

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE HISTÓRIA LICENCIATURA

JOSÉ DE RIBAMAR SILVA GONÇALVES JÚNIOR

DESCORTINANDO CULTURAS ATRAVÉS DE NARRATIVAS: religiosidade e cultura popular aos olhos de um padre franciscano alemão no interior do Maranhão (1978)

São Luís
2018

JOSÉ DE RIBAMAR SILVA GONÇALVES JÚNIOR

DESCORTINANDO CULTURAS ATRAVÉS DE NARRATIVAS: religiosidade e cultura popular aos olhos de um padre franciscano alemão no interior do Maranhão (1978)

Monografia apresentada como requisito para a conclusão do curso de História Licenciatura da Universidade Federal do Maranhão.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria da Glória Guimarães Correia.

São Luís
2018

Gonçalves Júnior, José de Ribamar Silva.

Descortinando culturas através de narrativas: religiosidade e cultura popular aos olhos de um padre franciscano alemão no interior do Maranhão 1978 / José de Ribamar Silva Gonçalves Júnior. São Luís - 2018.

153 f. : il.

Orientador(a): Maria da Glória Guimarães Correia. Monografia (Graduação) - Curso de História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018.

1. Igreja católica – Missões. 2. Religiosidade popular – Maranhão. 3. Cultura popular – Maranhão. 4. Representação. 5. Desobriga. I. Correia, Maria da Glória Guimarães. II. Título.

CDU 272 : 2-853 “1978” (812.1)

JOSÉ DE RIBAMAR SILVA GONÇALVES JÚNIOR

DESCORTINANDO CULTURAS ATRAVÉS DE NARRATIVAS: religiosidade e cultura popular aos olhos de um padre franciscano alemão no interior do Maranhão (1978)

Monografia apresentada como requisito para a conclusão do curso de História Licenciatura da Universidade Federal do Maranhão.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Maria da Glória Guimarães Correia

Orientadora

Prof.^o Me. Wagner Cabral da Costa

Prof.^a Dr.^a Fernanda Rodrigues Galve

Dedico este trabalho às minhas mães:
AURENICE e OSMARINA.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos se dirigem primeiramente a Deus, que cotidianamente me dá forças e me mostra que viver vale a pena! Agradeço às minhas mães, Aurenice e Osmarina (Dindinha), que não medem esforços para me ver feliz e realizado, sempre lutando para que eu possa ter o melhor; à minha tia Osenira (Nira), minha mãe de São Luís, que me acolheu tão bem, aos meus avós, exemplos de vida, a todos os meus tios, primos, toda a minha família e todos os meus amigos.

Agradeço a frei Adolfo e frei Heriberto, modelos verdadeiros de cristãos comprometidos com o catolicismo popular, buscando integração e nunca imposição; pela disposição e pelo compartilhamento de histórias tão ricas e interessantes, que elevam o conhecimento e enriquecem qualquer análise. Agradeço ainda a frei João Paulo, e através dele, a toda comunidade dos frades franciscanos e funcionários da Província, por ter servido como ponte e facilitador para o acesso de documentos e de entrevistas.

Agradeço aos meus amigos de curso e de laboratório, que trilharam junto comigo todos esses anos enfrentando obstáculos, mas também compartilhando momentos alegres e divertidos, sempre mostrando respeito e valorizando nossa disciplina. Sem dúvida, já são e continuarão sendo representantes do melhor que a História pode oferecer.

Agradeço aos meus professores, que contribuíram enormemente na minha formação ao longo de tantas disciplinas, em especial Wagner Cabral e Fernanda Galve, que possibilitaram com suas aulas de métodos e técnicas, suas correções e sua atenção, a gestação do projeto e de várias ideias que deram origem ao presente trabalho. Agradeço ao professor Alexandre Navarro e ao LARQ, por despertar em mim o interesse pela Arqueologia e por conceder durante todo esse tempo um espaço de trabalho e reflexão. Agradeço por fim à minha orientadora, Maria da Glória Guimarães Correia, que para mim é história viva, com sua elegância, inteligência e cuidado, me guiou na construção dessa monografia, além do que simboliza o exemplo de historiador que quero ser.

E ao povo, que não tem medo nem vergonha de se manifestar e se expressar!
Minha admiração!

Na igreja brasileira não há o que possa deixar de
causar espanto: está fora de todas as regras.

(Saint Hilaire)

RESUMO

O presente trabalho se concentra na análise de “realidades” e “narrativas”, buscando entender uma através da outra, guiando-se pelas manifestações cotidianas e populares, identificadas como marcadamente religiosas e sendo enxergadas e registradas pelas lentes de um padre franciscano oriundo da Alemanha; a análise parte de uma perspectiva de que as ações, as maneiras de viver, de fazer, de falar, de rezar, de ver estão ligadas à vida concreta, sendo por ela moldadas. A prática encobre, muitas vezes, um conjunto de teias que a ligam a contextos mais amplos, sofrendo influências e se comportando também como influenciadora de processos, tendo assim toda relação, todo encontro, uma troca, que provoca uma transformação e uma mudança de postura frente ao mundo e frente às pessoas, transparecendo ainda a ideia de que todo sujeito assume papéis diferenciados em função do contexto em que se vê inserido. Através dessa dimensão, busca entender de que modo as lógicas e engrenagens que põem em movimento a vida funcionam, assim como quais os elementos que são incorporados, quais são rejeitados e como essa mescla se produz. É uma interpretação, acima de tudo, de como um indivíduo portador de certa cultura enxerga outra aparentemente diferente.

Palavras-chave: Religiosidade. Representação. Cultura Popular. Desobriga. Narrativa. Igreja católica.

ABSTRACT

The present work focuses on the analysis of "realities" and "narratives", seeking to understand one through the other, guided by daily and popular manifestations, identified as markedly religious and being seen and recorded by the lenses of a Franciscan priest from Germany; the analysis starts from a perspective that actions, ways of living, of doing, of speaking, of praying, of seeing are linked to concrete life, being shaped by it. The practice often conceals a set of webs that connect it to broader contexts, undergo influences and behave as process influencers, thus having every relationship, every encounter, an exchange, that causes a transformation and a change of posture in front of the world and in front of the people, also showing the idea that every subject takes different roles depending on the context in which it is inserted. Through this dimension, it seeks to understand how the logics and gears that set life in motion work, as well as which elements are incorporated, which are rejected, and how this mixture is produced. It is an interpretation, above all, of how an individual who carries a certain culture sees another apparently different.

Key-words: Religiosity. Representation. Popular culture. Desobriga. Narrative. Catholic church.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Mapa do Maranhão na década de 50.....	34
Figura 02 – Mapa de Lago da Pedra na década de 50	35
Figura 03 – Mapa do Maranhão na década de 70.....	36
Figura 04 – Mapa do Maranhão atual.....	37
Figura 05 – Mapa da desobriga	67
Figura 06 – Esquema de mediação.....	139
Figura 07 – Casa de barro coberta de palha	141
Figura 08 – Casa de barro coberta de cavaco.....	141
Figura 09 – Tema folhinha S. C. Jesus – 1977	142
Figura 10 – Tema folhinha S. C. Jesus – 1978	142
Figura 11 – Quadro Arca de Noé.....	142
Figura 12 – Oratório.....	143
Figura 13 – São João.....	144
Figura 14 – Santo Isidro/Isídio/Isidoro	144
Figura 15 – São Francisco das Chagas.....	144
Figura 16 – São José.....	144
Figura 17 – Nossa Senhora de Fátima.....	145

LISTA DE QUADROS

Quadro 01 – Dados de imigração relativos à região de Lago da Pedra	29
Quadro 02 – População urbana e rural de Lago da Pedra.....	31
Quadro 03 – Datas marcantes em relação à vida dos frades na Europa e no Brasil.....	57
Quadro 04 – Principais acontecimentos da paróquia e diocese.....	61
Quadro 05 – População católica (homens e mulheres) no Maranhão e no município.....	86

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. CONSTRUÇÃO E OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO	23
2.1 Criando mapas e olhares a partir do espaço	38
3. O CENÁRIO RELIGIOSO E DE DESOBRIGA	45
3.1 Chegada dos frades ao Maranhão	46
3.2 O cenário religioso global, continental e local	51
3.3 Por que partir para a desobriga?	58
3.4 Por que escrever o diário?	62
4. AS AÇÕES PASTORAIS E O MUNDO DAS COMUNIDADES RURAIS	68
4.1 Entre chegadas e partidas, expectativas e festas	70
4.2 Os quadros comunitários	77
4.3 “O povo só acredita no padre” e no sacramento	85
4.3.1 Personalismo religioso e resposta eclesíastica.....	88
4.3.2 Ritos e obrigações: crença no batismo.....	92
4.4 “Do povo para o povo”	94
4.4.1 O sermão	94
4.4.2 O canto	97
5. O OLHAR CURIOSO SOBRE OS COSTUMES DO POVO	102
5.1 Costumes populares	102
5.1.1 A morte dos “anjinhos”.....	103
5.1.2 A bênção	106
5.1.3 O teatro popular.....	108
5.1.4 A fuga dos noivos, experiências de casamento e liberdade.....	109
5.2 Insegurança da vida e instabilidade religiosa	113
5.2.1 Entre ir e ficar.....	114
5.2.2 Santos da capela e santos de casa	117
5.3 De um lado, joelhos no chão, do outro, mão no peito	123
5.4 Problemas da vida, resposta de fé	132
5.5 Mediações culturais	138
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	146
FONTES	148
BIBLIOGRAFIA	149

1. INTRODUÇÃO

Toda prática historiográfica é de algum modo uma invenção¹, uma articulação de fontes e princípios teóricos realizada no presente em relação ao passado, é uma busca de entendimento, uma aproximação dentre tantas outras possíveis.² A História não tem limites conhecidos, tudo é abarcado por ela, tudo pode ser entendido por meio dela; não havendo nada, portanto, que não esteja carregado de potência histórica, que não seja resultado ou motor de processos, de mutações, de transformações... Nada lhe escapa! Tão ampla quanto ela se mostram também a inventividade e a criatividade humanas, não em seu sentido de artificialidade ou ficcionalidade, mas no entendimento de uma capacidade em articular elementos das mais variadas maneiras, com vistas a atingir os mais diversos objetivos.

A História concebe o homem para além de seu caráter “natural”, concebe-o como um produto de relações, interações e tentativas de dominação, concebe-o enfim como um ser contextual que deve ser “lido”, assim como um livro, a partir da perspectiva de que está inserido em algo e que fora dele não pode ser entendido. O antropólogo José Luiz dos Santos lembra que “cada realidade cultural tem sua lógica interna, a qual devemos procurar conhecer para que façam sentido as suas práticas, costumes e concepções e as transformações pelas quais estas passam.”³

O caminho aqui traçado não é, contudo, o de uma apologia ou supervalorização do global em detrimento do particular, ou do geral em detrimento do individual. Caracterizar o homem como ser social e cultural impede-nos justamente de localizar a análise nesses dois extremos, visto que a relação entre essas duas instâncias se dá cotidianamente, se o ser humano muda e molda a sociedade, ao mesmo tempo é mudado e moldado a partir e por ela. Sendo assim, pode-se adotar o posicionamento de que tudo que envolve o indivíduo envolve também a sociedade da qual ele faz parte, permitindo assim que se parta dela para se chegar a ele ou vice-versa.

Todo indivíduo se constitui assim como fenômeno inédito, já que é produto de tensões e relações múltiplas, o que torna tudo mais interessante, estando seu posicionamento e ação inseridos em uma zona de conflito constante; é caos e harmonia, com lapsos de

¹ A historiadora Natalie Davis lembra, em relação à sua obra que “o que aqui ofereço ao leitor é, em parte, uma invenção minha, mas uma invenção construída pela atenta escuta das vozes do passado”, de forma que a interpretação, apesar de subjetiva, construída pelo historiador, é formada dentro de limites impostos pelas próprias fontes e pelo método. In: DAVIS, Natalie Zemon. **O retorno de Martín Guerre**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 21.

² Para usar o termo consagrado pelo historiador Fernando Novais em **Aproximações**: estudos de história e historiografia, São Paulo: Cosacnaify, 2005.

³ SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura?** São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 8.

equilíbrio e desequilíbrio. Seria de todo modo muito simples imaginar o indivíduo como reflexo, como espelho fiel da sociedade da qual faz parte, ensejaria assim um trabalho menos árduo de localização de indivíduos e conseqüente atribuição de características gerais e padronizadas a todos, sem que fosse necessário sequer atribuí-los uma identidade - uma massa de indivíduos homogêneos. Por outro lado, conceber o ser humano como isolado como que em um quarto, escuro e fechado, para que nada seja visto e ouvido, entendendo-o como unicamente senhor de si, seria descartar toda a ideia de relações sociais e culturais, seria um descarte da própria História.

O fato de toda cultura ter um modo próprio de funcionamento significa, portanto, que para conhecê-la se faz necessária uma análise, uma abertura das cortinas que “cobrem” seus elementos e suas configurações, o que se mostra, no entanto, muito mais fácil na fala do que na prática, já que é impossível conhecer totalmente uma determinada cultura sem fazer parte dela, afinal, até mesmo uma tentativa de adaptação ou compreensão para melhor entender algo já se mostra como uma mudança na própria lógica.

A ideia de conhecer uma cultura através de “narrativas” parte de princípios bem claros. Toda comunidade possui elementos culturais e sua vivência cotidiana se mostra enquanto uma narrativa, um desenrolar de ações concatenadas a vivências anteriores e a fundamentos dispostos coletivamente, somados a vontades individuais. Sendo assim, a observação de uma determinada realidade é, em outro olhar, um conhecimento, uma leitura de uma narrativa específica, comunitária.⁴ Por outro lado, um diário de viagens, que condensa observações é também ele uma narrativa, que mescla elementos do cronista e elementos da realidade, podendo ser lida culturalmente, já que o observador pertence a um meio, portanto e nesse caso, a outra cultura, com outras configurações, havendo ainda a narrativa oral, que anos depois dos acontecimentos se constitui enquanto emaranhado de lembranças articuladas a experiências posteriores. Em suma, se trata da análise, do descortinar, de uma narrativa através de outra, do conhecimento de uma cultura por meio de outra, de um acesso a uma cultura por intermédio de um olhar específico.⁵

⁴ Apesar de Oswaldo Elias Xidieh, em seu livro **Narrativas populares**: estórias de Nosso Senhor Jesus Cristo e mais São Pedro andando pelo mundo. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993, tratar de narrativas orais, verbalizadas, em seu estudo, a ideia de que tais construções são formadas por elementos da cultura, da realidade, do cotidiano, de moral, de etiqueta, foi levada em consideração na atribuição desse “modo de viver” rural, na presente pesquisa, como sendo ele próprio uma narrativa (de gestos, de olhares...), mesmo que muitas vezes não enunciado em histórias e lendas.

⁵ Convém considerar ainda que a própria construção historiográfica se constitui também como uma narrativa, com uma estrutura, uma disposição de elementos. Assim sendo, existe como que uma análise tripla, uma monografia (narrativa e a análise do historiador), que investiga um diário e entrevistas (narrativa do/dos padres), que por sua vez observam as características da vida (narrativa do povo) de comunidades rurais. Cada uma delas, porém, organizada e configurada de maneiras distintas.

O diário de viagens de um frei alemão chamado Adolfo Temme surge para mim totalmente ao acaso, primeiro como livro e somente depois como fonte de pesquisa. Estando à busca de materiais para análise sobre a chegada dos franciscanos à Bacabal, não me decidia sobre quais questões abordar, muito menos sobre quais fontes poderia utilizar. Tinha em mente indagações levantadas pelo frei Eurico Löher, em obra que versa sobre a presença dos franciscanos nos estados do Maranhão e Piauí, que se questionava:

[...] como o povo simples do Interior conseguia manter e cultivar sua fé, por parte uma fé inabalável e profunda, durante séculos sem a presença contínua de sacerdotes, sem celebrações regulares da Santa Missa? Com este costume da bênção, mais ainda pelas rezas: a reza diária do terço na família, orações ao levantar e ao deitar, que os pais ensinavam aos filhos; as novenas aos Santos de estimação, festejo do padroeiro no qual se rezava e se celebrava – com comes e bebes, com música e dança. Além disso, havia as regras sobre o que se podia fazer e não em certos dias: na Quarta-feira de Cinzas, na Quaresma, na Semana Santa, especialmente na Sexta – feira Santa. Havia orações para certas ocasiões como doença e morte, seca e tempo de colheita; havia as profissões de rezadores e curadores.⁶

Partindo da leitura do “Mala de couro: diário de uma desobriga”, percebi a riqueza narrativa e de detalhes que o cronista fazia exatamente desse “povo simples do Interior”, trazendo elementos que poderiam ser analisados sob o olhar historiográfico. Um dos problemas, no entanto, que se seguiu logo após a leitura do texto foi a percepção de que havia apenas um pequeno número de manifestações religiosas descritas, o que impossibilitaria, em tese, o entendimento do universo dessa população. Após leituras teóricas acerca do tema, foi possível compreender, na verdade, que incorria em um erro considerável, pois observava a religiosidade popular sob uma lente puramente devocional, ligada aos santos; entendendo, porém, posteriormente, que esses fenômenos funcionavam e faziam parte de uma outra coerência, global e integrada, onde o elemento devocional era apenas um dos múltiplos existentes, e assim todo o conteúdo do texto passava a ter sentido dentro das indagações iniciais. Nessa conformidade, toda a vida era relacionada à cultura e ao divino,

[...] pois o povo toma o nome de Deus na boca, tantas vezes: conta milagre, história de santos e alma. Vai viajar, se Deus quiser. Cai doente e faz promessa a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. O negócio não deu certo; que Deus esteja servido. Na tempestade é um Deus e todos os santos nos acudam. Este desastre é castigo de Deus, dizem. Não havia jeito de estudar, mas, se Deus ajudar, os filhos irão todos à escola. Que este malandro morreu foi um alívio para o povo todo; que Deus me perdoe se é pecado. No aperto reza-se mais e parecendo, às vezes, que Deus nem escuta. Se tudo sai bem, dizemos graças a Deus e o jeito é pagar a promessa, para o santo não judiar com a gente depois.⁷

⁶ LÖHER, Eurico. **Franciscanos no Maranhão e Piauí**: 1952 a 2007. Teresina: Halley, 2009, p. 224.

⁷ LEERS, Bernardino. **Cristãos no meio rural**: formação cristã para líderes. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 38.

Assim, ao definir o título, preferiu-se trabalhar com religiosidade e cultura popular a partir de uma observação de que grande parte das ações desenvolvidas na comunidade, de alguma forma, estava relacionada ao universo religioso, sendo entendida aqui por religiosidade essa atividade constante de apropriação de elementos do universo da religião oficial, ao mesmo tempo em que uma invenção de outros novos, bem como as transformações ocorridas no mesmo âmbito.⁸ Por que então se utilizar as noções de religiosidade e de cultura popular? Ora, a religiosidade é claramente uma das dimensões da cultura popular, ela não está separada, mas sim em uma relação intrínseca com o todo, apesar disso, a escolha se deveu mais a uma estratégia de trazer essa dimensão para o primeiro plano, tratá-la como fio condutor, que perpassa diversas instâncias, além é claro, do fato de ser valorizada pela própria natureza da fonte e daquele que observa o real. Por outro lado, a adição do termo cultura popular resguarda que as outras dimensões da vida também sejam analisadas.

A partir daí, o livro ia se transformando, e cada vez mais, em fonte.⁹ A transformação do texto em fonte se dá basicamente por um trabalho do próprio historiador, na consciência de que qualquer narrativa está inserida em uma época, de que ninguém havia escrito nada para que em 2018 um estudante pudesse lê-lo, o texto se dirigia para outras pessoas, não necessariamente tratava das questões do próprio pesquisador e não dizia respeito a ele; assim cabia então, inserir essa fonte dentro de uma discussão teórica que fizesse com que respostas e perguntas fossem feitas, no entendimento de personagens inseridos na História.

Afora isso, procurou-se utilizar as potencialidades da História Oral, abordagem que é tanto mais interessante justamente pelos pretensos limites que alguns a impõe, por estar carregada de sentimentos, de vontades, de esquecimentos, de escolhas; sendo que se assim o for, tantos princípios que poderiam ser tratados enquanto “contaminações”, se apresentam para a presente análise, como verdadeiramente significativos.¹⁰ Tratou-se de considerá-la na abordagem das mesmas e também de outras questões, procurando, acima de tudo, entender a visão dos personagens, tendo a consciência de todos os elementos que são agregados à

⁸ ANDRADE, Solange Ramos de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, n.7, Mai. 2010 – ISSN 1983-2850, p. 132 e 133. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>> Acesso em: 24 dez. 2017.

⁹ A discussão da transformação do texto em fonte parte da consideração evocada por João Fragoso, relativo ao “ofício de historiador” na “transformação técnica de registros do passado em fontes primárias”. FRAGOSO, João. La guerre est finie: notas para a investigação em História Social na América lusa entre os séculos XVI e XVIII. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. **O Brasil Colonial** (volume 1): 1443-1580 - 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Civilização, 2015, p. 29.

¹⁰ MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. 4ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 50-55.

memória, pelo tempo. Foram entrevistados frei Adolfo Temme¹¹, enquanto acompanhante na desobriga e escritor do diário e o então pároco, frei Heriberto Rembecki, que conduzia a viagem.¹² Além disso, foram usados outros tipos de documentos, como alguns jornais da época, para entender a extensão, muitas vezes, do que estava acontecendo na região e além; bem como documentos da própria Província¹³ a que os padres em questão pertenciam e ainda pertencem.¹⁴

Desenvolveu-se assim a pesquisa a partir de três frentes: 1- do entendimento sobre a formação e ocupação do interior do Maranhão, em especial a região em torno do rio Mearim e Pindaré, 2 - da composição e estruturação dos aspectos culturais e religiosos percebidos no seio da população ali residente e, articulando esses elementos, 3 – da análise do “olhar” do cronista sobre uma realidade em tudo nova ou, que lhe era pouco conhecida. Ao tratar aqui do “cronista” e ao identificá-lo inclusive no título não se busca excluir as ações e visões dos outros dois personagens que estavam juntos a ele na viagem, pelo contrário, esses olhares, principalmente no caso do pároco, foram de grande valia para o entendimento do tema, não sendo à toa que foram largamente utilizados. O fato de escolher “um padre”, nesse caso frei Adolfo Temme, deveu-se ao fato de que as questões e as interpretações partiram de seu diário, sendo a partir dele que se norteou a pesquisa.

O trabalho visou também elucidar a existência ou não de especificidades e singularidades da construção dos elementos culturais e da religiosidade católica no Maranhão,

¹¹ A entrevista com frei Adolfo Temme foi realizada no convento da paróquia de Lago da Pedra, ao lado da igreja de São José (padroeiro da cidade). É curiosa a oportunidade surgida para o encontro. O padre, que mora em Teresina –Piauí, estava na cidade para iniciar, naquele dia (04 de dezembro de 2017), uma visita, uma desobriga de mais ou menos uma semana pelas comunidades da área rural do município, iniciando por Zé Machado; objetivava descobrir e coligar o repertório musical de um sanfoneiro, já falecido, que morava há algum tempo em Bacabal, mas que pertencia àquela comunidade.

¹² A entrevista com frei Heriberto Rembecki foi realizada no convento ao lado da igreja de São Francisco, em Bacabal, no dia (04 de dezembro de 2017); tendo ele, no mesmo dia, chegado de um acompanhamento de grupos e visita à região dos lagos (Lago da Pedra, Lago do Junco e Lago dos Rodrigues).

¹³ Utilizaram-se as comunicações internas da então Custódia (futura Província) Franciscana de Nossa Senhora da Assunção do Maranhão e Piauí, com o objetivo de identificar o que estava sendo tratado e veiculado dentro da própria Custódia, entre os conventos e os integrantes, tanto em questões de organização quanto de formação, rotina e ação dos frades. Textos relativos a alguns anos não mais existem nos arquivos, tendo inclusive muitas comunicações referentes a apenas determinado mês ou período (os textos eram escritos mensalmente, mas em alguns meses não foram escritos ou se perderam), as consideradas estão no intervalo de 1968 a 1984. A escolha se deveu não a questões específicas, mas tão somente abranger, mais ou menos, anos anteriores e posteriores a 1978 e a localização de temas específicos já definidos pelo trabalho. Atualmente, devido à deterioração de algumas páginas, estão sendo digitalizadas, por parte da secretaria do Provincial, as subsistentes, com intuito de conservar as informações em arquivo digital.

¹⁴ Uma questão a ser levantada pode ser ainda a inexistência de entrevistas direcionadas aos moradores dessas comunidades visitadas, o que poderia trazer sem dúvida a contribuição da visão desses grupos, desses lavradores, em relação aos acontecimentos. No entanto, o objetivo aqui se insere mais no olhar dos padres sobre essas questões, o que não retira a importância da comunidade, pelo contrário, abre um caminho para o preenchimento dessa lacuna em pesquisas posteriores, inclusive do presente autor, no mestrado.

atentando-se principalmente aos diversos mecanismos de apropriação e articulação de elementos na vivência da fé em um ambiente popular. Ademais, buscou-se entender e analisar a relação do povo com a Igreja Católica enquanto instituição, através da figura e da presença dos padres nessas regiões.

Quanto ao o espaço que se analisou, é de extrema importância compreender como ele se formou e foi ocupado, uma vez que esse entendimento permite esclarecer características múltiplas, inclusive de distribuição, contato e trocas culturais. No que diz respeito ao cenário e o recorte espacial dos povoados aos quais se alude, encontram-se até então, em sua quase totalidade, inseridos no município de Lago da Pedra e foram formados basicamente a partir de movimentos de migração de retirantes nordestinos, que fugindo da seca, enxergaram no Maranhão uma terra de possibilidades de sobrevivência, segundo a historiadora Marcia Milena Galdez Ferreira.¹⁵ A análise desse ponto não é sem razão se considerarmos que todo migrante, ao se retirar de sua morada e lugar de origem, não despreza os valores e normas, da tradição cultural que orientava sua vida, tanto mais a carrega consigo, seja como símbolo de resistência, seja como amparo diante do desconhecido. O novo lugar de vida se mostra assim como um recipiente onde se misturam e se mesclam tradições locais e tradições “migradas”.

Em outro ponto a ser tratado, para além dos aspectos subjetivos do olhar, existe, contudo, em todas as experiências culturais e simbólicas, dimensões materiais e objetivas, no sentido de que são formadas a partir de fundamentos históricos e reais, ou seja, apesar de que “sem dúvida, qualquer fato” sempre se comporte como o “registro de algo, e não [como] o próprio ser ou objeto”¹⁶, o fato de existirem e estarem sendo praticados revelam uma importância e um papel dentro dessa engrenagem cultural.

O problema, por outro lado, não é inédito e as questões que surgem da leitura de diversas obras do tipo continuam a ecoar na mente daqueles que estudam a temática da religiosidade e cultura popular. Sabe-se, no entanto, que a contribuição de uma pesquisa não se dá apenas com a enunciação de um problema “novo”, com o delinear de algo nunca antes pensado, como é o caso, nem com o uso de fontes “inéditas”, mas, sobretudo, a partir da forma com que elas são utilizadas e analisadas. Nesse caso e

¹⁵ FERREIRA, Márcia Milena Galdez. **Construção do Eldorado Maranhense: experiência e narrativa de migrantes nordestinos em municípios do Médio Mearim – MA (1930-1970)** – Tese (doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2015.

¹⁶ MONTENEGRO, Antônio Torres. **Padres e artesãos: narradores itinerantes**. Revista História Oral, n.º. 4, junho de 2001. Associação Brasileira de História Oral, p. 3. Disponível em <<http://www.fundaj.gov.br/geral/observanordeste/montenegro.4.pdf>> Acesso em: 08 dez. 2017.

[...] nesse tipo de investigação, o historiador não está simplesmente preocupado com a interpretação dos significados, mas antes em definir as ambiguidades do mundo simbólico, a pluralidade das possíveis interpretações desse mundo e a luta que ocorre em torno dos recursos simbólicos e também dos recursos materiais.¹⁷

E é exatamente por isso que, tanto para quem observou em 1978 quanto para quem analisa atualmente, salta aos olhos a estranheza daquilo que é diferente, por isso interessante, ainda mais quando se trata de cultura popular, complexo mundo em que, de acordo com o historiador Alfredo Bosi, não há uma separação nem fronteiras rígidas entre as múltiplas dimensões que o constituem, estando tudo intercalado e em movimento nessa totalidade que, de fato, configura a vida. Isto porque pensar e sentir, modos de comer, de falar, de trabalhar, de rezar, de se comportar, de se vestir, entre tantos outros, são frutos de uma cultura¹⁸. Assim sendo, manifestações descritas nas narrativas - a exemplo daquelas sobre a diferença existente entre os modos de construção das capelas e edificação das casas, os ornamentos que nela são postos; as distintas práticas de solidariedade, as experiências diante da vida, da morte, do transcendente; o conhecimento de determinados cantos e rezas e o desconhecimento de outros, os tabus em torno do namoro e do casamento, os papéis desempenhados por homens e mulheres dentro da comunidade, o apego a certos santos -, confirmam essa perspectiva.

Em relação ao olhar com que se vê tudo isso, diversos caminhos se abrem antes mesmo da análise detida da narrativa, lembrando que todo olhar é lançado a partir de um lugar, é projetado a partir de um prisma. Assim questões do tipo de qual teria sido o porquê da vinda do padre ao Maranhão ou que conjunturas internas e externas, nacionais e internacionais teriam favorecido seu deslocamento para esse estado, como isso teria se dado, qual o sentido de “missão” que movia o referido cronista, onde este sentido estava inserido, se em uma percepção em torno da Teologia da Libertação, das Comunidades Eclesiais de Base, ou em concepções da ortodoxia tradicional, oposta, portanto ao espírito daquela Teologia, conduziram a análise da fonte principal e a escrita desta monografia. Somando-se a isso, faz-se necessário observar qual a imagem que Adolfo Temme cria do missionário e do povo do Maranhão, buscando ainda entender quais as referências que ele possuía sobre essa realidade, entendendo que era portador minimamente de algumas informações sobre esse distante mundo para onde vinha.

¹⁷ LEVI, Giovanni. Sobre a Micro-história. In: BURKE, Peter. (Org.) **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p. 136.

¹⁸ BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 324.

Diante da natureza e especificidade do material disponível, como também em vista das questões por ele despertadas, as perspectivas para seu estudo, reconstituição e análise foram abertas pela História Cultural, por ter seu foco maior nas diferentes maneiras por meio das quais uma realidade pode ser e é construída, e por levar em conta os sentidos escolhidos, os instrumentos utilizados, os objetivos, as mudanças em suas “práticas” e “representações”, nos modos de perceber, de olhar, de registrar, sempre, todavia, encarando-os enquanto discursos, construções sobre algo.¹⁹

Para além desses aspectos de ordem mais metodológica, pode-se questionar por que realizar esse trabalho, pergunta, aliás, que implica em outras. Primeiramente deve ser lembrado que o ofício de fazer História sempre foi tido como aquele no desenvolvimento do qual se procura observar os documentos e seus discursos, as fontes para a produção de conhecimento, com toda objetividade e maior distanciamento possível. Entretanto, embora isso não se constitua em mentira, hoje já se tem certeza e reconhece que o desejo de Ranke, de narrar a História tal como os fatos teriam acontecido, não é tarefa possível.

Enfim, a noção do “fazer História” mudou e com ela, necessariamente, a maneira como os documentos, as fontes utilizadas para tanto, passaram a ser tratados. Hoje se acredita que a pesquisa histórica e seu resultado, longe de se constituírem enquanto verdades absolutas e inflexíveis, antes e principalmente, se mostram como apenas uma dimensão da enorme teia da vida humana; como resultado da interpretação de informações retiradas de fontes, trabalhadas e conectadas em um enredo. Sendo assim, aquele que faz história, além e acima de tudo, faz escolhas; escolhas essas, por sua vez, articuladas com seus interesses, com suas concepções de mundo, com sua própria vida.

Isto posto, deve ser dito que a primeira justificativa do tema deste trabalho se insere nessa dimensão. Sempre ouvi, em reuniões e encontros familiares, narrativas de lembranças saudosas dos tempos em que meus avós e tios viviam em povoados que circundavam o núcleo urbano da cidade de Bacabal, no interior do Maranhão. Nessas conversas, com enorme frequência, entre recordações de brincadeiras e costumes diversos, apareciam as lembranças dos dias em que os padres visitavam o povoado. Esses dias – que eram marcadamente festivos, mesmo não sendo eles devidos a datas pré-definidas do calendário religioso, mas ao próprio evento em si -, mobilizavam toda a comunidade, não só pelas oportunidades de encontro, mas principalmente pela “raridade” com que aconteciam.

¹⁹ CHARTIER, Roger. **A História cultural: entre práticas e representações**. Maria Manuela Galhardo (Tradução). 2. Ed. Lisboa: Difusão editora, 1988, p. 14-17.

Dessa forma, quanto à temática, parece ter ela sido por essas motivações definida. Quanto ao espaço, as relações também estão imbricadas, mas são outras. Como já mencionado, em local anterior, o documento trabalhado circunscreve povoados pertencentes até então ao município de Lago da Pedra, por acaso ou não, local de nascimento do historiador que escreve o presente trabalho. Sendo assim, enquanto visitava meus tios e avós também ouvia, imersos em outras circunstâncias, os nomes de diversos povoados visitados pelo frade na época da desobriga, além de histórias variadas, sobre casamentos, festas; histórias, enfim de um tempo quando se vivia em um mundo rural semelhante, na mesma época. É, contudo, irônico e ambíguo pensar que nunca visitei qualquer dos locais mencionados e que hoje me coloco em posição de estudá-los, com pretensão de conhecê-los, não só atualmente, mas também na década de 70.

Assim parecem estar estabelecidos dois pontos do trabalho: o primeiro dizendo respeito ao “lugar social” do historiador que escreve o trabalho, de qual ambiente o faz e quais as matrizes referenciais com que se relaciona, e o segundo referindo-se à primeira justificativa para o empreendimento da pesquisa.

Além disso, atento ao observado pelo historiador José D’Assunção Barros²⁰ quando questiona se seria relevante estudar a cidade em que se nasceu e/ou com a qual se relacionou apenas em função de motivações pessoais, convém indagar: iniciar uma pesquisa em função desse dado poderia ser qualificado como postura marcadamente egoísta? Diante disso, convém igualmente observar que os resultados, embora guiados por escolhas daquele que investiga, dizem respeito a um grupo muito maior que ele, tem a ver com a quantidade de pessoas que vivem nesses locais e em tantos outros, que mesmo diferentes, participaram ou participam de um ambiente e de uma realidade comum. No entanto, por se tratar de um projeto de pesquisa de natureza “científica”, buscou-se com ele trazer uma contribuição no sentido não só de avançar em termos metodológicos, como e principalmente ampliar e diversificar o conhecimento sobre a realidade estudada, objetivos esses que continuam sendo válidos e muito necessários.

Afinal, até os dias atuais, fala-se de uma História do Maranhão que não só é elaborada a partir de parâmetros e referências de produtores de conhecimento naturais ou radicados na capital São Luís como também, cuja escrita se atêm a acontecimentos e processos referentes a seus limites e circunvizinhanças. O Maranhão, entretanto, é diverso, muito mais amplo e complexo, composto por regiões que muitas vezes não entram nessa

²⁰ BARROS, José D’Assunção. **O projeto de pesquisa em História: da escolha do tema ao quadro teórico**. 3ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 21.

composição historiográfica, o que resulta em graves lacunas decorrentes de simplificadoras generalizações.²¹ Em vista disso, uma das motivações para esta monografia é a valorização de uma História maranhense percebida a partir de outra região do estado, uma “História vista do interior” e se constituindo assim como mais uma peça para a construção desse quebra-cabeça que é o passado.

Ainda quanto ao tema, um argumento contrário que poderia ser apresentado é o de que estudar uma pequena realidade não traria informações relevantes para a História em geral. Quanto a isso, a perspectiva que orienta este trabalho aponta para outro sentido e parte do pressuposto de que qualquer comunidade, por menor que seja, do interior de um estado, em um país com dimensões continentais como o Brasil, está interligada a um contexto muito maior, de nível nacional e até mesmo internacional.²² A análise circunscrita de uma cultura específica não pode, assim, ser considerada mera frivolidade, pois através dela torna-se possível o alcance de outras realidades, encarando seu papel de influenciada e influenciadora de processos. Assim, cabe ao historiador enfrentar o desafio de encontrar e entender os fios que a ligam a esses cenários mais abrangentes.

Além disso e apesar de existirem diversos estudos acerca da cultura popular, das manifestações religiosas das pessoas comuns, é sempre necessário uma investigação, em diferentes espaços e em diferentes tempos, de como se dão essas manifestações, de como se formam e se modificam, quais as suas especificidades e suas relações com elementos que lhes eram interiores e exteriores, buscando com isso oferecer mais elementos para a construção de um horizonte mais firme no entendimento do tema. Paralelamente a isso, sempre resultará dessa ou daquela investigação uma contribuição para um conhecimento histórico mais amplo, para além daquilo que se pretendeu investigar numa determinada realidade cultural e religiosa, que aquela que se apresenta aos olhos de um personagem que é, ao mesmo tempo,

²¹ A discussão em torno desse problema surgiu a partir do contato com a obra de Maria do Socorro Coelho Cabral, que em seu livro “Caminhos do gado”, problematiza a ideia de que “a identidade histórica maranhense foi construída a partir de um referencial que contemplou apenas as áreas com origem no litoral, constituindo-se numa visão homogeneizadora da história maranhense. O discurso historiográfico, ao generalizar para todo o Maranhão, uma história que se restringe apenas a determinadas regiões, tendeu a uniformizar os diferentes espaços historicamente constituídos que compõem o Maranhão colonial”. O trabalho de Cabral se direciona, obviamente, ao período colonial, com foco para o sul do Estado, o sertão, e à corrente de povoamento a partir do gado. A área da presente monografia, já em uma região mais central, pode se dar até de forma mais aproximada desse referencial do litoral pelo território, mas que dependendo da análise, também se aproxima da região mais ao sul do Estado; o problema se mostra, em ambos os cenários, no entanto, com a parca abordagem desses municípios dentro desse mundo historiográfico, assim a decisão de trazer o *foco* para o interior não se concentra na negação ou no desligamento de elementos das diversas partes do Maranhão, pelo contrário, ao longo do trabalho, se evocam diversos textos e análises. A questão que se impõe é a percepção pessoal de uma diminuta produção, bem como uma frágil valorização e divulgação dessa mesma história dentro da própria região. CABRAL, Maria do Socorro Coelho. **Caminhos do gado**: conquista e ocupação do sul do Maranhão. São Luís: SIOGE, 1992, p. 22.

²² LEVI, Giovanni, op. cit., p. 136.

um mediador cultural entre dois mundos e que, por isso mesmo, articula estranhezas e referências na criação de uma narrativa, que visa descortinar e entender um cenário novo.

Os recortes temporal e espacial da pesquisa foram dados a partir da própria documentação. A narrativa se refere a ações empreendidas, fatos ocorridos no ano de 1978, sendo esse, portanto, seu marco balizador, não significando, porém, que a análise se detenha nesse ano especificamente ou que os olhares e práticas descritos estejam restritos a ele. Tendo-se, todavia, consciência de que para haver entendimento sobre uma realidade, deve-se partir de um período concreto e a partir dele buscar elementos os mais variados de datas aproximadas ou não (em virtude das questões que podem ser levantadas pela fonte), na perspectiva de delinear e dar substância a um cenário mais amplo e em que a data estudada se ache inserida. Assim, lança-se mão de todos os recursos disponíveis para tanto, como é o caso das informações colhidas em documentos referentes ao período colonial, bem como referentes ao século XX, compreendendo anos anteriores e posteriores mais aproximados, como forma de observar tendências e mudanças ao longo da época em questão.

O recorte espacial se dá de forma interessante, pois a narrativa oferece um espaço circunscrito às comunidades visitadas a partir de um plano de desobriga, lembrando, porém, que a cidade de Lago da Pedra sofreu mudanças significativas ao longo dos anos, notadamente o desmembramento de vastas áreas do território do município do qual é sede, que se tornaram outros municípios, reduzindo-se assim seus limites territoriais e espaço político. Por outro lado, a ação religiosa que se direcionava por divisões outras, divisões paroquiais, diocesanas, também teve sua configuração transformada com a desanexação e criação de novas paróquias, assim como com sua incorporação a diferentes dioceses, formando-se assim novas circunscrições religiosas. Assim, precisamente quanto a esse aspecto, o espaço estudado se refere ao município de Lago da Pedra de então, mas também à sua área paroquial, o que a insere em uma circunscrição diocesana, que igualmente será levada em conta na análise de atributos de cidades próximas, com as quais se relaciona e que abarcam realidades similares.

Em face dessas considerações, o trabalho se dividiu em quatro capítulos: O primeiro tratando da construção e formação do espaço em que os acontecimentos se desenrolaram, bem como as visões diferenciadas em torno desse mesmo local; o segundo buscando entender o lugar, o momento cultural em que o cronista estava inserido e os cenários existentes à época e que poderiam influenciar seu olhar; o terceiro analisando as ações pastorais e suas estratégias de evangelização, a recepção dos padres nas comunidades e o trabalho, assim como os obstáculos, na formação dos quadros religiosos, de dirigentes e

catequistas, nesses locais e por fim, o quarto tendo como objeto central de suas investigações, as práticas e manifestações culturais populares que mais chamaram a atenção dos padres quando de sua visita às várias comunidades, no curso de que foram feitos registros sobre costumes locais, devoção a santos, visões sobre a morte e ritos fúnebres, bem como sobre expressões diversas da religiosidade de homens e mulheres na vivência de sua fé, concluindo com uma análise da atuação do padre enquanto um mediador cultural.

2. CONSTRUÇÃO E OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO

O espaço, elemento nunca dado, por consequência, sempre construído, é resultado de múltiplas relações sociais e culturais, tanto assim que embora quase sempre seja considerado como um suporte, uma base, deve ser encarado para além dessa percepção, de uma forma relacional, por isso mesmo não estática.²³ Entendê-lo, quanto a sua formação e representação, é considerar a existência e arranjo de elementos dispostos e em conexão com os indivíduos em suas vivências cotidianas.

Para dar visibilidade a essa construção social do espaço, pode ser tomado como exemplo uma representação acerca daquele que é configurado, definido e nomeado como Lago da Pedra, a partir de um olhar projetado de São Luís, cidade do litoral. Com efeito, corria o ano de 1966 quando, em virtude de uma visita do então Arcebispo Dom João Mota a esse município, publicou um jornal da capital maranhense uma matéria em que Lago da Pedra é caracterizada como uma “pitoresca cidade interiorana”.²⁴

Tal imagem, que abarca a caracterização da maioria das cidades do “continente”, eufemismo criado em substituição à designação “interior”, carrega em si uma ideia de exotismo, própria, em tese, do desconhecimento de determinada região. Mas pitoresco significaria, nesse caso específico, propriamente o quê? Um ambiente rural, estranho, subdesenvolvido, com práticas arcaicas? Um local interessante, diferente, excêntrico, incomum? E se é impossível determinar, com precisão, quais os elementos que se congregaram na construção dessa caracterização, é certo que a visão que lhe precedeu estava orientada por referências culturais acionadas em função de variáveis as mais diversas, a exemplo das que eram associadas à condição de gênero e de classe, que eram naturalizadas naquele lugar e tempo. Por outro lado, uma publicação oriunda do interior, munida de uma série de conhecimentos e sentimentos locais, muito provavelmente qualificaria a região em outros termos, o que não invalida a possibilidade de que se reproduzisse uma imagem semelhante. Assim, é possível perceber que o espaço, aparentemente objetivo, é algo que se constitui, antes e principalmente, a partir de tensões e contradições.

A despeito dos termos da matéria publicada em 1966, a região já aparecia nos jornais há algum tempo, como aconteceu em 1955 quando certo indivíduo - o “homem

²³ SEEMANN, Jörn. **Cartografias culturais na Geografia Cultural**: entre mapas da cultura e a cultura dos mapas. *Boletim Goiano de Geografia*, 21 (2): 61-82. Jul./dez. 2001. Disponível em <<https://www.revistas.ufg.br/bgg/article/view/4214/3687>> Acesso em: 10 nov. 2017.

²⁴ NOTÍCIAS do interior. **Jornal do Maranhão**: Semanário de Orientação Católica – Jornal a serviço da Família e do Povo (MA). São Luís, ed. 03654 (1), ano 1966, p. 9.

misterioso de Lago da Pedra”, segundo a Pacotilha - apareceu na casa de um fazendeiro da cidade, dizendo-se sobrevivente de um desastre, em consequência do que teria morado e enfrentado as matas, até chegar, não se sabe como, à região. Em função de todas essas peripécias, o caso teve grande repercussão e deu lugar a especulações, tomando conta de diversas páginas e edições do dito jornal durante aquele ano, embora posteriormente se tenha descoberto se tratar o misterioso homem de um fugitivo do manicômio de São Luís. Ainda de acordo com aquele veículo de difusão de notícias, o episódio teria atingido proporções nacionais.²⁵

Nesses anos, entretanto, mais recorrente era a visão construída sobre o município a partir das disputas políticas, dos chefes locais, das eleições fraudulentas e das mortes determinadas no campo dessas disputas. Nesse sentido, disseminando e contribuindo para cristalizar essa imagem, o jornal *O Combate*, por exemplo, em muitas de suas edições, veiculou manchetes sensacionalistas e análises impactantes em torno do tema do “feudo da tirania e da opressão”²⁶, localizado em “longínquo município”, que mais merecia ser chamado “Lago da Corrução [corrupção]”²⁷, em virtude da quantidade de ações ilegais praticadas e articuladas pelas diversas esferas de poder. O mesmo jornal, numa dessas edições, ao elencar os motivos para que o leitor avaliasse determinado governador, divulga como uma de suas ações o fato de ter mandado “metralhar as ruas outrora pacatas de Lago da Pedra”²⁸, colocando a cidade numa posição de vítima do mandonismo que então imperava.

Em uma análise mais simplificada, tais visões se mesclavam na construção da representação da região que os jornais apresentavam ao seu público leitor, o que não significa dizer que essas representações fossem inteiramente compartilhadas por ele. Enfim, precisamente em relação à Lago da Pedra, mas transcendendo seus limites e resvalando para seu entorno, ora se tinha sua definição como “pitoresca”, estranha, desconhecida, ora como cidade “pacata”, portanto calma, sem grandes acontecimentos, mas cujas disputas e desmandos dos políticos rompiam tal sossego. Em outras palavras, Lago da Pedra era uma exótica, distante e calma cidade do interior do Maranhão tomada pela corrupção política.²⁹

²⁵ QUEM será, finalmente, o homem misterioso de Lago da Pedra? **Pacotilha**: *O Globo* (MA) – 1949 a 1962. São Luís, 03 mar. 1955, p. 4.

²⁶ O CACIQUE de Lago da Pedra tentou assassinar Vitorino. **O Combate** (MA) – 1925 a 1965. São Luís, 18 jul. 1955, p. 1.

²⁷ MACHADO, Lino. Na Estacada! Lago da Corrução. **O Combate** (MA) – 1925 a 1965. São Luís, 16 fev. 1955, p. 1.

²⁸ REALIZAÇÕES do coronel Eugênio. **O Combate** (MA). São Luís, 02 set. 1955, p. 1.

²⁹ A utilização de apenas trechos de jornais específicos e datados não pode dar conta da visão geral direcionada a determinado elemento; sendo arriscado, em vista de uma deturpação, generalizar para uma época, região ou população certa visão. O presente trabalho não pretendeu, porém, estudar as visões, ao longo do tempo e dos suportes comunicativos (jornais), relativas ao município, por isso a utilização desses trechos e reportagens em

Em que pese a impossibilidade, própria desse processo e dessa configuração, da atribuição de uma imagem, de uma representação única para Lago da Pedra, bem como de definição de um fator preponderante na construção desses espaços, convém entender o conjunto de variáveis que envolvem suas diferentes representações, como elas se articulam e também se confrontam, o que constitui questão de interesse dessa investigação.

De acordo com os testemunhos aceitos e consagrados pela memória local, a história da cidade de Lago da Pedra se inicia com a chegada, em 1929, de Rosendo Rodrigues da Silva, José Antônio Torres, Luciano Rodrigues da Silva, José Melquíades, João Melquíades e José João da Costa. Tendo em vista sua condição de pioneiros, a eles se deve o nome que identifica a cidade até hoje, tendo o mesmo se configurado diante da diversidade de lagoas ali existentes, como mostram muitos topônimos da região. Como terminaram por se fixar em torno de uma onde havia uma pedra de amolar, tal dado lhes levou a batizar a dita lagoa de “Lago da Pedra”. Nome um tanto impreciso, se levarmos em conta a possível existência de outras lagoas com os mesmos elementos. Fato é que, com o passar do tempo, a região passou a incorporar cada vez mais migrantes, tanto maranhenses como de outros estados nordestinos, o que a fez crescer tanto que, em 1953, depois de aprovado no ano anterior um projeto de lei apresentado pelo deputado Raimundo Rodrigues Bogéa, ter tido seu município instalado oficialmente.³⁰

Apesar desse dado não ser exclusivo de sua história, a construção do espaço a partir da migração nordestina é uma característica importante e essencial a ser debatida. Afinal, à essa época, a imagem do Maranhão como região de abundância de terras e de água era amplamente conhecida, contrastando com a de sequeidão do nordeste brasileiro, o que ensejou a migração de grandes contingentes de homens, mulheres e crianças de diversos estados, que procurando sobreviver e acreditando em uma imagem de “Eldorado”, rumaram para suas terras. Realidade que Marcia Milena Ferreira, analisando esse “Eldorado maranhense” e outras tantas questões afins, procura reconstituir, a exemplo das redes de

questão, visando tão somente esclarecer que mais ou menos abrangentes, esses “olhares” existiam e direcionavam certas análises. Em que pese o período não abranger o do estudo, se concentrando em jornais dos anos de 1955 e 1966, as características, acredita-se, perpetuaram-se por algum tempo, podendo inclusive estar sendo veiculada nos anos que circundam o período em estudo; ademais, a presença de informações sobre a cidade parecem se restringir, pelo menos, em virtude do acervo de periódicos da Biblioteca Nacional, ao período já mencionado, impossibilitando maior abrangência, fora desses marcos. A localização e interpretação de imagens veiculadas sobre o município e região, utilizando-se do acervo do Arquivo Público do Estado, atenta aos jornais e suas construções, possibilitaria um bom tema de pesquisas futuras.

³⁰ FERREIRA, Jurandy Pires; FAISSOL, Speridião; MARTINS, Hidelbrando et. al. (orgs.). **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**: Maranhão e Piauí. XV Volume. Rio de Janeiro: IBGE, 1959. Supervisão dos verbetes de Arthur Dias de Paiva e Benedito Afonso de Lima, inspetores regionais do Maranhão e Piauí. Redação final: Nice Moura Ferro e Arthur Dias de Paiva, p. 208.

mobilidade vindas do sertão e também das maneiras desses migrantes se fixarem e se associarem nos novos territórios. Embora seu foco se restrinja à região do Médio Mearim, por ser o grande centro de atração desse movimento migratório, explica a referida pesquisadora que apesar de figurar em outra região, a do Pindaré, o município de Lago da Pedra - que tem limites com outros municípios da região do Mearim - também recebia levas de migrantes, fazendo, portanto, parte de um mesmo cenário de análise.³¹

Tratando desse grande movimento, frei Heriberto Rembecki parece compartilhar da mesma visão quando afirma que:

[...] o Maranhão era uma terra muito mais rica [...] quanto à vegetação, e o Maranhão chamou esse povo, pela natureza, pela vegetação, chamou esse povo do nordeste para cá, porque aqui tinha chuva, tinha terra fértil, enquanto lá, no Ceará, no Piauí, você vê o que, é pedra, é areia, pra plantar é muito difícil, muito difícil [...]

³²

Paralelamente a essa imagem de terra de sonho criada por quem vivia em realidades muito duras e áridas, tratando das características da região do Mearim, a Enciclopédia dos Municípios Brasileiros registra a estabilidade de seu clima, que se apresenta com períodos mais ou menos bem definidos de chuva e de estio ou inverno e verão, como são conhecidos; ressalta sua grande quantidade de matas, por consequência, a baixa densidade demográfica de sua ocupação, destacando também as características favoráveis de seu solo para o plantio de vários produtos e ainda a existência de grandes áreas pertencentes ao Estado, como elementos de grande consideração por parte dos flagelados.³³

Ainda quanto a esse movimento e processo de ocupação regional em apreço, em matéria que o Jornal do Maranhão publica, em 1968, sobre a diocese de Bacabal, destaca o aumento de almas na região, advindo principalmente da migração de nordestinos que buscavam por “melhores condições de vida”.³⁴ O mesmo jornal, em matéria que veio a público com o subtítulo “esperança de maiores possibilidades”, numa edição de 1958, sobre a chegada e instalação dos franciscanos nestas terras e em virtude da visita de seu Provincial, destacou as “maiores possibilidades e meios para o segundo lustro, sobretudo para o interior

³¹ FERREIRA, Marcia Milena Galdez, op. cit., p. 24 – 45.

³² REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

³³ FERREIRA, Jurandyr Pires; FAISSOL, Speridião; MARTINS, Hidelbrando et. al. (orgs.), op. cit., p. 192.

³⁴ DETALHES estatísticos sobre a diocese de Bacabal. **Jornal do Maranhão**: Semanário de Orientação Católica – Jornal a serviço da Família e do Povo (MA) – 1954 a 1971. Ed. 03768 (1), 1968, p. 1.

de Bacabal, Ipixuna e Lago da Pedra, região tão populosa, por causa das imigrações dos nordestinos, que exige, urgentemente, assistência religiosa e social mais eficiente.”³⁵

Por outro lado, no mesmo ano de 1958, um jornal da cidade cearense de Ipu denunciava o “comércio da seca”, que carregava “nortistas” para outras regiões do país, entre elas o Maranhão, considerado também pelo mencionado jornal “celeiro de todo gênero para o nordeste”, reproduzindo assim a imagem cristalizada de que suas terras possuíam grandes possibilidades de desenvolvimento de plantações, à época primordialmente o arroz.³⁶ Em relação à seca de 1958-1959, Löher observa, interessadamente, a chegada de grande contingente de migrantes, de maneira geral nordestinos, incluindo entre esses muitos piauienses, a Bacabal, mas também ao Pindaré, e cita um livro de crônicas em que constava que “o clima do Nordeste provocou no ano de 1958 uma grande seca que trouxe como consequência muitos imigrantes para a região de Lago da Pedra. Chegando por Pedreiras e Bacabal nos difíceis carroçais, se fixaram nas matas da região.”³⁷

Atento às histórias contadas pelo povo, Adolfo Temme também registra casos relacionados à migração, a exemplo daquelas recolhidas em encontros como o que teve lugar no Centro do Isídio, em conversa com um morador do lugar, de nome Modesto, que lhe fez o seguinte relato:

[...] na seca de 1953 nós saímos de São Miguel dos Tapuios no Estado do Piauí com um grupo de 8 famílias. Nós apenas sabíamos que o Maranhão tem muita água. Cada um tinha somente seu burro, nesta viagem de 18 anos, e a punica bagagem nossa era a coragem. Até 1961 este grupo ficou junto no Poção de Pedra. Mas naquele ano eu me desloquei e entrei nesta mata. No mesmo ano fiz uma roça e plantei. Em 1962 chegou Messias com sua família.³⁸

Se pelo destino ou pelo acaso, em tal local não corresse leite e mel, a exemplo da Canaã bíblica, a ideia geral era a de que na Cocanha brasileira, ao menos, encontrariam um pedaço de terra para lavrar e água em quantidade suficiente e até mais do que o necessário para regar suas plantações.

Um interessante elemento ainda a ser considerado é a identificação desses homens e mulheres, por aquele jornal, como “nortistas” e não como nordestinos que se moviam em direção ao “extremo Norte”, significando isso uma falta de maior clareza sobre a região “Nordeste” e seu grande elemento de referência, a “seca”, ainda que essa representação,

³⁵ PADRES Franciscanos. **Jornal do Maranhão**: Semanário de Orientação Católica – Jornal a serviço da Família e do Povo (MA) – 1954 a 1971. Ed. 01959 (1). Ano 1958, p. 4.

³⁶ SÁ, J. de Azevedo de. Indústria Malsã - a dos Paus de Araras. **Ipu em Jornal**: Castigat Ridendo Mores (CE) 1957 a 1962. Ipu, Maio de 1958. Edição 00007 (1), p. 1 e 2.

³⁷ CRF apud LÖHER, Eurico, op. cit., p. 286.

³⁸ TEMME, Adolfo. **Mala de couro**: diário de uma desobriga. Teresina, 2011, p. 77.

“inventada” a partir de diversos mecanismos e discutida pelo historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior em sua obra, já tivesse sido posta, mas talvez não totalmente incorporada.³⁹ De todo modo, o Maranhão só passou a figurar nessa região de forma integral, pelo IBGE, a partir de 1950, sendo, por outro lado, interessante observar que o termo “imigrante nordestino” continuou sendo utilizado pelos maranhenses para se referir a esses migrantes, como mecanismo de alteridade, enquanto o jornal ainda se valia do termo “nortistas” para se referenciar a si mesmos.⁴⁰ E se não estava estabelecido um elemento de distinção, a “seca”, ao menos se acreditava que o “extremo Norte” apresentaria melhores possibilidades.

O mesmo jornal segue ainda chamando de “navios negreiros” e “moderna arca de Noé”, os transportes que carregavam essas pessoas rumo à esperança e que levavam também “as despedidas com as vozes cavernosas, trêmulas e roucas, as lágrimas a testemunharem na sua mudês um drama que às vezes o fim é a separação para sempre [...]”⁴¹. Isso porque o processo de desenraizamento, sem dúvida, se constituía em algo doloroso, mais ainda por não ser voluntário; os pés que trilhavam os caminhos do “paraíso”, muitas vezes, sentiam desejo de retornar, tendo isso certamente acontecido com alguma parcela desses migrantes.

Atentando para um relatório do Misereor, organização católica episcopal alemã, sobre secas ocorridas anteriormente a 1970, tem-se ali o aspecto mais flagrante do Nordeste de então: lavradores sem acesso a terra e dependentes das vontades dos grandes proprietários. Em virtude mesmo dessa situação, que no geral atingia a todos, só se desalojavam os pobres, que em não tendo nada mais que a grande família e suas bocas famintas, eram obrigados a se deslocar para outras plagas. A realidade batia à porta e grosseiramente os expulsava.⁴²

Assim sendo enxergado e representado, qual era, na verdade, a realidade do Maranhão à época? Tratando especificamente do cenário do Pindaré, Regina Celi Luna caracteriza-o, nos mesmos intervalos temporais que estão sendo utilizados aqui, como de “grande extensão de ‘terras livres’”, que passaram a ser ocupadas por ex-escravos, quando da libertação, assim como por essas levas de “camponeses nordestinos”.⁴³ Sendo assim, a estrutura “agrícola” do estado se dividia em dois tipos, a de “povoamento antigo”, com

³⁹ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. Recife: FJN/Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2001.

⁴⁰ FERREIRA, Marcia Milena Galdez, op. cit., p. 21.

⁴¹ SÁ, J. de Azevedo de, op. cit., p. 2.

⁴² EXTRATO de um relatório de viagem de um colaborador de Misereor pelo Nordeste do Brasil (fim de setembro de 1970), 1970, p. 45 apud LÖHER, Eurico, op. cit., p. 197.

⁴³ LUNA, Regina Celi Miranda Reis. **A terra era liberta**: um estudo da luta dos posseiros pela terra no vale do Pindaré – Maranhão. São Luís: UFMA /Secretaria Educação MA, 1984, p. 4.

elemento central constituído pela pecuária e a de “povoamento recente”, dominada pela agricultura, tendo o Pindaré, assim como o Mearim, incluídos nesse último processo.⁴⁴

Quadro 01 – Dados de imigração relativos à região de Lago da Pedra

PESSOAS NÃO NATURAIS DE LAGO DA PEDRA, MAS QUE RESIDEM NO MUNICÍPIO (CENSO 1960)⁴⁵									
TOTAL					25.125				
TEMPO DE MORADIA NO LOCAL									
MENOS DE 1 ANO		2 ANOS		6 A 10 ANOS		11 ANOS E MAIS			
2.564		5.272		5.285		3.799			
PESSOAS NÃO NATURAIS DE LAGO DA PEDRA, MAS QUE RESIDEM NO MUNICÍPIO (CENSO 1970)									
LOCAIS ONDE RESIDIAM ANTERIORMENTE									
TOTAL	MA	PI	CE	RN	PB	PE	AL	SE	BA
27.673	16.398	3.842	6.254	363	229	369	28	5	4
PESSOAS NÃO NATURAIS DE LAGO DA PEDRA, MAS QUE RESIDEM NO MUNICÍPIO HÁ MENOS DE 10 ANOS (CENSO 1980).									
LOCAIS ONDE RESIDIAM ANTERIORMENTE									
TOTAL	MA	PI	CE	RN	PB	PE	AL	SE	BA
5.560	2.532	1.165	1.476	53	114	60	33	-	39

Fonte: Censos Demográfico 1960, 1970, 1980 – IBGE.

Como esses dados estatísticos bem mostram, o censo de 1960 apresentava uma realidade que correspondia à década imediatamente anterior, quando a população residente no município de Lago da Pedra já era de 36.029 pessoas, sendo que quase 70 % delas não eram naturais de lá. É certo que grande contingente havia se deslocado nos dois últimos anos do período, fugindo da seca de 1958-1959, mas também havia muita gente que já vivia ali há

⁴⁴ ANDRADE, Manuel C. de. **O homem e a terra no Nordeste**. São Paulo: Brasileira, 1973 apud LUNA, Regina Celi Miranda Reis, op. cit., p. 3 e 4.

⁴⁵ Dados colhidos, no censo de 1960, das “pessoas não naturais do município onde residem, por sexo e tempo de residência no município segundo as zonas fisiográficas e os municípios”, não constando, porém, os locais e os dados correspondentes de onde essas pessoas saíram; no censo de 1970, a partir das “pessoas não naturais do município onde residem por lugar do domicílio anterior, segundo as microrregiões e os municípios.”; no censo de 1980, a partir das “pessoas não naturais do município onde residem, que migraram há menos de 10 anos, por lugar de domicílio anterior, segundo as mesorregiões, as microrregiões e os municípios”.

mais de seis anos, portanto, desde o tempo em que o município ainda nem havia sido criado oficialmente, tendo como base para essa conclusão os números correspondentes às categorias de residentes de “6 a 10 anos” e “11 anos e mais”.⁴⁶

No censo de 70, como fica bem claro na identificação do seu lugar de origem, a maioria desses migrantes era formada por indivíduos oriundos do próprio estado, confirmando um movimento (a despeito de no presente trabalho não haver especificação da região/regiões de onde partiram esses grupos) descrito por Luna, segundo quem, a partir de 40 e 50, verificara-se um deslocamento de lavradores do Itapecuru para o Mearim, movidos pelo desejo de ocupar essas “terras livres”, deixando para trás os preços altos do foro. O que, a partir de 60, também se verificaria do Mearim ao Pindaré, em virtude da explosão de conflitos, sendo seguidos nesse movimento por levadas de imigrantes vindas do Ceará e Piauí.⁴⁷ Atente-se para o fato de que aqui se analisam as residências anteriores e não a naturalidade. Nesse outro critério, quando se enfoca a naturalidade dos brasileiros residentes no município, sendo naturais dele ou não, os maranhenses ainda compõem a maioria da população, composta de 26.957 indivíduos, seguidos pelos cearenses (9.206) e em terceiro lugar pelos piauienses (6.021).⁴⁸

No censo de 80, o critério congrega a “não naturalidade” ao tempo de domicílio, excluindo, portanto, as pessoas que apesar de não serem naturais, já residiam no local há mais de dez anos, abrangendo os dados referentes apenas àquela década. Nesse caso, a tendência permanece, com o contingente de deslocamento marcado preponderantemente por maranhenses, cearenses e piauienses. Quanto à naturalidade dos residentes, tem-se também a maioria de maranhenses (32.249), seguido por cearenses (7.135) e piauienses (4.370).⁴⁹

É importante observar a presença de contingentes de outras partes do Nordeste, como a Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e outros, embora, além dos oriundos dessa região, também existissem, ainda que em menor grau, imigrantes de variados locais do país. Ainda quanto a essa diversidade, tendo como referência o número de casamentos e de nascimentos, percebe-se uma grande quantidade de nascidos maranhenses, mas que possuem

⁴⁶ Importante atentar para as definições do critério do censo, onde não foram consideradas como migrantes, “as que residiam na mesma área de nascimento, embora a referida área, por força de desmembramento, tivesse vindo a constituir um novo Município”, ou seja, a não naturalidade não diz respeito ao fato de terem sido, anteriormente, das regiões de Vitória do Mearim e Bacabal, a qual o município fazia parte. CENSO DEMOGRÁFICO 1960. VII Recenseamento geral do Brasil. Volume I. Tomo III – 1ª. parte. – IBGE, p. 21.

⁴⁷ LUNA, Regina Celi Miranda Reis, op. cit., p. 10.

⁴⁸ CENSO DEMOGRÁFICO 1970. Censo demográfico Maranhão. VIII Recenseamento geral. Volume I. Tomo V. – IBGE.

⁴⁹ CENSO DEMOGRÁFICO 1980. Censo demográfico Maranhão. IX Recenseamento geral do Brasil. Volume I – Tomo 4 – Número 7. – IBGE.

ascendência nordestina, tanto a partir da última década, quanto das primeiras décadas analisadas, seja por parte de avós e/ou de seus próprios pais.

Quadro 02 – População urbana e rural de Lago da Pedra

POPULAÇÃO RESIDENTE EM LAGO DA PEDRA- RURAL E URBANA⁵⁰			
CENSO	URBANA	RURAL	TOTAL
1960	1.701	34.328	36.029
1970	5.112	38.413	43.525
1980	*	*	44.807
1991	17.562	29.315	46.877
2000	24.048	16.357	40.405
2010	30.046	16.037	46.083

Fonte: IBGE.

*- Os dados referentes à população natural do município que moravam na zona urbana e rural, relativos a essa década, não puderam ser obtidos.

Outra característica interessante a ser notada é quanto à zona, urbana ou rural, de residência desses indivíduos, sendo claramente perceptível o caráter rural da maioria, que ultrapassa em muito a quantidade de moradores da zona urbana, uma vez que não chegava nem a 5% na década de 50. Apesar de não haver dados discriminando os moradores da zona rural e os da zona urbana para o censo de 1980, tal dado parece mudar apenas a partir da década de 90, já que o censo de 1991 ainda registra que, apesar de mais equilibrada, essa diferença se mantém. De todo modo, também nos dados quanto aos “não naturais” do domicílio no censo de 1980 essa disparidade é presente, já que, entre esses, 4.259 moravam na zona urbana, enquanto 13.653, na zona rural. Aspecto, aliás, que se enquadra perfeitamente no perfil de todo o estado do Maranhão, onde até o censo de 1991 há essa discrepância.⁵¹

⁵⁰ Os dados referentes ao ano de 1960 foram colhidos a partir da “população urbana e rural por sexo segundo as zonas fisiográficas, os municípios e os distritos”; os de 1970, da “população residente com discriminação das pessoas de 5 anos e mais, alfabetizadas e das que estudam, segundo as microrregiões, os municípios, os distritos e a situação de domicílio”; os de 1991, a partir da “população residente, por grupos de idade, segundo as mesorregiões, as microrregiões, os municípios, os distritos e a situação do domicílio”; os de 2010, no site do IBGE.

⁵¹ Para o Maranhão tem-se, a partir dos Censos, os seguintes dados: 1960: Urbana: 18,0% e Rural: 82,0%; 1970: Urbana: 25,4% e Rural: 74,6%; 1980: Urbana: 31,6% e Rural: 68,4%; 1991: Urbana: 40,0% e Rural: 60,0%; 2000: Urbana: 59,5% e Rural: 40,5%; 2010: Urbana: 63,1% e Rural: 36,9%. Fonte – IBGE.

No que diz propriamente respeito à ocupação das terras devolutas, buscadas como garantia de sobrevivência e perspectiva de vida melhor, ao mesmo tempo em que significava um ponto de “estabilidade” para o lavrador, se caracterizou, posteriormente, no centro das disputas e dos conflitos pela posse da terra.⁵² Como bem registra a crônica da violência no Maranhão, as áreas já ocupadas e trabalhadas pelos camponeses foram sendo expropriadas por parte de grandes empresários e pecuaristas, de uma forma geral, pelos detentores de capital.⁵³ Em relação à região de Bacabal (Mearim), próxima à cidade de Lago da Pedra, frei Heriberto Rembecki lembra:

[...] o nosso frei Eraldo, Aduino, quando chegaram por aqui, chamaram atenção: “você tem que legalizar a terra”, é o povo que vem do Ceará, do Piauí, de Pernambuco, do tempo da grande seca de cinquenta e oito; “não a terra é nossa”[diziam os lavradores], e para registrar a terra, uns foram até São Luís, mas chegando lá não tinha documento, não tinha formulário, e naquela época uma viagem pra lá era um dia, dois dias e o povo “ah, pra quê? A terra é nossa”, ficou, ficou a terra de gente posseiro, mas sem documento e depois na década de setenta, quando veio o grande grito pela exportação de gado, Bacabal teve ali o grande frigorífico, lá no bairro da Areia, em diante, aí o pessoal endoidou viu, ah, os grandes políticos, deputado, médico, o juiz, todo mundo atrás de dinheiro na, de terra, para aplicar o dinheiro na terra, na terra...muitas vezes a gente diz “rapaz”, o médico, “cuida da tua profissão, cuida do consultório, por que um médico vai se meter viu”, em criação de gado, juiz, político, então era mania, você vê agora o resultado [...]⁵⁴

A legalização era assim uma questão já posta, daí o empenho dos padres em querer, por parte dos lavradores, a adesão nesse sentido.⁵⁵ Por outro lado, a postura dos camponeses, à primeira vista, de não levar a sério, mostrar desinteresse pela questão, pode revelar, ao menos nessas primeiras movimentações, a existência de outra noção em torno da posse da terra. É o que o sociólogo José de Souza Martins observa quando analisa “as áreas de expansão”, defendendo que a ideia de posse da terra, por parte dos lavradores, posseiros, gente pobre em geral, estava ligada ao trabalho e não propriamente ao papel e à

⁵² Em relação ao Médio- Mearim, também Ferreira atenta para esse fato, afirmando que quando do “fechamento da fronteira agrícola”, o então “eldorado se desconstrói, tornando-se faroeste. Finda o tempo da terra sem dono e inicia o tempo da grilagem e da expropriação de inúmeros trabalhadores rurais”. FERREIRA, Marcia Milena Galdez, op. cit., p. 19.

⁵³ LUNA, Regina Celi Miranda Reis, op. cit., p. 7.

⁵⁴ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

⁵⁵ Willeke registra que “no dia 16 de janeiro de 1977, Frei Aduino celebrou em Vitorino Freire o jubileu de ouro de sua vida religiosa. Na pregação o Custódio lembrou que o jubilar, conhecedor da história da colonização do sul do Brasil, já em 1953, em suas viagens de desobriga prevenia ao povo da mata que todos deveriam registrar as terras ocupadas, mas a maioria não seguiu seus conselhos, sofrendo hoje as tristes consequências”. WILLEKE, Venâncio. **Franciscanos no Maranhão e Piauí: 1600-1878 e 1952-1977**. Bacabal, 1978, p. 48.

monetarização, de forma que a posse se dava pelo manejo e uso da terra, portanto, numa visão radicalmente oposta à dos atores da “propriedade privada”.⁵⁶

Por tudo que foi apresentado, percebe-se que do ponto de vista sócio-econômico Lago da Pedra se configurou a partir de questões envolvendo imigração e conflitos agrários. Contudo, até chegar ao desenho territorial que apresenta hoje, o município passou por diversas transformações, cabendo lembrar que foi instalado oficialmente em 1953, com o desmembramento de áreas dos municípios de Bacabal e de Vitória do Mearim. Em decorrência disso, seus limites se confundem ora com os limites do Mearim e Pindaré (em 1956, o município tinha como limite Oeste, Pindaré-Mirim, ao sul, Grajaú, ao Leste, Ipixuna (atual São Luís Gonzaga) e Pedreiras e ao Norte, Vitorino Freire e Bacabal – Fonte IBGE)⁵⁷. Em 1970, parte de seu território (desmembrado em 1968 sob a denominação de Bacabinha) foi emancipado, com a criação do município de Paulo Ramos (com essa denominação a partir de 1971) e em 1994, de Lagoa Grande do Maranhão.

Os mapas a seguir mostram as divisões territoriais desde a criação do município. Note-se, na figura dois, a ainda pequena quantidade de povoados existentes em seus limites em 1956 (mapa de 1959), estando os que já existiam majoritariamente dispostos ao longo do rio Grajaú, num cenário que só mudaria com a chegada de mais migrantes e a formação de novas comunidades. Perceba-se ainda a existência de uma “lagoa da pedra”, próxima à cidade de Lago da Pedra, sendo esse o possível corpo d’água levado em conta para a nomeação da cidade.

⁵⁶ MARTINS, José de Souza. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: SCHWARCZ, Lília Moritz. (org.) **História da vida privada no Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea. Volume 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 671.

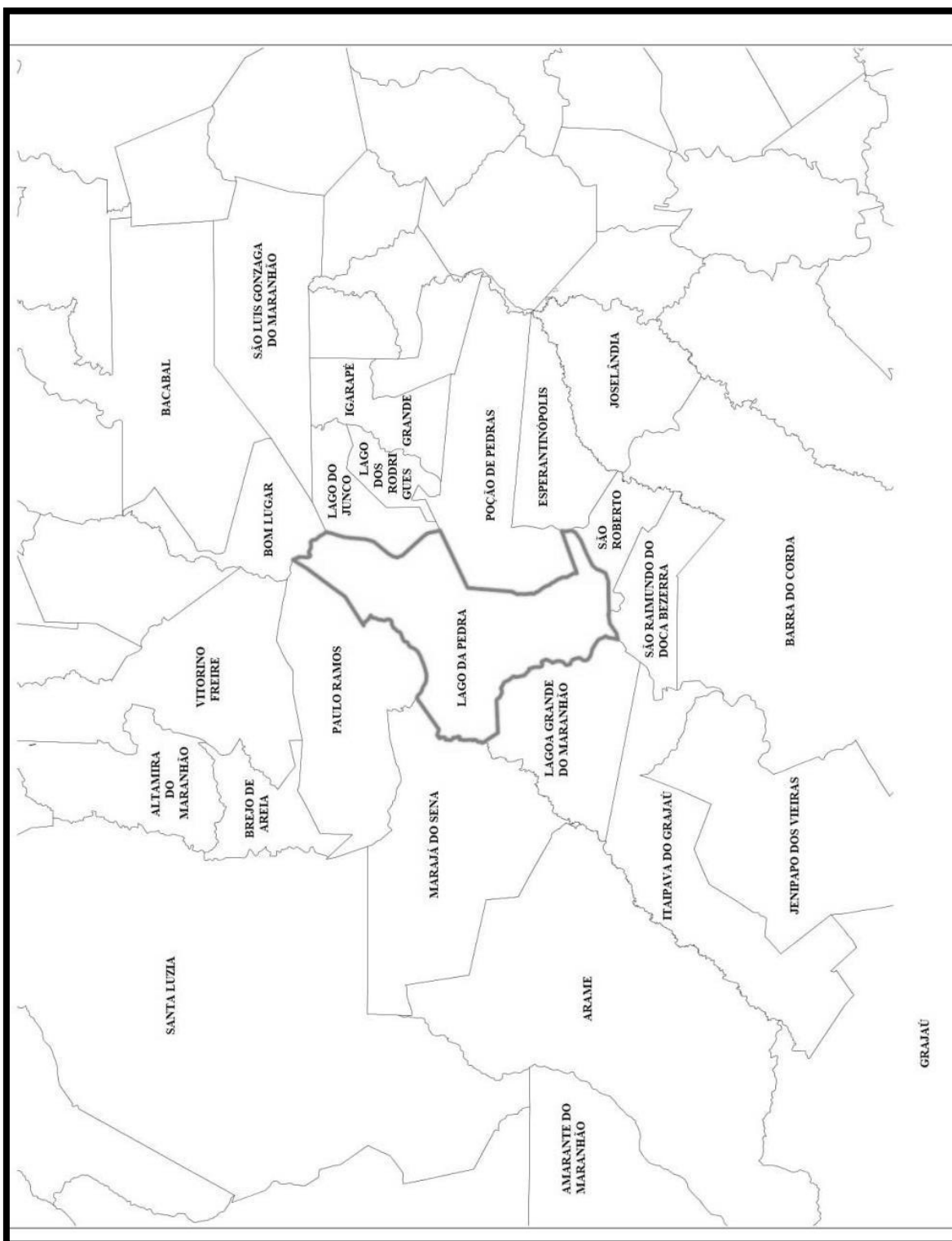
⁵⁷ A Enciclopédia dos Municípios Brasileiros (1959) classifica o município dentro da zona fisiográfica do Mearim (p. 208), ao passo que os Censos, do mesmo Instituto, classificam-no de diferentes formas. O de 1960 o coloca na zona do Baixo Mearim, ao lado de Bacabal, Arari, Ipixuna, Pedreiras, Pio XII, Vitória do Mearim e Vitorino Freire (p. 43); o de 1970, na microrregião do Pindaré (p. 62); o de 1980, também na microrregião do Pindaré, juntamente com Altamira do Maranhão, Bom Jardim, Monção, Paulo Ramos, Pindaré-Mirim, Santa Inês, Santa Luzia e Vitorino Freire. Em obra da década de 80, Luna classifica ainda o município na região do Mearim. Luna, Regina Celi Miranda Reis, op. cit., p. 23.

Figura 01 – Mapa do Maranhão na década de 50



Mapa 01 – Mapa do Estado do Maranhão em destaque para Lago da Pedra em 1959 (a partir de divisão territorial de 1956). Fonte: Enciclopédia dos Municípios Brasileiros – Volume III- IBGE.

Figura 04 – Mapa do Maranhão atual



Mapa 04 - Mapa atual do Maranhão com destaque para Lago da Pedra e seu entorno, com os municípios já desmembrados de Paulo Ramos (e Marajá do Sena, desmembrado de Paulo Ramos) e Lagoa Grande do Maranhão. Fonte: IBGE – Adaptado.

2.1 Criando mapas e olhares a partir do espaço

Como já dito anteriormente, tendo em vista que o espaço não é um dado natural, mas resulta de construções sociais, historicamente situadas, em face das questões até agora levantadas, mostra-se não só necessário como de suma importância o entendimento das formas como um determinado espaço é visualizado, bem como a que objetivos essa construção se direciona. É verdade que muito já se falou sobre isso, afinal a História se coloca no papel de interpretar noções e através delas, encontrar uma lógica própria, perspectiva que nesse caso também é válida, tanto na caracterização do olhar dos padres, quanto dos moradores do local e de outros personagens. Diante disso, são questões que se impõem no tratamento ao tema: os elementos da natureza são percebidos da mesma forma por esses diferentes atores? Tudo é digno de nota e atenção? A que instrumentos de localização recorrem? A beleza de determinada paisagem é objetiva?

Ainda quanto a essa construção, é certo que uma das maneiras de se tentar identificar a forma como um espaço é construído e pensado é estar atento aos termos, aos nomes, enfim, que foram usados para denominá-lo. Nesse sentido, o topônimo exerce uma função de estabelecimento de domínio, de apreensão, ao mesmo tempo em que produz uma relação de identidade com o lugar. Os nomes evocados, colocados com base em diferenciados fatores, partem de uma interação entre ambiente e indivíduo, apesar de ser deste, claramente, a decisão de determinar o nome do local, em função de escolhas diversas e próprias.

Os nomes, de animais e plantas, observados nessas comunidades rurais formadas por migrantes muito possivelmente podem lhes ter sido dados em vista da grande riqueza natural encontrada à época de sua chegada, do que se tem como exemplo o caso do lugar que foi batizado como *Sumaúma*, portanto, que recebeu o nome de uma “árvore de madeira mole, casca espinhosa, folha a modo de mão aberta”, que “produz uma espécie de pepino, o qual abre e mostra uma lan branca e finíssima, que se não pode fiar, mas é a mais apta para enxer colções, almofadas, etc”, recebendo também o nome de “barriguda, por ter no tronco uma grande barriga.”⁵⁸ Nesse sentido, destaca-se igualmente o caso do que foi nomeado como *Caititú*, animal que fazendo parte dos porcos do mato, tem o “tamanho do leitão de 5 mezes, e

⁵⁸ PRAZERES [Maranhão], Frei Francisco de Nossa Senhora dos. 1891. Poranduba maranhense, ou Relação histórica da província do Maranhão [...] com [...] um dicionário abreviado da língua geral do Brazil. **Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. V. 54, pt. 1, p [4]-277, p. 160. Disponível em <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aprazeres-1891-poranduba/prazeres_1891_poranduba.pdf> Acesso em: 11 dez. 2017.

tem sobre as cadeiras um orifício por onde sua certo liquido fedorento”⁵⁹, havendo também lugar que recebeu o nome *Piaus*, devido a um peixe “como a tainha pequena, pintado de preto e branco”⁶⁰, sem esquecer aquele cujo nome *Unha-de-gato* lembra a planta espinhosa que faz com que os sertanejos andem “vestidos desde a cabeça até os pés de couro de veado curtido, porque, usando de outros vestidos, o mato xamado [...] os deixa nus em pouco tempo”.⁶¹ Tendo-se ainda, além desses já elencados, o povoado de nome *Cujuba*, sobre o qual registra o cronista a versão de sua origem, que lhe foi dada por um de seus primeiros moradores, nos seguintes termos:

[...] meu companheiro [portador do lugar] era um homem de uns 50 anos que na conversa revelou como pioneiro da Cujuba. Ele contou: “Faz 14 anos saímos em três companheiros de Lagoa Grande para entrar na Mata Virgem. Trabalhamos quase 12 meses para abrir o caminho. (o mesmo que estávamos usando). Depois de 18 km adentro encontramos uma lagoa e um pé de Cujuba. Ali nos fixamos, e o lugar pegou o nome daquela árvore.”⁶²

Outros nomes, também atrelados ao mesmo aspecto natural, fazem referência à quantidade de água que então existia. A memória da seca, nos casos em que os locais foram ocupados por pessoas que haviam migrado por esse motivo, pode ter exercido papel importante na consideração desses “corpos d’água”, em sua maioria lagos e lagoas, como elementos marcantes e valorizados ou ainda por causa da facilidade visual com que esses lagos eram imediatamente identificáveis, a exemplo do que se tem: “Três lagos”, a própria “Lago da Pedra”, “Lagoa Grande”, “Lagoa do côco”, entre tantos outros.

Além disso, a presença e a concentração de topônimos precedidos por “centro” esclarece a própria configuração dessas comunidades, bem como suas características, sendo esses definidos como “pequenos aglomerados que se vão formando próximo aos novos locais de plantio que os camponeses, com o encapoeiramento dos antigos roçados, estabelecem, sucessivamente, no interior das extensões de mata.”⁶³ Definição, portanto, que talvez testemunhe a dinâmica de ocupação da terra, que deu origem às localidades de nomes como “Centro dos Pereira”, “Centro do Limão”, “Centro do Isídio”, “Centro da Pedreira” e “Centro dos Baixinhos”. Os “centros”, por mais que não constem nos nomes de todos os locais, podem

⁵⁹ Ibid., p. 169.

⁶⁰ Ibid., p. 182.

⁶¹ Ibid., p. 139. O uso de obra de anos anteriores foi feito com base a se mostrar a persistência de tais elementos no meio ambiente do Maranhão, não se configurando assim novas plantas ou animais, sendo os mesmos de épocas passadas e estando, se levamos em conta o outro espaço percorrido pelo autor, espalhados por grande parte do território do Estado.

⁶² TEMME, Adolfo, op. cit., p. 58.

⁶³ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. **Cadernos do NAEB**, nº. 10, Belém, UFPA, 1989, p. 183.

ser aplicados a todos eles, já que além de possuírem semelhante configuração, em muitos momentos e na própria língua falada, atualmente, pelos menos, “centro” se confunde com a referência ao “interior”, à zona rural.

Outro dado que chama atenção nas formas de nomeação é o uso de termos que denotam uma relação possessiva em algumas comunidades, indicando possivelmente um indivíduo ou uma família pioneiro, ou talvez personagens com considerável influência nesses locais. Assim, em nomes como “Cocalinho do Zé Romão” ou “dos Pereira”, tais características podem ser identificadas. Outros nomes como “São João” ou “Centro do Isídio/Santo Isídio” sinalizam, imediatamente, por outro lado, a religião católica professada pela maioria dos moradores ou pelos indivíduos ou grupo pioneiro, em sinal de devoção pessoal ou coletiva.

Em caso parecido com o de Cujuba, o padre reproduz uma história contada pelos próprios moradores, segundo a qual, tendo partido dois grupos, cada um de um dos extremos, para abrir uma estrada de Lago da Pedra à Barra do Corda, encontrando-se próximos a uma lagoa, chamaram-na “Lagoa do encontro”, testemunhando o empenho de alguns indivíduos da comunidade no pioneirismo da abertura de estradas e no embrenho das matas.⁶⁴

Tendo em vista os diversos topônimos escolhidos, percebe-se que tais nomes ocupam um lugar importante na memória dos moradores desses lugares, pelo que simbolizam, sendo marcante em sua fala a representação da vivência em que tais elementos estão sempre presentes, podendo significar ainda, a conservação de laços comunitários e a postura de respeito, estima ou consideração pelos seus precursores e/ou ancestrais ou por suas decisões.

É imperativo lembrar que esse mesmo espaço, alguns anos depois, seria reconstruído através da descrição do cronista que é tomado como principal referência deste trabalho. Isto porque ao percorrer a região, tudo é observado por ele, daí a construção de uma imagem que é resultado da articulação dos diversos sentidos humanos. Percurso, aliás, que, segundo ele, leva a “uma descida íngreme e logo mais outra subida forte”⁶⁵, ora andando “numa chapada por mais de uma hora”, ora seguindo “pela baixada entre os morros”⁶⁶, saindo em outro momento do “vale para a chapada”⁶⁷, não só evidenciando a variedade de acidentes geográficos existentes e percorridos, como caracterizando a dificuldade dos trajetos que percorreu. Ainda conforme seu olhar, tem diante de si um mundo onde “tudo é vasto”⁶⁸, onde

⁶⁴ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 63.

⁶⁵ Ibid., p. 26 e 27.

⁶⁶ Ibid., p. 43.

⁶⁷ Ibid., p. 45.

⁶⁸ Ibid., p. 19.

“a paisagem é tão idílica” e o “caminho passa na beira de um grande lago”⁶⁹. Nesse e em outros momentos, quando, por exemplo, um onde afirma ter transitado “por uma região de lagos com um verdadeiro paraíso de aves”⁷⁰, nos é possível perceber a confirmação da ocorrência desses inúmeros corpos d’água que nomeiam grande parte das comunidades. Muitos anos depois, Temme ainda se recorda, sorrindo, de “momentos, assim, de emoção muito grande”, dizendo “eu me lembro de uma tarde que a gente enfrentou um pedaço de mata virgem, mata autêntica né, aquilo, [...] eu me sentia como numa catedral [...] muito emocionado.”⁷¹

Em meio aos múltiplos elementos da vegetação e do solo, chama sua atenção a incoerência/instabilidade do clima, em virtude da época do ano quando o local foi percorrido. De acordo com ele, em alguns momentos o passo do burro se dava por “estrada larga, paisagem aberta e sol queimando”⁷², em outros “debaixo da chuva”, por “caminho liso”⁷³. Certa vez, rememora, “primeiro tivemos sol forte e depois de uma hora, chuva grossa”⁷⁴. A descrição, em geral, privilegia a visão, mas recorre, vez ou outra, aos demais sentidos, quando percebe o “cheiro de flor de laranja”⁷⁵, quando escuta o canto dos pássaros e sua revoada, o “ruído do Acauã”⁷⁶ ou ainda percebendo a umidade, as gotas de chuva molhando as mãos que seguram as rédeas do animal ou o sol ressecando e ardendo na pele.

Contudo, mesmo diante de beleza tão encantadora, digna de panfletos de divulgação da natureza do Maranhão, não deixou de perceber nem de registrar os sinais da degradação de suas terras, “nas quais se veem restos de árvores queimados” ou mesmo uma “roça em estado de queimada”⁷⁷. Casos esses que poderiam significar tanto o tipo de prática agrícola corrente, evidência das necessidades de sobrevivência dos moradores, mas também que aquela devastação era provocada por atividades promovidas pelo grande capital que, visando o lucro, pouco a pouco abria espaços, expulsando seus antigos moradores e

⁶⁹ Ibid., p. 19.

⁷⁰ Ibid., p. 39.

⁷¹ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

⁷² TEMME, Adolfo, op. cit., p. 22.

⁷³ Ibid., p. 27.

⁷⁴ Ibid., p. 62.

⁷⁵ Ibid., p. 23.

⁷⁶ Ibid., p. 39. O Acauã é um pássaro em que tem no seu som, para a população, um sinal negativo. Segundo Wissenbach, “por tudo isso e muito mais pela relação simbiótica que mantinham com o meio, na visão de mundo dos habitantes do interior a natureza revestia-se de um sentido mágico, despertando no caipira, no caboclo por seus sons e ruídos, um misto de temor e respeito”. Assim, o som do pássaro, “igual” para qualquer pessoa, é ouvido e interpretado diferentemente, sendo essa diferença determinada pela cultura da qual se faz parte e pelos significados intrínsecos compartilhados. WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível. In: SEVCENKO, Nicolau. (org.) **História da vida privada no Brasil: República: da Belle Époque à Era do Rádio**. Volume 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 72.

⁷⁷ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 38.

substituindo-os por cabeças de gado, donde a ocorrência de locais com “trechos de pastagens”, margeando, por exemplo, “uma fazenda enorme de 83 mil hectares”⁷⁸; percorreu, enfim, caminhos com “região de pastagem, passando por lagos e derrubadas”⁷⁹. Diante de tal realidade, a decepção, em certo local, de ver que “com tantos morros ao redor era de esperar muitos olhos d’água, mas nada disto”, parecia se incorporar na percepção daquele ambiente complexo.⁸⁰ Lembrando, por fim, que essa descrição dos lugares ou a atribuição toponímica sugerem que “a necessidade de orientar-se parece ser inata nos seres humanos”⁸¹, daí o exercício frequente destes no sentido de tentar familiarizar-se com a multiplicidade de elementos com os quais se deparam, uma vez que, em um primeiro momento, confundem mais do que são entendidos.

Os caminhos que se abrem e são abertos, são também fruto e fontes de mecanismos de construção do espaço, representados por mapas que são também representações; estando, pois, as características por meio das quais se fazem constar em tais organizações e a forma como são dispostas intrinsecamente relacionadas à cultura, razão por que o mapa é

[...] uma imagem simbolizada da realidade geográfica, representando feitos ou características selecionados, que resultam do esforço criativo da escolha do seu autor e que são desenhados para o uso em que relações espaciais estão de relevância especial.⁸²

O fato de existir um conflito interpretativo e de vivência entre o cronista e o portador que o levaria a outra comunidade ilustra bem a diferença na construção desses mapas mentais por ambos, o que se evidencia quando o sacerdote lhe faz a pergunta aparentemente mais objetiva como “quantos quilômetros são até o Poço Dantas?” e a resposta que obtém o levava a registrar a seguinte observação: “nosso novo portador não entende bem de quilômetros. Aqui tudo é vasto e a contagem é em légua que dá 6 mil metros”. Tal imensidão não daria para ser contada em metros o que explicaria o desconhecimento e total inutilidade dessa medida, acontecendo ainda ser mais lógico, em alguns casos, a medida das distâncias em dias de galope ou de viagem a pé, preterindo-se agora o uso da medida em léguas. Assim, diante da resposta que havia lhe dado seu portador, acrescenta o padre a suas anotações: “até o

⁷⁸ Ibid., p. 30.

⁷⁹ Ibid., p. 16.

⁸⁰ Ibid., p. 53. O cronista anota que tanto nessa região como no Limão, a falta d’água era um problema grave, de todo modo, talvez se contrastando com outras regiões do município ou ainda, sendo sinal de que na verdade, o solo da região não era tão rico em água, como poderia parecer inicialmente.

⁸¹ SEEMANN, Jörn, op. cit., p. 65.

⁸² ANDREWS apud SEEMANN, Jörn, op. cit., p. 62.

Poço Dantas dizem que é uma légua, mas isto não é confiável, porque tem a légua grande e a pequena, dependendo da pessoa, se está disposta ou cansada”⁸³.

Por outro lado, a percepção da distância se contradiz em virtude da familiaridade com o espaço ou da maior ou menor frequência num percurso, que parece mais longo para quem o realiza esporadicamente ou pela primeira vez, tornando-se insignificante para quem o faz todos os dias, tal como se deu certa feita quando, retornando a Lago da Pedra em companhia inicial de Zé Cearense, foi avisado por este de que iriam “a pé até a casa do Augusto” para pegar os animais, o que completou dizendo que fariam o trajeto em “um pulo”, ou seja, de maneira bastante rápida. Temme, no entanto, considerou que aquele “era um pulo de dois km, no pleno sol do meio dia” e “com a bagagem”.⁸⁴ A situação e a experiência pareceram assim ser determinantes na maneira como foram vistas e vivenciadas essas “mesmas” distâncias.

Fruto de uma sensível e atenta observação, o registro que Frei Adolfo faz de cada uma de suas viagens contém na medida do possível a distância em quilômetros entre as comunidades por ele visitadas, sendo os seus percursos passíveis de mapeamento, de facilmente serem pontuados em qualquer mapa físico existente. Cabendo observar que tais distâncias talvez nunca tivessem sido efetivamente percebidas pela maior parte da população, que nunca se deslocava para outros locais que não no interior de suas próprias comunidades, contentando-se assim no máximo em saber as léguas que a separavam de seus vizinhos mais próximos.

Ainda sobre estradas e caminhos, um episódio bastante esclarecedor de seus percalços ocorreu quando, estando sozinho e adiantado em relação aos outros, o cronista se viu diante de uma bifurcação, sem saber que rumo tomar, episódio esse que ficou assim registrado: “me pareceu que nosso caminho ia pela esquerda, mas o cavalo puxou para a direita”, mostrando ser conhecedor daquele caminho, o que realmente acontecia, pois, surgindo de outro lado da bifurcação, o portador lhe disse: “o dono do cavalo mora à direita, mas nós vamos seguir a esquerda”.⁸⁵ O fato é que a dúvida do cronista é ilustrativa da imensidão da mata, do terreno desconhecido, e atesta bem a máxima de Lewis Carrol, segundo a qual “quem não sabe para onde ir, qualquer caminho serve”.

Cabe por fim observar que algumas posturas e certas anotações feitas pelo dito autor imprimem uma marca a seu relato, ressaltando-se, por exemplo, que ao longo de toda a

⁸³ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 19.

⁸⁴ Ibid., p. 84.

⁸⁵ Ibid., p. 59.

sua descrição não fingiu ser conhecedor, ter prática disso ou daquilo, chamando a si mesmo de “cavaleiro de pouca experiência” e afirmando, certa ocasião, que a “passagem pelo mato fechado era romântica”, mas às vezes também podia ser “pouco agradável”. Para os portadores, entretanto, cruzar e se embrenhar naquelas matas era rotina, às vezes facilitada por estradas ou “aberturas” anteriores, fazendo com que tais caminhos se tornassem lógicos e normais em seus mapas mentais. Daí o fato de não fazerem uso e de não sentirem necessidade de contar com quaisquer equipamentos de orientação, valendo-se tão somente dos sinais e dos elementos identificadores da própria natureza. Vale lembrar, porém, que esse conhecimento, a pensar nesse terreno de migrações, também não é automático para os moradores, sendo fruto de estranhamentos iniciais, erros de trajetos e por isso, de aprendizados constantes.

Em contraposição às duas posturas descritas, tinha-se ainda uma outra adotada pelos grileiros de terras e pelos fazendeiros, que por meio de corrupção e movidos pela ganância de lucro, reconfiguraram todo o meio rural ou boa parte dele, com impedimentos de passagens por estradas, criação de fazendas, construção de cercas e o estabelecimento de domínio sobre o espaço de diferentes comunidades, rechaçando e desconsiderando assim qualquer importância relativa aos mapas construídos pela própria população, incluindo suas concepções acerca do espaço.

3. O CENÁRIO RELIGIOSO E DE DESOBRIGA

Como é bem sabido, perceber e mais ainda comprovar o que ou quem teve influência sobre determinada pessoa, por conseguinte, sua obra, não é algo fácil ou simples, o que com segurança só pode ser feito se for por meio de registro escrito ou testemunho oral de quem se analisa. Como saber se a leitura de um texto influenciou alguém? Como saber o porquê da influência daquele texto e não de outro? Como medir o quê de pessoal e o quê da cultura mais ampla, que envolve a todos, existe em um indivíduo e no que ele expressa? Trata-se aqui de algumas questões que surgem e foram recorrentes no desenvolvimento desse trabalho, sendo, todavia, mais importante do que isso, a perspectiva de reconstituir e analisar cenários econômicos, religiosos e culturais que a obra apresenta em seu importante registro sobre uma região/sociedade num dado tempo, paralelamente à intenção de perceber a construção do olhar de seu autor e se suas descrições condizem ou não com o conjunto de elementos dispostos e existentes à época em que foi construído, deixando de lado a influência direta e entendendo a influência como perpassada pelas diversas dimensões da vida.

Assim, longe de querer determinar qual texto foi lido, que norma foi seguida, que tradições foram vividas, busca-se entender o real a partir do contato e do enlace de variados cenários: um cultural - econômico, social, religioso local - que se constrói a partir de tradições nordestinas, representado por comunidades e moradores rurais, e um cultural - econômico-social e religioso - constituído a partir de mudanças na Igreja e nas suas relações com o mundo, em conformidade com as orientações do Concílio Vaticano II, das Conferências Episcopais e da Teologia da Libertação, expressas com clareza na atuação de um padre franciscano alemão.

Isto posto, considerando que a crônica de um cotidiano estudada é fruto do olhar desse padre, quando se fala de olhar, podemos afirmar que existe um “olhar europeu”? A visão de um indivíduo específico pode ser generalizada para todos os outros de um continente, e ainda, a reação provocada pelo vivido pode ser determinada como a mesma? Não existe nem um quê do imprevisível? O “olhar” pode ser homogeneizado ou podemos apenas considerar que existem princípios assentados na cultura europeia, constituídos historicamente e presentes em determinado momento, influenciando o olhar de um indivíduo? Pode-se, enfim, atribuir a visão de um indivíduo europeu a uma “visão europeia”?

Diante de tantas incertezas, percebe-se que analisar a visão de um sujeito é, assim, uma atividade complexa, pois mesmo que em alguns casos se constitua por características previsíveis, quando observado em um contexto geral, é algo inédito, uma vez que resulta de

um encontro entre individualidades, cotidiano, desejos, medos, sendo esse resultado não quantitativo. O ineditismo dessa experiência, por conseguinte, conduz ao ineditismo da narrativa que se faz dela.

3.1 Chegada dos frades ao Maranhão

Um grupo de jovens padres alemães desembarcava, em 1964, no porto de Fortaleza, no estado do Ceará, buscando novos terrenos para sua missão; trazia consigo toda uma carga de experiências, ao mesmo tempo em que criava e recriava as suas inúmeras expectativas. Como seria o novo local? Muito diferente daqueles que lhes eram familiares na Alemanha? Como seria o povo? O trabalho pastoral? Quais as dificuldades? Quais os pontos positivos? Fizemos a escolha correta? O Brasil, até então conhecido nos mapas e nas descrições, ia se tornando cada vez mais real. Antes de analisar esse momento, no entanto, convém e antes de tudo, entender as conjunturas internacionais e nacionais que possibilitaram sua vinda, atentando sempre, obviamente, às decisões e trajetórias tomadas pelos próprios indivíduos.

Do outro lado do mundo, em 1949, mais precisamente na China, estava em processo uma revolução cultural com a ascensão ao poder, liderada por Mao Tse-Tung e comandada pelo Partido Comunista Chinês. Enquanto efetivava-se, guiou-se por meio de diretrizes básicas como “o anticolonialismo”, a “centralização do poder”, além da “repressão à liberdade de expressão religiosa”⁸⁶, buscando no plano ideológico, a eliminação de quaisquer visões que pudessem se diferenciar ou concorrer com os princípios defendidos pelo governo, no universo das ideias socialistas.

Dentro dessa lógica é que se insere a expulsão de padres católicos alemães da Província de Santa Cruz do território chinês, pois, já no ano posterior à tomada de poder, “no início de 1950, [...] 14 missionários tinham voltado da China, por questões de saúde e por que foram impedidos pelo regime comunista de exercer seu apostolado”, no ano seguinte, “23 missionários estavam na cadeia ou em prisão domiciliar”, sendo que “só 7 ainda estavam em liberdade”, diante do que, conclui o escritor: “era previsível que no futuro próximo a Província Franciscana não podia fazer mais nada por China”.⁸⁷ Apesar das dimensões continentais chinesas e, por isso mesmo, da grandeza numérica da população, a existência de

⁸⁶ CORDEIRO, Ana Lúcia Meyer. Taoísmo e Confucionismo: duas faces do caráter chinês. *Sacrileges*, Juiz de Fora, v.6, n.1, p. 04-11, 2009, p. 5. Disponível em <<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2010/04/6-2.pdf>> Acesso em: 13 dez. 2017.

⁸⁷ KUTZNER, “Westmeyer”, p. 396 apud LÖHER, Eurico, op. cit., p. 13.

44 padres em seus limites permite apreender que a província possuía um papel considerável na região em que atuava. Temme, que em virtude de sua idade não viveu o momento, deve ter ouvido posteriormente muitas histórias sobre tudo que acontecera naquele lado do mundo, a partir dos relatos desses padres, refere-se a esses acontecimentos lembrando:

[...] antes a nossa província teve uma história grande, de missão, muitos frades foram pra China e todos contavam histórias maravilhosas, mas foram todos expulsos por Mao-Tsé-Tung, alguns deles ainda, quer dizer, não aguentaram a vida na Alemanha, logo vieram pra cá, alguns deles ainda vieram pra cá.⁸⁸

A informação dada pelo frade se confirma a partir das Comunicações da então Custódia de Nossa Senhora da Assunção no Brasil, quando em virtude da morte de Ambrósio Krämer, em 29 de agosto de 1977 e com base em uma pequena biografia, se refere ao dito frei dizendo:

[...] com 26 anos de idade, depois de alcançar o título de Mestre de Mecânico, entrou na Ordem. Fez a profissão solene em 1932. No mesmo ano viajou para a Missão em Tsinan, China. De todo coração era missionário. Depois da ocupação de Tsinan em setembro de 1948 ajudou, ao lado de dois outros missionários, na assistência aos soldados feridos. Por amor a Missão ficou em Tsinan até que o governo comunista o expulsou. Já no navio, em viagem para Alemanha, pediu ao Pe. Provincial de ir para a Fundação no Maranhão e Piauí.⁸⁹

Diante desse relato pode-se depreender que, naqueles anos, já era prática corrente a ida de jovens a territórios de missão, missões cuja atuação não se restringia a evangelização somente, mas envolvia também assistência na área de saúde e outras. No caso da missão na China, assim como em outras e tal como futuramente aconteceria no Brasil, também prestavam auxílio às questões sociais (no caso do Brasil com obras educacionais e apoio a lavradores), atuação essa que terminou por ensejar uma aquisição de experiência e adoção de modos de vida por parte dos missionários que, em não podendo realizar suas ações, não conseguiam mais se acostumar com os trabalhos no próprio país. Assim, por que já haviam se adaptado a esse modelo de trabalho ou por que achavam que o auxílio da fé que existia em seu país já era suficiente, dispunham-se a ir para outros lugares onde seu trabalho missionário seria mais necessário.

O emaranhado de fatos, em suma, permite entender assim que a China já não era um local possível de empreender missões e que, diante disso, se fazia necessária a busca de novos países para desenvolver essas ações. Como observado antes, o Brasil então se abriu

⁸⁸ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

⁸⁹ COMUNICAÇÕES da Custódia de Nossa Senhora da Assunção – Bacabal- MA. 15 de set. 1977, p. 6.

como uma das alternativas possíveis para a Província Franciscana Saxônia de Santa Cruz, estabelecida na Alemanha. Assim, aproveitando-se também de um cenário brasileiro (portanto interno) propício para que se efetivasse essa implantação, foram enviados ao Brasil, em 1952, quatro frades: Teodoro Scholand, Alberto Mersmann, Eraldo Stuke e Celso Schollmeyer, marcando o início da história da futura Província de Nossa Senhora da Assunção, assim como o retorno dos franciscanos à pastoral do Maranhão e Piauí.⁹⁰

Cabe ressaltar que o cenário nacional era oportuno, dentre outros, porque já tinha havido anteriormente, por parte do arcebispo de São Luís, Dom Adalberto Sobral e posteriormente reforçado por Dom Felipe Conduru Pacheco, bispo de Parnaíba, o pedido a Província de Santo Antônio, localizada no Recife, para que estendesse sua atuação efetiva à região, uma vez que comportava territorialmente os dois estados, disponibilizando missionários para esse fim. Conquanto não tivesse estrutura para tal ação, a dita província, que já havia sido socorrida e re-estabelecida, anteriormente, pela mesma Província de Santa Cruz, resolveu oferecer o território de missão ao então provincial alemão frei Dietmar Westemeyer, que já estava em busca de novos campos de trabalho, em virtude das já mencionadas expulsões de antigos territórios pelas quais haviam sofrido seus membros. Assim, depois de visitas de conhecimento ao local e a partir de um decreto da Cúria Geral da Ordem, os estados foram desmembrados, principiando-se as ações franciscanas nessas regiões com a construção de conventos, responsabilização por paróquias e ereção de igrejas.⁹¹

A análise dessas conjunturas permite perceber claramente a teia de relações que se formava e permitiu a chegada, ao Brasil, dos frades que são objeto deste estudo, bem como o cenário no qual os mesmos se estabeleceram. Percepção essa que sugere, ao menos, um caminho para se compreender e explicar a vinda desses freis para um mundo tão distante e desconhecido. Assim, em meio à explicação do estabelecimento da Província no Maranhão, Rembecki lembra:

[...] aos poucos, aparecia muito artigo dos missionários sobre o trabalho aqui no Bacabal, Piripiri, em São Luís e mais, aparecia missionários nas férias, iam contar um pouco, quando nós estávamos no noviciado, aparecia muito missionário do Brasil, não só de Bacabal, da província de São Paulo e da província de Recife [...] e aí, uma palavra viu empolgante de um, entusiasmado viu, despertou muito interesse,

⁹⁰ LÖHER, Eurico, op. cit., p. 13-18.

⁹¹ WILLEKE, Venâncio, op. cit., p. 38. Frei Heriberto Rembecki, em entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior, 04 dez. 2017, compartilha a mesma perspectiva quando afirma que “nossa província mãe da Alemanha restaurou essas duas grandes províncias, de Recife e de São Paulo, em mil oitocentos e noventa e um, começou o processo de restauração, mas as duas províncias estavam assim pra morrer, então veio a força da Alemanha e daí ficou muito contato entre as províncias de São Paulo e de Recife com os alemães viu, duas províncias, tanto a nossa como também a província da Turíngia, outra região da Alemanha”.

e assim aos poucos a gente pensava “também pode ser uma tarefa, uma missão para mim”.⁹²

Não é difícil imaginar o porquê de um contanto tão intenso entre esses jovens noviços e os missionários que vieram ao Brasil. O novo campo de atuação era, por assim dizer, extenso e requeria cada vez mais padres para que sua missão fosse bem sucedida. Assim, para além de suas visões particulares, da qualidade dos relatos escritos, dos contextos em que haviam sido produzidos ou da emoção evidenciada nos testemunhos orais ouvidos, a presença dos próprios padres deveria contribuir para a construção de representações que aguçassem a curiosidade e estimulassem a vontade de fazer parte da nova missão, respeito do que frei Adolfo lembra:

[...] já no tempo de escola a gente recebia muitas visitas de missionários, inclusive daqui do Brasil, um deles chamado frei Ivo contava, assim, com muito entusiasmo...e por isto, quando a gente entrou no noviciado, logo nós pedimos pra ser enviados ao Brasil, nós éramos sete noviços e quatro pediram, e então logo eu entrei na ordem em sessenta e em sessenta e quatro a gente já veio pra cá.⁹³

Semelhante prática não era uma novidade nesse período, processando-se já há muitos anos, pois desde a recuperação das Províncias franciscanas no Brasil, segundo a autora Maria do Carmo Tavares de Miranda, a Alemanha começou a enviar representantes das novas vocações, tanto assim que no ano de 1914, “do segundo Colégio Seráfico de Vlodrop vêm três noviços [...] inflamados pelo zêlo missionário e serviços a serem prestados ao Brasil”, os quais tinham entrado em contato com essas questões “através de Frei Boaventura Poll, que estando de férias na Alemanha explica a situação da Província franciscana e desperta o interêsse dos alunos”. A autora afirma ainda que no período de 1901 a 1922, a Província da Saxônia já havia mandado “mais de 70 religiosos para a Província de Santo Antônio”.⁹⁴

Um longo caminho, no entanto, já havia sido percorrido por esses padres, antes mesmo dessa tomada de decisão. Em relação à sua própria trajetória, frei Adolfo Temme conta que já “era coroinha já muito cedo com seis ou sete anos”, de forma que se sentiu interessado “pela vida religiosa”, tendo contribuído tanto, além disso, o fato de que “tinha um irmão que foi na frente”. No local em que residia, “essa ordem [franciscana] tinha presença grande” e efetiva, inclusive com a existência de um “convento”, ademais “o que influiu também” foi o fato de que “a dificuldade de estudar num ginásio era muito grande e quem

⁹² REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 de dez. 2017.

⁹³ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

⁹⁴ MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. **Os franciscanos e a formação do Brasil**. Recife: Ed. da Universidade Federal de Pernambuco, 1969, p. 270.

entrava, ganhava um ginásio [...] era um dos fatores”.⁹⁵ A experiência narrada pelo frade é reveladora, pois permite ao menos analisar que a realidade em que vivia não era das mais fáceis, além disso, a inserção no meio eclesiástico se constituía em uma das formas que vários sujeitos encontravam para alcançar certa melhoria de vida, ao menos quanto ao acesso educacional.

Em relação ao seu desejo de ser padre, frei Heriberto relata que seu professor, no colégio em que estudava o primário, “também sonhava com isso, mas não foi aceito, por que pegou uma bala perdida, mas fez um estudo, era muito amigo de três colegas que entraram na ordem franciscana”, de modo que no final daquela etapa, o professor realizou um “retiro”, com os alunos, e “convidou o vigário paroquial da paróquia e o amigo dele, Frei Aluísio” para apresentar o trabalho e expor algumas informações acerca da ordem. Entretanto, apesar de não ter sido naquele momento que fez sua escolha de seguir a vida religiosa, frei Aluísio, juntamente com seu professor, ajudaram-no a entrar no seminário “quando de repente” surgiu “a ideia de ser padre”. Assim, fazendo “um curso rápido, em cinco anos, em dois anos fazia cinco anos no ginásio”, concluiu “o estudo lá com o exame de madureza”, ingressou “na ordem [...] junto com frei Adolfo, frei Frederico, [...] em sessenta”.⁹⁶ Enfim, tendo aquele pedido de instalação de missão sido aceito, dirigiram-se às terras brasileiras, de forma que foi nelas que terminaram os estudos (sendo que frei Adolfo e frei Heriberto o fizeram em Petrópolis) e posteriormente realizaram a ordenação.⁹⁷

Em edição de 1966, no *Jornal do Maranhão*, sob o título de “notícias de Bacabal”, é celebrado o fato de que “pela primeira vez, nesta cidade, haverá uma ordenação sacerdotal [...] Dos quatro estudantes, dois estudam na faculdade Teológica dos Franciscanos, em Petrópolis, os outros dois na Bahia”.⁹⁸ Em janeiro de 1967, o mesmo jornal, em sua coluna sobre “notícias do interior”, noticia: “na manhã do dia 17 de dezembro, foram ordenados, na igreja de São Francisco das Chagas, quatro diáconos franciscanos, pelo bispo de Oeiras, Dom Frei Edilberto”, afirmando em seguida que “o evento repercutiu em vibrações de júbilo no espírito do povo de Bacabal, como sinais das graças de Deus espalhadas nesta cidade e ao

⁹⁵ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

⁹⁶ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017. O frei lembra, assim como frei Adolfo, que havia outra possibilidade de missão no Japão, mas que os mesmos não tinham interesse de fazer parte.

⁹⁷ Mostrando essa relação intensa entre os dois países, Willeke registra que “Frei Francisco Pohlmann conseguiu que os clérigos, logo após a profissão solene, viessem completar o curso teológico no Brasil, estudando nos teologados de Salvador, Petrópolis e Divinópolis”, visando a “indispensável aculturação dos confrades alemães”, ou seja, seu aprendizado e familiarização com o novo ambiente. WILLEKE, Venânico, op. cit., p. 42.

⁹⁸ NOTÍCIAS de Bacabal. *Jornal do Maranhão*: Semanário de orientação católica – Jornal a Serviço da Família e do Povo (MA) – 1954 a 1971. 11 dez. 1966, n. 3674, p. 1.

mesmo tempo confirmando o êxito do trabalho dos franciscanos.”⁹⁹ O jornal, de diretriz católica, já havia, em outras edições, exibido e discutido o trabalho dos franciscanos no Maranhão e Piauí, sua história, assim como suas ações.

Após os anos de curso e a ordenação, cada um dos novos frades foi designado a uma região de atuação, Rembecki se referiu a esse fato dizendo “sessenta e oito, [...] fomos distribuídos, frei Adolfo ficou em Teresina, Frederico em Piripiri, Gereão em São Luís e eu fiquei em Bacabal”¹⁰⁰, a partir do que, a turma que havia estado junta desde o colégio, se dividia, partindo cada de seus membros para realidades particulares e respectivas atividades missionárias.

3.2 O cenário religioso global, continental e local

Todo indivíduo está em contato, direta ou indiretamente, com o conjunto de ideias que circulam, são discutidas e apropriadas em sua época, assim, mesmo involuntariamente, esse arcabouço de interpretações e visões se entrelaçam em suas próprias vivências, orientam suas posturas, inclusive o caminho que optou por trilhar. Mesmo que não se guie por seus princípios, o sujeito do mundo não consegue estar alheio a tudo o que acontece ao seu redor, respondendo positiva ou negativamente aos estímulos que são direcionados de todos os lados, a todas as instâncias do saber e do pensar.

Em 1962, a Igreja Católica vivia um momento singular, não propriamente em virtude de um grande encontro que então realizava, afinal, esses encontros faziam parte da tradição da Igreja, pois desde seus caminhos iniciais eram convocados para discutir e deliberar sobre questões polêmicas, dogmáticas, normativas, disciplinares e outras. Esses concílios eram convocados na tentativa de estabelecer respostas e regras a serem seguidas, percebendo-se hoje a importância daquele concílio que estava reunido pelo fato de que ele representou uma verdadeira abertura da instituição há muito tempo enrijecida. Nas palavras de Temme

[...] a liturgia estava engessada, *era preciso quebrar o gesso, o gesso que eu digo, ritos, ritos que ninguém entendia*, mesmo a linguagem longe da realidade...E o fato de o padre dar as costas para o povo, era um forte símbolo, “o padre é aquele intercessor, que tem poderes mágicos” e o povo fica lá atrás, não entendia a fala dele e ficava rezando o terço né, não era uma celebração do povo... e por isso a primeira

⁹⁹ NOTÍCIAS do interior. **Jornal do Maranhão**: Semanário de orientação católica – Jornal a Serviço da Família e do Povo (MA) – 1954 a 1971. 8 jan. 1967, p. 5.

¹⁰⁰ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

coisa que o Concílio fez, o primeiro documento era sobre a liturgia, a renovação né.¹⁰¹ (grifo nosso)

Na visão do padre, a principal questão que se impunha naquele contexto era a existência de um distanciamento entre a instituição e o povo, como fica bem claro no fato de o padre celebrar a missa de costas e enunciando frases em latim, o que impedia uma experiência religiosa concreta. Assim, em virtude das mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II, o povo foi convocado a participar mais ativamente dos ritos da Igreja, sendo agora atribuído aos fiéis o papel de concelebrantes, coparticipantes e não o de meros espectadores.

O Concílio, que não rejeitou nada da liturgia e dos ritos, mas modificou algumas de suas feições, expressou-se através da constituição “Sacrosanctum Concilium”, nessa conformidade, a que se trabalhasse, daquele momento em diante, com os “textos e ritos, de tal modo que eles exprimam com mais clareza as coisas santas que significam, e, quanto possível o povo cristão possa mais facilmente apreender-lhes o sentido e participar neles por meio de uma celebração plena, activa e comunitária”, sugerindo assim maneiras “para fomentar a participação activa”, incentivando “as aclamações dos fiéis, as respostas, a salmodia, as antífonas, os cânticos, bem como as acções, gestos e atitudes corporais.”¹⁰²

Na prática, até que ponto tais diretrizes foram efetivadas não é possível saber, salvo em análise específica de cada realidade, no entanto, atentar para essa perspectiva é entender que ao menos havia um movimento estruturado ou minimamente amparado a partir da própria Igreja, que garantia, institucionalmente, essas transformações. Rembecki, estabelecendo uma comparação com os dias atuais, posiciona-se com o mesmo olhar, afirmando que a partir daquele momento estava se formando uma

[...] Igreja povo, não tanto igreja clerical viu, mais, mais [inaudível] do povo, mas o que a gente vê hoje em dia entre o clero tem uma saudade para voltar para a igreja clerical e não tanto igreja do povo viu, você vê aqui no nosso [inaudível] diácono, tem pré-diácono, tem mestre de cerimônia, até o acólito já anda com, com roupa chique viu (sorrindo), tá lá e tudo mais, sapato brilhando viu, é uma outra realidade hoje, mas naquela época era mais igreja povo.¹⁰³

Isto posto, um dado a registrar e que sobressai desses distintos olhares é a nova compreensão de que o povo, e não mais o padre ou a Igreja, deve tomar parte na ação religiosa, a respeito de que Temme se manifesta esclarecendo que muitos antes do Concílio já

¹⁰¹ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

¹⁰² SACROSANCTUM Concilium: sobre a sagrada liturgia. Constituição conciliar. Disponível em <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html> Acesso em: 14 dez. 2017.

¹⁰³ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

“havia um movimento litúrgico que vinha de longos datas, vontade de renovar a liturgia e na Alemanha já havia muita renovação antes, o canto [...] canto em vernáculo, as leituras em vernáculo, isso já havia tudo antes”¹⁰⁴, significando que ao menos minimamente o próprio padre, muito antes do concílio, na sua infância ou juventude, já estava imerso em uma cultura religiosa diferenciada, permitindo compreender, retrospectivamente, que sua identidade, no que toca à essa dimensão, já estava sendo gestada há algum tempo, ganhando fôlego a partir dessas novas diretrizes da Igreja.

Segundo o teólogo Heleno Moreira, a encíclica *Mediator Dei*, em 1947 e editada por Pio XII (portanto anterior ao Concílio), já tinha representado um importante instrumento para dar combustível a esse movimento litúrgico, pois proporcionou a entrada efetiva da população no campo religioso institucionalizado, permitindo uma maior expressão das devoções aos santos, bem como a aparição das feições que caracterizavam essa forma de vivência da fé; estando tudo isso em contraposição às regras do Concílio de Trento, que anteriormente havia plasmado uma visão negativa dessas práticas religiosas, enxergando-as muitas vezes até mesmo como deturpação de uma verdadeira liturgia.¹⁰⁵

O Concílio Vaticano II foi realizado a partir de uma decisão de João XXIII, papa que, devido à sua idade, era considerado um papa de transição, mas que surpreendendo a todos, convocou esse relevante encontro cujas decisões foram capazes de gerar uma verdadeira mudança em muitas posturas da Igreja, definindo assim seus modelos de ação em tempos contemporâneos. Com sua morte, foi sucedido por Paulo VI, que apesar de conduzir o processo de forma diferenciada, manteve as ideias e o “espírito” do Vaticano II.¹⁰⁶ Assim, a respeito da importância desse concílio em sua trajetória de religioso, lembra frei Heriberto:

[...] nós pegamos o vaticano segundo na Alemanha, na época que começou, abriu, assistimos pela televisão a abertura do vaticano segundo viu, dia onze de outubro de mil novecentos e sessenta e dois pelo papa João vinte e três e, terminou dia oito de dezembro em sessenta e cinco, já [inaudível] aqui no Brasil viu.¹⁰⁷

Contudo, muito mais significativo do que acompanhar pela televisão a abertura desse concílio, foi a vivência desse novo momento na Igreja católica, o que efetivamente se deu quando já estavam em terras brasileiras, como quando do contato e certamente das influências de um professor do colégio de Petrópolis, de quem se recorda, dizendo: “era perito

¹⁰⁴ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

¹⁰⁵ MOREIRA, Heleno. **A eclesialidade das CEB's no ensinamento do Concílio Vaticano II e do CELAM**. Teresina: Halley, 2009, p. 12-14.

¹⁰⁶ KELLER, Eugenio Dirceu. **A Igreja**: das origens ao Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 40 e 41.

¹⁰⁷ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

[...] do concílio e ele juntava logo os documentos, voltava do, do vaticano viu [...] e botava tudo logo na editora vozes, então foi uma publicação imediata”, a que acrescenta: “nós acompanhamos ao vivo, com muito interesse e aqui [Custódia] os freis também, vinha esperando, lendo as notícias, e discutindo as novidades”.¹⁰⁸

Na América Latina, como forma de receber as ideias discutidas durante o Vaticano II, organizaram-se encontros, através das chamadas conferências gerais do episcopado latino americano, a exemplo da segunda delas, que foi realizada em 1968, na cidade de Medellín, na Colômbia, a qual teve grande impacto, não só em virtude da renovação proposta pelo concílio, mas também em face do momento político ditatorial pelo qual o continente estava passando. A Igreja era convocada, dia-a-dia, por assim dizer, a dar uma resposta a esse cenário e uma resposta de cunho social, já que durante muito tempo, a ala conservadora da instituição vinha sendo conhecida por se distanciar cada vez mais do povo.

109

Em relação a esse período, frei Adolfo comenta que as conferências foram “muito importantes”, mas apesar de sua envergadura, “não faziam milagres”, até mesmo pelo fato de que “a maioria era subordinada [...], naquele tempo às ditaduras”. Por um lado, se essas conferências não faziam milagres, constituíam importantes espaços de exposição de ideias e de promoção de um engajamento, capitaneados, no Brasil, por alguns bispos como “Dom Helder” e “Dom Oscar”, pois, completa o padre, “é sempre assim, alguém tem que ir na frente, os medrosos seguem, de perto ou de longe, mas tem alguém na frente né”.¹¹⁰

Em Medellín foram discutidas questões de grande relevância tais como justiça, catequese, mudanças no mundo e o lugar da América Latina nesse processo, sendo afirmado em seu documento de conclusão que a Igreja não estava “desviada”, mas ‘voltou-se para’ o homem, consciente de que ‘para conhecer Deus é necessário conhecer o homem’. No âmbito da religiosidade popular, reconheceu-se a existência de diversos meios de vivência religiosa, sua pluralidade, fortemente influenciada pelo “tempo da conquista”, caracterizada pelos “votos e promessas” e “de peregrinações”, contudo, segundo o mesmo texto, também pelo “perigo de serem facilmente influenciadas por práticas mágicas e supersticiosas”.¹¹¹ A imagem exibida, dessa forma, é ambígua, por que considera a diversidade, mas não a enxerga

¹⁰⁸ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

¹⁰⁹ PRADO, Luiz Ricardo. A conferência de Medellín: um momento de reflexão do Vaticano II a luz da realidade vivida na América Latina. **Anais do III Congresso de História da UFG – Jataí: História e Diversidade Cultural**, 2012, p. 7. Disponível em <[http://www.congressohistoriajatai.org/anais2012/Link%20\(150\).pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/anais2012/Link%20(150).pdf)> Acesso em: 14 dez. 2017.

¹¹⁰ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

¹¹¹ CONCLUSÕES de Medellín. II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. 1968. Paulinas. Disponível em <<http://www.clerus.org/clerus/dati/2009-01/09-13/medellin.html>> Acesso em: 14 dez. 2017.

nessas outras dimensões do sagrado, que mais do que serem influenciadas por uma evangelização mais remota, se processou também pelo contato com outras religiões, vertentes que, mesmo indiretamente, foram enxergadas negativamente.

Em meio a esse contexto de transformação, no continente começava a se gestar um novo modo de olhar a realidade, voltado mais detidamente para as questões sociais e com o objetivo de transformar o cotidiano, principalmente das classes mais pobres, dos oprimidos, a partir de uma relação intrínseca com a religião. A Teologia da Libertação, como foi chamada, se caracterizou por uma opção por essas classes excluídas, e se formou apoiada por ações concretas, mas também por reflexões aguçadas, basicamente guiadas por ideias marxistas, de diversos teólogos latinos.¹¹² Temme considerou, em entrevista, que “o socialismo em sua essência [...] é cristão”, que “suas fontes são o evangelho”, de forma que “se você vê a primeira vida dos cristãos que tinham tudo em comum [...] aquilo é o que é comunismo [que] em sua essência é coisa boa”, afirmando ainda que apesar de não ter lido muitos textos ou obras de teóricos socialistas, sem dúvida alguma suas “ideias empolgam”.¹¹³

Assim, tendo isso em vista, muitos olhares e imagens referentes a esse tempo foram configurados a partir dessa perspectiva, necessitando contudo, nos concentrarmos nas opiniões expressadas pelos padres que são objetos desse estudo. De forma interessante frei Adolfo Temme se expressa dizendo que “o importante é descobrir que Jesus foi, foi um libertador né, de modo que a teologia da libertação não traz novidade não, por que ela se baseia tudo nos profetas, no próprio Jesus, nos apóstolos né”, completando em seguida que “a teologia que não é de libertação não é teologia coisa nenhuma, por que Deus é o libertador né”.¹¹⁴ A posição do frade é bem clara quanto ao tema, pois, independentemente de qualquer movimento, a própria ação da Igreja é ou ao menos tem que ser libertadora, sob pena de outro tipo de postura entrar em contradição com a própria religião.

Na mesma direção, frei Heriberto considera a libertação “um tema muito bíblico, ouvir o clamor do meu povo”, diante do que elenca problemas que a sociedade enfrenta nos dias de hoje tais como fome, tragédias, falta de acesso a direitos básicos, observando, numa tomada de posição, que nesse “mundo em que a igreja está, essa missão é a mais clara definida, não é para cuidar de catedral, não é para cuidar de roupa bonita, mas é cuidar do homem”, de forma que “Jesus não falou ‘eu tava com fome e tu me deste de comer, eu tava com sede e tu me deste de beber’ aí está, é realmente a teologia bíblica, a teologia da

¹¹² PRADO, Luiz Ricardo, op. cit., p. 8.

¹¹³ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

¹¹⁴ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

libertação se trata da honra, da dignidade, do homem”.¹¹⁵ Na visão do padre, tal posicionamento se constitui como o verdadeiro motivo de ser da religião católica, que deve se guiar pelo único caminho que é o do amparo aos mais pobres, como condição de garantia de direitos, acima de tudo.

No contexto da então Custódia de Nossa Senhora da Assunção, tais ideias também circulavam, sendo possível apreender essa dimensão através de suas comunicações, que congregavam as principais informações dos acontecimentos internos. Em 1975, por exemplo, o texto registra uma “Semana de Estudos com o nosso confrade Fr. Leonardo Boff” (Boff é um dos principais expoentes da teologia da libertação no Brasil, mas que transcende seu território, com reflexões que chegam a outros países do continente); a comunicação segue lamentando a pouca participação dos padres e dos leigos, apesar das “queixas e pedidos insistentes, que a semana com Fr. Leonardo fosse aberta a todos interessados.”¹¹⁶ Mesmo com pouca participação, só o fato de haver pedidos faz pensar que os princípios defendidos por essa teologia estavam aguçando ao menos a curiosidade das pessoas, por outro lado, o excerto transparece também uma disposição ou afinidade da própria instituição com os assuntos libertários e com seus representantes.

Analisando épocas posteriores ao do presente estudo, é possível perceber que o posicionamento da instituição em relação a esses temas permaneceu, se observamos a formação inicial mesma dos candidatos a ingressantes na ordem que congregava esses pontos, assim, em 1979, é assinalada a ocorrência de um retiro em São Luís, com participação dos “candidatos mais a turma da Casa de Formação das Irmãs” durante três dias, liderado por frei Frederico, a partir do tema “visão Cristológica de Leonardo Boff”¹¹⁷ e em 1983, registra ainda um encontro de “junioristas” na cidade de Bacabal, com o tema “Teologia de Libertação e Realidade Maranhense”.¹¹⁸

Como que congregando todos esses pontos, o cenário religioso pós-concílio, dominado pela renovação, pela participação ativa dos leigos, atrelado às reivindicações da libertação, proporcionou, nas décadas de 70 e 80, a multiplicação e o fortalecimento das Comunidades Eclesiais de Base - CEB's no Brasil e em todo o continente, por serem modelos de comunidade, que apesar de já haverem surgidos há algum tempo e virem sendo alimentadas por variadas correntes bíblicas, populares e litúrgicas, encontraram, nesse

¹¹⁵ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

¹¹⁶ COMUNICAÇÕES da Custódia de Nossa Senhora da Assunção. Bacabal, 19 de agosto de 1975, p. 1.

¹¹⁷ COMUNICAÇÕES da Custódia de Nossa Senhora da Assunção. Bacabal, 1979, p. 1.

¹¹⁸ COMUNICAÇÕES da Custódia de Nossa Senhora da Assunção. Bacabal, 1 de junho de 1983, p. 7.

contexto, a oportunidade concreta de interligar a prática religiosa, de fé, à luta por melhores condições de vida, garantia de direito a terra, entre outras demandas.¹¹⁹

Quadro 03 – Datas marcantes em relação à vida dos padres na Alemanha e no Brasil

PRINCIPAIS DATAS E ACONTECIMENTOS	
ANO	ACONTECIMENTO
1939	Nascimento de Heriberto Rembecki
1940	Nascimento de Adolfo Temme
1945	Fim da 2ª. Guerra Mundial
1952	Fundação da futura Província de Nossa Senhora da Assunção ¹²⁰ – Chegada dos primeiros frades
1960	Ingresso na Ordem
1962	Abertura Concílio Vaticano II Fundação da Paróquia de São José em Lago da Pedra
1964	Chegada dos frades (Adolfo, Heriberto, Frederico) ao Brasil
1965	Fim do Concílio Vaticano II Inauguração Seminário Catequético de Bacabal
1966	Ordenação dos padres em Bacabal
1968	Conferência Episcopal de Medellín – Colômbia
1973	Início do período de frei Heriberto a frente da paróquia de Lago da Pedra
1977	Início da direção do Seminário Catequético em Bacabal por frei Adolfo Temme
1978	Desobriga e escrita do diário

Fonte: Autor.

¹¹⁹ MOREIRA, Heleno, op. cit., p. 16-19.

¹²⁰ A vida da instituição seguiu um caminho próprio de autonomia, partindo da Fundação (1952-1964), se tornando posteriormente um Comissariado (1964-1967), depois Custódia – na realidade apenas uma mudança de nome em relação ao anterior (1967-1992), Vice Província (1992-2004) até chegar ao nível de Província, em 2004. Cf. “Cronologia” completa da vida e dos encarregados correspondentes In: LÖHER, Eurico, 2009, op. cit. p. 436. Segundo Willeke, a “Custódia ou Comissariado”, se constitui enquanto um “conjunto de conventos com certa autonomia, aos quais faltam alguns requisitos para serem eretos em província”, enquanto a “Província” é um “conjunto de conventos que constituem uma unidade com governo autônomo”. WILLEKE, Venâncio, op. cit., p. 9.

3.3 Por que partir para a desobriga?

A viagem para Unha de Gato, descrita por frei Adolfo em seu diário, funciona como ponto de partida para nossa análise da trajetória do frei no Maranhão e Piauí, uma vez que quando comenta episódios aparentemente insignificantes, como aquele que vivenciou ao chegar numa casa “para comprar um couro de cobra”, e a dona, fixando os olhos nele e apontando para o filho dela, exclamou “foi o senhor que batizou este menino”. Conforme já dito, tal enredo não mereceria nenhum destaque em se tratando de um padre, por ser o batismo uma de suas funções e bastante corriqueira, daí ter batizado milhares de crianças ao longo do tempo, se Temme não observasse em seguida: “a família tinha morado até pouco tempo atrás em Teresina, no Interior da Paróquia de São Raimundo, onde eu era Vigário”, o que levou Almey, seu companheiro de viagem, a fazer o seguinte comentário, rindo da situação: “se a gente tivesse matado alguém, não teria onde se esconder”.¹²¹ O ambiente rural possui múltiplos tipos de ligação com o mundo, ao contrário do que possamos imaginar.

A história, para nosso trabalho, porém, revela dois aspectos mais latentes: primeiro, o fato de a família ter se deslocado para o Maranhão e que apesar de não sabermos quando isso se deu e sob quais circunstâncias (que poderiam muito bem serem outras), em virtude do cenário já discutido no primeiro capítulo, ensejaria pensar em uma emigração do Piauí, em resposta ao contexto das secas ou de quaisquer outras dificuldades advindas dela e que encontraram no Maranhão um ambiente ao menos mais propício para sobreviver. Segundo, a informação de que o frade já pertencera à paróquia de São Raimundo, localizada em Teresina, no Piauí, sendo justamente a partir desse fato que todas as suas ações se desenrolam.

Em 1968, a pergunta “Onde mora o vigário?” revelava a chegada de um novo frade nas terras piauienses, vindo do final do curso de Petrópolis e tendo sido ordenado em Bacabal, para efetivamente iniciar nessas paragens seu sacerdócio. De pronto, no entanto, já entrava em contato intenso com as dificuldades da realidade nordestina, sendo impossível de imediato “deixar de reparar a pobreza em que o vigário morava”.¹²² Isso, mesmo para quem já havia visitado diversas regiões dos dois estados, quando aqui chegaram em 1964, segundo Rembecki. Assim, recordando-se de sua chegada, que se deu em Fortaleza, onde aportaram acompanhados por frei Odilo, conta o dito sacerdote: “viajamos para Piripiri, ficamos uns dias em Piripiri, ficamos pra visitar Bacabal, de Bacabal fomos para São Luís”, dizendo que

¹²¹ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 43.

¹²² CRF – TE, 3v-4 apud LÓHER, Eurico, op. cit., p. 129.

durante a viagem não se podia tirar os olhos dos lugares por onde passavam diante do primeiro contato com esse novo campo de missão, lembrando que naquele tempo “tudo era muito mais pobre”, e isso se configurava nas estradas sem “asfalto nenhum, nada, tudo estrada de chão, aquela piçarra, aquela poeira, aquela trepidação”; em Piripiri, “todo sujo, cheio de poeira”, em Teresina “mas que coisa rapaz...” (como quem diz: essa é a capital do Piauí?), em Bacabal, mais do mesmo, “muita pobreza, muita casa pobre de taipa”, de todo modo, durante a visita “a gente via muita casa de palha viu, não tinha energia viu, não tinha telefone, não tinha televisão, era uma outra realidade viu”.¹²³

Frei Adolfo que começara a trabalhar na Paróquia de São Raimundo Nonato, que “embora sendo da cidade, tinha uma [...] região do interior, mais ou menos sete comunidades”¹²⁴, assumiu o cargo de vigário cooperador naquele mesmo ano e com a chegada do novo pároco Frei Henrique Johannpoetter ao local, assumindo os trabalhos da cidade, deixou assim a zona rural aos seus cuidados.¹²⁵

O padre considera, porém, que ao iniciar suas visitas “não tinha comunidades” propriamente ditas, pelo menos não no sentido do que era considerado pelo clero, assim ponderando que “tinha só convites espontâneos de pessoas particulares que queria casar uma filha, ou batizar um menino, então por essa ocasião se formava uma comunidade espontânea”¹²⁶ em torno daquele acontecimento, se aglomerando pessoas no seu início e ao seu término se dispersando de volta aos seus lugares. Continuando os trabalhos, se tornou vigário da mesma paróquia em 1973, sendo transferido ao cargo de coordenador do Seminário Catequético Jordão Mai, em Bacabal, no ano de 1977.

Os padres da Custódia, já cientes dos problemas com a regularidade da catequese e da participação dos fiéis, decidiram pela abertura desse Seminário na cidade de Bacabal, na tentativa de concentrar a formação dos quadros atuantes nas comunidades, assim, em 1965, mesmo ano do fim do Concílio, foi fundado o Seminário Catequético Frei Jordão Mai, por Frei Francisco Pohlmann, auxiliado pelas Irmãs Catequistas Franciscanas, buscando a instrução e treinamento de catequistas e dirigentes e influenciado pelas ideias do Vaticano.¹²⁷

No ano de sua inauguração, o Jornal do Maranhão já registrava a realização de um “curso catequético para jovens do interior”, com 40 participantes, em um período de 3 meses, durante o qual “as alunas recebem aulas teóricas e práticas, não apenas de religião, mas de

¹²³ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

¹²⁴ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

¹²⁵ WILLEKE, Venânico, op. cit., p. 132.

¹²⁶ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

¹²⁷ OTTO, André apud WILLEKE, Venâncio, op. cit., p. 84-88.

tudo o que seja útil à vida rural.”¹²⁸ Löher elenca em uma tabela os “temas anuais”, decididos para nortear os trabalhos no seminário, os quais ilustram muito bem essa junção entre religioso e vida concreta, daí se ter, em 1978, os temas “Igreja, Comunidade de Salvação - Essência do Evangelho - Curso Bíblico - Sindicalismo - Saúde”, em 79, “Opressão e Libertação do Povo de Deus, antigamente e hoje”, em 80, “ ‘Para onde vais?’ Campanha da Fraternidade - Migrações - Palestras sobre o Batismo; Leitura e narração bíblica” e em 81, “Celebrar o que se vive - Conscientização Política”.¹²⁹

É através da atividade nesse seminário que frei Adolfo entrará em contato com a realidade pastoral do interior do Maranhão, pois enquanto estava à frente, na direção, “recebia pessoas de todas as paróquias”, que ao mesmo tempo em que expressavam um grande “fervor”, chamando-lhe bastante atenção, preocupava-o o fato de que havia “também muito acanhamento nas leituras”. O protesto dos participantes era de que “o cachorro só é valente no terreiro dele”, ou seja, que só em sua própria comunidade o dirigente/catequista mostra toda a sua desenvoltura, diante do que, como que aceitando o desafio, o frade disse “rapaz, eu vou, quero conhecer este cachorro no seu terreiro”.¹³⁰ Quanto à participação de frei Adolfo nessa empreitada, frei Heriberto disse o seguinte:

[...] ele que se convidou [para ir à desobriga] [...] por que ele trabalhava aqui no Seminário e não tinha [...] prática, não sabia o que era desobriga, veio lá do Piauí viu, tinha umas poucas [...] comunidades lá na Piçarra onde andava de carro, nada de jumento [...] era vapt vupt, ele queria conhecer, foi, “tá bom, vamo lá”.¹³¹

Assim, em janeiro de 1978, partiram Heriberto (como pároco), Adolfo e Almey (como acompanhantes) para a desobriga (saindo de Lago da Pedra) no correr da qual as comunidades foram sendo visitadas na seguinte ordem: Cocalinho do Zé Romão, João Grosso, Poço Dantas, Três Lagos, Caititú, São João, Centro dos Pereira, Unha de Gato, Piaus, Cocalinho¹³², Sindô, Sumaúma, Cujuba, Lagoa Grande, Lagoa do Encontro, Lago do Côco, Limão, Centro do Isídio, Centro da Pedreira e Centro dos Baixinhos (ver mapa da desobriga no final do capítulo). A viagem seguiu, por assim dizer, dentro de limites paroquiais e diocesanos, isto porque já havia sido criada a Paróquia de São José, que englobava os municípios de Lago da Pedra (cujo território ainda abarcava aquele que constitui o atual

¹²⁸ NOTÍCIAS do interior. **Jornal do Maranhão**: Semanário de Orientação Católica – Jornal a serviço da Família e do Povo (MA): 1954 a 1971. Ano 1965. Ed. 03609. p. 3 e 6.

¹²⁹ LÖHER, Eurico, op. cit., p. 320.

¹³⁰ TEMME, Adolfo Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

¹³¹ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

¹³² Cf. mapa 2, p. 35. A comunidade de Cocalinho é a única que já aparece no mapa daquele tempo, permitindo pensar que todas as comunidades restantes que foram visitadas se formaram depois daquele ano, já que, caso contrário, estariam também representadas lá.

município de Lagoa Grande do Maranhão) e Paulo Ramos (com município, mas sem paróquia autônoma), embora algumas comunidades contempladas com a desobriga fizessem parte do município de Grajaú (atualmente na área relativa à Itaipava do Grajaú), tal como ele se configurava então.¹³³

Quadro 04 – Principais acontecimentos da paróquia e da diocese¹³⁴

ANO	ACONTECIMENTO
1955	O município inteiro de Lago da Pedra (até então com parte pertencente à paróquia de Vitória do Mearim) passa à Paróquia de Ipixuna (São Luís Gonzaga), sob os cuidados dos Franciscanos da cidade de Bacabal.
1962	Criação da Paróquia de São José, englobando o então município.
1968	Criação da Diocese de Bacabal, da qual o município de Lago da Pedra passou a fazer parte. ¹³⁵
1979	Desmembramento do município de Lago do Junco da Paróquia de São Luiz Gonzaga e incorporação à Paróquia de São José.
1981	Criação da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição no município de Paulo Ramos, sob cuidados de padres seculares.

Quanto ao número de comunidades, utilizando do relatório de frei Godofredo Bauerdick apresentado no encontro da Custódia em 1977, registra Willeke um total de “60 comunidades rurais, sendo a maioria das capelas de taipa”, os dados, no entanto, contrastando com os números do IBGE, já mencionados. Quanto à “freguesia de Lago da Pedra” esse autor registra que ela contava então com “7.000 habitantes” na sede e “25.000 almas” no interior, e

¹³³ A explicação para tal abrangência até Grajaú, outra paróquia e diocese, pode encontrar-se no fato dessas comunidades estarem em território fronteiriço ao da paróquia em questão, fazendo parte até então, de município muito extenso e por isso mesmo, provavelmente com deficiência na assistência religiosa, sendo englobado em ações religiosas de outras circunscrições religiosas. Um texto de frei Celso ilustra um mesmo caso, quando em 1962 diz que: “Antes de 1961, foi que muitos casamentos e batizados da Paróquia de Vitorino Freire se realizaram nesta paróquia [Lago da Pedra], por faltarem bastantes desobrigas daquela paróquia.” Livro do Tombo- Lago da Pedra – 2v apud LÖHER, Eurico, op. cit., p. 287.

¹³⁴ LÖHER, Eurico, op. cit., p. 285- 293.

¹³⁵ Juntamente com Lago da Pedra, na data de sua criação, faziam parte os municípios de: “Bacabal, Altamira do Maranhão, Esperantinópolis, Igarapé Grande, Ipixuna [...] Lago do Junco, Lago Verde, Lima Campos, Ôlho d’Água das Cunhãs, Pedreiras, Pio XII, Poção de Pedras, Santo Antônio dos Lopes, Vitorino Freire e uma pequena área de Codó”. CRONICA social do Clero. **Jornal do Maranhão: Semanário de Orientação Católica – Jornal a serviço da Família e do Povo (MA) – 1954 a 1971. Ano 1968. Ed. 03761 (1), p.7.**

Paulo Ramos, com “3.000” na sede e “32.000 almas” no interior.¹³⁶ Em relação a cada comunidade, o próprio diário pode dar algumas pistas, pois nele frei Adolfo assinala, por exemplo, 500 casas em Lagoa Grande (Casal com: 1 filho – 1500 pessoas; 2 – 2000; 6 – 3000; 7 – 4500), 200 na Unha de Gato (Casal com: 1 filho – 1200 pessoas; 2 – 1.400 pessoas, 6 – 2.200; 7 – 2.400), 200 na Lagoa do Encontro e 200 no Centro da Pedreira.¹³⁷ O próprio cronista registra, para a paróquia, uma quantidade de 73 comunidades, não oferecendo, no entanto, quaisquer números quanto à população.

3.4 Por que escrever o diário?

Diante de todo esse cenário de conhecimento e adaptação, qual o porquê da decisão de se escrever um diário? Por que escrever o “Mala de couro”? Entre o ver e o querer escrever, ao contrário do que possamos imaginar, há uma distância considerável, não sendo coisas automaticamente relacionadas, resultando, pois, de uma postura deliberada do autor, que pode responder a desejos próprios e/ou conjunturas externas.

O comum geralmente encobre o complexo, a acomodação destrói a surpresa¹³⁸, para todos aqueles que estão acostumados, o cotidiano parece enfadonho e banal, as ações, de todo modo, por se apresentarem automáticas e lógicas, não causam, na maioria das vezes, nenhum interesse. Willeke, em obra comemorativa à chegada dos Franciscanos da então

¹³⁶ WILLEKE, Venâncio, op. cit., p. 98. Os dados estão muito aquém da quantidade de habitantes no caso de Lago da Pedra dada pelo IBGE e muito além no caso de Paulo Ramos. O Censo de 1980 registra para este último município o total de 26.265 habitantes, tendo uma população católica de 22.980 indivíduos, sendo 11.825 homens e 11.155 mulheres. A explicação de os números do autor se referirem apenas aos católicos não se sustenta, por que esses estão em números muito maiores em relação à Lago da Pedra e menores quanto a Paulo Ramos. Outra interpretação é igualmente improvável, o fato de um incremento populacional na ordem de 10.000 habitantes para Lago da Pedra em dois anos, já que o censo elenca apenas 694 pessoas não naturais do município que residiam ali há menos de dois anos. No caso de Paulo Ramos, um decréscimo na ordem de 10.000 também é pouco provável, em relação ao pequeno espaço de tempo. Dados colhidos a partir da “população residente, por religião e sexo, segundo as mesorregiões, as microrregiões e os municípios” e “pessoas não naturais do município onde residem, por tempo de residência no município e sexo, segundo as mesorregiões, as microrregiões e os municípios”. CENSO DEMOGRÁFICO 1980. IX Recenseamento Geral do Brasil. Volume 1 – Tomo 4 – Número 7. IBGE.

¹³⁷ Os números parecem corresponder às comunidades mais numerosas, por isso podemos tomar ao menos os dados de Lagoa Grande como limite máximo, já que foi considerado pelo padre como uma “capital”, em relação aos parâmetros da região (p. 58 do diário). Os resultados são apenas aproximações resultantes do número de casas, pressupondo um casal por cada domicílio (excluindo os outros prováveis parentes), tendo o mesmo 1 filho, 2 filhos, 6 ou 7 filhos. A escolha do número de filhos se deu em razão dos dados do IBGE do censo de 1980 que registra, para o Maranhão, o número da “quantidade de filhos” maior dentre esses pontos já elencados. CENSO DEMOGRÁFICO 1980. IX Recenseamento Geral do Brasil. Volume 1 – Tomo 4 – Número 7. IBGE. Nos livros do Tombo da Paróquia e nos livros de crônicas da fraternidade é provável que haja o número detalhado de “almas” em cada comunidade, bem como o número de batizados, casamentos, etc. De toda forma, esse panorama simples, com quantidades aproximadas, é suficiente para o presente trabalho e sua análise.

¹³⁸ MUSIL apud LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 24.

Custódia de Nossa Senhora da Assunção ao Maranhão e Piauí, em 1978, quando trata metodologicamente das fontes de que utilizou para construir sua narrativa, se posiciona dizendo:

[...] as presentes crônicas das paróquias e dos conventos referem a vida e atividade dos sacerdotes e dos paroquianos. É verdade que o dia-a-dia da vida cristã registra poucos fatos extraordinários que se imponham ao cronista. Ademais, nem todos os dados expressivos constam desta síntese, por lamentável esquecimento dos cronistas.¹³⁹

Em sua explanação, não fica claro se o autor defende a descrição somente de “fatos extraordinários”, de forma que a ausência nas crônicas se dá pelo simples motivo da não ocorrência desses ou se se coloca na crítica aos padres que, a seu juízo, só se preocupavam em registrar tais tipos de fatos, deixando de fazê-lo quanto aos ocorridos no cotidiano. De toda forma, é perceptível na posição adotada a valorização da crônica, enquanto registro de acontecimentos excepcionais e variados, e a crítica quanto ao fato de que o “cotidiano”, o ordinário, parece não tocar aquele que escreve, passando despercebido.

Deve-se ainda chamar atenção que o interessante em se analisar esse tipo de procedimento é garantir a possibilidade de identificar que, quanto a esse trabalho, frei Adolfo, nosso cronista, se movimenta, em face dessa questão, em sentido totalmente contrário, uma vez que segundo ele, a escrita do diário se deu “por causa da vida que é tão rica, tão cheia de surpresas”¹⁴⁰, se deixando envolver pela multiplicidade do real e pela identificação do “extraordinário” no habitual.

O título “mala de couro”, por sua vez, representa, antes de tudo, os desafios enfrentados nessa viagem, em relação à qual o próprio Temme se pergunta: “o que é que a gente precisa mesmo [colocar na mala] para uma viagem de 30 dias na mata?”, isso porque, afóra materiais pessoais, “tudo [o mais] tinha que caber em duas malas próprias [de couro] que seriam carregadas por animais de carga”.¹⁴¹ Frei Heriberto, por outro lado, lembra que aprendera a organizar as malas com “frei Eraldo”, que ensinava: “você bota aqui, sempre a mesma coisa, aqui fica o cálice, aqui fica o vinho, a lata de hóstia, lá o livro”, dizendo ainda que mesmo “de noite, no escuro, [...] tirava as coisas” sem desorganizar nada, razão pela qual se incompatibilizou com seus acompanhantes, afirmando que “Adolfo viajando comigo e aquele, Almecy, ah, mexeram nas malas”, bagunçando tudo, o que mostrava a inexperiência dos dois novos participantes na empreitada, levando a determinar aos dois, depois de um

¹³⁹ WILLEKE, Venâncio, op. cit., p. 14.

¹⁴⁰ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez, 2017.

¹⁴¹ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 7 e 8.

tempo, que: “a partir de hoje vocês ficam com essa mala e o resto aqui”.¹⁴² Quando se imaginaria que arrumar uma mala e conservá-la de tal modo seria tão difícil?

Rembecki já possuía mais experiência, por ter percorrido algumas comunidades, “ajudando primeiro ao frei Cláudio [...] na Santa Teresinha [Bacabal]”, embora só tivesse permanecido ali “poucas semanas, ou dois, três meses”, sendo “transferido [...] para Santana [Bacabal]”, lugar com “poucas capelas, sete, oito”; “depois, quando frei Eduardo foi transferido aqui, que era pároco de Santana, assumi também como pároco de São Francisco a baixada”, de forma que mesmo já tendo realizado algumas desobrigas considerou que tudo isso era “café pequeno”, afirmando que “desobriga mesmo eu comecei a fazer foi em Lago da Pedra, lá foi para mata de Lagoa Grande [...], do outro lado do rio Grajaú, pra Centro do Olímpio” sempre “montado viu”, passando “duas semanas, três semanas” ou quando não, “sete semanas”.¹⁴³

O diário de frei Adolfo representa uma atitude de reverência e fascínio diante do visto e do vivido, pois sendo um acompanhante em mundos desconhecidos, onde deixava claramente perceber sua grande inexperiência durante a expedição, a respeito disso tudo afirma:

[...] aquilo me atraiu, né; por exemplo, a criatividade de, de, de, é...o que eu descrevi num lugar que tinham feito um presépio né, um presépio com várias casinhas, aquilo é, se fosse, se fosse um teatro, isso chamaria atenção, muito né, e no entanto lá no interior...ninguém comenta, eu digo, isso deve ser conhecido né, uma riqueza extraordinária.¹⁴⁴

Assim, o dia-a-dia, que não é percebido de todo pelos habitantes da região, chama a atenção de um estrangeiro que identifica nessa cotidianidade uma fonte de atração; posição dúbia assume, porém, logo depois quando afirma que não escreveu para leitores do Brasil “por [que], achei aqui que era corriqueiro né”, ou seja, considerando que aqui não teria importância, ou por ser algo normal, banal ou por não ser interessante aos próprios moradores ou a outros de diversas localidades. Dessa forma, enviou o texto para o exterior, “na Alemanha chamou muita atenção, foi editado”, gerando as mais diversas reações, todas elas positivas a exemplo das “várias pessoas [...] que leram de uma vez, de uma sentada, não conseguiram parar”.¹⁴⁵

¹⁴² REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

¹⁴³ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

¹⁴⁴ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

¹⁴⁵ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017. O diário foi traduzido do alemão em 2009 e publicado em forma de livro em 2011. Quando da escrita em português, afirma que naquele momento “me dei conta que aquilo eu deveria ter feito muito antes né”, sendo que em

A escrita do diário, para além de decisão individual, não pode ser desligada da quantidade de outros documentos escritos e enviados aos mais variados lugares. A situação de Lago da Pedra não era desconhecida na Alemanha, se levarmos em conta a afirmação de Löher, de que em 1972, um “relatório extenso” produzido por frei Lucas Brägelmann já havia sido publicado por lá.¹⁴⁶ Ademais, algumas comunicações da Custódia permitem pensar que já havia um grande interesse por essas ações aqui da América Latina; na edição de abril de 1977, é registrado que a “Missionszentrale-Godesberg e a Missionsverwaltung – Werl [organizações alemãs franciscanas de ajuda às missões em todo o mundo] gostariam de receber nossas cartas circulares que são enviadas aos nossos parentes e amigos, como também interessantes fatos de nosso trabalho diário”, emendando ainda o autor que “sempre precisam de material para garantir a tarefa de manter vivo o interesse do povo pelo nosso trabalho.” Não é sem razão tal consideração e esforço do autor, se levarmos em conta o fato de que muitas ações desenvolvidas no Brasil dependiam dos recursos enviados de organizações da Alemanha.¹⁴⁷

Um elemento ainda a ser analisado é o próprio prefácio do diário, pois nele frei Adolfo transcreve uma parte da introdução do texto exibido pelo Adveniat (Organização episcopal alemã de ajuda à América Latina), e talvez mesmo em referência à publicação mencionada acima, onde se inicia dizendo, contraditoriamente ao que já foi evidenciado em discussão anterior, que “notícia de diário são raras” (mas não inexistentes), afirmando em seguida que “o que é cotidiano não nos parece digno de nota”, ao mesmo tempo em que escrevia que “as comunidades cristãs deveriam contar as suas histórias; por isto somos gratos ao escritor deste diário”, concluindo em suma com a mesma proposta, em torno do objetivo da leitura de tal texto, na esperança de “que este testemunho de fê possa estimular os cristãos na Alemanha.”¹⁴⁸

Na edição de agosto de 1970 das comunicações, é conveniente notar que, em discussão sobre pedidos de ajuda, o autor considera que “no futuro, para construções [de escolas, igrejas, etc.], Adveniat concederá somente quantias pequenas”, explicando em seguida que a organização “prefere pedidos para a Catequese e a formação de Catequistas”.¹⁴⁹

relação à tradução considera que “me surpreendi da facilidade, eu achei, eu [...] não quis fazer, por muito tempo eu não quis fazer por que achava difícil, mas não foi, saiu ligeiro, com facilidade”.

¹⁴⁶ LÖHER, Eurico, op. cit., p. 289.

¹⁴⁷ COMUNICAÇÕES da Custódia de Nossa Senhora da Assunção. Bacabal, MA. Abr. 1977, p. 2. Na mesma edição e página, um registro parecido: “Lembrete de Frei Odilo Schufer: Favor mandar mediante o Custódio [de N. S. da Assunção] os relatórios anuais das casas para a Vita Seráfica. Exatamente esses relatórios são apreciados com bastante interesse na Província [Alemanha] e servem para a documentação histórica”, p. 1.

¹⁴⁸ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 5 e 6.

¹⁴⁹ COMUNICAÇÕES da Custódia de Nossa Senhora da Assunção. Bacabal, MA. Ago. 1970, p. 2.

Tal perspectiva permite antever que embora não tenha sido escrito com essa intenção primordial, o diário encontrou terreno fértil na Alemanha, já que em sua narrativa há como um dos focos, a ação das catequistas e a deficiência da catequese nesse meio rural, como será visto mais adiante.

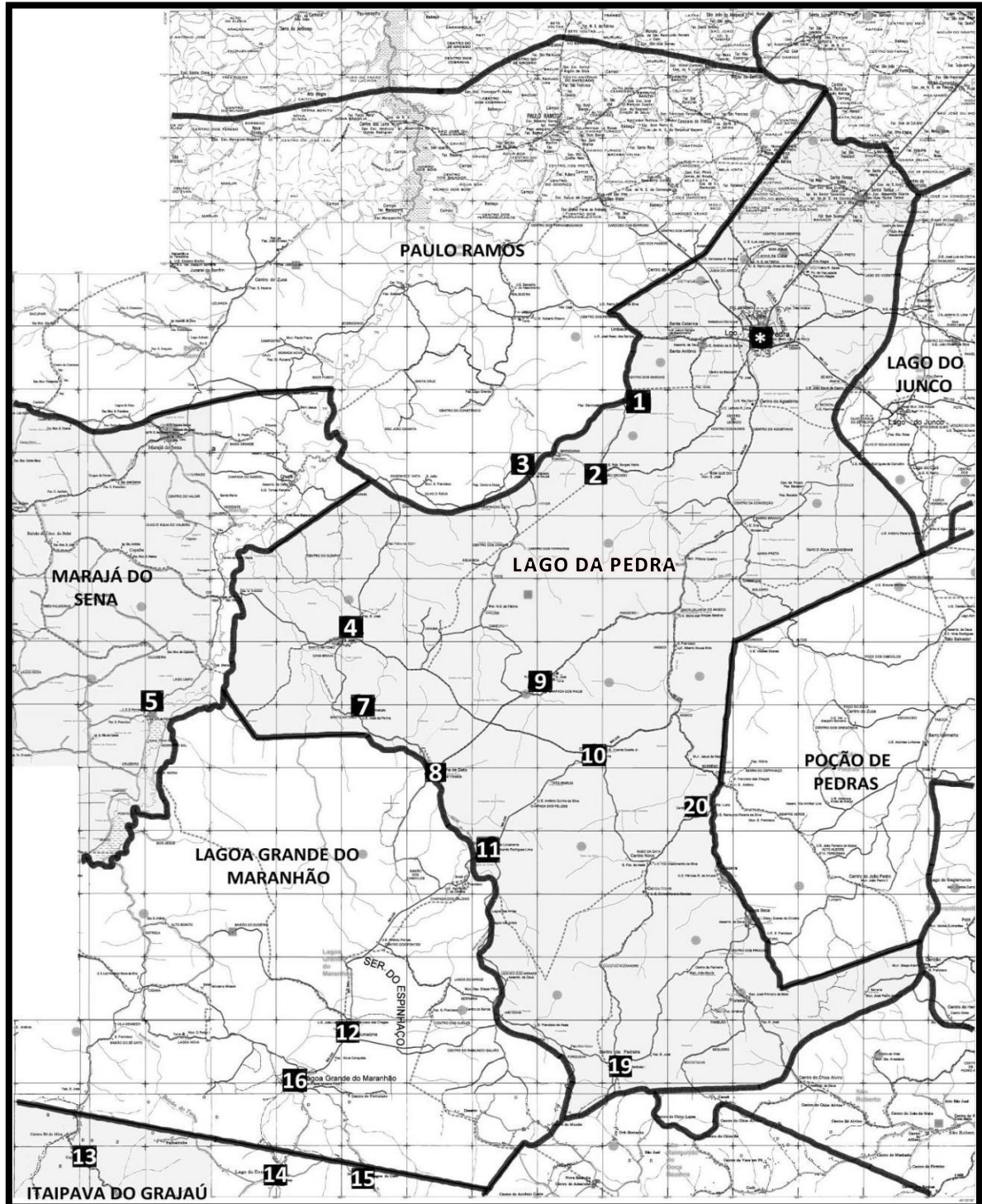
A descrição e a construção de uma narrativa perpassam considerações que devem ser explicitadas e que auxiliam no arcabouço da interpretação. Toda escrita pressupõe, principalmente no caso em questão, uma distância temporal entre o visto e o efetivamente escrito, já que toda construção precisa de certa pausa, certa organização, que a impede de ser realizada ao mesmo tempo em que o acontecimento é vivido; a focalização em algo específico exclui outros tantos acontecimentos, que devido à fluidez da realidade, estão ocorrendo simultaneamente em diferenciados campos de visão não acessados.

Mesmo em intervalos menores, de um dia ou algumas horas, o lapso ocorrido faz com que algumas questões sejam esquecidas, levando ao cronista e sua narrativa a impossibilidade de abarcar o todo, que se mostra espetacularmente mais complexo. Confirmando essa linha de pensamento, Temme diz que realizou “anotações pequeninas, assim, palavras soltas, bastava pra, me lembrar”, tendo a escrita do texto sido feita “quando eu voltei, quando eu voltei né”, para o Seminário.¹⁵⁰

Anexo a essa perspectiva, existe também o fato de que nem tudo pode ser explicado, como o próprio autor salientou em certo momento que “as palavras somem”, ou talvez não existam palavras que consigam descrever visões e ações, mostrando que mesmo em face de uma postura de repassar uma experiência através da leitura, ao leitor, essa nunca será a mesma de quem vivenciou determinada situação. Algumas coisas assim podem não ter sido lembradas, outras podem ter sido imaginadas como vistas, vivenciadas, quando na realidade não o foram. Ademais, tem-se adicionalmente o fator do “não-visto”, em virtude da multiplicidade de informações, com um possível conflito entre audição, visão, olfato, com cada qual dos sentidos procurando se sobressair frente ao outro. Toda narrativa por mais “fel” que queira ser ou parecer, se comporta assim enquanto um recorte daquilo que se pretendeu descrever.

¹⁵⁰ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

Figura 05 – Mapa da desobriga



Mapa 05- Mapa da desobriga com localização de cada povoado visitado. Fonte: IBGE – Adaptado.

LEGENDA

- | | | |
|---------------------------|-----------------------|---------------------------|
| 1 - Cocalinho do Zé Romão | 9 - Pias | 17 - Limão |
| 2 - João Grosso | 10 - Cocalinho | 18 - Centro do Isídio |
| 3 - Poço Dantas | 11 - Sindô | 19 - Centro da Pedreira |
| 4 - Três Lagos | 12 - Sumaúma | 20 - Centro dos baixinhos |
| 5 - Caititú | 13 - Cujuba | * - Lago da Pedra |
| 6 - São João | 14 - Lago do encontro | |
| 7 - Centro dos Pereira | 15 - Lagoa do côco | |
| 8 - Unha de gato | 16 - Lagoa grande | |

As comunidades 6, 17 e 18 não foram encontradas no mapa.

4. AS AÇÕES PASTORAIS E O MUNDO DAS COMUNIDADES RURAIS

As ações pastorais desenvolvidas ao longo de uma desobriga eram diversas. A desobriga, que é esse momento em que o padre percorre as comunidades do interior da paróquia que não possuem assistência religiosa regular, era prática constante desde o período colonial. Em referência às regiões do sertão (que significava à época todo o interior do Brasil, ou seja, a faixa não litorânea), afirmou Capistrano de Abreu que “muito tempo viveu esta gente entregue a si mesma, sem figura de ordem nem de organização”, mas que diante do fato de serem “católicos” e por outro lado “a Igreja” exigir a “frequência dos sacramentos”, raros quadros religiosos, por certo algum “vigário [...] mais animoso, mais zeloso ou mais cúvido saía de tempos em tempos a desobrigar as ovelhas remotas”.¹⁵¹ O autor enxerga e defende, mesmo que não claramente, uma contraposição entre sertão e litoral, entre confusão e estruturação, concebendo a igreja, ou mesmo a presença do padre, como garantidora de uma vida mais disciplinada, em meio a um imenso estoque de pecados e luxúrias que poderiam ser cometidos, pelo menos aos olhos cristãos.

Nas Constituições primeiras da Bahia, no século XVIII, já se versava sobre “a especial obrigação dos parochos para ensinarem a doutrina christã a seus fregueses” e não só a eles, mas a “todos os de nosso Arcebispado, e a todas quaesquer pessoas, a que nelle estiver encarregada a cura das Almas”, procedendo assim, em caso de não haver “festa solemne”, a instrução de “meninos, e escravos” sobre a “Doutrina Christã”, “attendendo aos [mais variados] lugares e distancias das suas Parochias” quer “sejão nas Cidades, ou fora delas.”¹⁵²

A realidade era de grande extensão de terras, populações dispersas, falta de sacerdotes, adicionadas às obrigações no cumprimento de certos preceitos, de forma que, vez por outra, a conta não fechava e mesmo com a desobriga, o lapso de tempo entre as visitas era bastante considerável. No Maranhão do século XIX, a realidade parecia ser equivalente, a ver a consideração de frei Francisco dos Prazeres, quando sustentou, em relação aos moradores, que “em algumas partes apenas ouvem uma ou duas missas no anno por falta de sacerdotes”, ademais, em relação aos núcleos existentes, observa que “a maior parte das fazendas se

¹⁵¹ ABREU, Capistrano de. **Capítulos de história colonial: 1500-1800**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998, p. 138 e 139. Disponível em <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1022/201089.pdf>> Acesso em: 22 dez. 2017.

¹⁵² MONTEIRO DA VIDE, Sebastião. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Lisboa: Typ. 2 de Dezembro, 1719 [São Paulo, 1853], p. 4. Segundo Löher, em nota de rodapé explicativa, “Desobriga vem do latim “deobligatio”= dispensa do Mandamento da Igreja sobre a recepção dos sacramentos de confissão e comunhão obrigatória no tempo pascal”. LÖHER, Eurico, op. cit., p. 216.

podem reputar como aldeias”, onde “o vigário vae a estas dezobrigar os seos fregueses, levantando ali altar portátil.”¹⁵³

Em 1954, Lago da Pedra já aparece como campo de desobriga visitado por frei Aduino Schumacher, recém nomeado vigário da Paróquia de Santa Teresinha em Bacabal.¹⁵⁴ No final década de 70 do século XX, essas dimensões e práticas se conservavam, com as ações dos padres de Lago da Pedra sendo motivadas pelas mesmas questões, pretendendo acompanhar a vida das comunidades rurais localizadas nos mais diferentes rincões da paróquia.

As principais ações, chamadas aqui de pastorais (não confundir com visitas pastorais, realizadas pelo bispo) se desenvolveram em dimensões mais ou menos iguais em cada comunidade. Ao chegarem aos povoados, principiavam com os sermões da noite, leitura de alguns trechos da Bíblia e sua conseqüente explanação; em geral todos os assuntos eram articulados a partir da vivência concreta desses moradores e comunidades. No caso de Cocalinho do Zé Romão, frei Heriberto, apresentando “Paulo e Barnabé [que] iam de Comunidade em Comunidade”, em referência clara aos próprios padres que partilhavam do mesmo movimento, explicou, nas palavras do cronista que “até agora o Padre passava direto, por que o momento não tinha chegado, mas agora vocês resolveram viver como comunidade cristã de base, e a celebração acontece”, acrescentando Temme ainda naquele mesmo momento que:

[...] no passado só havia a visita do padre de ano em ano, onde a pessoa cumpria sua obrigação pascal [desobriga]. Era uma festa grande com missa e confissão, com batizado e casamento, uma chuva grande de graças e depois uma seca longa até o outro ano. A Igreja viu que assim não pode crescer nada [...] e por isto a Paróquia está criando comunidades que cultivem a vida cristã.¹⁵⁵

As “comunidades cristãs” referidas são as Comunidades Eclesiais de Base – CEB’s, organizadas localmente com o objetivo de articular a religião com a vida dos moradores, estruturando-se ainda na tentativa de construção de uma vivência, de certa forma, não independente, mas autônoma, se caracterizando a partir de uma visão renovada, de um novo modo de “ser igreja”, uma nova maneira de “viver a fê”.¹⁵⁶

Löher, fazendo uso do livro do tombo da Paróquia de São José (Lago da Pedra), registra em relação à determinada crônica o fato de que o escritor utiliza o termo “igrejas

¹⁵³ PRAZERES, Frei Francisco de Nossa Senhora dos, op. cit., p. 133-139.

¹⁵⁴ WILLEKE, Venâncio, op. cit., p. 70-71.

¹⁵⁵ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 10-11.

¹⁵⁶ ENTREVISTA de Benedito Ferraro concedida a Flávio Senra. In: SENRA, Flávio. Religare: conhecimento e religião sobre CEB’s. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=dckscE_217s> Acesso em: 03 mai. 2017.

locais” em 1967, para caracterizar o que futuramente foram chamadas de comunidades eclesiais, oferecendo explicação de que isso se deveu ao fato de que tais organizações ainda se encontravam em uma fase inicial; nesse período as possibilidades e ideias do Vaticano II estavam começando a se espalhar e a chegar efetivamente àquela região.¹⁵⁷ Dez anos depois, a realidade de implantação parecia ser ainda pequena e apesar de o cronista considerar a ida do padre às comunidades anualmente como coisa do passado, essa prática eles mesmos a estavam realizando ainda naquele momento, o que mostra, de toda forma, que o trabalho pastoral e seus resultados não se davam de maneira rápida e se eram realizados, precisavam de constantes “estímulos” ou “incentivos” do corpo oficial da Igreja.

4.1 Entre chegadas e partidas, expectativas e festas

A chegada de padres em qualquer comunidade significava, afora as questões religiosas, ela própria um acontecimento importante, já que mobilizava todas as pessoas do local, mesmo que porventura não fossem religiosas, ou católicas, pois de toda forma alterava a rotina cadenciada do universo rural, pela raridade do fato (na maioria dos lugares) e na novidade, em tantos outros. Assim, é esperada a reação do cronista, se sentindo surpreso ao encontrar no Caititú a “igreja [...] tão cheia que dá medo”, no São João, “a capela cheia”, no Centro dos Pereira, “muita gente na missa”, no Piaus, ele diz, “a igreja encheu, apesar da chuva”, de maneira geral, uma “multidão de pessoas” (o quanto isso possa significar em uma comunidade rural) a exemplo do que foi encontrado na Unha de gato.¹⁵⁸

A recepção era calorosa, a comunidade parava e se preparava para aguardar os visitantes ilustres, vendo-os depois passar pelo meio do povo, na estrada, como se de um desfile se tratasse. No Cocalinho do Zé Romão, as “mulheres postadas na porta” fitando aqueles sujeitos, enquanto isso estavam os “homens soltando foguetes”, situação semelhante se viu nos Três Lagos, onde “na rua interminável não tem uma casa que não tenha gente na porta para nos cumprimentar” e a criançada não ficava para trás, pois logo se podia observar no São João o grito da meninada, assim, enquanto um dizia “É o vigário que chega!”, o outro retrucava “Não é ele!”. Na Unha de gato, frei Adolfo não teve dúvidas em dizer: “a recepção faria inveja a qualquer bispo”, a ver o fato de serem recebidos com as crianças entoando “Viva a nossa bela união”, encobrimdo não se sabe quanto trabalho e quantos milhares de ensaios realizados pela catequista para se conseguir chegar a tão bela composição. No

¹⁵⁷ LÖHER, Eurico, op. cit., p. 289.

¹⁵⁸ TEMME, Adolfo, op. cit., passim.

Cocalinho, enquanto os foguetes espocavam, o povo cantava “Bem vindos na casa de oração”, na Cujuba, mais foguetes, no Centro dos baixinhos “a admiração foi grande”, onde não contendo talvez a ansiedade por aquele momento, que quem sabe nunca nem tivera participado, somente ouvido falar, a pequena menina animada fez questão de anunciar: “Mamãe, olha o padre!”.¹⁵⁹

Outros aspectos da recepção eram relativos à hospitalidade e à cortesia. Quando ainda em viagem, passando pelo povoado Santa Catarina, já haviam sido questionados: “não querem entrar para tomar um cafezinho?”¹⁶⁰, café quentinho, coado em coador de pano, como que dando combustível para o prosseguimento do trajeto. Em outras tantas situações, a hospitalidade se expandia até à abertura de suas próprias casas como locais de acomodação para os padres, que apesar de, em muitos casos, optarem por se hospedarem ali em virtude da precariedade ou tamanho da capela, sempre encontraram uma postura de recepção por parte desses moradores, a exemplo da Lagoa do Encontro, onde, apesar de uma família ter ido “para a mata com todo mundo, deixou a casa à disposição.”¹⁶¹ Esse tipo de atitude nos faz ainda pensar: ela se basearia numa expectativa por parte dos membros dessas populações, em virtude de seu desenraizamento constante, em serem recebidos em novos lugares? Estariam eles se vendo representados por esses viajantes? Ou fazia parte de uma cultura de solidariedade, doação e solicitude própria das populações rurais? Frei Francisco, em relação ao Maranhão de seu tempo, considerando a divisão da população em “4 classes, a saber, branco, índios, pretos, e pardos” descreveu os “abitantes d’esta província” como “afáveis, naturalmente esmoleres (caridosos?) [e que] esmeram-se na ospitalidade”¹⁶², em uma caracterização romantizada ou mesmo real daquela sociedade.

Oswaldo Elias Xidieh, em consideração acerca do interior paulista, registra a “formação moral” dessa população rural, que “transparece na simplicidade do trato, na liberalidade e na simpatia cautelosa com que se recebe o andante e se lhe dá o pouso e comida ou se divide com ele o que há em casa”.¹⁶³ Em relação à alimentação, apesar da reclamação do frade, pela falta de costume com o tipo de comida, da galinha ou do galo que constantemente era servido, chegando mesmo, algumas vezes, a provocar sérias dores de barriga; eram, com certeza, dos melhores alimentos que poderiam ser oferecidos por aquela população; em raras ocasiões outros também foram ofertados, como “carne de bode” no

¹⁵⁹ Ibid. passim.

¹⁶⁰ Ibid. p. 8.

¹⁶¹ Ibid. p. 63.

¹⁶² PRAZERES, Frei Francisco de Nossa Senhora dos, op. cit., p. 134.

¹⁶³ XIDIEH, Oswaldo Elias, op. cit., p. 85.

Centro do Limão ou “bolo de peixe” no Caititú, próximo ao rio Grajaú. A disposição de alimento dependia também, por outro lado, das criações que eram feitas, porcos, cabras, gado em alguns, e na maioria das comunidades, apenas galinhas mesmo.

Essa disposição de cortesia (e há nisso uma relação interessante, até mesmo engraçada) é enxergada por Heriberto, apesar de considerar aquele momento importante, de verdadeira “convivência com o povo”, algumas vezes com um pouco de excesso, a ver a observação feita pelo frei de que “até a gente gostava de ter a capela, para ter um tempo onde pudesse estar só, por que só ficar no meio do povo, todo mundo te perguntando e querendo fazer o bem viu, mais um chá, mais um cafezinho, a...não tem quem agente”.¹⁶⁴ Quando de passagem pelos Três Lagos frei Adolfo também pareceu compartilhar da mesma ideia, quando disse que “para nossa satisfação”, “a hospedagem desta vez é na grande igreja de tijolo”, observando, no entanto, logo depois, que por mais que quisessem, esse “tempinho” sozinho nem sempre era possível, já que apesar de ter pensado que seria “um ganho [a hospedagem na Igreja] para maior privacidade”, tudo se mostrou “um engano”.¹⁶⁵

O que mais chamava atenção de frei Adolfo na chegada aos povoados era por todas essas questões “a espontaneidade”, o fato de que “o sagrado não imobiliza, [que] o povo traz, quer dizer, Heriberto com o seu jeito espontâneo, fazia com que o povo participasse mesmo, a vida concreta entrava na liturgia né”¹⁶⁶. Se se pensou durante muito tempo a cultura popular como tradicional, a ponto de ter conservado eternamente suas raízes, seu caráter imutável, a posição que parece se afirmar através do olhar de Temme é exatamente a oposta, já que apesar de não negar essas ligações mais remotas, considera como alguns dos principais elementos e um dos mais admirados por ele a inventividade do povo e o fato de que se é preciso recriar a cada dia, “quer dizer, a vida se torna assim...colorida né, se torna cheia de novidades, todo dia é um dia diferente”.¹⁶⁷

O sociólogo Stuart Hall, na sua tentativa de “desconstrução do popular”, admite que tratar dessa questão não é sem razão, pois, uma das características que é atribuída a essa esfera popular é exatamente o “conservadorismo” da tradição, muitas vezes encarada como imutável e anacrônica, sendo tal perspectiva, para ele, fruto, na verdade, de uma má interpretação do tema.¹⁶⁸

¹⁶⁴ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

¹⁶⁵ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 23.

¹⁶⁶ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

¹⁶⁷ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

¹⁶⁸ HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: SOVIK, Liv (org.) **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 248.

O historiador E. P. Thompson debate o mesmo ponto quando traz a afirmação de um folclorista, que intencionava identificar “os antigos costumes que ainda subsistem nos recantos obscuros do nosso país, ou que sobreviveram à marcha do progresso na nossa agitada existência urbana”, com a percepção muito clara de que uma manifestação, “escondida” no ambiente rural, conservaria um núcleo duro de significado à época em que foi “criada”. Tal perspectiva, porém, foi questionada pelo autor, quando em relação aos seus estudos sobre os “costumes”, percebeu que vários deles, apesar de apressadamente taxados de conservadores, eram somente no exterior, já que seu conteúdo, algumas vezes, era altamente revolucionário e representava demandas recentes e importantes.¹⁶⁹

Entendimento semelhante é compartilhado por Michel de Certeau quando trata da “invenção do cotidiano”, através de táticas do dia-a-dia em relação à “ordem dominante”, com ações sutis que modificam o entorno, em um trabalho constante de bricolagem (corte e colagem de elementos variados), considerando o papel ativo, de agência humana propriamente dita, no “consumo” de produtos midiáticos ou não; ponderando ainda que “não se devem considerar os outros por idiotas”, afasta assim, na realidade, qualquer ideia do indivíduo como receptor passivo da realidade ou, nesse caso, poderíamos interpretar, da própria “tradição”, que não deixa de exercer uma posição de dominação. Em relação à cultura popular, a perspectiva se mantém, quando julga-a a partir de “artes de fazer”, ou seja, com uma lógica própria de “pensar investida numa maneira de agir, uma arte de combinar indissociável de uma arte de utilizar.”¹⁷⁰

Em relação a esse contexto rural, Martins pode acrescentar uma nova dimensão a essa análise, quando em comparação com o mundo escolar, observou que diferentemente deste, que representa “uma rotina [...] cotidiana, dominada pelo tempo linear, quantitativo e repetitivo”, a Igreja, “fica fora [...] do cotidiano da sociedade de fronteira”, por que “é essencialmente lugar social do não-cotidiano, da festa e do tempo cósmico, qualitativo e cíclico”,¹⁷¹ portanto, daquilo que ocorre de tempos em tempos. De todo modo é viável apreender de tal análise a perspectiva de que o cotidiano ou mesmo o tradicional, na realidade possuem conteúdos mutáveis, ao passo que são atingidos por ações furtivas e esporádicas, mas que de certa maneira o colocam em movimento.

Assim é possível, dentro de toda essa discussão, envolver a consideração do padre de que as surpresas e o próprio cotidiano é que dão corda à engrenagem das ações populares,

¹⁶⁹ THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 14.

¹⁷⁰ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 19 e 42.

¹⁷¹ MARTINS, José de Souza, op. cit., p. 710.

rejeitando qualquer visão de imanência ou pré-existência da ação; a cultura se faz, se refaz a cada dia. Essa concepção não se restringe, ademais, ao campo da observação, já que determina invariavelmente o próprio posicionamento do sacerdote, que diante dessa realidade, de “vida improvisada”, lembra que “também o padre tem que inventar de novo a maneira de celebrar, não pode seguir ritos né, o que dá certo num lugar, pode não dar certo em outro”.¹⁷²

Dessa forma, levando em conta a visão do cronista, o celebrante, nesse sentido de percorrer lugares, precisa estar atento aos detalhes e à própria configuração das comunidades, para que não se retorne, ao menos metafóricamente, ao passado, onde o padre dava as costas ao povo, não o entendia e não era entendido; a visão missionária, nesse caso, se reverte de uma aliança estreita entre observação e ação, saber ver, para saber falar ao povo e esse em entendendo, poder compartilhar e se posicionar mais ativamente da celebração. Frei Adolfo enreda nessa concepção, as próprias ideias que de uma forma ou de outra o animaram no cenário religioso discutido anteriormente, onde o fiel, por assim dizer, é trazido para a mesa.

A animação da população não se limitava à chegada dos frades, o processo se desenrolava, frei Heriberto não esquece de que na ocasião da visita “era festa, era festa”¹⁷³, Adolfo registra que “dia de missa no Interior é uma festa de cores. Para todo lado que a gente olha tem beleza para ver: rostos serenos e distraídos”¹⁷⁴, o forno se aquecia para receber as formas de bolo, talvez de macaxeira, de tapioca, de milho, já que “em dia de missa sempre se forma uma pequena quermesse”¹⁷⁵; as crianças, suadas de tanto correr e brincar tomavam seu banho, com esfregadas mais ou menos irregulares como que com pressa para vestir a roupa recém-comprada, “o menino ganha, a menina também, um vestido novo viu”¹⁷⁶, o momento sem dúvida exigia.

Mais do que isso, a festa era um momento propício para reencontrar amigos, a comadre, o compadre, que pela lida do dia-a-dia não podia comparecer a uma conversa no alpendre, encontrava um tempo para participar daquele momento, em um misto entre o sagrado e o profano, reza e diversão, por que não? Os jovens, por outro lado, movidos pelos amores da idade, nos pequenos grupos cochichavam ao olhar um rapaz ou uma moça que achavam bonito, encorajando os colegas na abordagem ou insistindo para que outros fizessem uma ponte, a exemplo de uma alcovitagem.

¹⁷² TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

¹⁷³ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

¹⁷⁴ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 18.

¹⁷⁵ Ibid., p. 22.

¹⁷⁶ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

No mundo rural, ao menos nesses dias, a fartura reinava, os moradores locais se engajavam na preparação das comidas, o retinir da colher batendo na borda das panelas dispostas sobre o fogo anunciava que “quem ia para a missa de outro povoado, ninguém voltava sem almoçar”, pratos fartos de todo tipo de comida e se aguentasse, podia-se repetir, sem problema.

A prática de visita a outras comunidades era bem comum, seja por que a comunidade do indivíduo ainda não tivesse sido fixada, ou por que havia tempos que o local não recebia missas, podendo ainda não constar no plano de desobriga daquela viagem ou daquele ano; de modo que alguns fiéis se deslocavam para outras comunidades, não necessariamente mais próximas, com objetivo de receber sacramentos ou participar das missas e festas. O cronista aponta que no Centro da Pedreira, por exemplo, “Zé Cearense tinha vindo para a missa da distância de 18 km com a esposa, a filha e uma neta” e como que confirmando o já aludido uso de roupas especiais para a ocasião, descreveu o traje da esposa, que “tinha um lenço marrom na cabeça, um vestido azul florido, calça comprida vermelha, espora nos pés, um tiracolo branco e uma sombrinha preta na mão esquerda”, seguramente, uma “coisa bonita para se ver”.¹⁷⁷

O vai e vem de Zé Cearense mostra ainda que o contato entre as comunidades era intenso, afóra os fiéis que se deslocavam em grandes distâncias, as pontes e as influências eram também realizadas por outras pessoas, a ver o caso do Cocalinho do Zé Romão, onde apesar de ter um presidente, o “Dirigente do Culto Dominical” era “por enquanto o Jó do vizinho Centro do João Grosso”, indivíduo que havia dado o “incentivo” para a formação da comunidade.¹⁷⁸ Por outro lado, a situação da Lagoa do encontro mostra essa dimensão das trocas quando as famílias recém-chegadas ao local, com segundo o cronista, uma bagagem, uma experiência de uma “comunidade viva” da qual faziam parte, levavam para as novas paragens essas experiências religiosas.¹⁷⁹ Afóra tais situações, tem-se também na existência de um “encontro regional”, com a congregação de diversas comunidades sob o comando de um dirigente regional, à época o Dejacir da Sumaúma, e com a prática de “a cada dois meses as Diretorias se reunirem num dos lugares para um dia de partilha”, uma expressão do contato e do deslocamento entre essas comunidades.¹⁸⁰

¹⁷⁷ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 84.

¹⁷⁸ Ibid., p. 10.

¹⁷⁹ Ibid., p. 62.

¹⁸⁰ Ibid., p. 57.

O acontecimento da desobriga, de uma maneira geral, parecia, assim, ser o momento ideal para “comer, rezar e amar”.¹⁸¹ Em meio a esse cenário, uma dúvida levantada por Temme é pertinente, quando ainda no Piauí, em relação às celebrações que fazia no interior, lembrou que “a missa terminava com festa”, mas “a gente não sabia, eles vem por causa da missa ou eles vem por causa da festa?”¹⁸² As características, a despeito das diferenças, pareciam ter feições semelhantes em relação aos diversos espaços e ambientes rurais. No norte de Minas Gerais, por exemplo, o historiador Francisco Oliveira Silva, tratando dos anos iniciais do século XX, analisa um cenário análogo, com ausência de padres, comunidades distantes que quando visitadas, operavam um festejo marcado pela articulação entre “rituais sagrados e profanos”, com de um lado o acompanhamento dos ritos da igreja, comparecimento às missas e do outro, as danças, regadas por bebidas e comidas; afirmando o autor ainda, que tais elementos eram marcas da colonização europeia, mais especificamente portuguesa, no Brasil.¹⁸³

O momento festivo poderia ser aproveitado ainda pelos outros moradores como por curiosidade diante do episódio não corriqueiro, curiosidade pelo que seria dito pelos padres, o que seria mostrado, quais as novidades, quais as ações e reações dos vizinhos. O centro de interesse da comunidade transferia-se, portanto, para o religioso, mesmo que no cotidiano tal prática não fosse recorrente ou o fosse de outra maneira.

A visão positiva que Adolfo tem desses momentos parece se contrastar, no entanto, com o contexto do Mato Grosso. Segundo análise do historiador Jérri Roberto Marin, os padres franciscanos, provenientes da Província de Santa Isabel e igualmente oriundos da Alemanha (Turíngia), enxergaram o “cenário religioso de Mato Grosso [...] como decadente”, influenciando nessa visão o fato de que a população impunha dificuldades de “internalizar as normas católicas e de vivenciá-las publicamente”, mas, mais interessante do que isso é o olhar direcionado por eles quando das chegadas e andanças pelo interior (em suas desobrigas), de modo que identificavam no fato das pessoas “nunca terem visto um frade” e na própria

¹⁸¹ COMER, rezar, amar. Direção: Ryan Murphy. Produção: Brad Pitt, Dede Gardner. Estados Unidos: Columbia Pictures – Plan B Entertainment. 2010.

¹⁸² TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

¹⁸³ SILVA, Francisco Oliveira. Sincretismo religioso nos festejos do catolicismo norte-mineiro: uma abordagem. XXVII **Simpósio Nacional de História**: conhecimento histórico e diálogo social. ANPUH Brasil. Natal, RN, 22-26 jul. 2013, p. 6. Disponível em <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364846835_ARQUIVO_Sincretismoreligiosonosfestejosdocatolicismonortl.pdf> Acesso em: 22 dez. 2017.

“reação das pessoas nos primeiros encontros”, como sinais de “ignorância e abandono” dessas “ovelhas sem pastor”.¹⁸⁴

De todo modo esses momentos provocavam transformações tanto nos clérigos quanto na população, tendo muitas expectativas superadas e em algumas situações, podemos imaginar, pequenas frustrações diante do ocorrido, em ambos os lados. As chegadas e partidas mobilizavam o povo que muitas vezes se concentrava apenas nos momentos festivos, apesar de as ações pastorais não se restringirem a missas e sermões que engendraram essas festas, se concentrando também na formação da vida comunitária e de seus quadros no mundo rural.

4.2 Os quadros comunitários

A perspectiva das CEB's se concentrava na formação de quadros religiosos nas próprias comunidades, objetivando o fomento de uma vida religiosa contínua, diante da realidade de ausências do clero; não que a religiosidade estivesse em “modo de espera” e se apresentasse somente nas ocasiões festivas, mas requeria, na visão da Igreja, um maior aprofundamento das questões religiosas, sendo “através das CEB's [que] houve grande retomada da consciência de ser Igreja pelos leigos, com uma participação realmente ativa nos movimentos”.¹⁸⁵ Willeke localiza no Seminário Catequético o espaço da formação desses dirigentes, catequistas e animadores que se envolviam nas atividades da catequese e do Culto Dominical, afirmando inclusive que diante da grandeza territorial que abrangia a diocese de Bacabal, “sem o seu dirigente seria impossível dar assistência a tantos lugares”.¹⁸⁶

A atuação de Frei Adolfo nas comunidades do Piauí já revelava “a dificuldade” em “achar pessoas com leitura”¹⁸⁷ (se referindo a pessoas que soubessem ler e escrever), a nova forma de organização e de engajamento da população contrastava com empecilhos de ordem prática e sempre recorrentes, visto que a educação escolar chegava fortuitamente e se isso se dava, compreendia, no entanto, no mais das vezes apenas as gerações mais novas, persistindo o analfabetismo em relação à gerações anteriores.

A escolha do primeiro dirigente enquanto ainda era cooperador foi decidida com base nesse critério, tanto que ao se hospedar em uma das casas da comunidade, tendo nessa

¹⁸⁴ MARIN, Jéri Roberto. Diálogos e traduções culturais dos franciscanos alemães em Mato Grosso. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. 2010. ISSN 1983-2850, p. 31. Disponível em <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>> Acesso em: 22 dez. 2017. Tanto em Silva op. cit., quanto em Marin, op. cit., os autores afirmam que os padres, outrora negativos em relação às manifestações populares, com um tempo, sofrendo as transformações e influências do ambiente, se tornaram mais toleráveis a esse modo de vida e de fé.

¹⁸⁵ MOREIRA, Heleno, op. cit., p. 35.

¹⁸⁶ WILLEKE, Venâncio, op. cit., p. 86.

¹⁸⁷ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

vários livros possuídos pelos moradores (da “história do padre Cícero”¹⁸⁸) feitos em “versos” e diante da negativa do dono da casa de que não sabia ler e de seu questionamento surpreendido de “pra quê adianta esse livro se você não lê?”, recebeu como resposta: “é por que eu chamo o Antônio, ele sabe ler”; sendo esse um outro morador do local que possuía tais conhecimentos, de certa forma, exercendo já previamente uma função dentro da comunidade, já que, a exemplo da mesma prática, articulada por outros tantos moradores que possuísem outras obras ou que necessitassem dos mesmos “serviços”, se via em uma posição ao menos de leitor ou ainda de tradutor da comunidade. Percebendo isso, frei Adolfo, chamando Antônio, propôs que “se você sabe ler o romance, então sabe ler também a bíblia”, assim se tornou “o primeiro dos dirigentes”.¹⁸⁹

Na região de Lago da Pedra os critérios e obstáculos pareciam ser os mesmos, a ver a necessidade de destreza em encadear satisfatoriamente em uma explicação, em uma narrativa, a visão oficial da Igreja às manifestações do povo, sempre partindo de uma forma de linguagem à outra. Frei Adolfo, no entanto, já lembrava que a explanação dos líderes deixava muito a desejar, pois a maioria não conseguia ler claramente as passagens da bíblia, apesar dos “ensaios de leitura”, de forma que através do seminário se percebeu que a “leitura era acanhada, mas o relato vivo era muito bom”, talvez pela marca forte que a oralidade possuía no meio rural, que era o líder “muito precário na leitura e era mestre na narração viva”; percepção que engendrou o incentivo para, ao invés de ler linha por linha aos fiéis, tentar seguir outro caminho, ao “ler”, “botar na cabeça” e depois “contar espontaneamente”.¹⁹⁰

Assim diversos outros “Antônios”, no Piauí e no Maranhão, eram espécies de tradutores, pois apesar de compartilharem de um mesmo idioma, esse de certa forma não era acessível, em suas regras e lógicas, nem na forma nem no conteúdo, à maioria da população, de modo que poderemos considerar tal trabalho como uma forma de “tradução”; afora isso, a leitura primeiramente era de Antônio, encarnando uma atuação própria, de entonação, de velocidade de leitura, de gestos, sendo essa junção e configuração de elementos o resultado final percebido pelos ouvintes, além do mais, em outros casos, com leitura e interpretação de textos, o que era dito, podemos imaginar, era uma visão do sujeito sobre o que havia sido lido e entendido.

¹⁸⁸ Padre Cícero é um “santo popular” não reconhecido pela igreja, mas alvo de grande devoção pelos nordestinos.

¹⁸⁹ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

¹⁹⁰ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

Para a prática dos dirigentes, existiam materiais além da Bíblia que poderiam ser utilizados, no povoado São João, por exemplo, nas respostas a um questionário da paróquia, tem-se que a comunidade possuía um exemplar do livro “cristãos no meio rural”, que se tratava de uma obra voltada a “formação cristã de líderes”. Não podemos saber se o livro era efetivamente usado ou se todas as comunidades o possuíam e se possuíam, se era utilizado ou entendido, contudo, a existência de tal manual naquela comunidade enseja pensar que havia, de todo modo, uma possibilidade de acesso à esse livro também por dirigentes de outros locais.

A tônica de apresentação do livro é a das transformações e mudanças do ambiente rural, afirmando que ao passo que “muda-se o mundo rural”, com eles “mudam-se os homens”¹⁹¹ também, elencando diversos costumes, na religião, no consumo, no namoro/casamento que já não eram mais os mesmos de antanho, reconhecendo ainda as alterações no âmbito da própria religiosidade, confirmando a ideia já tratada anteriormente, de que nesses espaços “novos” o fiel assumia protagonismo, de modo que “se o padre vem, celebra a Santa Missa, virado para o povo, unido com o povo em redor do altar de Nosso Senhor”¹⁹², tratando, além disso, do próprio relacionamento entre propriedade privada e camponesa, nos problemas do campo, onde “pode-se viajar léguas e léguas por estas terras sem encontrar um morador sequer, mas o pequeno posseiro é expulso, sem apelo, da gleba que lavrou durante anos no suor da sua face”.¹⁹³

A obra contém explicações de passagens da vida de Jesus, sempre dialogando com o mundo concreto e com a realidade existente no contexto daqueles líderes que liam a obra, a fim de mostrar, em uma linguagem fácil e acessível, conteúdo para evangelização da comunidade da qual faziam parte. O próprio autor, Bernardino Leers, na apresentação da obra, tocando em questões já analisadas, afirma que “o próprio líder” é “a pessoa indicada para traduzir o texto numa linguagem mais direta e acessível ao seu público e trocar as ideias expostas em miúdo, conforme as condições próprias da comunidade local”¹⁹⁴, afinal, era propriamente o líder e dirigente que conhecia a realidade, o povo e as palavras e significados locais, assim como seus costumes.

Assim na mesma linha, um livro possuído pela mesma comunidade, retratava as dificuldades da evangelização, era a “Bíblia do povo”, de Paulo Avelino de Assis, que considerava, como que em uma forma de justificativa para a existência do livro, o fato de que

¹⁹¹ LEERS, Bernardino, op. cit., p. 15.

¹⁹² Ibid., p. 17.

¹⁹³ Ibid., p. 28.

¹⁹⁴ Ibid., p. 8.

“muitos têm a Bíblia e não a lêem, outros a lêem e não a entendem, alguns a entendem e não a vivem, outros a vivem e não a transmitem”¹⁹⁵, de forma que se constituía por trechos e por esclarecimentos, com dados históricos e comparações com os dias atuais, a exemplo de uma “bíblia desvendada” detalhadamente; considerando o autor ainda ter sido essa obra construída como resposta à determinação do Vaticano II de que a Bíblia fosse “editada com explicações”.¹⁹⁶ Além desses, eram disponibilizados pela paróquia o “Curso Bíblico”, como “livro de introdução à Bíblia”¹⁹⁷ e pelo seminário, o “Guia homilético”, a exemplo de um roteiro para as pregações nos cultos dominicais.

Ambas as obras mencionadas, de autoria de frades franciscanos, se inseriam de modo geral em um novo ambiente de renovação e metamorfose no mundo e na igreja, se coadunando com a já discutida perspectiva do Seminário Catequético, meio esse pelo qual provavelmente tais livros eram adquiridos e de onde partia o incentivo para a utilização no dia-a-dia do trabalho na comunidade.

Em geral esses líderes eram homens, a ver o registro de Willeke de que nessas “comunidades de base”, “os homens eram chamados dirigentes”, salientando ainda que essa designação era “comum em todos os povoados do interior”.¹⁹⁸ No diário, Temme parece confirmar, em relação à maioria das comunidades, esse fato, já que sempre tais ações eram do âmbito masculino, a ver o Gerson do Caititú, Abel do Centro dos Pereira, João do Sindô, Emídio da Lagoa Grande, Severino do Limão e Messias do Centro do Isídio. Existia, contudo, ao menos uma exceção em relação aos locais da desobriga em questão e estava no Centro da Pedreira, onde a dirigente era uma mulher, Maria Muniz, verdadeiramente “uma mulher forte, quem achará outra igual?”¹⁹⁹, que se engajava na preparação do culto, na explicação do evangelho, no ensaio de cantos e na formação de procissões de entrada nas missas.

Além dessas questões, a atenção dos padres estava voltada também a reunião da Diretoria em cada comunidade, que era composta por “Dirigente, Catequista, Secretário, Tesoureiro [e] Zeladora”²⁰⁰, sendo nesses encontros discutidos, em geral, as realizações, mas também os problemas e dificuldades dos locais, identificados pelos moradores e pelos padres, em torno do pouco dinheiro em caixa de algumas comunidades ou a “soma considerável” em

¹⁹⁵ ASSIS, Paulo Avelino de. *A Bíblia do Povo: evangelho de São Mateus*. São Paulo: Centro Bíblico Católico, sem ano, v.1, p. 2.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹⁹⁷ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 18.

¹⁹⁸ WILLEKE, Venâncio, op. cit., p. 86.

¹⁹⁹ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 79.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 36.

outras, as construções e reformas das capelas, assim como o andamento dos trabalhos de catequese.

A catequese se configurava em uma das variadas formas que a Igreja possuía para o trabalho de evangelização, sendo através dela que, em geral, as crianças e adolescentes eram inseridas no mundo e nos dogmas cristãos, de forma a se tornarem indivíduos na fé. Além dessa incorporação à religião, tem-se o objetivo da própria propagação, que através dos pequenos podia chegar aos grandes, muitas vezes alheios às normatizações religiosas, mas que, por outro lado, ensinavam também aos filhos elementos de religiosidade popular.

Em um texto de jornal de 1958, por exemplo, de certo padre Cícero Silva, no *Jornal do Maranhão*, descreve-se em relação a uma desobriga um diálogo entre mãe e filha, onde essa, dirigindo-se à mãe diz: “Mamãe, nois vamos pra missa no Curimatá? Já faz tempo que nois não assiste missa... É bom nois se confessar”.²⁰¹ Para além de quaisquer exageros que possam existir em tal registro, não há dúvidas, porém, quanto à ação da criança em relação à cobrança dos pais na realização de algo em função de preceitos recém-aprendidos, inclusive no âmbito religioso.

Em um livro de catequese de 1967, a autora salientando em sua apresentação que “a maioria das crianças fica, para o resto da vida, com a formação religiosa que recebeu na preparação para a Primeira Comunhão”, já defendia “a necessidade de envidarmos todos os esforços para enraizar na alma das crianças convicções sólidas e atitudes cristãs, que lhes fiquem indelevelmente gravadas”.²⁰²

Na realidade, as crianças da zona rural possuíam menos chances de aprendizado regular e intensivo com ensinamentos de uma catequista, ou seja, dos princípios básicos católicos, já que pelo número ou mesmo a inexistência de professoras, a única oportunidade de contato com a religião, quando havia, se dava nas missas esporádicas ou na própria família.

203

Frei Adolfo se mostra absolutamente interessado, ao longo de sua visita pela questão, já que sempre descreve o desempenho e fragilidades vivenciadas pela população, não à toa, já que à época da desobriga, era diretor, recém-empossado do Seminário Catequético de Bacabal; percebendo a falta de preparação na maioria dos quadros comunitários.

²⁰¹ IDEALISMO e concepção. *Jornal do Maranhão*: Semanário de Orientação Católica – Jornal a serviço da Família e do Povo (MA) – 1954 a 1971. Ano 1958. Ed. 01985, p. 17.

²⁰² BORDEGHINI, N. *Vem, senhor Jesus* – Livro do mestre: Catequese de iniciação cristã. Sem local: Edições paulinas, 1967, p. 5.

²⁰³ AZEVEDO, Thales. *O catolicismo no Brasil*: um campo para a pesquisa social. Salvador: Edufba, 2002, p. 48. Disponível em <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ufba/464/1/O%20catolicismo%20no%20Brasil.pdf>> Acesso em: 03 jan. 2018.

A catequista Conceição, de Cocalinho do Zé Romão, por exemplo, se apresentou ao padre, questionando em seguida o que era “MOTIVAÇÃO E OBJETIVO DA AULA?”, presentes em um livro que utilizava em suas aulas, ao passo que o frade, como que entendendo a situação, refletiu: “Deus queira que a teoria do livro não mate o ânimo desta Catequista que só tem a boa vontade”. A solução? “ensinar o Sinal da Cruz, os cantos que ela sabe, o Pai Nosso e a Ave Maria, e ninguém tire o seu valor”.²⁰⁴

O livro a que o frade se refere é o “Vem, senhor Jesus” que se estruturava a partir de divisões das quais não faziam sentido à catequista. O “livro do mestre”, já que havia também um livro destinado às crianças, possuía um total de trinta aulas e era dividido em: objetivos, correspondendo ao “que temos em vista ao dar cada aula”; atitude de vida, “sentimento que se procurará suscitar e desenvolver através da palestra”; material didático, com indicações de “cartazes, legendas, discos”; motivação, “o ponto de partida, algo que desperte a atenção e o interesse da criança”; palestra, o “desenvolvimento do assunto religioso”; atividades, com “canto”, “oração” e “sempre uma atividade por escrito” e a memorização, dos “pontos principais da doutrina”.²⁰⁵

A dificuldade em se saber o porquê de algumas catequistas não se adequarem ao “método” proposto pelo livro é real, contudo, podemos imaginar que a abordagem requerida pelo instrumento ultrapassava em muito o conhecimento, ao menos relativo a essas questões, possuídos pelas catequistas, afinal até elas enquanto professoras não eram alcançadas pela regularidade da Igreja, possuindo, por assim dizer, pouca bagagem oficial, apesar de participarem das vivências religiosas próprias das comunidades.

A realidade oferecia uma relação dúbia quanto à catequese e a situação vivenciada. Para Temme, enquanto o principal problema da catequese “antiga”, anterior ao Concílio, estava no fato de que ela “era morta, quer dizer, [com] as verdades da fé, os mandamentos, decorados...o creio em Deus pai, quer dizer, era o mínimo né”²⁰⁶, ao mesmo tempo incentivava a catequista no ensino daquilo que sabia, sendo provável que seu conhecimento se concentrasse, no entanto, exatamente nesses pontos enumerados, naquilo, que nas palavras de Teresa só conseguiria “ensinar o que” sabia “de cor”.²⁰⁷ Por outro lado, admitindo que nem sempre tenha conseguido isso, ressalta que a “luta é [era] para, para introduzir, quer dizer, um Deus da vida né”, o que parecia ser a tônica do livro utilizado, não

²⁰⁴ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 14 e 15.

²⁰⁵ BORDEGHINI, N, op. cit., p. 6-8.

²⁰⁶ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

²⁰⁷ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 68.

sendo, porém, acompanhado pelas professoras, de forma que reconhece que “durante muitos anos ainda continuou o catecismo decorado”.²⁰⁸

Em visita ao povoado João Grosso, outro problema pareceu afluir, a “catequista Delza se queixa dos pais que não mandam os filhos para o catecismo”²⁰⁹, situação que pode denotar tanto a falta de importância dada ao catecismo, a ausência de cobrança mais efetiva por parte dos padres ou ainda a desconfiança, por parte dos pais, diante dos poucos conhecimentos da catequista.

Quando em Poço Dantas, recorda-se da “catequista Selma” que “já fez um curso no Seminário”, experiência que poderia significar maior embasamento na atividade e maior estruturação da catequese (ou não, já que algumas catequistas já haviam sido reconhecidas por Temme do Seminário, mas que continuavam com problemas em suas aulas); descobrindo, no entanto, logo depois na reunião da Diretoria que a comunidade estava em busca de nova Catequista, já que “Selma com sua família” iria “se mudar mata a dentro”.²¹⁰

A situação exhibe, antes de tudo, a constatação de alta mobilidade da população da zona rural, que por conflito intra-comunitário, por pressões externas, pela própria configuração da roça ou sentimento constante de mudança, se deslocava constantemente pelo espaço, em busca, talvez, de outras oportunidades. Desta feita, a mobilidade também impunha certo empecilho à catequese, visto que os quadros da comunidade, mesmo quando formados e treinados, a qualquer momento poderiam se mudar, deixando um vácuo, que poderia ou não, em tempo célere ou não, ser ocupado, com uma nova catequista, caso houvesse, que poderia ainda congregiar as deficiências já mencionadas.

Nos Três Lagos, a constatação: “O Catecismo é muito fraco [...] Nazaré que tem a turma dos pequenos não poder fugir: ela falta muito”²¹¹, realidade semelhante à da comunidade de Caititú, que diante da pergunta: “Como vai o catecismo?”, feita pelo vigário frei Heriberto, não havia “nenhuma catequista para responder”, mas que a catequese, “pela informação dos homens falta muito a desejar.”²¹² Na Unha de gato uma surpresa, “a Catequista, segundo o testemunho de todos, é muito criativa com as 57 crianças”²¹³, criatividade que possa transparecer tanto um “malabarismo” realizado com os conhecimentos possuídos, uma catequese mais voltada à diversão do que ao ensino religioso ou de fato uma

²⁰⁸ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

²⁰⁹ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 18.

²¹⁰ Ibid., p. 20. No caso dos dirigentes a realidade era a mesma, a ver a ocasião em que no Piauí, os freis foram avisados de que “um dos Dirigentes se mudou, e o outro vai embora em breve.” TEMME, Adolfo, op. cit., p. 45.

²¹¹ Ibid., p. 24.

²¹² Ibid., p. 29.

²¹³ Ibid., p. 45.

aula exemplar, afora a dificuldade de controlar e chamar a atenção de tantas crianças. Como por bajulação ou mesmo como realidade, em Cujuba, o “Assis defendeu a Catequista, sua filha Cleonice” afirmando que “aqui [...] tudo é fraco, mas a Catequese funciona bem.”²¹⁴

Fato é que por mais que fosse a vontade eclesial, se constituía em tarefa impossível avaliar o sucesso ou não da catequese, quer seja pelas impressões pontuais e superficiais observadas durante a desobriga, ou pelas informações incompletas ou possivelmente contraditórias da comunidade; o cenário que se forma então, a partir disso, é de uma catequização frágil, ou meramente rasa, por ausências, desinteresse, desconhecimento de todos os envolvidos, apesar de alguns casos de êxito, que de todo modo não atingiam aos objetivos da Igreja e que se atendia, o fazia superficialmente. A experiência, no entanto, deve ter contribuído sobremaneira a frei Adolfo, com o conhecimento da realidade local e dos pontos a que o Seminário deveria se concentrar.

Elemento importante a ser considerado é a ocorrência apenas de catequistas mulheres, aos menos as elencadas, como uma característica que desvenda um aspecto social e cultural, não só comunitário, como também religioso, que reservando um papel de cuidado, de educação, de trato com crianças e jovens, às mulheres, atribui ao feminino o ensino religioso e ao masculino, o papel de liderança.²¹⁵ Desnudando ainda sinais de que os homens não se consideravam ou não eram considerados aptos pela comunidade e pela Igreja, de certa forma, a exercer tal função, fazendo com que praticamente nenhum deles se oferecesse ao posto.

De forma bem clara isso se materializa através da fala, em 1973, de Dom Pascásio, então bispo da Diocese, em reconhecimento ao trabalho de catequese, onde afirmava: “quem daria a formação religiosa às crianças para aprenderem a viver como cristãos, se não tivéssemos essas senhoras e moças corajosas que ensinam todos os domingos o Catecismo?”²¹⁶ Frei Heriberto afirma, porém, que no seu tempo valorizou “a posição da mulher”, em contraposição a noção generalizada de que “mulher era só pra ser catequista de menino”, inclusive de outros freis que diziam que “dirigente só pode ser homem”; assim se posicionando dizendo que “no meu tempo eu disse não, eu chamei muita mulher, convidei muita mulher para fazer curso de dirigente”.²¹⁷

De um modo geral, a tentativa de construção e engajamento da população nos assuntos religiosos oficiais era tarefa difícil, já que, por diversas vezes, havia uma

²¹⁴ Ibid., p. 62.

²¹⁵ Uma única exceção aparece, quando no Cocalinho, “o professor do lugar nos apresentou um grupo de 4 crianças que ele havia preparado para a Primeira Comunhão.”. TEMME, Adolfo, op. cit., p. 47.

²¹⁶ WILLEKE, Venâncio, op. cit., p. 87.

²¹⁷ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

incompatibilidade entre o que era esperado pela Igreja e o que era considerado importante por certa parcela do povo, isso se dando não só quanto à formação catequética e de líderes, mas também na geração de reações diversas, de certa forma produzindo um conflito de ideias e noções, na atribuição de um peso diferente aos inúmeros elementos então dispostos.

4.3 “O povo só acredita no padre” e no sacramento

Se as dificuldades de formação não eram suficientes para atravancar, muitas vezes, o desenvolvimento desses quadros, existia agregado a isso dificuldades de ordem comunitária. A afluência de moradores para a missa ou que no “sermão da noite vem [...] de todo lado” poderia detonar, nesse contexto rural, um sentimento realmente religioso, prática de fé diante de espera tão prolongada pela visita dos representantes da Igreja; problema bem maior era, porém, o reclamado pelo dirigente João, do Sindô, que sem meias palavras afirmava que “o povo só acredita no padre!”, de forma que como consequência dessa postura do povo, “o Culto Dominical” na comunidade era “muito fraco”. Adolfo comenta ainda essa realidade considerando que “conhecia essa dor de João: de repente todo mundo é tão católico, quando chega o Padre”.²¹⁸

Os dados estatísticos mostram que a população do município de Lago da Pedra, quase de forma integral, era católica, se mantendo a tendência dos censos anteriores em relação ao período em estudo.²¹⁹ Tanto essa observação quanto o equilíbrio no número entre homens e mulheres deve ser relativizado, entretanto, se levarmos em conta que no universo de “religiões possíveis”²²⁰, a católica, ou por questões sociais ou pessoais era a mais escolhida, inseridos nesse grupo até mesmo os que em não tendo outra coisa para responder, não tendo conhecimento sobre outras religiões e em virtude mesmo do ambiente religioso em que

²¹⁸ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 52. O cronista registra em outros locais manifestações de que o culto dominical era animado e bem aceito pela população, contudo, chamou nossa atenção esse caso, que de todo modo, apesar de não representar todo meio rural da época, era de certa forma um símbolo das dificuldades da implantação das comunidades e da reação da população diante das desobrigas.

²¹⁹ Cf. os números da população no capítulo 1, quadro 2, pág. 31.

²²⁰ No censo de 70, estavam presentes na pesquisa as religiões “católica romana”, “evangélica” e “espírita”, todas as que não se encaixavam nesses três, foram classificadas em “outras”; no caso dos “sem religião” foram contados o que assim se consideraram ou quando não declarada, foram contabilizadas em “sem declaração”. No censo de 80 já consta uma subdivisão em “seita”, “culto” e “ramo da religião professada”, tendo como escolhas: católica romana, protestante tradicional (Adventista, Batista, Presbiteriana), protestante pentecostal (Assembleia de Deus, Brasil para Cristo...), espírita kardecista (Espírita científica, Espírita cristã...), Espírita afro-brasileira (Candomblé, Umbanda...), Israelita ou Judaica, oriental (Budismo, Xintoísmo) e outras (Católica brasileira, Testemunha de Jeová...). Em ambos os casos, a religião da criança foi considerada a partir da religião da mãe. As definições aludidas constam nos respectivos censos.

viviam, ou por assim terem sido seus pais e avós, achavam por bem se declararem ou mesmo se considerarem católicos, apesar de, muitas vezes, “não praticantes”.²²¹

Quadro 05 – População católica (homens e mulheres) no Maranhão e no município²²²

TOTAL DE CATÓLICOS			
CENSO 1970			
MARANHÃO		LAGO DA PEDRA	
2.885.561		42.189	
HOMENS	MULHERES	HOMENS	MULHERES
1.444.308	1.441.253	21.682	20.507
CENSO 1980			
MARANHÃO		LAGO DA PEDRA	
3.737.790		41.098	
HOMENS	MULHERES	HOMENS	MULHERES
1.869.818	1.867.972	20.903	20.195

Fonte: IBGE.

Toda essa situação em relação aos líderes ocorria, pode-se pensar, a revelia do próprio incentivo dos padres, a ver a lembrança de frei Heriberto de que quando estavam nas comunidades, na apresentação de um “texto bíblico”, a palavra era repassada “muitas vezes para o dirigente”, para segundo ele, “mostrar a posição do dirigente”, de que “ele tem valor não só quando o padre não está não, na presença do padre [também] viu”, já que era o “ministro da palavra”, era quem “dirigia o culto” e “rezava o terço”.²²³ A ocorrência de tal prática revelava uma percepção do próprio clero acerca de tal problema, já que se exprimia no sentido de investir no dirigente certa autoridade, concedida pela Igreja.

²²¹ O termo pode oferecer uma interpretação acerca do todo. De uma maneira geral seguir uma religião é praticá-la, contudo, convém questionar: qual o sentido de prática para a Igreja e para a população? Seria a ida à missa, a adoção dos sacramentos? Seria a crença nas mesmas ideias ou dogmas ou o seguimento de ritos? De um ou outro modo, existiam aqueles que seguiam, por assim dizer as regras, mas não partilhavam dos ritos e das celebrações, enquanto outros o faziam, mas talvez não acreditassem nas mesmas concepções. Afinal, quem era mesmo católico praticante?

²²² Dados colhidos a partir da “religião por sexo segundo as microrregiões e os municípios” no CENSO DEMOGRÁFICO 1970 e dados colhidos a partir da “população residente, por religião e sexo, segundo as mesorregiões, as microrregiões e os municípios”. CENSO DEMOGRÁFICO 1980.

²²³ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

Em posição contrária ao da adotada por esses padres, mas em consonância com a realidade retratada pelo dirigente, podemos observar que ao menos desde o período colonial no Brasil e mesmo anteriormente no velho mundo (se considerarmos as determinações das Constituições da Bahia), já havia uma postura de contenção das atividades laicais, a ver diretrizes, como a de que “os leigos não devem disputar sobre materiais de nossa fé”, determinando, “sob pena de excomunhão” (o que não era pouco se considerarmos que uma exclusão do âmbito religioso significaria uma exclusão do mundo social) “que nem-uma pessoa secular, (ainda que seja douta, e de letras) se intrometta a disputar em publico, ou particular sobre os mysterios de nossa Santa Fé, e Religião Christã”.²²⁴

Diante disso e a despeito da incumbência dada, por parte do próprio documento, aos pais, patrões e toda a população sobre como divulgar os elementos da fé cristã, bem como garantir efetivo seguimento de normas e diretrizes católicas, tem-se, por outro lado, uma proibição clara de “disputa” sobre a fé, “disputa” que se define no Dicionário da Língua Portuguesa, de Antonio de Moraes Silva como “controverter, mover questão sobre a certeza, ou falsidade, bondade, ou maldade” sobre algo.²²⁵ O catolicismo da Colônia ao que tudo indica, se mostrou enquanto Igreja, institucionalmente falando, a partir de um caráter de dominação, vigilância e rigidez de dogmas e de práticas.

A “intromissão” evocada pode ser entendida, complementarmente, como um elemento esclarecedor do papel que é legado ao fiel dentro da hierarquia já posta, em um claro discurso de que a interpretação não o pertence (afinal, como identificar o limite entre a expressão e a disputa? a severidade da sanção não garantia espaço para esses tipos de dúvida), garantindo ao povo, de um modo geral, poucas ou quase nenhuma oportunidade para a exibição e vivência de qualquer tipo de experiência diferente da oficializada, contrastando claramente com a já discutida vivência proporcionada pelas CEB's; creditando a eles o seguimento e a divulgação “cega” dos “mistérios”, dos ritos, das orações e das crenças, a exemplo de um catolicismo asfixiador.²²⁶

²²⁴ MONTEIRO DA VIDE, Sebastião, op. cit., p. 7.

²²⁵ SILVA, Antonio Moraes. Dicionario da lingua portugueza - recopilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTONIO DE MORAES SILVA. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813, p. 625.

²²⁶ Adotar tal perspectiva é considerar também o outro lado da moeda. A prática autoritária, ao mesmo tempo de uniformização e controle, pode ter ensejado, por outro lado, uma situação de “catolicismo clandestino” popular, com identidades e funcionamento próprios, que existia, mas que era proibido de ser praticado (ou pelo menos visto). Hoornaert considera que a “imposição” da Igreja resultava numa “redefinição” por parte da população, caracterizada por um espírito de “resistência”, marcada, sobretudo por uma “dissimulação”, “esperteza” e uma “improvisação espontânea”, carregadas de influências múltiplas, africanas e indígenas. HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil Colonial. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina**: América Latina

Para muitos fiéis do meio rural, a presença do padre era fundamental em qualquer episódio que se aproximasse da religião, sendo o papel ocupado por ele, além do de poder, de autoridade e também de prestígio diante da comunidade; assim, somente suas palavras e intervenções se constituíam como válidas, talvez por uma “figura sacralizada” identificada com o padre ou pelo grau de instrução que os moradores exigiam pelo papel que estava sendo ocupado, não aceitando que um mesmo morador, por mais proeminente que fosse se arvorasse a pleitear interpretações espirituais. Algumas ideias e interdições, deste modo, sugerem ter se perpetuado dentro dessa engrenagem e dessa relação religiosa entre o clero e os fiéis.

Uma perspectiva diferente, no entanto, pode ser evocada. A partir das ideias da historiadora Maria Cristina Cortez Wissenbach tem-se que, muitos antes da adoção e implantação das CEB's no Brasil, no cenário já conhecido de ausência dos padres ou com sua presença apenas “esporadicamente”, no mundo rural “os rituais do catolicismo popular eram dirigidos por homens da própria comunidade – festeiros, rezadores, penitentes folientes, benzedores, curandeiros-, que despontavam como as lideranças informais dos grupos locais”.²²⁷ Sendo assim, qual seria o real motivo da não aceitação ou na crença só no padre já que outras práticas já haviam sido desenvolvidas e aceitas sem eles? Podemos lembrar de que se tratam de comunidades diferentes no tempo e no espaço, talvez residindo em características singulares e identitárias essas diferenças de percepção. De toda forma essa ideia em torno do papel do padre existia de fato e desembocava em outras atitudes dentro da comunidade.

4.3.1 Personalismo religioso e resposta eclesial

Em alguns casos assim, a religiosidade do povo parecia assumir feições mais personalistas do que propriamente de envolvimento com o transcendente, se deslocando entre um ou outro polo de acordo com a presença de tal ou qual indivíduo, identificada com um sujeito e não propriamente com a prática religiosa. Dessa forma, afora a exigência da presença do padre, tem-se a situação registrada por frei Adolfo, quando na chegada à Lagoa Grande foi informado de que na comunidade havia “dois partidos”, quais sejam o do “Dirigente anterior, tirado por Heriberto” que “levou muitos consigo na sua saída” e o do “sucessor” Emídio, que “dirige a Comunidade agora”, tendo conservado uma parte da comunidade, mas que apesar

Colonial. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, v.1, p. 568.

²²⁷ WISSENBACH, Maria Cristina Cortez, op. cit., p. 78.

disso “já conseguiu trazer de volta a maioria” dos que haviam saído.²²⁸ O movimento ilustra ainda, ao contrário do que se possa pensar, que o ambiente rural não era idílico, de necessária cooperação entre todos os sujeitos, sendo permeando constantemente de conflitos de toda ordem e em todas as esferas do viver.

Talvez em virtude dessa percepção de volatilidade dos fiéis, tenha-se engendrado uma postura de cobrança por parte do clero, onde uma “contagem” dos participantes do culto como forma de acompanhamento dos membros era instrumento exigido pela igreja. No Cocalinho do Zé Romão (comunidade nova), Raimundinha, que era secretária tinha um caderno com o nome de todos e procedia a colocar um P em quem estivesse presente e um F, quando esse faltasse; frei Adolfo explicou dizendo ser “essa medida chata [...] necessária no começo, por que o povo tem conceitos muito indefinidos. Tem gente que diz: Eu vou sempre. Só que este ‘sempre’ pode significar ‘de vez em quando’ ou ‘aqui e acolá’ ou ‘quando dá certo’”.²²⁹

Se se procedeu tal acompanhamento em todas as comunidades ou somente nas mais recentes, ou incluindo as mais antigas, não foi possível saber, no entanto, a cobrança representa essa inconstância da participação do povo, muito embora essa flutuação, deve-se lembrar mais uma vez, fosse fruto também da ausência do próprio clero ou mesmo da já mencionada mobilidade da população. Na Lagoa do Côco, por exemplo, a situação era ilustrativa, das famílias inscritas, “28 frequentam regularmente”, enquanto “9 são faltosas” e outras “11 [...] se mudaram”²³⁰, logo, quase a metade não participava ou participava raramente das celebrações, talvez o fazendo somente nessas datas festivas.

Na verdade, essa exigência fazia parte de um conjunto mais amplo de requisitos que deveriam ser seguidos para a formação das comunidades, tal ato se inseria nos quatro pontos já elencados em relatório por frei Lucas Brägelmann, em 1972, onde constam: “1º. Viver honestamente; 2º. Participar regularmente da celebração dominical; 3º. Mandar os filhos para o catecismo; 4º. Pagar uma contribuição mensal”²³¹; muito se assemelhando ao explicado por Temme quando esteve passando por Cocalinho do Zé Romão, sendo o 1º. “A vontade de pertencer à comunidade tem que ser consciente e ser declarada pela inscrição no livro da Igreja”, 2º. “a livre decisão de santificar o Domingo e a participação do Culto Dominical que é animado pelo Dirigente”, 3º. “Existem faltas graves que excluem o cristão ou que são perdoadas só depois de penitência ou conversão. Neste caso a pessoa não pode ser

²²⁸ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 69.

²²⁹ Ibid., p. 15.

²³⁰ Ibid., p. 68.

²³¹ BRÄGELMANN, P Lukas, p.19-23 apud LÖHER, Eurico, op. cit., p. 290.

padrinho”, 4º. “Os pais se comprometem a inscrever os filhos na Catequese que é o trabalho das Catequistas” e 5º. “Cada membro da Comunidade se compromete a pagar o Tributo Sagrado, o Dízimo”.²³²

Segundo Temme, essas condições eram “o mínimo necessário, que mostrava realmente a iniciativa popular”, de forma que nesse contexto a simples presença da igreja não era suficiente, requerendo, em um ambiente de comunidade, a contrapartida por parte de seus membros, assim enxergando que o seguimento dessas ações seria “um sinal da nossa parte” para Deus, já que avalia que a “nossa salvação depende de Deus, mas depende de eu abraçar”²³³ também.

A consideração acerca das diretrizes é representativa de uma posição dúbia por parte do padre e do clero em geral, já que mesmo valorizando manifestações populares, também assumem uma postura de cumprimento de obrigações consideradas importantes. De certa forma, cada um desses pontos enquadra e imobiliza algumas práticas recorrentes no meio popular. Tanto na consideração de Temme quanto na implantação das exigências, há um sentido de reforma intrínseco, de correção de práticas consideradas incorretas, de alguma forma tolhendo ações que talvez não fossem enxergadas como incompatíveis pela própria população. Podemos imaginar ainda que esse fato tenha afastado muitas famílias da Igreja, ou por considerá-los “desnecessários” ou “excessivos”, não significando, porém, que a religiosidade tenha se perdido ou tenha sido deixada de lado, podendo ter se desenvolvido em outros locais ou instâncias, de outros modos.

Apesar de algumas diferenças, a ideia das condições se mantém. Frei Lucas, por exemplo, define como “viver honestamente” o fato de alguém “não ser maçom, espírita, polígamo”,²³⁴ e no que diz respeito às faltas graves, Adolfo destaca a “exploração do próximo, grilagem de terra, bigamia pública e outros escândalos que gritam ao céu”²³⁵. Ora, se tais práticas foram discriminadas é porque, sem dúvida, elas existiam naquele meio, caso contrário não o seriam, sendo certo que a bigamia, podemos pensar, era algo quase corriqueiro. É interessante perceber que há muito tempo a Igreja batia na tecla da monogamia e não só nos aldeamentos indígenas, onde os missionários agiam com a pretensão de implantar esse elemento estranho à cultura nativa, dimensão essa que era característica e que se revelava na própria disposição aberta e comum das residências, que não comportavam qualquer obstáculo físico à relação entre os indivíduos, homens e mulheres, de modo que ali a “vida sexual não

²³² TEMME, Adolfo, op. cit., p. 11.

²³³ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

²³⁴ BRÄGELMANN, P Lukas, p 19-23 apud LÖHER, Eurico, op. cit., p. 290.

²³⁵ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 11.

encontrava tabus de ordem religiosa, mas sim de ordem puramente protocolar e funcional”, não sendo visto como pecado ou como erro.²³⁶

Em relação ao espiritismo, a análise de Thales Azevedo pode nos trazer uma explicação. Segundo o autor, existem muitos indivíduos espíritas que conciliam essa prática com a do catolicismo, isso se dando em virtude do fato de que para ele, “o espiritismo tem a particularidade de difundir-se por penetração, sem romper a estrutura formal da comunidade católica”, não tendo assim entre seus adeptos qualquer visão de incoerência entre o seguimento das duas vertentes, postura que obviamente não era tolerada pela instituição católica.²³⁷ Se nos censos o número de espíritas declarados era ínfimo, a partir dessa consideração podemos imaginar que dentre o grande número de católicos existiam os que compartilhavam dessa mesma prática.²³⁸ Interessante ainda notar a não repreensão, pelo menos nesses critérios, de cultos africanos, afro-brasileiros ou indígenas, que de alguma forma se entrelaçaram na constituição desse catolicismo popular. Por que isso teria acontecido? Não havia uma percepção, na realidade, de que indivíduos vivenciavam essas vertentes religiosas naquele meio?²³⁹

Quanto à grilagem, que não consta no primeiro relatório, mas é ressaltada por Temme, pode ser vista como um sinal do aumento dos abusos contra os lavradores e da elevação dos conflitos de terra no final da década de 80. Essa consideração revela, direta ou indiretamente, que a instituição (ao menos em nível paroquial, já que eram definidas localmente, com variações) estava atenta à realidade concreta dos moradores das comunidades rurais, considerando que práticas como essas não eram condizentes com a religião, buscando coibir ainda, possivelmente, que pessoas da própria comunidade capitulassem para o lado dos fazendeiros, afinal uma renúncia desses procedimentos poderia significar, para quem não os cumprisse e mesmo para sua família, uma verdadeira “morte social e religiosa”.

²³⁶ HOORNAERT, Eduardo. O cristianismo moreno no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990, p. 56.

²³⁷ AZEVEDO, Thales, op. cit., p. 51.

²³⁸ Cf. nota de rodapé 220 na página 85. Dentre o universo de religiões questionado, contém, no censo de 80, uma espírita cristã.

²³⁹ Löher destaca em sua análise uma presença desses cultos, considerando que eram “muito freqüentes nas regiões do Maranhão com forte presença de negros - no Piauí muito menos – os cultos afro-brasileiros que na região de Bacabal (cidade próxima) e em São Luís foram chamados de terecô”. LÖHER, Eurico, 2009, op. cit., p. 224. Apesar disso, não estende a consideração para a região do presente estudo.

4.3.2 Ritos e obrigações: a crença no batismo

O ponto anterior e as exigências em relação ao batismo são importante se pensarmos o fato de que o batismo pode ser considerado um “rito de passagem”, com características e formas próprias. O pesquisador José Carlos Pereira argumenta que celebrações desse tipo são importantes para o “indivíduo”, a “família” e a “comunidade religiosa”, pois ao mesmo tempo em que integram o indivíduo ao corpo da Igreja, o fazem em relação à própria comunidade; representando além de um “sacramento”, um “rito de inclusão eclesial e social”. De todo modo, significa a articulação e construção de laços entre compadres e comadres, mães e pais, afilhados, padrinhos e madrinhas, estabelecendo certa coesão no seio da sociedade, através da religião.²⁴⁰

Frei Adauto Schumacher (frade brasileiro), em 1959, em carta enviada à Alemanha discorrendo sobre os costumes no Brasil²⁴¹, já ressaltava esse “parentesco espiritual”, de forma que “o padrinho se torna ‘compadre’ em relação ao pai e a mãe da criança, a madrinha ‘comadre’ em relação ao casal”, enxergando a relação como um “símbolo profundo de renascimento no batismo”, haja vista o consenso em virtude da “mesma preferência e o mesmo nome em relação aos padrinhos”. Tal ligação era tão importante que frisou: “quando um ou outro destes quatro não quer se tratado com esse título de honra, deve ter acontecido qualquer coisa muito ruim.”²⁴²

Por outro lado, valendo-se das ideias de Franz Boas, Pereira salienta que muitas vezes a procura por esses “bens simbólicos” poderia se dar “apenas pelo fato de ser requerida pelo costume, por ser um ato tradicional no seu grupo [...], portanto, um ato social que colocaria os pais no nível dos demais membros da comunidade.”²⁴³ Rembecki confirma esse ponto em relação à realidade local quando, comparando com a situação atual, ressalta que já naquele tempo existiam “as pessoas que já tavam muito desligadas da comunidade, não faziam parte não, queria batizar, mas por que, não sabia não, era costume, uma tradição.”²⁴⁴

A procura de tais sacramentos retrata ainda a força e a presença da instituição católica na vida dos sujeitos, que são abarcados, em todas as etapas da vida, por ela. Esse sentido social levantado anteriormente é perceptível em alguns casos ao longo da desobriga. Na Lagoa do Encontro, por exemplo, o cronista anota que a chegada dos padres era muito

²⁴⁰ PEREIRA, José Carlos. **Os ritos de passagem no catolicismo**: cerimônias de inclusão e sociabilidade. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012, p. 8.

²⁴¹ LÖHER, Eurico, op. cit., p. 222.

²⁴² MITTEILUNGEN 1959, p. 15-17 apud LÖHER, Eurico, op. cit., p. 223.

²⁴³ BOAS, 2004, p. 313 apud PEREIRA, José Carlos, op. cit., p. 8.

²⁴⁴ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

esperada, haja vista o fato de o “antecessor” ter “celebrado a última missa seis anos atrás” e não ter retornado, isso por que, segundo ele, os pais “só querem batizar os meninos e não se importam com mais nada”.²⁴⁵ Em outros termos, cumprida a cerimônia do batismo, não se preocupavam, ao menos não voluntariamente, com as demais dimensões da vida religiosa, podendo o ato do batismo talvez ser considerado como suficiente para um esquema de salvação próprio, contrastando, evidentemente, com a visão desse sacramento por parte do clero.

O livro de formação dos dirigentes trata o batismo como “uma festa da comunidade que recebe o novo irmão”, não sendo assim restrito ao âmbito familiar, lembrando que comunidade aqui significa tanto a comunidade de fiéis, a Igreja, quanto a comunidade social; ressaltando ainda que tamanha responsabilidade, por parte dos padrinhos, requeria uma preparação anterior, daí a exigência de que “os pais e padrinhos sigam um curso especial” antes do rito, com vistas a compreenderem “melhor a solenidade”.²⁴⁶ Se essa preparação era realizada ou não, e qual o nível dessa preparação, não se faz possível saber, no entanto, permite ao menos ver que em todo caso parecia não atingir os objetivos ou os esclarecimentos esperados.

O número de batizados, por outro lado, foi pouco registrado no diário, tanto assim que dos números disponíveis, tem-se apenas que: em Três Lagos, 14 crianças foram batizadas, no Caititu, apenas 1 e no Centro da Pedreira, mais 14. No entanto, isso não significa uma ausência desses nas outras comunidades, pelo contrário, já que uma das atividades sempre mencionadas era o registro, por parte do vigário, das crianças para o batizado na missa do dia seguinte, inclusive com grande procura por parte dos pais.

Essa postura adotada pelos fiéis sugere ao menos uma ligação com processos bem anteriores localizados ainda no Brasil Colônia. O historiador Sérgio Chahon defende que a “Contra Reforma” operada a partir de diretrizes oriundas do Concílio de Trento não conseguiu se efetivar no território, caracterizada que era por uma dimensão “sacramental e litúrgica”, se deparando com uma prática eminentemente devocional, de um tipo de catolicismo anterior, ou, em suas palavras, “pré-tridentino”.²⁴⁷ De todo modo, caso isso se tenha efetivado verdadeiramente, é possível localizar, contudo, em uma dessas características elencadas pelo autor, um traço interessante, já que para a população visitada o sacramento tinha um estatuto importante ou até mesmo obrigatório, embora seu sentido fosse ignorado ou meramente

²⁴⁵ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 62.

²⁴⁶ LEERS, Bernardino, op. cit., p. 209.

²⁴⁷ CHAHON, Sérgio. Visões da religiosidade católica no Brasil colonial. In: **Revista Digital Simonsen**. Rio de Janeiro, n. 1, dez. 2014, p. 87. Disponível em www.simonsen.br/revistasimonsen> Acesso em: 27 dez. 2017.

desconsiderado; assim, se levássemos em conta apenas esse quesito e se considerarmos sua influência ou permanência em épocas posteriores, poderíamos imaginar a atuação concreta da reforma, mas apenas parcialmente, já que apesar de ter conseguido uma valorização do sacramento, não atendia à instrução clerical de que houvesse, por exemplo, “um conhecimento mais profundo da doutrina” ²⁴⁸ por parte desses fiéis.

No que concerne ao credo oficial, de certa forma, as posturas populares - e os padres puderam perceber isso - eram guiadas basicamente pela rara presença de religiosos em suas comunidades, contrastando tal realidade com a concreta existência de um amplo e sólido conjunto de outras práticas religiosas em seu cotidiano. Assim, a religiosidade popular, aqui considerada por essas práticas, se dividia entre a autonomia e a dependência, não estando restrita a nenhum polo e se comportando diferentemente em função dos momentos pelos quais os moradores passavam. De todo modo essas questões eram levadas em conta quando da forma de atuação desses padres na comunidade, sempre objetivando maior engajamento comunitário.

4.4 “Do povo para o povo”

Se de alguma maneira a presença clerical era exigida, o que poderia explicar seu sucesso e interesse? Apesar de os líderes e catequistas serem oriundos das camadas populares, podemos imaginar que de algum modo a linguagem que utilizavam não era recebida, ou em muitos momentos, seria somente por que a população não estava disposta a ouvi-los? De toda forma podemos enveredar pelas “formas de falar” e de se “expressar” dos padres para tentar, ao menos, encontrar uma ideia que possa esclarecer o assunto, isso por que fora das festas todas as outras atividades precisavam ser trabalhadas, incluindo sempre a tentativa de integrar a população, se valendo de diversos métodos e técnicas.

4.4.1 O sermão

Os sermões e homilias dos freis seguiam, alinhados à observação desses costumes populares, também como que uma “linguagem popular”, de toda forma mostrando uma disposição tanto para que a mensagem fosse efetivamente entendida, mas também como maneira de chamar e fixar a atenção dos fiéis. Muitos dos temas dos encontros ainda estavam

²⁴⁸ Ibid., p. 88.

inseridos dentro das discussões em torno do Natal e do dia de Reis Magos (Epifania do Senhor – 6 de janeiro), e, além da própria voz, vários outros materiais eram utilizados para se repassar ensinamentos e interpretações.

No Poço Dantas, por exemplo, frei Adolfo exibiu “o livro ilustrado dos Reis Magos”, já que no dia seguinte seria a data consagrada a esses santos no calendário religioso, enquanto nos Três Lagos, um outro de Natal foi utilizado e com a luz que havia “deu pra chegar até os campos dos pastores”, sendo que apesar de “nesta hora os contornos” terem ficado “meio apagados”, “isto aumentou a expectativa”, já que logo na outra página surgiria “um anjo de grande fulgor”, de modo que frei Adolfo ficara na dúvida, pois “não sabia dizer quem estava com os olhos mais brilhantes: se eram os pastores de Belém ou os feis de Três Lagos”²⁴⁹. No São João o livro também foi utilizado, enquanto no Centro dos Pereira o cronista registra que “quando Heriberto mostra o livro dos Reis Magos, ninguém fica sentado”, todo mundo como que curioso querendo ver cada detalhe das imagens.²⁵⁰

Como fica patente, o elemento visual fazia parte de uma estratégia de evangelização. Seria talvez por isso que, em não tendo muitas vezes essa dimensão no culto dominical, as pessoas não o considerassem muito atraente? Não acredito que isso fosse absolutamente real, haja vista que, por exemplo, a Bíblia do povo, que não sabemos se todas as comunidades possuíam ou se era usada constantemente, também trazia cenas de seis quadros em cada página, com imagens e legendas, contando passagens da Bíblia. O que nos levaria a pensar que apesar disso, a obra fosse pouco explorada ou presente na maioria das comunidades, de toda forma chamando mais atenção as apresentações encabeçadas pelos padres, talvez tendo as imagens sido valorizadas pelo momento.

Löher, em citação ao livro do tombo da paróquia de Lago da Pedra, registra que o primeiro vigário desta Paróquia, frei Celso, também utilizava, em relação ao “catecismo dos adultos”, instrumentos que valorizavam a imagem, a exemplo de um “cinema” com “filmes fixos sobre o Catecismo, a Bíblia e a vida dos Santos”, de forma que o incremento no “número de fiéis” (pela fê ou pela imagem?) mostra a eficácia do método, já que a partir daquele momento, afirma o escritor, a quantidade de participantes “aumentou” de “duas até quatro vezes”.²⁵¹

Se não podemos estabelecer um vínculo direto, ao menos também não nos é possível fechar os olhos para as características das pregações da época moderna analisadas

²⁴⁹ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 23.

²⁵⁰ Ibid., p.41.

²⁵¹ LT – LP, 2v-3v apud LÖHER, Eurico, op. cit., p. 287.

pelo historiador Peter Burke. Em sua análise, o autor afirma que “os sermões dos frades, em particular dos franciscanos, estão entre as fontes mais importantes para a cultura popular da Europa Católica”, isso por que muitos deles eram oriundos das classes mais baixas, da cidade ou do mundo rural e em relação a esse contato passavam a ser verdadeiros “pregadores populares”.²⁵²

Tanto frei Adolfo quanto frei Heriberto são originários de contextos culturais notadamente populares, a ver a consideração do primeiro de que fazia parte de uma paróquia rural, de São Thiago, muito antiga, com “novecentos anos de existência”²⁵³, tendo como uma das tradições uma peregrinação a um santuário mariano relativamente distante. Quando ao último, já na zona urbana, ponderou que tudo na Alemanha à sua época era “muito marcado pela vivência da fé”, com a celebração do “natal” e da “páscoa”, mas também com “festejo” e “procissão” (principalmente a de Corpus Christi).²⁵⁴

Burke afirma que aqueles pregadores europeus “atraíam grandes públicos”, inclusive com pessoas que “subiam nas árvores ou se sentavam no alto dos telhados para ouvi-los”.²⁵⁵ Na desobriga, as pessoas ocupavam os mínimos espaços existentes, nas janelas, nos tamboretos, nos bancos, no chão, tudo para assistir aos sermões e missas. No Centro dos Pereira o cronista anota que, naquele dia, devido à quantidade de pessoas, muitos não conseguiram entrar na capela, como no caso de “alguns rapazes” que “chegaram com cadeiras de casa” e se colocaram nas “janelas”²⁵⁶, ocorrendo o mesmo no sermão do São João, onde “portas e janelas ficaram completas de rostos iluminados”.²⁵⁷

Quando não se tinha tais materiais ou mesmo quando o assunto da homilia era mudado, algumas improvisações eram possíveis, a exemplo do que aconteceu na Sumaúma, com o desenho do “batismo do Senhor” feito nas “costas” de um “cartaz”, onde se podia ver “a curva do [rio] Jordão, Jesus na água e São João ao lado”, e de outro com “montanha e palmeira, uma ovelha e flores”, com “o sol saindo atrás dos morros”, feito em um quadro com

²⁵² BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna: Europa – 1500-1800**. Denise Bottmann (tradução). São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 65.

²⁵³ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

²⁵⁴ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

²⁵⁵ BURKE, Peter, op. cit., p. 65. No Poço Dantas, frei Adolfo registra que enquanto o seminarista estava com os jovens, resolveu fazer um “encontro” com as crianças, se valendo do livro “o filho pródigo da Bíblia em quadros”, de modo que enquanto falava “as crianças sobem numa árvore para ver melhor”, afirmando ainda que “não posso me queixar da plateia que no fim conta também com muitos adultos.” TEMME, Adolfo, op. cit., p. 21.

²⁵⁶ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 41

²⁵⁷ Ibid., p. 31.

giz, tendo sido baseado de um livro de “Catecismo”²⁵⁸; de todo modo o era realmente, um eficiente catecismo visual.

Tais aspectos constituíam somente, é claro, um elemento em meio de um conjunto de ações muito mais amplas, já que em cada comunidade, cada explicação precisaria alcançar a todos e de várias formas, a exemplo da audição, com os cânticos. Os frades de Burke, por exemplo, “pregavam em estilo coloquial, usando muitos trocadilhos, rimas e aliteraões”, muitas vezes “gritando” e normalmente “gesticulando”.²⁵⁹

Em praticamente todas as celebrações havia um diálogo entre padres e fiéis, com perguntas e respostas que quebrariam a “sacralidade” aludida por frei Adolfo anteriormente, de modo que sempre se interrogava e se dirigia realmente ao povo. Na Lagoa do Encontro, no galpão onde foi realizada a celebração e em razão do nome do local, o cronista, quando em seu momento de fala, não deixou de utilizar o espaço disponível para se movimentar, em idas, vindas e gestos, momento esse que descreve dizendo:

[...] vi um senhor encostado numa forquilha e perguntei a ele: “Como é que nós dois podemos encontrar-nos?” Primeiro: Eu fui ao encontro dele e lhe dei a mão. Depois fiquei no altar e ele veio ao meu encontro. Finalmente perguntei: “E onde as duas expedições se encontraram?” – “No meio!” – Portanto todos dois deixamos nosso lugar e nos abraçamos no meio. Eu queria dizer: Deus quer se encontrar com a humanidade.²⁶⁰

Além desses momentos, em outros, como na Lagoa do Côco, adequando-se ao ambiente e construindo representações mais inteligíveis, tratou de explicar, em função do papel de cada indivíduo na comunidade, que “o Dirigente é a forquilha no meio, a Catequista é a cumeeira” e que “se um cavaco disser: Eu não sou importante, vou sair do lugar, nós vamos pegar a goteira na cabeça”, valendo-se de elementos mais simples e cotidianos para a explicação de palavras e ideias que muitas vezes pareciam distantes.²⁶¹

4.4.2 O canto

O canto sempre foi uma das principais manifestações populares, talvez pelo fato de transmitir, além da mensagem da letra, rimas, lógicas, ritmos que marcavam as práticas de fé do povo; dimensão que se mostrou de grande interesse por parte de frei Adolfo, sendo esse

²⁵⁸ Ibid., p. 54-56.

²⁵⁹ BURKE, Peter, op. cit., p. 65.

²⁶⁰ TEMME, Adolfo, op. cit. p.63 e 64.

²⁶¹ Ibid., p. 66 e 67.

elemento também bastante valorizado e incentivado oficialmente, servindo ainda como mecanismo de integração entre o padre e povo.

Ainda no Piauí, se referindo à população local, afirmou: “fiquei encantado”, diante das “rezas populares”, dos “benditos”, das “ladainhas” e até mesmo, em algumas ocasiões, com a ocorrência de “cantos em latim”²⁶². Se é bastante improvável que essa população tivesse algum conhecimento de latim, convém pensar que a evangelização de antanho fora efetiva e que tais cantos continuaram a ser entoados nos mesmos contextos, assim a permanência se explica, nesse caso, pelo fato de que mesmo que o conteúdo e as palavras não fossem conhecidas, os contextos o eram, de forma que a escolha do canto se dava de acordo com a ocasião em que seria usado, ali cumprindo seu papel.

Durante a desobriga, várias ações em torno dos cantos foram descritas. Nos sermões da noite, alguns eram cantados, como no São João, com “eu tenho um amigo que me ama, que me ama, que me ama, eu tenho um amigo que me ama, seu nome é Jesus”, no Cocalinho com “Belém é aqui, aqui é Natal! Belém é aqui, aqui onde estou, na casa vizinha, mora o Salvador. Belém é aqui, se existe calor, na luta dos homens combatendo a dor” (antes, já foram recepcionados com “bem vindo, bem vindo meu irmão à casa de oração, bem vindo, bem vindo meu irmão à casa do senhor”) e no Centro dos Baixinhos, com “Ai de ti, ó Betsaida, aí de ti o Corozaim; fiz aí muitos prodígios, mas não acreditastes em mim. Muitos me quiseram ouvir, muitos me desejaram ver, não me viram nem ouviram, nem por isso deixaram de crer”.²⁶³

Os padres já haviam sido recebidos com “viva a nossa bela união”, “sempre encontrando, sempre encontrando nosso irmão, sempre encontrando, sempre encontrando nosso irmão, viva a nossa bela união” na Unha de Gato. Na Lagoa do encontro, no momento festivo, onde havia até “bandeirinhas penduradas” no local, frei Adolfo não deixou de notar “um grupo de moças com livro de canto na mão.”²⁶⁴ No centro do Limão, na hora da missa se entou o canto “a minha alma tem sede de Deus”, no sermão da noite da Cujuba, frei Adolfo tocava na sua gaita “eu confio em nosso senhor, com fê, esperança e amor, eu confio em nosso senhor, com fê, esperança e amor”, tendo já notado um livro de cantos entre um dos objetos que estavam na mesa do altar.

A dirigente Muniz, do Centro da Pedreira, tendo organizado uma procissão de entrada para a missa, puxou o cântico da “minha alma tem sede de Deus”, sendo que “com

²⁶² TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

²⁶³ CANTEMOS ao Senhor, s. l., s.n.4ª. Ed. 1972, passim.

²⁶⁴ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 63.

todo fervor o grupo cantava ao pé da ladeira: Quando irei ao altar do Senhor e verei tua face, meu Deus”, apesar de ao longo da caminhada, subindo a ladeira, ter enfraquecido a voz em algumas partes, mas sempre se fortalecendo em outras.²⁶⁵ É interessante notar ainda que embora houvesse uma grande quantidade de cantos disponíveis, quando nas comunidades eram questionados sobre qual canto de Natal era conhecido, todos só sabiam verdadeiramente o famoso “noite feliz!”, deixando transparecer a necessidade vista pelos padres de ensaiar os cantos a cada encontro, seja para “reanimar” os já conhecidos como para aprender tantos outros.

Quando da chegada ao Centro dos Pereira, o dirigente do local solicitou que frei Adolfo tocasse sua gaita, devendo já tê-lo visto tocar quando no Seminário (de que outro modo saberia que um padre que nunca tinha pisado por aquelas bandas sabia tocar gaita?), assim o fazendo com um “canto que todos conhecem”, reconhecendo que naquele meio também havia um “estoque” de cantos, qual seja o “senhor me chamou a trabalhar, a messe é grande a ceifar, a ceifar o senhor me chamou, senhor aqui estou”. Música essa que transmite uma ideia de missão, não só para o clérigo, mas também para os fiéis, que são convidados, de uma maneira ou de outra, a se fazerem também missionários, ou seja, a se comportarem enquanto participantes efetivos de uma “messe” extensa e dispersa que precisava ser trabalhada. Ainda na mesma comunidade tocou, com um “rapaz no violão”, o “Ai de ti, ó Betsaida”, sendo a mesma cantada pela filha do dono da casa de hospedagem.²⁶⁶ Em geral, os cantos eram ensaiados por Almecy, o seminarista, enquanto eram realizadas as confissões; em outros momentos também as catequistas faziam essa função, muitas vezes, conjuntamente com o padre.

Löher afirma que em virtude de não haver um compêndio de cânticos utilizados nas paróquias da diocese e por ser esse elemento de grande importância na evangelização, em 1965, frei Lucas Brägelmann, “editou uma coleção de uns 150 cantos”, de modo que, mostrando certa recepção, positiva em todo caso, “a edição de 1.000 exemplares para as paróquias de Lago da Pedra e Vitorino Freire” não se mostrou suficiente, haja vista o fato de que “esgotou-se rápido”.²⁶⁷ Dois anos depois, porém, surgia, a partir de um trabalho do próprio Seminário Catequético, o livro “Cantemos ao senhor”, amplamente divulgado nas comunidades como um todo. Além das aulas, das imagens, das leituras, o canto era encarado

²⁶⁵ Ibid., p. 81.

²⁶⁶ Ibid., p. 39.

²⁶⁷ LÖHER, Eurico, op. cit., p. 317. A nota de rodapé do livro ressalta que a informação foi dada pelo próprio padre, no ano de 2005.

até mesmo institucionalmente como relevante na evangelização e na catequização das crianças, a ver o fato de já estarem aprendendo cantos desde cedo.

Na edição de 1972, o então bispo Dom Pascásio Rettler, posicionava-se a favor do livro, em consonância com o que vinha sendo pregado pelas ideias oriundas do Vaticano II, de modo que caracterizou a obra como que “aproveitando-se de riquezas existentes em nosso meio”, já que além de novos cantos, foram incorporados alguns dos mais populares, “interpretando sadia e corretamente o linguajar musical do nosso povo, que tanto gosta de sons harmoniosos, simples e de fácil execução”.²⁶⁸

O livro se dividia em diversas partes, com cantos de glória, de comunhão, com salmos, relativos em suma, a cada parte da celebração, como forma de serem utilizados pelos dirigentes e animadores do culto dominical, ademais, possuía outros para as várias épocas do ano, do advento, do natal, da quaresma, do pentecostes, abarcando ainda as práticas devocionais, com cânticos a santos e direcionados à Maria, tendo ao fim, uma seção relativa aos “cânticos religiosos populares”.

Grande parte dos cânticos citados por Frei Adolfo consta no mencionado livro, pressupondo um uso considerável desse por parte da população, e apesar de muitos não saberem ler, os aprendiam através dos ensaios, enquanto outros eram compartilhados também oralmente, já que pertenciam a “tempos imemoriais”. Por outro lado, é difícil saber até que ponto um influenciou o outro, ou seja, se os cantos populares foram amplamente abarcados pelo livro ou se muitos desses cantos tenham sido aprendidos justamente com essa obra, podendo ainda ter ocorrido influência nesses dois sentidos.

Nas comunicações da Custódia, preocupados com os custos de venda do produto, que caso se tornasse muito alto, não poderia cumprir de todo modo sua função de incentivar a prática dos cantos nos meios populares, informa-se naquele ano que, apesar dos grandes “custos da impressão”, o “preço de venda não vai subir tanto como era de supor”, isso por causa de uma “subvenção (auxílio) de ‘Jordanwerk’”, revelando uma valorização do item também pelas organizações da Alemanha empenhadas exatamente nos trabalhos de missão cristã.²⁶⁹

De toda forma, a associação de cantos e sermões, se valendo de gestos, imagens e sons parecia ser uma prática evangelizadora produtiva, ao menos naqueles momentos, em relação às comunidades visitadas na desobriga, não podendo afirmar, contudo, que a ação ou a adoção de certas interpretações “aprendidas” foram realizadas posteriormente ou mesmo no

²⁶⁸ CANTEMOS ao Senhor, s. l., s.n.4ª. Ed. 1972.

²⁶⁹ COMUNICAÇÕES da Custódia de Nossa Senhora da Assunção – Bacabal- MA. 07 de jul. 1972, p. 3.

cotidiano da vida religiosa; apesar disso, o que parece ficar claro é que esses momentos se contrastavam com as práticas rotineiras realizadas quando na ausência dos padres. As CEB's eram conhecidas pela participação ativa da população em todas as esferas, sendo modelo vivo de expressão popular, porém, mais uma vez o fato de estarem sendo implantadas ou incentivadas relativamente a pouco tempo poderia ser um dos motivos para que mostrassem certas lacunas em seu funcionamento, quanto a esses elementos.

O padre cronista, além de registrar esses momentos, confirmando as considerações anteriores em torno do sentido de missão que possuía e utilizando esses dados nas práticas e nas ações pastorais, seguia percebendo outros mecanismos de manifestação possuídos por essas populações, no intuito de tentar entender e ao mesmo tempo, divulgar as engrenagens que a formavam, não deixando de anotar as reações diante dessas vivências. A configuração dessas descrições possibilitam assim enxergar uma dupla realidade, a da experiência do povo e a da experiência do padre, que muitas vezes se conversam, dialogam, enquanto que em outras se mantém, ao menos aparentemente, distantes.

5. O OLHAR CURIOSO SOBRE OS COSTUMES DO POVO

Pensar a cultura popular, valendo-se da orientação do historiador Roger Chartier, para quem os historiadores não devem estudar “conjuntos culturais populares”, mas suas apropriações, permite analisar as ações populares a partir do viés da “manifestação”, pressupondo com isso, muitas vezes, não esse elemento próprio, mas exatamente esse apropriado, de forma a entender sua expressão, seu consumo e exposição. Partindo dessa premissa, o objetivo se desloca da atribuição e identificação de elementos, como que buscando raízes, para a forma como determinado segmento vivencia e expressa esses diversos elementos.²⁷⁰

Nesse sentido, com base na noção de experiência, Thompson demonstra a adoção da mesma perspectiva, notadamente quando considera as diferentes reações, as diferentes respostas, bem como os diversos “modos de pensar em relação” a algo ou alguma coisa; isso tudo realizando-se a partir das múltiplas vivências e dos acontecimentos do “mundo real”, de modo que “assim como o ser é pensado”, o sujeito opera um processo de entendimento, de assimilação e em virtude disso, de mudança, “também o pensamento é vivido”, de forma que aquilo que se acredita influencia e, muitas vezes, determina a ação.²⁷¹

5.1 Costumes populares

O cronista, ao longo de sua construção narrativa, busca sempre registrar aquilo que foi considerado importante por ele, o que poderia revelar admiração diante de uma realidade nova, ou mesmo normalidade em relação à mesma, parecendo ser essa sua postura no relato analisado, em virtude, podemos destacar, das expressões utilizadas e da quantidade de atenção dada aos fatos. Sem esquecer que a perspectiva desta análise parte do pressuposto de que nem sempre o que é representado condiz com o acontecimento à época, sendo que o que se tem assim é a construção de impressões ao redor de uma dimensão, que verdadeiramente congrega muito mais do que aquilo que poderia ter sido visto, de modo que sempre temos não aquilo que foi, mas aquilo que o autor queria que pensássemos que se sucedeu, não em virtude de uma alteração desrespeitosa, mas sempre em uma tentativa de construção de sentido própria daquele que escreve. Nesse caso, em relação aos costumes,

²⁷⁰ CHARTIER, Roger, apud BURKE, Peter, op. cit., p. 16.

²⁷¹ THOMPSON, Edward Palmer. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Waltensir Dutra (Tradução). Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 17.

práticas próprias do povo, o mesmo pode ser observado, consideração muito mais interessante, por que, ao contrário de outras manifestações que eram marcadamente de momentos de desobriga, todas aqui descritas não eram necessariamente, não sendo, pois, realizadas apenas “para padre ver”.

5.1.1 A morte dos “anjinhos”

Ao som de “vem, e eu mostrarei que o meu caminho te leva ao pai, guiarei os passos teus e junto a ti hei de seguir”, minha conversa com frei Adolfo era interrompida; ao lado do local, um homem ao megafone anunciava (por três vezes seguidas) que a família do senhor José da Silva (nome fictício) transmitia a informação da morte de seu ente querido (não lembro bem se a morte ou a missa de sétimo dia).

De forma que naquele momento, percebido por mim apenas como uma intervenção inoportuna, uma pausa na conversa, se mostrou posteriormente como um elemento importante acerca do âmbito religioso, estando latente que em sendo muito ou pouco conhecido, de tal ou qual estrato social, de tal ou qual família, em ambiente urbano, no ano de 2017, a morte de um indivíduo não era um assunto somente da família, se constituindo acima de tudo como questão da própria comunidade.²⁷²

Poderia se objetar dizendo ser uma prática esporádica (não sei ao certo), ou para o aviso de parentes e amigos; quer seja isso, tal ação não exclui, porém, o fato de que a morte de um sujeito precisa ser sabida, sentida e discutida por todos. Naquele momento frei Adolfo parecia bastante acostumado com esses “avisos”, por outro lado, para mim é que se constituía enquanto novidade, já que tomava o meio urbano como marcadamente secularizado, com assistência religiosa regular, o contato com os acontecimentos do mundo mais intensos e as práticas regidas por relações mais impessoais.

De todo modo se os assuntos de morte lhe pareceram comuns nos dias de hoje, provavelmente não o eram no ano de 1978, já que na desobriga e em passagem pela comunidade de Três Lagos, chamou-o atenção um “silencioso enterro de um recém-nascido”, tendo ficado “curioso” ao ver “gente cavando uma sepultura do lado dos ‘anjinhos’”, donde afirma ter visto uma espécie de procissão com “crianças”, estando “todas elas com velas e flores”, considerando ainda que naquele local “para o enterro não é costume chamar o padre”,

²⁷² Martins considera que “a morte é, também, evento que diz respeito ao público em oposição ao privado, diz respeito à comunidade em oposição ao íntimo [...] Entretanto, são muitas as indicações de que esse envolvimento comunitário é também expressão da concepção de que, em bora o morto seja da família, pois existem os ‘donos’ do corpo, a morte, ao contrário, é assunto da comunidade.” MARTINS, José de Souza, op. cit., p. 692.

sendo talvez “por isto que os pais nem falaram com a gente” apesar de esses estarem na capela; declarando ainda que havia iniciado “a missa com um nó na garganta” e que a realidade era “comum”, pois a “mortalidade infantil é grande” na região.²⁷³ No Censo de 1980, das 11.352 mulheres de Lago da Pedra, 7.742 tiveram filhos, tendo no total 44.485 crianças, onde desse universo 3.435 já nasciam mortas.²⁷⁴

O tratamento concedido aos recém-nascidos no Brasil colônia, o que pode nos oferecer um elemento de análise, que morreram sob a designação de “anjinhos”, segundo o sociólogo Oracy Nogueira, a partir de uma análise de Gilberto Freire, era dado como uma forma de consolo por parte dos padres às mães dos pequenos indígenas, que em se transformando em anjos “zelariam, lá do céu”; ideia que inviabilizaria de todo modo uma postura de tristeza frente ao ocorrido, ensejando, pelo contrário, uma prática com um “tom festivo ao funeral dos anjinhos”, isso tudo ocorrendo, vale lembrar, em virtude do crescimento da “mortalidade infantil” naquele meio, relacionado tanto ao contato com os europeus, assim como com um “novo modo de vida imposto” a esse povo.²⁷⁵

Frei Adolfo considerou que ainda “não tinha visto” aquela mesma prática em outros lugares por onde passou, tanto é que se constituiu para ele como uma “surpresa” e mais, quando questionado sobre o acontecido, afirmou mais uma vez que aquilo “era espontâneo”, que “era costume deles”, “não se lembraram de [...] chamar” o padre e também “não deram explicações” do por que disso.²⁷⁶ Talvez o rito tenha se conservado desde esses tempos mais remotos ou tenha formado a partir da ausência da Igreja na figura dos padres, gerando todo um modo de “velar” o corpo, o morto, sem que fosse necessária sua presença, afinal, a todo momento a morte chegava àquelas paragens, mais rápido e mais frequente do que os próprios padres. Seria assim um costume de tempos “imemoriais” ou de épocas mais recentes?

Se tal prática possuía ligação com essa dimensão colonial indígena/oficial não é possível saber, por outro lado, alguns elementos se distanciam enquanto outros parecem se convergir à ela, já que a prática ora se dá de maneira pacata, talvez significando a “ausência de palavras”, de “ações” diante de um fato inesperado, que não fazia parte do ciclo natural imaginado, onde o filho deveria enterrar seu pai; de outro modo e ao mesmo tempo, adotando

²⁷³ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 25.

²⁷⁴ Dados colhidos no censo de 1980, a partir das “mulheres de 15 anos ou mais, filhos tidos e filhos vivos, segundo as mesorregiões, as microrregiões e os municípios. CENSO DEMOGRÁFICO 1980. Censo demográfico Maranhão. IX Recenseamento geral do Brasil. Volume 1 – Tomo 4 – Número 7. – IBGE.

²⁷⁵ NOGUEIRA, Oracy. Morte e faixa etária- os anjinhos. In: MARTINS, José de Souza (org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983, p. 223 e 224.

²⁷⁶ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

“símbolos de alegria”²⁷⁷, com base provavelmente numa crença de que apesar da incerteza que recobre a morte no geral, em razão daquele “tipo de morto” específico o cenário mudava e a certeza presente era sem dúvidas o céu, isso por que os “anjinhos” se constituíam enquanto sinônimo da própria pureza e da ausência de pecado. O silêncio diante de morte tão trágica pode estar relacionado ainda com o que Câmara Cascudo encontrou em Portugal, um costume interiorano onde o anjo, assim considerado o “morto menor de cinco anos”, não deveria receber lamento, nem mesmo choro (luto silencioso?) por parte dos pais, sob pena de a criança ficar com as asas molhadas, até mesmo encharcadas.²⁷⁸

Baseando-se na análise de Martins, tem-se que no ambiente sertanejo “as pessoas não podem, ou não devem, morrer nem antes nem depois”, de forma que os ritos relacionados à morte são encarados como “ritos de tempo”, onde cada indivíduo, tendo um destino próprio e traçado, não poderia alterá-lo, tendo que morrer no tempo certo, ou seja, no tempo que lhe foi reservado. Em relação aos recém-nascidos podemos interpretar que de alguma forma, inseridos nesse esquema, estivessem dentro do polo dos que morreram antes do tempo, o que provocaria no corpo social uma ruptura importante, não compartilhando esses, porém, do mesmo caminho de outros que morrem antes do tempo (adultos), que é a ocupação de um espaço de incerteza entre o céu e o inferno, como que a aguardar “o tempo certo para receber a sua sentença”.²⁷⁹

Oriundo de uma experiência de morte europeia, mais detidamente alemã, onde quando a “pessoa morre” tem seu corpo velado por “cinco ou seis dias” dentro de casa e onde a dor, apesar de “profunda”, “se esconde mais, é mais escondida”, Adolfo admitiu que vendo aquele cortejo, achou tudo muito “bonito”, não pela morte em si, que era lamentável, mas pelo fato de que “menino é enterrado por menino”, criança fazendo parte do cortejo de outra criança,²⁸⁰ além do próprio fato de existir uma expressão dessa dor. Por outro lado, como seria em relação aos adultos? Dar-se-ia de forma diferente? O fato que parece se confirmar é o de que os ritos e os funerais se direcionavam aos vivos, eram experiências de vida e de morte, por que carregavam ideias em torno desses dois extremos.

A ação de não convocar o padre ilustra, sob outra perspectiva, uma ideia de que naquele momento a criança era o elemento principal, sendo quaisquer outros personagens

²⁷⁷ MARTINS, José de Souza. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: SCHWARCZ, Lília Moritz (org.). **História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea**. Volume 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 698 e 699.

²⁷⁸ CASCUDO, Luís da Câmara. **Religião no povo**. 2ª. Ed. São Paulo: Global, 2011, p. 56.

²⁷⁹ MARTINS, José de Souza. A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça. In: MARTINS, José de Souza. (org.) **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983, p. 259 e 260.

²⁸⁰ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

apenas coadjuvantes ou acessórios, provavelmente pelo próprio simbolismo que representa em contraposição ao pecado carregado pelo adulto²⁸¹; apesar disso, não devemos considerar tal ato como um afastamento do campo religioso por parte dos pais, mais especificamente da mãe, pelo contrário, já que na missa, após o enterro, a mesma estava presente, inclusive lembrando-se do filho no momento da “prece dos fieis”.²⁸²

O que parece se configurar em torno dessas ações de “morte” é uma amálgama entre elementos oriundos de diversos contextos, sugerindo uma ligação com costumes trazidos pelos portugueses, aliado a determinações dos padres naquele período colonial, articuladas com a realidade local. A experiência, para o povo, mostra uma permanência (mas não imutabilidade) ao mesmo tempo em que revela que uma matriz “comum” não necessariamente tem os mesmos resultados, gerando as mesmas práticas, a ver o fato de que ao menos o padre não havia enxergado os mesmos elementos em outros locais, como no Piauí; por outro lado, a partir da perspectiva do cronista, se confirma mais uma vez a ideia de que ele não representa um “tipo” europeu, tanto assim se dá que oriundo de um mesmo continente, também tão vasto e diverso, as práticas por lá não eram homogêneas, já que em Portugal as manifestações pareciam se diferenciar das da Alemanha, levando sempre em conta as diferenças no tempo.

5.1.2 A bênção

Frei Adolfo não deixa de perceber várias outras ações e costumes comuns relacionados à religião, como no Centro do Isídio, onde se encontrou com “o velho pai do Messias, típico patriarca de uma grande família”, que “nunca contou os netos direito”, mas sem dúvida, deveria ter muitos, de forma que “quase todos os jovens pedem a bênção para ele”, tendo como resposta “Deus te faça feliz!”.²⁸³ O fato de registrar o momento denota, apesar de certamente já ter vivenciado várias vezes casos semelhantes (em virtude do tempo e das regiões pelas quais já passou), por ser constituir ação comum ao menos no Nordeste; a diferença cultural identificada por ele e compartilhada pelo leitor ao qual seu texto se

²⁸¹ Não deixa de notar o cronista que havia visto “gente cavando uma sepultura do lado dos ‘anjinhos’”, indo ao encontro da informação de Martins de que as crianças eram “sepultadas em lugares separados nos cemitérios do sertão para justamente preservarem a pureza de que são portadoras”. TEMME, Adolfo, op. cit., p. 25. e MARTINS, José de Souza. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). **História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea**. Volume 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 698 e 699.

²⁸² TEMME, Adolfo, op. cit., p. 25.

²⁸³ Ibid., p. 78.

destinaria, nesse caso aos alemães, transparecendo que a mesma prática não era realizada naquele país.

O desconhecimento de ação que o valha era realmente pequeno se considerarmos o já mencionado texto de frei Aduino. Em suas exposições, afirmando existirem “regras e costumes sociais e religiosos”, considera que:

[...] é costume religioso daqui que as crianças pedem a bênção dos pais e padrinhos numa cerimônia especial, pela manhã cedo ao levantar, à noite ao dormir, durante o dia depois da refeição ou no re-encontro depois de uma ausência de dois ou três dias. Também as boas maneiras obrigam a pedir a bênção aos tios e tias, aos avós e até a cada pessoa mais idosa.²⁸⁴

É interessante notar que aqui também o parente se enlaça no papel de mediador, a bênção é dada, sobretudo, pela instância divina, sendo ela quem concede aquilo que o “abençoador” deseja àquele que solicita sua ação; se é “a bênção vô?”, “que Deus te abençoe”; “a bênção mãe?”, “que Deus te dê saúde”, “a bênção tio?”, “que Deus te faça feliz”, quando é “menino danado”, “que Deus te dê juízo” é usado naturalmente, sem restrições; mostrando assim, um estoque de bênçãos ilimitado. Tal cerimonial, amplamente exercido, ao menos pelos mais antigos ou sob sua exigência, simboliza uma consideração, uma verdadeira atitude de respeito e deferência em relação aos mais velhos e parentes.

Segundo Cascudo “o complemento instintivo [...] era pousar a mão na cabeça do abençoado infantil”, ou o aperto de mão seguido do beijo na mão um do outro no caso dos maiores, quanto aos adultos, uma mais “seca e distante” era possível, às vezes sendo suficiente o pedido simultâneo ao erguimento da mão para receber a graça. A prática teria se conservado ainda pela valorização de tal postura pelos hebreus, chegando às essas terras com os portugueses, mas sendo amplamente popularizado a partir das marcas e engrenagens da escravidão, sendo que “as gerações rurais subsequentes mantiveram o uso pacificante que não seria habitual nas cidades e vilas populosas, exceto nas áreas familiares” ou formadas a partir de migrantes oriundos dessas regiões interioranas.²⁸⁵

Mais uma vez se observa a relação desigual na influência de processos e ações, sendo que apesar de configurar enquanto elemento identificador da população sertaneja, se formou, tal prática, a partir de uma intensa ação colonizadora, que nesse caso parece ter sido mais efetiva e ter se espalhado a um espaço maior, haja vista o fato de que apesar de ser registrado, como título de curiosidade ou mesmo como marcação de alteridade, o

²⁸⁴ MITTEILUNGEN, 1959, p. 15-17 apud LÖHER, Eurico, op. cit., p. 224.

²⁸⁵ CASCUDO, Luís da Câmara, op. cit., p. 41 -44.

procedimento, ao contrário do caso dos anjinhos, não foi visto aqui como uma “surpresa”; levando a imaginar que já estava de certa forma acostumado com ela, em virtude dos lugares que passou.

5.1.3 O teatro popular

As manifestações populares correm assim pelos diversos espaços, pelos diversos momentos da vida, nesse caso, intimamente relacionadas com o calendário religioso oficial, agindo a partir dele, não o negando, mas utilizando-o de outra maneira. O teatro natalino realizado pela comunidade que chamou tanta atenção do padre e que já mencionamos em capítulo anterior foi executado em vários locais e não só ao qual aludiu em entrevista, ou seja, todos fora dos momentos da desobriga, ilustrando mais uma vez que a comunidade se formava e se movimentava de uma forma própria, não totalmente dependente do corpo oficial. Além disso, a afirmação do dirigente Abel de que “tudo [foi tirado] da bíblia”²⁸⁶ não é mera informação, afinal, representa por assim dizer uma prática de leitura própria do povo, a seu modo e correspondendo aos seus objetivos, com uma leitura, uma interpretação da história, uma organização mental, um ensaio, uma escolha de figurinos e personagens, o envolvimento e dedicação dos sujeitos; tudo isso destinado à própria comunidade e não, primordialmente, para qualquer pessoa que viesse de fora, para ser gravado ou fotografado.

Esse teatro popular, se assim podemos chamar, se configurava a partir de uma interpolação entre práticas locais aliadas a ideias oficiais. Ao adotarem uma história bíblica não estavam apenas mostrando fé, importância dada a uma data religiosa instituída, mas também o fato de que aquela mensagem era bem recebida; aliás, por isso mesmo, o que chamava a atenção daquela comunidade que devia conhecer aquela história de “cor e salteado”? Talvez a resposta estivesse na forma com que ela era compartilhada.

Quando da despedida da comunidade São João, os padres receberam com “surpresa”, “um grupo de crianças” vestidas em “roupa de teatro” e prontas para “apresentar a peça que fizeram para o Natal”, queriam reproduzir com satisfação tão bela obra que se sucedeu naquele povoado; de forma que apesar do esforço e do entusiasmo, na hora da aparição do “Arcanjo Gabriel”, a fala do personagem foi esquecida pelo ator, que assim quebrou o ritmo e o desenrolar da peça, já que não deve ter conseguido anunciar à Maria que

²⁸⁶ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 43.

ela conceberia Jesus. O ator que fazia São José, porém, afirmou “que no dia foi tão lindo”, emendando frei Adolfo que “nós não temos nenhuma dúvida”.²⁸⁷

Não temos como saber se esse teatro era uma prática apresentada pelo seminário aos cursistas, já que em relação a certa comunidade o padre diz ter reconhecido um dirigente que havia feito uma peça de Noé em um desses cursos, ou se era uma prática popular levada da comunidade para o seminário; de qualquer modo, mostra esse componente oral e inventivo das comunidades rurais, dos meios populares, como forma de expressão preferencial em comparação à outras possíveis.

No Centro dos Pereira, Temme ouviu de Abel o roteiro e as ações da peça de Natal, onde “aqui era a Casinha de Nazaré”, ali onde “morava a Prima Isabel”, “mais adiante debaixo da árvore era a Gruta de Belém”, de modo que tudo fora bem organizado, com a delimitação de um palco “demarcado com cordas” e a peça com a duração de três horas, o que pareceu mobilizar toda a população, tendo como ponto alto da apresentação, mostrando dedicação e engenhosidade, uma “estrela” que surgiu no céu para guiar os Reis Magos e que na comunidade não era um mero objeto estático, tendo um movimento real, já que “guiada por uma corda”, partia da “capela” e ia “[...] até a Gruta de Belém”, um verdadeiro espetáculo.²⁸⁸

Apesar de termos a descrição dos “diretores”, nunca poderemos saber das ações, dos gestos, das falas, do sotaque, da reação do público, dos olhares, das improvisações, das expectativas dos espectadores, do nervosismo dos atores, dos materiais usados, do que falaram depois, do que mais gostaram, do que achavam que poderia melhorar. Apesar de tudo isso, se mostra evidente que tais peças eram formas de expressão e de vinculação de saberes ao mundo religioso, ação que não envolvia somente os atores, mas também toda a comunidade, sempre mostrando uma mensagem e sendo de todo modo uma forma também de evangelização, de catequização, inseridos dentro das prerrogativas dos dirigentes e certamente incentivados e articulados por eles.

5.1.4 A fuga dos noivos, experiências de casamento e liberdade

A reação do cronista respondendo apenas “tudo bem” em relação a um pedido de “casamento fugido”, apesar de ao contrário do que imaginaria, em virtude das diferentes práticas que provocaram “surpresa”, representa certa “familiaridade” com aquela situação,

²⁸⁷ Ibid., p. 38.

²⁸⁸ Ibid., p. 43.

mesmo que o familiar aqui também tenha sido registrado; poderia até ser normal, mas com certeza era também interessante, já que de outro modo, não teria sido nem percebido.

Quando se encontravam no São João, receberam um casal de noivos da comunidade Pau Ferrado (24 km), noivos fugidos, prontos para se declararem marido e mulher frente à Igreja, ponderando, porém, o cronista que “um casamento surpresa Heriberto não faria” a não ser que “tivesse uma declaração do Dirigente local”, isso por que, mesmo naquela situação, a preparação dos noivos para o casamento era exigida. No entanto, o cronista registra que “graças a Deus (ele torcia por esse casamento?), [o dirigente] mandou a seguinte carta: ‘Trata-se de moça roubada. O pai dela está viajando’, o casal havia aproveitado a ocasião para aquela união, já que não parecia estar sob as bênçãos do pai, pois complementa “quando voltar, tem que encontrar a filha casada, senão vai expulsá-la”; se o pai não sabia, a mãe, porém, estava sabendo de tudo e o dirigente havia dado “as aulas de preparação”.²⁸⁹

A preparação dos noivos era realmente uma atribuição dos dirigentes, na fala de Dom Pascácio, bispo da diocese em 1973, como que valorizando e reconhecendo seu trabalho, afirma: “o que seria de nós sem vocês dirigentes? São vocês que anunciam a Palavra de Deus às comunidades do interior” e “preparam os noivos para o casamento”.²⁹⁰ Assim, faz-nos pensar, qual seriam as ideias possivelmente transmitidas nessas reuniões? Apesar de não nos ser possível saber, podemos, contudo, analisar algumas passagens do livro de formação de líderes, que talvez, mesmo não usado frequentemente, poderia ser fonte de ideias e reflexões para os dirigentes.

Nele, o autor defende que “as muitas mudanças que passam pela zona rural não param diante da porta de nossos lares”, pelo contrário, “penetram com rapidez a casa adentro”, ou seja, modificam rapidamente a própria configuração das famílias e o modo de viver de marido e mulher. O livro segue ainda retratando os obstáculos, os desafios da vida do casal, assim como as responsabilidades dos mesmos frente à Igreja e aos filhos.²⁹¹

A “modernidade” parecia, no entanto, se contrastar e se relacionar com valores mais antigos. Estando assim imersos nesse contexto e nas contradições do real, os noivos representam e apresentam papéis também contraditórios, ao passo que quebram algumas normas dos códigos morais tão evocados em ambientes rurais, como respeito aos desejos dos pais, principalmente no caso feminino, onde a mulher ainda era colocada sob o poder estrito

²⁸⁹ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 34.

²⁹⁰ WILLEKE, Venâncio, op. cit., p. 87.

²⁹¹ LEERS, Bernardino, op. cit., p. 240.

do pai, que por sua autoridade determinava ou proibia as ações da filha que pusessem em risco uma espécie de honra da família.

No Maranhão de Frei Francisco dos Prazeres, o mesmo registrou que “em caza, as brancas nunca apareciam a homem, que não fosse de sua família” e que apesar de que “oje já aparecem muito, quazi todas da cidade, e ribeira de Itapicurú, nas outras partes poucas deixam de observar o antigo costume, especialmente no sertão, onde algumas ainda cazam sem que os futuros maridos as vejam, senão no acto do casamento”²⁹², mostrando a existência de um tabu em torno do relacionamento entre homens e mulheres, mesmo que com fins ao matrimônio.

Nas constituições do Arcebispado, o mesmo tema é tratado na consideração do matrimônio como um sacramento importante para a Igreja, donde, contudo, existiam impedimentos, e é interessante a recorrência dessa ideia em torno da autoridade, onde no caso do “rpto”, ou seja, no caso em que “alguém furta alguma mulher contra a sua vontade; ou, ainda que ella consista, contradizendo-o os pais, ou pessoas que a tem em seu poder, com animo, e tenção de casar com ella”, não se poderia consumir a união.²⁹³

O caso mostra, porém, que pelas brechas que surgem no cotidiano, mesmo que mínimas, existiam espaços de escolha e ação, já que na ausência do pai, e com anuência da mãe, a filha e seu noivo conseguem “fugir” para outra comunidade e consumir o casamento. No espaço de negociação com a realidade, a quebra de uma norma não impõe, porém, um adjetivo de transgressor ao indivíduo, dependendo do ângulo que se observa, outros elementos podem estar sendo preservados.

Segundo Heriberto, a situação não era nova, pelo contrário, era até normal, de modo que “o pessoal fugia para casar”, isso por que naquele meio, “o menino casar ou viver com a moça sem ser casado” causava perplexidade, tanto quanto a separação, reiterando, inclusive, que “muitos nem queriam” se casar no cartório, por que, o “que valia [mesmo] era a lei da igreja, católica”, gerando casos e casos de verdadeiras “novelas”.²⁹⁴ Adolfo confirma essa perspectiva, quando diz que “isso era dentro dos costumes aceitos naquele tempo”, acontecendo que depois, restava aos pais a aceitação e a bênção.²⁹⁵

A comunidade também estava “torcendo [para] que o padre fizesse”, o que é contraditório até certo ponto, já que poderíamos imaginar uma atitude negativa, em meio ao “perigo” de se mostrar como exemplo para outros jovens. A questão, no entanto, estava

²⁹² PRAZERES [Maranhão], Frei Francisco de Nossa Senhora dos, op. cit., p. 134.

²⁹³ MONTEIRO DA VIDE, Sebastião, op. cit., p. 119.

²⁹⁴ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

²⁹⁵ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

resolvida pelo povo, restando a decisão do padre que faria o matrimônio; com a afirmativa, tudo se desenrolou, “se o padre faz, então, tá pronto” diziam.²⁹⁶

Podendo ser olhado por uma valorização da anuência religiosa, do casamento católico, onde só a partir dele poderiam estar casados de fato, a fuga também pode ser vista como estratégia diante da proibição. Poderiam os dois serem parentes, o que, na verdade, não constituía algo proibido popularmente, mesmo que o fosse pela Igreja, já que havia muitos casamentos entre primos legítimos e entre tios e sobrinhas. O fato é que a fuga para uma comunidade, o mais longe que fosse, por mecanismos próprios de difusão de notícias, hora ou outra, seria comunicada ao pai e diante da ira, o que terá feito? O casamento se realiza e se apoiando na tradição da Igreja, rejeita a tradição de submissão perante os pais, assumindo uma posição de estratégia, de escolha diante da vida.

Os papéis assim não são fixos, a cada momento, as percepções e reações podem e mudam. A atenção evocada pelo dirigente de que os noivos assistiram as aulas de preparação mostram preocupação real com o rito ou apenas o cumprimento de uma obrigação, ainda um passo diante da realização da estratégia. A “fuga de noivos” congrega elementos culturais e valores tradicionais, ao passo que toda a ação se desenrola sob o viés religioso, estando intimamente imbrincados.

Caso igualmente curioso é o que conta no Centro do Limão. Geralmente em todas as comunidades o seminarista Almecy realizava uma reunião com a juventude, proibindo a entrada de crianças e engendrando as mais diferentes reações. Frei Adolfo conta que enquanto estava “sentado na rede” naquela comunidade, “ouvindo a avaliação que os jovens faziam da reunião”, não deixou de tomar nota da reprovação de uma moça que protestou dizendo que “ele [Almecy] queria que os casais de namorados sentassem juntos de mãos dadas. Quem já viu uma coisa destas?”.²⁹⁷ Apesar da consideração, porém, nem todas compartilhavam da mesma visão, a ver outra jovem que confiante disse ter ele, o seminarista, “coragem de dizer as coisas”, já que “a mulher tem o mesmo direito que o homem tem”.²⁹⁸ Não existe ainda, é revelador, uma menção à reação dos homens, talvez já educados e acostumados com tais “liberdades”, de forma que ficam as dúvidas: o que eles pensavam? O que a família ensinava a eles? Como eles tratavam as mulheres? Achavam tudo um absurdo ou absolutamente normal? A ver a informação da jovem, os homens já possuíam mais esses “direitos”.

²⁹⁶ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

²⁹⁷ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 76.

²⁹⁸ Ibid., p. 76.

A cultura tanto não é homogênea, que dentro de uma mesma comunidade, mesma geração, uma jovem vê a realidade como absurda, ao passo que a outra a vê com olhos positivos; talvez já compartilhando tal posicionamento muito tempo antes, mas não tendo de alguma forma, um espaço para expor; naquele momento, porém, estava amparada pelas ideias do padre, em que poderia ter dito: “ora, o padre disse isso”, de qualquer forma seria seu álibi.

Por outro lado a jovem que poderia ser taxada apressadamente de “conservadora”, pudesse ter realmente tal posicionamento, em virtude de sua história pessoal, educação; mas de outra forma, poderia acontecer que mesmo tendo o pensamento contrário, mesmo que “amparada pelo padre”, não colocaria em xeque tal situação. Leers já em relação ao mundo rural registrava que “os rapazes e moças namoram dum jeito que os pais não conheciam e querem viver duma maneira que seus avós nunca pensaram”.²⁹⁹ Assim, o relato permite-nos atentar, que a expressão ou exibição do “amor” dentro da comunidade não era facilmente aceita, afinal, como andariam pela comunidade? Como encarariam os pais? O cronista registra ainda um caso engraçado e curioso, onde em dia de casamento, “Heriberto teve que procurar por um noivo [talvez não estivesse muito animado] para ele fazer o favor de sentar ao lado da noiva” na igreja.³⁰⁰

É interessante e perceptível uma postura contrária à comunidade no caso daqueles padres, já que poderíamos pensar que em relação a esses temas, houvesse uma atitude invertida por parte do padre e dos jovens. Em todos os casos, é possível entender que a resposta que se dá ao um mesmo fenômeno depende assim de fatores múltiplos, de disposições pessoais, influências externas, família, história e outros. A relação entre vida concreta e religião na formação dessa religiosidade rural não para nessas questões em torno das relações interpessoais, mas também se comporta como propiciadora de mudanças e disposições também com relação à cultura material dessas populações.

5.2 A insegurança da vida e a instabilidade da religião

A vida do povo, principalmente do meio rural, é marcada por objetos e estruturas, elementos que apesar de semelhantes aos do mundo atual quanto à forma, se diferem dele por carregarem consigo um significado muito mais íntimo, se revelando à época e nesse meio, em dimensões mais características, a exemplo de uma simplicidade, um despojamento, ao mesmo tempo em que um cuidado e um zelo com o que se tem, bem como possuindo uma elaborada

²⁹⁹ LEERS, Bernardino, op. cit., p. 17.

³⁰⁰ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 76.

criatividade com o pouco que é permitido, desconhecendo-se o muito, estando acostumado com uma situação perene de dúvida e hesitação.

5.2.1 Entre ir e ficar

A formação das comunidades de base se revestia de um conjunto de critérios que deveriam ser agregados. Apesar de em dimensões menores e em outra realidade, frei Adolfo já havia passado, em seu tempo de estada no Piauí, por essa realidade, haja vista a já mencionada desobriga que praticou por lá; o fato é que assim se refere, dizendo que à época se cansou das missas realizadas a convite de particulares e que apesar de que “era bonito”, por outro lado “tinha muitos abusos” por parte dos “donos” das celebrações e do povo, de forma que em conversa com o vigário geral, recebeu a recomendação que articulasse ele mesmo a efetivação dessas comunidades, se posicionando: “você tem que pedir o povo, façam uma capela, pode ser a mais simples possível, você coloque um prazo, a partir do ano que vem só vai ter missa a onde tem sinal de que vocês querem realmente viver numa comunidade que perdura.”³⁰¹

No tocante às capelas, mais do que uma convicção de comunidade, a sua construção revelava a efetivação da presença da Igreja católica, assim como outrora a presença e ereção da cruz em terras “descobertas” também o significou, aliás, aqui também no Maranhão, nas comunidades visitadas na desobriga, a construção de capelas pode ter significado uma intenção ou pelo menos a criação, por parte da paróquia, de uma intenção em se tornar comunidade regular. A estruturação das igrejas para a presente análise é vista antes de tudo como um dado cultural, relacionado com o espaço e com o *modus vivendi* dessas populações, merecendo por isso maior atenção.

As explicações mais imediatas sobre a construção das igrejas são oferecidas pelo cronista, a primeira delas é sem dúvida, em virtude da disponibilidade ou não de materiais existentes, literalmente, no quintal de casa, observando que na “capela não tem um prego, pois até para o amarradio a natureza fornece a embira”³⁰²; a maioria das capelas é construída utilizando barro, tendo a cobertura de palha, como no Cocalinho do Zé Romão e no São João e quando na inexistência dos vários tipos de palmeira, era feita de cavaco (na maior parte delas), assim como no Centro dos Pereira, no Piau e no Centro do Isídio. A outra razão para sua edificação é dada por frei Heriberto, que quando na Lagoa do encontro, incentivou o povo

³⁰¹ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

³⁰² TEMME, Adolfo, op. cit., p. 13.

na construção, ao menos inicialmente, de uma capela de barro por que “a igreja de barro o povo faz sem ajuda da paróquia”.³⁰³

Porém, a tudo isso podem ser acrescidas considerações à cerca do cotidiano dessas populações rurais. O grande número desses tipos de capelas, assim como das próprias casas se insere dentro do elemento de um “modo de vida construído com base no provisório, no inseguro e no instável”³⁰⁴, em decorrência de fatores múltiplos já descritos ao longo do trabalho, de forma que tais construções tinham como “qualidade maior [...] a possibilidade de ser abandonadas”³⁰⁵, assim, a incerteza não permitiria que fossem edificadas algumas mais duradouras, podendo resultar no futuro, tanto desperdício de tempo quanto de recursos.

A condição das capelas, por outro lado, pode ao menos sugerir questões outras, mas sempre relacionadas como o fato de que, na Cujuba, a capela permanecia “no mesmo estado como da outra vez” da visita, sem paredes, só com cobertura, mas com a garantia da população que “ainda antes da safra do arroz [...] vai ter paredes e portas”, estando aquela comunidade em sua segunda celebração. No Cocalinho do Zé Romão, que já se sabe ser comunidade recém-criada, o padre registra que “a capela era tão nova que o chão mostrava as marcas dos pés”, na Lagoa do encontro “ainda não existe capela, mas o povo limpou um galpão” para ser usado, na do Coco, por outro lado, existia uma “capela” estando ela, porém, ainda “não acabada”.

Os exemplos descritos permitem adotar uma interpretação de que a situação da capela reflete, de algum modo, a condição religiosa católica da própria comunidade, que se mostra como que incipiente ou enfraquecida, seja em virtude da indisposição dos moradores, da não consideração por parte dos mesmos desse elemento como importante (estaria insinuada nessa questão um conflito entre religiosidade “pública” e “privada”, representada na primeira pela capela e na segunda pela casa?), devido a conflitos internos ou ainda pelo motivo de terem se instalado ali recentemente.³⁰⁶

Ainda que mais rudimentares, a construção das igrejas não se dava de maneira absolutamente fácil, talvez pela falta de recursos para a aquisição de “acessórios”, próprios da realidade, ou mesmo pela falta de ajuda por parte de toda a população, concentrando as ações apenas em torno de alguns da comunidade, o que poderia inviabilizar maiores projetos. No

³⁰³ Ibid., p. 65. Cf. imagens 07 e 08, p. 141.

³⁰⁴ MARTINS, José de Souza, op. cit., p. 688.

³⁰⁵ WISSENBACH, Maria Cristina Cortez, op. cit., p. 59.

³⁰⁶ Diante do medo do frei ainda no Piauí, “anunciando aquilo” e se perguntando “será que eles vão fazer?”, teve como resposta que “todos fizeram, a paróquia não gastou nada, fizeram de taipa, de palha”, gerando assim, na sua visão, “realmente uma vida diferente, organizada né”. TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior.

Centro dos Pereira, por exemplo, a capela era de barro, com “paredes [...] caiadas até a última janela”, cavaco, mas com “duas janelas que infelizmente ainda não dá para abrir, porque o dinheiro não foi suficiente para as dobradiças”³⁰⁷, ainda no Centro do Isídio, a mesma situação, a comunidade se apresentava com “uma capelinha de barro”, mas onde “as portas eram simples cancelas”.³⁰⁸

Em outros locais a realidade parecia ser oposta, na Lagoa Grande, povoado que se tornou posteriormente um município, com grande número de moradores, o padre se expressa dizendo que “me admirei sobre o tamanho da capela, de alvenaria e telha”, com uma sacristia que “parecia um palácio”, retratando ao menos o engajamento da comunidade, apesar da ajuda subtendida em observação anterior do vigário na obtenção de recursos e da já aludida divisão (entre dirigentes) que existia internamente, assim como na participação da vida religiosa, já que não faria sentido construir uma igreja grande se não houvesse fiéis regulares para a ocuparem. Nos “Três Lagos”, com “igreja de tijolo” e no Caititú, com uma “capela de palha” deixada de lado e com uma “nova de alvenaria” recém-construída, as mesmas questões podem estar presentes, mas sugere, em um contexto de dimensões menores que as do futuro município, que significasse, por motivos diversos, maior garantia de fixidez da população naquele território, em virtude da falta de conflitos ou de abundância de terras próprias ao cultivo próximas ao local, ainda com a presença de outros recursos ambientais importantes.

Os elementos poderiam, é preciso lembrar, se articular de diferentes maneiras, não existindo só uma ou outra razão para a condição das capelas, a mescla da realidade é que dava o tom da construção dessas estruturas, se comportando como resposta à cada situação específica. No caso dos Três Lagos, afora as questões levantadas anteriormente tem-se, por exemplo, o fato de que a comunidade possuía uma “roça comunitária [...] para financiar a construção da igreja”, sendo esse um dado relevante, já que mostra certo envolvimento coletivo, revelando ainda essa atitude de estabilidade, no empreendimento de esforços na efetivação de um bem perene.

A outra dimensão ao redor da construção de igrejas dizia respeito à ação religiosa de fato. Talvez a exigência da construção por parte do corpo oficial já se inserisse na perspectiva desses novos tempos, de uma valorização de um espírito de comunidade e de participação mais ativa dos leigos nos assuntos da Igreja, quer seja na evangelização, quer seja na hora da “mão na massa”; além dessas questões, esse novos modelos de comunidade passaram a valorizar elementos outros, ocupando o espaço central das discussões: a

³⁰⁷ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 41.

³⁰⁸ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 78.

“consciência missionária”, até mesmo dos próprios padres, “a diversificação de ministérios”, com a atribuição de funções específicas a cada um dos membros da comunidade, além da já mencionada, “solidariedade com a realidade social”, em uma atenção aos conflitos gerados de todos os lados.³⁰⁹ A ideia de mobilidade e simplicidade não estava presente somente nas capelas como espaços públicos de culto, mas se revelavam também nos espaços privados e nos seus respectivos modos de vivência de fé.

5.2.2 Santos da capela e santos de casa

A cultura, que é um conceito polissêmico, pode ser encarada sob diversos vieses. De variadas conceituações, aflora a ideia de um “simbolismo”, de uma “representação”, de uma abstração a partir do mundo concreto, abstração operada pelos seres humanos e para os seres humanos, como instrumento de identidade, de agregação, de atribuição de sentido, de entendimento do mundo, congregando percepções e vivências, ações e reações em torno da vida cotidiana.³¹⁰

O uso e a polissemia do termo, afóra as definições teóricas (mas não isolados delas) no interior das discussões do diário também podem ser percebidos, a ver a ocasião em que frei Adolfo considerou, em relação à casa do Neto, secretário de Três Lagos, que a mesma “é de barro, mas tem cultura”, onde “em cima do rádio está a Bíblia e na parede tem o quadro da arca de Noé”, identificando nos elementos religiosos, nesses objetos, em contraposição à simplicidade do local, uma certa valorização no fato de terem sido escolhidos e exibidos ali, como símbolos de cultura.³¹¹ Tal designação permite-nos além de observar uma definição própria para o conceito, analisar também a configuração da religiosidade como prática realizada em diferentes ambientes.³¹²

³⁰⁹ MOREIRA, Heleno, op. cit., p. 18 e 19.

³¹⁰ KROEBER, A. L.; KLUCKHOHN, C. *Culture: a critical review of concepts and definitions* (1952), nova ed., Nova York, 1963 apud BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna: Europa – 1500-1800*. Denise Bottmann (tradução). São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 11. SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte 1). *Mana*. 1997, vol. 3, n. 1, p. 1. Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002> Acesso em: 30 dez. 2017. COSGROVE e JACKSON, 1987, p. 99 apud SEEMANN, Jörn, op. cit.

³¹¹ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 26. Afóra esses objetos, tinham-se outros dignos de nota pelo padre, as “flores de papel” produzidas pela esposa a partir dos conhecimentos de um curso para “esposas de dirigentes” e as “cortinas bordadas” colocadas nas “portas internas”. Cf. imagem 11, p. 142.

³¹² A outra acepção de cultura está presente em uma situação, onde na indicação para um cargo de secretário, Antônio, morador local da Unha de Gato se manifestou dizendo que “minha cultura é pouca”, claramente identificando-a com o pouco estudo, com a “pouca leitura”, com o pouco conhecimento que acreditava possuir, o que o inviabilizaria para aquela função importante; a noção revela, sobretudo a persistência da ideia em torno da consideração da “cultura” como algo de elite ou produzido por ela, com “cultura” tendo o significado de

Em caracterização do mundo colonial, Luiz Mott elenca a “casa de moradia” como o “o lócus privilegiado para o exercício da religiosidade privada dos católicos” de modo que era “dentro da casa, [que] uma série de imagens, quadros e amuletos sinalizavam a presença do sagrado no espaço privado do lar”³¹³, no mesmo sentido, Wissenbach, em relação ao pós-abolição afirma que “os santos compartilhavam dos espaços privativos das moradias e com eles costumava-se conversar como [se fosse] com um membro da família”, transparecendo a ideia já levantada de hospitalidade, de acolhimento, do espaço da casa como local de recebimento de amigos ou mesmos estranhos, mas de todo modo gerando uma integração também a nível religioso, não sem razão a existência de oratórios com a presença de um ou mesmo de diversos santos de devoção do dono da casa.³¹⁴ Chahon, seguindo a mesma ideia, afirma, em contraposição ao uma religião sacramental incentivada pela Igreja no contexto colonial, a existência de uma “mais próxima do polo devocional, em que predominaria a relação íntima e direta entre os fiéis e os membros da corte celeste transcorrida, sobretudo, no interior dos lares e nos espaços privados em geral”.³¹⁵

A existência de tais objetos seguia, no espaço da desobriga, a partir de uma valorização do próprio clero, se levarmos em conta a afirmação de Heriberto, de que quando iam para essas viagens levavam muito “material de venda”, especialmente a “Bíblia”, mas também “folhinha do ano, [do] sagrado coração [de Jesus]” e “livro de cântico”.³¹⁶ Os quadros da “arca de Noé”, por outro lado, assim como outros, como o da “Santa Ceia”, chegavam às diversas moradias rurais, através de vendedores ambulantes, que em grande parte das vezes, seguia o sentido das desobrigas então realizadas, buscando aproveitar o momento oportuno, de grande concentração de pessoas, para negociar suas mercadorias.

estudado, formado, evoluído, elevado, não enxergando assim seus próprios passos e condutas como algo propriamente cultural, não reconhecendo ainda a bagagem pessoal de vida e os conhecimentos comunitários que certamente detinha. A última visão é bem mais enigmática e tanto mais curiosa e se dá em relação ao uso do termo “fio de cultura” utilizado por frei Heriberto, para designar o “cordão de nylon que se estende de um lado ao outro da sala e que substitui o guarda-roupa e a cômoda” e que apesar de não conseguir encontrar uma explicação para a escolha do termo, remete curiosamente de alguma forma, também à essa instabilidade, que faz com que não seja possível (além de não ser barato) pensar em objetos mais duradouros, como guardas roupas ou cômodas, na maioria dos casos, bastando um simples cordão que traria a mesma função, ao passo que não implicaria em maiores custos e empreendimento de força. TEMME, Adolfo, op. cit., p. 45 e 9.

³¹³ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. Volume 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 164.

³¹⁴ WISSENBACH, Maria Cristina Cortez, op. cit., p. 78. Cf. imagem 12, p. 143.

³¹⁵ CHAHON, Sérgio, op. cit., p. 89.

³¹⁶ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017. A folhinha do Sagrado Coração de Jesus é um calendário publicado pela Editora Vozes, que contém além das datas, os santos e as leituras do dia, bem como diversos textos de interpretação bíblica, mensagens variadas, piadas, charadas, entre outros. Cf. imagens 09 e 10, p. 142.

Além dos elementos sagrados, Martins enxerga os “cenários domésticos” do ambiente rural como “verdadeiras colagens de objetos, coisas e pessoas de data diversa, cada qual carregando sua própria data histórica e sua própria inserção histórica original”, considerando ainda que em virtude das contradições do processo capitalista, muitas vezes “chega o retrato da coisa, muitas vezes num recorte de página de revista colado na parede, mas não chega a coisa [em si]”.³¹⁷ Se muitas coisas não chegavam, ao menos algumas já se faziam presentes no mundo rural, a ver o rádio existente na casa do secretário e um outro ouvido pelo padre quando na chegada da Cujuba; ou mesmo a radiola do secretário de Pias e uma outra de pilha, que era propriedade do genro do hospedeiro do São João.

O acanhamento de algumas pessoas, em certas ocasiões, no espaço da igreja poderia significar uma relação mais forte com o sagrado no âmbito privado? Os objetos eram sinais reais de devoção ou consistiam em elementos a serem fixados e serem mostrados, de forma que quem os visse considerasse o morador como devoto fervoroso, quando na prática não o era? Por outro lado, a imagem poderia ser uma estampa de que ali sim moravam verdadeiros cristãos e os objetos não contradiziam isso, mas reforçavam essa dimensão. De algum modo a simplicidade desses objetos representava a simplicidade e a mobilidade da própria população, que poderia se deslocar a qualquer momento. A realidade é, porém, de verdadeiro enigma diante de práticas religiosas no meio doméstico, ainda e talvez por isso mesmo, pelo fato de que grande parte das ações cotidianas que se desdobrassem nesse meio, estavam carregadas de um elemento religioso, seja ao acordar, ao dormir, ao fazer as refeições ou ao realizar determinadas tarefas, se diluindo no cotidiano.

A ação de devoção representa um fio da teia cultural comunitária, que reforça ou rejeita o todo, mas que de todo modo a influencia e a ela está ligado. Ser devoto significa assim, crer no poder e no que aquele santo representa, na miríade de milagres atribuídos à ele, somados à escuta ativa das histórias de fé de outros fiéis que, a exemplo de sua intervenção na própria vida, ratificam ou não seu poder. Se o santo de casa por acaso não fizer milagre, também o santo que não faz milagre não merece estar presente em casa.

Nas Constituições, é legado aos santos, sob a denominação de “Dulia”, uma “veneração que se faz, rezando em pé ou de joelhos com a cabeça descoberta”, sendo considerado ainda que “Santos aprovados por taes pela Igreja [...] devem ser venerados”, isso por que “devemos reconhecer em uns, e outros a superioridade” e “suas perfeições”, em relação aos indivíduos comuns, de forma que tem como papel, “por estarem reinando com

³¹⁷ MARTINS, José de Souza, op. cit., p. 692.

Deos nosso Senhor”, o de “rogar” e “interceder” “continuadamente por nós em nossos trabalhos, e aflições diante do mesmo Senhor”.³¹⁸

Assim a perspectiva de intercessão se mantém, como ponte de modo mais acessível em relação a um Deus que muitas vezes pode ser considerado como distante; além disso, na perspectiva oficial, funcionam como modelos de comportamento, daqueles que se dedicaram à oração e à adoração, ou daqueles que tendo uma vida pregressa duvidável do ponto de vista cristão, se transformaram em modelos de indivíduos convertidos e santificados.

Além dos santos das casas, do recôndito do lar, já analisados acima, também no interior das igrejas sua presença era efetiva. No São João, em resposta ao questionário da paróquia, o tesoureiro Benedito, na pergunta “Tem imagem de santo?”, já respondia que tem “sim, senhor, e bonito”³¹⁹; tendo isso já sido notado pelo cronista que na noite anterior registrou que “na frente, ao lado do altar, está o padroeiro São João Batista, preso dentro de um oratório que”, porém, havia ficado “muito estreito para ele”, de modo que “a mão cumprida que reforça o ‘ai de vós’ não cabe naquelas medidas”.³²⁰ Na Cujuba a simplicidade de todas as outras capelas também era presente, tendo “em cima do altar”, um “pires virado com uma vela” e ao lado “um quadro de São Francisco, apoiado numa latinha de óleo”, além de outros elementos.³²¹ Em outras comunidades, cruzeiros desenhados ou feitos de barro incrementavam o local, mostrando o zelo dos fiéis naquela ornamentação, que ainda se enriquecia, algumas vezes, com toalhas para o altar e cortinas nas paredes.

A devoção se dava em torno dos santos padroeiros de cada local e os encontros em virtude dos festejos realizados nos dias dos respectivos santos, com todas as características festivas que se revelavam nas desobrigas. Frei Heriberto lembrou que em certa época (não é possível saber precisamente, mas é trazida a informação por causa da menção de uma das comunidades visitadas), “na terra do Frei Heleno” (Centro dos baixinhos), a população queria mais santos do que já tinham, mais uma “Santa Luzia, depois mais um Santo Antônio” e o clero foi incentivando e aceitando, “bota, bota” mais santos, dizia ele.³²²

Se é curioso o não registro da imagem de São José nessas comunidades, a pensar a grande quantidade de pessoas oriundas em grande parte do Ceará, onde a devoção à esse santo é muito forte, frei Adolfo afirmou que tal ausência “certamente não era intencional, por que

³¹⁸ MONTEIRO DA VIDE, Sebastião, op. cit., p. 9.

³¹⁹ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 37. Cf. imagem 13, p. 144.

³²⁰ Ibid., 30.

³²¹ Ibid., p. 61 e 62. Cf. imagem 15, p. 144.

³²² REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

São José me inspira muito”³²³. Se não podemos analisar pelas descrições, ao menos através dos nomes podemos interpretar essas “tradições migradas”, carregadas por aqueles retirantes, a exemplo do já mencionado José Cearense, que congrega em seu nome as duas faces da devoção em torno do santo.

Pelo nome, sabemos que tanto José como Maria sempre foram amplamente utilizados para designar os filhos das classes populares, além disso, no mundo rural, quando do desconhecimento do nome de alguém, se utiliza frequentemente “seu Zé” para se referir aos homens e “dona Maria” às mulheres, mostrando o uso comum de tais designações; ademais tem-se o fato da origem, do indivíduo ser oriundo do Ceará e ter migrado para terras maranhenses. De que forma, porém, esse elemento se articula com a devoção e com a crença?

Para os sertanejos, algumas experiências religiosas se revestem de um sentido profético, de alguma forma. No dia anterior ao dia de Santa Luzia (13 de dezembro), por exemplo, o teste do inverno é realizado com pedras de sal, de modo que na manhã do dia seguinte, se analisando sua dissolução, caso tenha ocorrido e na quantidade de pedras dispostas, determinaria o bom, nesse caso, ou um mau inverno, se as pedras continuassem da mesma forma. Contudo, diante de talvez uma determinação tão horrível, a da seca, “o sertanejo [...] aguarda pacientemente, o equinócio da primavera, para definitiva consulta aos elementos”, sendo a consulta realizada no dia 19 de março, destinada à São José, onde se chove, o inverno será intenso, se nenhuma gota cai do céu, o caminho mais certo é a migração, já que “a seca é inevitável”.³²⁴ A explicação de frei Adolfo traz ainda outro elemento, quando afirma, de certa forma articulando com essa realidade, que São José era ele mesmo um “um migrante que obedece ordens [de Deus], ‘vai pra Belém, vai para o Egito, volta’, é o migrante, não tem casa fixa”.³²⁵ Não se pode deixar de notar ainda que o santo que dá nome à Paróquia de Lago da Pedra é o próprio São José.

Caso bem mais curioso é o de Santo Isídio que denomina certa comunidade visitada, onde “na hora do sermão queriam saber se existia um Santo Isídio”, pergunta recebida com estranhamento pelo cronista que pensou ser “Santo Egídio ou Isidoro”, confirmando por esse último quando foi dito que era o “padroeiro do lavrador”, tendo “ficado animado”, apesar de também não saber muito sobre o santo, mas afirmando que em sua

³²³ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017. Cf. imagem 16, p. 144.

³²⁴ WISSENBACH, Maria Cristina Cortez, op. cit., p. 74 e 75.

³²⁵ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

paróquia na Alemanha existiam dois padroeiros, sendo um São Thiago e o outro Santo Isidoro, “que, orando, se apóia sobre um cavador”.³²⁶

O santo “Isídio” parece ser uma corruptela de Isidoro ou Isidro, que não é o santo homônimo mais conhecido (o de Sevilha), mas na realidade o de Madri, tendo esse nascido pelo ano de 1100, se caracterizando por ser um lavrador pobre, trabalhador árduo e altamente religioso, além de caridoso com os pobres. Por ter despertado falatórios da comunidade em que morava, de que deixava o trabalho de lado, preferindo a oração, conta-se que “um anjo desceu do céu para arar em seu lugar”.³²⁷ Tem como elementos identificadores a pá, além dos anjos e seus arados.

Em sua obra, Willeke registra a partir de ações dos capuchinhos na Paróquia de São Luiz Gonzaga, que “visando a formação mais profunda dos fiéis, os frades elaboraram, em 1962, um programa de pregações” sendo que “a par da catequese deram também instrução agrária, apresentando Santo Isidro como modelo e padroeiro do bom lavrador”. Assim procuravam suscitar nos cristãos desse meio rural a já aludida fórmula do modelo de comportamento, modelo de cristão que deveria ser seguido, tanto mais interessante pela adequação do santo à realidade concreta da região. Löher também traz essa informação através de frei Aduato, vigário e cronista da mesma paróquia, que no mesmo ano registrou no livro do tomo que “em boa hora, por esta época, o Arcebispo [identifica a ação no bispo e não nos capuchinhos] introduziu em todas as paróquias a devoção ao Santo Isidro, Padroeiro do Bom Lavrador”.³²⁸

Se é verdade que houve a tentativa de implantação de tal culto em todas as paróquias, como se pode apreender, é também lícito pensar que tantos anos depois, caso consideremos somente essa comunidade, o culto parece, apesar de o santo denominar a comunidade, não ter sido muito bem adotado, não significando que fora rejeitado, mas especificamente adotado, a ver a pergunta ao padre se o santo realmente existia. Ora, naquele contexto, onde os santos ocupavam espaço tão importante, talvez jamais se pusesse em dúvida, sob pena de “pecado” grave, por exemplo, em virtude da tradição, da devoção, a existência de um São José, de um Santo Antônio ou de um São Francisco, assim como fora feito com Santo Isídio.

De todo modo é possível perceber que a engrenagem da devoção se difere, muitas vezes, entre os fiéis e os clérigos. Apesar da maioria desses santos, como os já mencionados

³²⁶ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 77. Cf. imagem 14, p. 144.

³²⁷ GRAVIERS, B des., JACOMET, T. Os santos e seus símbolos. S. l.:Folio, 2006, p. 159.

³²⁸ LÔHER, Eurico, op. cit., p. 243.

terem sido incentivados em sua devoção, podemos analisar que estes só eram efetivamente aceitos, se tivessem se adequado ou respondessem a uma série de “requisitos” populares, quais sejam, por exemplo, a intermediação de um milagre ou o conhecimento público e generalizado de suas ações, levando a crer que mesmo um “santo perfeito” ao contexto pudesse ser valorizado em um polo e não bem aceito em outro, em virtude de seu não enquadramento. Ao que tudo indica, e apesar da pouca quantidade de informações conseguidas, não é só o braço oficial que busca enquadrar suas manifestações, mas também o popular, que não aceita tudo passivamente, e se o faz, realiza-o no mais das vezes, superficialmente.

Em torno dos santos e dos objetos sagrados, dispostos na casa e na capela, tem-se uma religiosidade fortemente marcada pela intermediação, além disso, o que pareceu ocorrer nesse mundo rural era a importância generalizada dada a esses elementos nos diversos ambientes. Os santos de ambos os espaços pareciam ser os mesmos, contudo, poderiam ser venerados de maneiras diferentes, ademais, registra uma realidade em que a população se movimentava em torno dos polos públicos e privados, não se restringindo a nenhum deles, mostrando uma influência mais remota (âmbito privado) que a todo o momento poderia se contrastar com a implantação, também pelo clero, de um novo modo de expressão da fé (âmbito público), identificado nas CEB's. As práticas transcendiam, porém, os objetos e se revelavam, a partir dessa mesma “contradição”, no corpo e nos gestos desses mesmos fiéis.

5.3 De um lado, joelhos no chão, do outro, mão no peito

O diabo, diante do tribunal e com gana tão julgadora quanto vingativa, exige a condenação irrestrita e imediata de um quadro de pecados e pecadores tão graves atribuídos aos recém-chegados. Um protesto rompante, porém, se interpõe: “É assim de vez? É só dizer ‘pra dentro’ e vai tudo? Que diabo de tribunal é esse que não tem apelação?”. Ante a seriedade dos atos cometidos, que em momentos outros poderiam ser considerados irremediáveis, João Grilo, personagem astuto se impõe afirmando que “de besta eu só tenho a cara”, afirmando que “meu trunfo é maior do que qualquer santo”.³²⁹

A peça de Ariano Suassuna “Auto da compadecida”, narrada em pleno sertão nordestino, exige, porém, a presença de outro personagem, diga-se talvez o principal, rapidamente invocado pelo homem esperto da trama, que através de versos não muito

³²⁹ SUASSUNA, Ariano. **Auto da Compadeci da**. 36ª. Ed. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2014, p. 143 e 169.

lisonjeiros, que se direcionados a outros poderia significar a negação de qualquer ajuda, clama por uma advogada:

Valha-me Nossa Senhora,
Mão de Deus de Nazaré!
A vaca mansa dá leite,
A braba dá quando quer.
A mansa dá sossegada,
A braba levanta o pé.
Já fui barco, fui navio,
Mas hoje sou escaler
Já fui menino, fui homem,
Só me falta ser mulher [...]
Valha-me Nossa Senhora,
Mão de Deus de Nazaré!³³⁰

Tal enredo transparece diversos elementos, sendo o principal deles, a percepção do papel de Maria como intercessora na hora da morte, como última forma de apelação diante da condenação. Mais do que invocar algum santo (diante da variedade da tradição católica), o personagem defende sua escolha, ao invés do próprio Deus, devido à existência de uma proximidade entre o indivíduo e Maria, que se encontra exatamente na humanidade de ambos; incorrendo a ela, um maior entendimento acerca da realidade do homem e de suas mazelas.

A obra de Suassuna expõe, destarte, uma característica central na religiosidade popular, em especial a nordestina, já que escreve a partir de histórias correntes na oralidade da população do sertão, que é a prática da devoção mariana. De todo modo essas ações podem levantar interessantes e importantes questões, como: é fruto de uma originalidade popular ou de diretrizes clericais? É pura exteriorização ou é crença verdadeira – estando os dois elementos interligados ou não? É recente ou remota? Quais as suas características e as suas lógicas?

Para que seja possível responder, vale, primeiramente, abrir o horizonte de investigação acerca do problema. Direcionando os olhos ao período colonial brasileiro, com o distanciamento do foco voltado ao clero e a aproximação da observação ao corpo popular é possível conseguir, segundo Chahon, um entendimento de que o catolicismo praticado, transformado cotidianamente e altamente variado, não se deixava, ao menos facilmente, ser capturado pela normatização eclesiástica, apesar das diversas tentativas para tal.³³¹

O elemento da devoção é um desses que podem ser analisados como forma de manifestação e vivência da fé por parte da população, onde a “religiosidade popular, ao gosto

³³⁰ Ibid., p. 170.

³³¹ CHAHON, Sérgio, op. cit., p. 86.

barroco, externava-se mediante manifestações marcadas por forte emoção” e ainda como característica essencial “da espiritualidade brasileira” a “devoção preferencial de nossos colonos por Maria Santíssima”, onde “mesmo distante das igrejas, os católicos mais devotos não deixavam de rezar, sobretudo a ave-maria” referente às horas litúrgicas.³³²

Tal realidade pressupõe assim a existência de uma posição destacada garantida à Maria, tanto por clérigos como pelos fiéis, que de todo modo poderiam se valer de seu epíteto de Mãe de Deus de diferentes formas³³³; como crença religiosa particular, em ambos os casos, como mecanismo de evangelização no caso da Igreja e mais especificamente como fonte de obtenção de milagres diante de tempos difíceis, em relação aos fiéis.

Apesar da já mencionada análise de Chahon, de que o catolicismo “tradicional”, carregado de influências do mundo português, fora fracamente modificado pelas diretrizes tridentinas; a Contra-reforma também se faz presente no tema, através das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (compêndio de determinações do Concílio de Trento para o Brasil), com a ocorrência e defesa desse tipo de prática devocional direcionada à Nossa Senhora, ou como incorporação desse tradicionalismo e/ou contraposição à determinações protestantes de proibição do uso de imagens, de todo modo, encarando tais ações como símbolos de fé. Segundo o documento, em divisão de culto em três tipos, ressalta que:

Hyperdulia é outra veneração, com que somos obrigados a venerar a Virgem Maria nossa Senhora, por ser Mãe de Jesus Christo nosso Salvador, e conter em si todas as virtudes. Esta adoração se faz descobrindo a cabeça, e fazendo-lhe oração com os joelhos em terra.³³⁴

No interior do Maranhão, frei Adolfo durante a confissão, em visita à comunidade de Caititú, não deixou de perceber e se impressionar com a ação das mulheres, que de algum modo se aproxima das ações incentivadas anteriormente, onde após desvelarem “todos” os seus pecados, “só sabem rezar de joelhos aos pés da imagem da Santa [Nossa Senhora de Fátima]”, não se importando “se acorda três meninas adormecidas para poder ajoelhar-se”, ressaltando em seguida e em virtude daquela prática, que “Deus quer misericórdia e não sacrifício, mas Dona Maria quer sacrifício sem misericórdia”, em quase citação ao evangelho

³³² MOTT, Luiz, op. cit., p. 164-172.

³³³ Maria carrega consigo diversas denominações, que se modificam de acordo com a situação e o local em que é invocada, tendo-se assim diversos epítetos: Nossa Senhora da Assunção, Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora da Conceição Aparecida, Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora do Bom Parto, Nossa Senhora Desatadora dos Nós, Nossa Senhora de Guadalupe, Nossa Senhora do Desterro, Nossa Senhora dos Remédios, entre tantas outras.

³³⁴ MONTEIRO DA VIDE, Sebastião, op. cit., p. 9.

de Mateus.³³⁵ Segundo Temme, tal manifestação era interessante aos seus olhos, donde afirma que:

[...] aquilo eu vi com respeito né, quer dizer, uma demonstração, e o povo não estranhava não, respeitavam né...a devoção é como um amor declarado né, você pode ter um amor escondido, e um dia você declara né, e declara publicamente...Aquilo era um pouco irônico né, quer dizer, não deixa de ser...é, quer dizer, um pouco de rigorismo, ‘eu tenho que fazer minha devoção, nem que seja...’, ela, tava, o caminho tava cheio de criança né, quer dizer, uma demonstração de...no fundo ela, isso não ofendia né, mas pra mim era, chamava muita atenção né[...] ³³⁶

A ação das mulheres, nesse sentido, é encarada pelo padre sob o viés do “rigorismo”, da obrigação de realizar tal ato ao mesmo tempo em que é mostra de “amor declarado”, se constituindo em um papel ambíguo, não muito definido, com uma linha tênue de separação entre essas duas instâncias, de forma que até certo ponto se constitui como elemento positivo, enquanto a ultrapassagem é encarada como um pouco de excesso. Para a devota, por outro lado, a efetivação da penitência poderia se dar a partir desse mesmo viés, do rigor, só que vivenciado em outra lógica, onde o rigor e o enfrentamento de qualquer obstáculo podia ser visto, em si mesmo, como a garantia da disposição envolvida nesse arrependimento.

Um jornal católico em 1957, descrevendo ações de desobriga de um padre capuchinho por nome Heliodoro pela Ilha de São Luís, que carregava a imagem da mesma Nossa Senhora de Fátima (em uma devoção incentivada clericalmente) pelas comunidades por onde passava, comenta que “sinais consoladores teve o missionário da religiosidade do povo e de quanto é grande a devoção à Virgem Santíssima”, tomando-a como elemento positivo em meio “a grande falta de conhecimentos da Religião, as práticas de superstições, as irregularidades de vida e a atividade de inimigos da fé.”³³⁷

Tal cenário devocional não era estranho, porém, a Temme, que afirma ter participado e observado elementos semelhantes em cultos marianos na Alemanha, que mesmo considerando-os diferentes, defende que a

³³⁵ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 28. No evangelho de Mateus, cap. 9, vers. 9-13, o narrador registra em relação aos questionamentos dos fariseus do por que de Jesus estar comendo ao lado de “coletores de impostos e pecadores”, a resposta dele que disse: “Não são os que tem saúde que precisam de médico, mas os acometidos por algum mal. Ide antes aprender o que significa: ‘Misericórdia quero e não sacrificio’, de fato, não vim chamar justos, mas pecadores.” A BÍBLIA. Mateus. Tradução do grego de Cláudio Vianney Malzoni (Mc, Jo) e Walter Eduardo Lisboa (Mt, Lc). São Paulo: Paulinas, 2016. 607 p. Novo Testamento, p. 23. Cf. imagem 17, p. 145.

³³⁶ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

³³⁷ DESOBRIGA na ilha. **Jornal do Maranhão**: Semanário de Orientação Católica – Jornal a serviço da Família e do Povo (MA) 1954 a 1975, São Luís, ed. 01294, ano 1957, p. 2 e 7.

[...] devoção é uni...universal, é a mesma, eu fui num santuário de Nossa Senhora das Dores, ali eu vi as mesmas no povo alemão, as mesmos sinais de ardor, de fervor, de colocar um papelzinho no, no pé de nossa senhora né, é um santuário onde o povo da minha terra faz uma peregrinação uma vez no ano, a peregrinação tem cinquenta quilômetros, ela parte da sede da diocese, ela sai quatro horas da madrugada, e passando pelos povoados o povo se ajunta né, na minha paróquia ia junto, eu fui uma vez, eles chegam no fim da tarde, quatro pra cinco horas, chegam no santuário, aí cada um faz suas devoções, começam a ser recolher pra dormir, aliás à noite ainda tem duas missas, de manhã tem duas missas e às nove horas eles voltam para suas paróquias...ali tem a devoção, ela internacional, ela é igual, quer dizer, são estes momentos em que a frieza geral, ela tem coragem de se expressar, assim como os namorados criam coragem certa horas, de, de mostrar mais espontaneidade né [...]³³⁸

A descrição do frei permite imaginá-lo como um participante, mesmo que a participação tenha se dado apenas uma única vez, sendo já padre ou não; da comunidade, caminhando com os passos de uma coletividade, de uma realidade que era a sua, enxergando o acontecido com um olhar a partir de dentro e não de fora, não como um estrangeiro com outra configuração cultural; tendo isso acontecido apenas quando chegou por aqui, já que devoções semelhantes foram vistas a partir de um papel de espectador, de fora. O quão estranho seria a um morador do interior do Maranhão ao ver uma prática desse tipo?

Aliás, o que aconteceria se o diário fosse lido pela população a qual o padre descreve? Provavelmente estranhariam o fato de existirem vários elementos sendo retratados que eram habituais e talvez não merecessem tanta atenção dada, como o que foi descrito. Por outro lado, a consciência (caso não fossem conscientes, é claro) das próprias práticas, vale pensar, vistas de fora, ensejaria uma mudança das próprias posturas ou uma confirmação das ações? Ainda, como receberiam o conhecimento das manifestações de outras comunidades? Dos outros fieis? Considerariam diferentes, parecidas, iguais?

As práticas alemães, ao menos dessa região a qual frei Adolfo alude, não são de todo modo diferentes, e isso pode ser percebido a partir dessa perspectiva dúbia assumida pelo padre, quando considera diferentes ações mas relata um conjuntos de elementos basicamente semelhantes. Estaria ele seguindo, inconscientemente, apenas uma sugestão do próprio entrevistador, através de suas perguntas dirigidas? A procissão que se refere é de todo modo um sacrifício. Um caminho de cinquenta quilômetros, mesmo que acompanhado por outras pessoas, não é fácil se pensarmos os diversos desafios, dentre eles o cansaço. O fato de colocar papéis, provavelmente com nomes de parentes ou com pedidos pessoais aos pés da Santa, também mostra essa dimensão de intercessão comum nos dois casos.

³³⁸ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

É interessante constatar que, no Brasil, “nos primórdios da religiosidade colonial [...] entre as principais exteriorizações de nosso catolicismo popular, destaca-se em primeiro lugar o gosto pela penitência”, tendo tais práticas sido realizadas em âmbitos diversos, até mesmo por incentivo clerical, que por meio disso, buscava constituir modelos a serem perseguidos pelos indígenas e por tantas outras pessoas do corpo colonial.³³⁹

As visões diante do culto e da piedade claramente divergem. Para o padre, talvez mais atento ao conteúdo bíblico, ao culto seria suficiente as orações particulares, estando tal visão, inclusive, mais ligada ao que considerou o papa Paulo VI, em atenção às mudanças promovidas pelo Vaticano II, em sua exortação “*Marialis Cultus*” de 1974, donde afirma que:

O Concílio Vaticano II já denunciou tanto o exagero de conteúdo ou de formas, que vai até ao ponto de falsear a doutrina, como a mesquinhez de mente que chega a obscurecer a figura e a missão de Maria; de igual modo alguns desvios culturais: a vã credulidade, que a uma aplicação séria substitui o dar-se facilmente a práticas apenas exteriores; o estéril e passageiro impulso do sentimento, tão alheio ao estilo evangélico, que exige esforço perseverante e efetivo. Nós reiteramos a deploração destas coisas: não são formas em harmonia com a fé católica e, por conseguinte, não devem subsistir no culto católico.³⁴⁰

A despeito da valorização da prática, o papa atenta para as ações “apenas exteriores”, como que destituídas de crença bem firmada e realizadas em torno de aparências, muitas vezes com manifestações que suplantam às direcionadas ao próprio Cristo, defendendo, em certo posicionamento rígido, a substituição de tais manifestações por outras, mais em conformidade ao que determinava o corpo oficial da Igreja. Apesar das semelhanças de considerações quanto ao excesso, a postura de Temme não parece ser, nesse caso, de reforma, já que em nenhum momento sugere uma intervenção com fins a modificar tais cultos de devoção observados, enxergando-os como mesmo diz, com “respeito” e certo distanciamento.

Apesar das discordâncias de olhares entre fiéis e clérigos, pensar a devoção é pensar também na forma como a Igreja chega até o fiel; de todo modo, a cultura visual, representada por imagens, figuras e “santinhos” comparece mais regularmente, mais rápido e de forma mais abrangente do que qualquer escritura, se pensarmos em comunidades majoritariamente analfabetas. Assim sendo, a exigência eclesiástica de que o culto não suplantasse o dirigido a Deus ou que não o igualasse ou ainda que se destacasse a missa e a comunhão, subsidiada pela explicação detalhada a partir da Bíblia, muitas vezes não

³³⁹ PALACIN apud MOTT, Luíz, op. cit., p. 172.

³⁴⁰ PAULO VI. Exortação apostólica *Marialis Cultus*. Disponível em < http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.html>. Acesso em: 04 jan. 2018.

encontrava guarida nos meios populares, que ou não se importavam ou não entendiam tais exigências.

Atentar para o fato que Temme destaca de que não só uma, mas várias mulheres, após cumpridos os mesmos passos, se prostravam aos pés de Nossa Senhora é entender a prática religiosa atrelada à comunidade, de forma que um ritual, se assim o tratarmos, pelo seguimento das mesmas etapas, sendo relevante socialmente, tem sua forma e conteúdo transformados, seguidos e conservados pela própria comunidade.³⁴¹

O cenário assim construído permite atentar para o fato da articulação entre penitência e devoção mariana, na expressão de permanências presentes desde o período colonial e além, se considerarmos as influências do mundo português. Em um movimento de sobrevivências e transformações, tais práticas puderam ou não ter sido modificadas quanto ao seu conteúdo, tendo significado, no interior do Maranhão, intimidade criada pelo fiel ou maneira de encarar seu pecado de forma tão grave que fosse necessário o ato de viabilizar seu arrependimento autêntico diante da Santa; de todo modo, ao menos na forma, tais vivências parecem ter se conservado.

Mais esclarecedor ainda é a perspectiva diferenciada com que o culto é encarado, provavelmente, tal admiração por parte do padre não se daria em um ambiente colonial em que a exteriorização era a regra, por outro lado, a mesma prática, que por isso mesmo parece ser em 1978 marcadamente “colonial”, aos olhos de um clérigo imerso nas novas correntes de pensamento do Concílio, renovando a igreja, pareceu sobremaneira excessiva apesar de interessante. Mais do que o encontro de culturas ou indivíduos, deu-se também como que o encontro de temporalidades diversas. É engraçada assim a afirmação do mesmo padre, que embora se referindo à existência de duas capelas próximas, sendo uma de barro (velha) e outra de alvenaria (nova), percebeu que “em Caititú o passado e o presente são vizinhos”.³⁴²

Apesar de se referir a uma comunidade específica, as práticas em torno da santa poderiam também ser compartilhadas em outros locais, contudo, convém analisar que tal manifestação parecia não ser realizada por todos da comunidade, sendo primordialmente do âmbito feminino. Em relação aos católicos no município de Lago da Pedra, os dados já expostos mostram (ao menos estatisticamente), quanto ao número de homens e mulheres dessas localidades, uma equivalência, uma igualdade numérica, porém, é quanto à participação desses que se faz necessário perceber e analisar outras questões.

³⁴¹ LEENHARD, Jacques. Caminhos teóricos para o estudo das religiões. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano V, n. 14, Setembro 2012 – ISSN 1983-2850, p. 6. Disponível em <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30229/15799>> Acesso em: 04 jan. 2018.

³⁴² TEMME, Adolfo, op. cit., p. 27.

Em sua narrativa, o padre deixa vestígios em relação às formas de participação religiosa diferenciadas de homens e mulheres. Em momento algum se refere a homens, por exemplo, fazendo uso de devoção mariana, mas apenas mulheres; mostrando que apesar de serem comunidade e talvez por isso mesmo, os papéis esperados e exigidos para o feminino e o masculino pelos moradores eram diversos. À Mulher um culto à Maria, possivelmente por ser símbolo e padrão do feminino e de suas características, um catolicismo mais piedoso ou uma posição tradicional de oração, enquanto ao homem, uma religiosidade mais introspectiva e mais distanciada, menos “exposta”, tendo causado estranheza caso ocorresse de forma inversa.

Martins, em referência às áreas de expansão do Brasil, incluindo entre elas o Maranhão, lembra que há diferenciações “nas concepções de igreja e religião, como coisa de mulher e de criança, sobretudo como algo circunscrito a uma certa etapa da vida”, sendo “sempre proporcionalmente pequena a presença de homens nas igrejas, nas missas e celebrações”.³⁴³ A visão do padre, tempos depois também se insere nessa perspectiva, já que considera que “é natural que a mulher tem mais tendência para o sagrado né, mas vamo dizer o homem tem também né, mas a mulher tem mais, capacidade, quer dizer, de demonstrar aquilo, de não esconder né”.³⁴⁴ O sagrado ou sua expressão é encarada assim como elemento intrínseco ou não ao gênero, como “disposição à” realização de determinada ação e no caso da mulher, com característica predominante da exteriorização.

O contexto e as descrições do diário, porém, ensejam outra interpretação, sendo que a própria visão do padre tempos depois se mostra contraditória em alguns pontos, não com a exclusão do homem da vivência religiosa ou a negação de sua crença, mas tanto a diferença com que essa é expressa, a forma como isso se dá; pensando nas diversas formas de oração, que a princípio se apresentam como únicas e invariáveis, ou como padrões generalizados de fé. A ação de orar, convém entender, pressupõe um vínculo entre o indivíduo e o transcendente, se constituindo por doses diferentes de dimensões pessoais e dimensões exteriores; sendo ato individual ao mesmo tempo em que social.

Em um olhar mais voltado à realidade do ambiente, Adolfo Temme, em seu texto, encara assim que “a oferta da missa é o resumo de todos os preparativos e de todas as expectativas. Tem um que oferta o trabalho da derrubada, outro o serviço da coberta, mais outro o barro amassado ou as pancadas do malho no piso da Capela”.³⁴⁵ Dessa forma, pode-se

³⁴³ MARTINS, José de Souza, op. cit., p. 715 e 716.

³⁴⁴ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

³⁴⁵ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 14.

entender o trabalho de um morador rural ao construir uma capela, em sua maioria homens, derrubando, cortando madeira e carregando barro, como expressão, para quem o pratica, de uma participação da esfera religiosa, mesmo não sabendo rezar ou desconhecendo suas regras ou ainda não participando das determinações litúrgicas; tendo a concretização da oração na criação de um vínculo diferente com o sagrado, partindo de uma concepção prática, que relaciona o trabalho que sabe realizar como expressão de fé. O comentário de Domingos, de Cocalinho, representa bem o fato quando lembra, em referência à capela que ela “é pobre, mas é obra de nossas mãos”.³⁴⁶

A oração que se apresenta a partir de princípios diversos, poderia significar, a outro padre, ao mesmo tempo tanto a crença em Deus, quanto o seguimento de dogmas e diretrizes próprias da Igreja enquanto instituição ou ainda, na contramão, subvertendo toda uma tradição eclesiástica, uma prática menos padronizada, em que a condição real de vida determinaria e influenciaria o culto a Deus; interpretação que parece ter sobressaído na visão do cronista e em sua descrição.

O então pároco, frei Heriberto, lembra ainda que no povoado de Três Lagos, a participação no movimento religioso era realizada principalmente pelos homens, “era uma comunidade de destaque, onde tinha mais participação dos homens, o canto dos homens, como a gente vê hoje o terço dos homens, Três Lagos, ave-maria”, porém, tudo isso se desdobrava tendo o protesto das “mulheres” do outro lado, que, se questionadas sobre o fato, diziam “ah [é] por que eles nos deixam em casa para preparar comida”, completando o frei que “então, claro, a mulher ficou...e o homem tava lá, viu, cantando”.³⁴⁷ O quadro revela claramente e mais uma vez as diferenças de desempenho de papéis na comunidade, onde a culinária é identificada e cobrada pelo grupo feminino, não que o homem não participasse com o ato de matar alguma caça, algum animal, mas de todo modo o preparo era realizado pelas mulheres; para além disso, no entanto, o dado é importante na consideração de que os homens, com esse tempo disponível, escolhiam se engajar no campo religioso ao invés de em outras atividades e o envolvimento não é irrelevante, se considerarmos que essa participação era cantada, ou seja, que havia previamente um conhecimento sobre os cantos, ao menos os mais tradicionais.

No diário, frei Adolfo não registra nenhuma dessas movimentações masculinas quanto a essa comunidade específica de Três Lagos, mas quanto ao Centro dos Pereira, diante do questionamento do pároco do por que de não terem enviado o “resultado da contagem

³⁴⁶ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 13.

³⁴⁷ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

anual”, recebeu como dados, relativos ao dia “27 de 11 de 1977”, a presença de “27 homens, 32 mulheres, 9 moças, 33 crianças e 13 rapazes” no culto dominical, indicando na verdade uma atuação equilibrada, praticamente igual, entre homens e mulheres.³⁴⁸ Na Lagoa Grande, a participação também era ativa, quando “antes da missa, uma grande procissão se formou”, por exemplo, “uns 20 homens carregavam uma cruz enorme até o centro da praça”³⁴⁹.

Se se pode considerar que a religiosidade masculina fosse mais comedida, nela também se encontrava sua face de exteriorização, ao menos no Cocalinho, onde “na hora da Consagração”, Temme afirmou que “me edifica um senhor idoso que com a [mão] esquerda segura o chapéu de palha contra o sol e com a direita bate no peito”³⁵⁰, como que afirmando sua culpa, seu pecado, ao mesmo tempo em que pedia perdão e mostrava sua crença em Deus. Nesse caso, Temme vê o ato como “edificação”, talvez por partilhar da já mencionada ideia de parca participação dos homens, se entusiasmando como uma ação que contradizia isso ou ainda como percepção de um tipo de fé concreta por parte do fiel, talvez pelo menor rigor.

A análise presente não se concentra em determinar certa prática masculina ou feminina, mas se insere na busca e no entendimento de que algumas ações eram, por assim dizer, mais fortes em um ou outro segmento, perspectivas influenciadas pela comunidade e pela igreja, mesmo que em tempos mais remotos; não significando que estivessem restritas a eles, já que homens e mulheres podiam compartilhar manifestações. É preciso lembrar ainda que de outras maneiras, homens e mulheres também participavam, como catequistas, animadores ou dirigentes da vida em comunidade. Ainda, nem todas as manifestações religiosas eram visivelmente e facilmente identificáveis, a análise detida do padre, porém, ultrapassou as ações que eram “declaradamente” religiosas, identificando outras, que de certa forma, encobriam esses elementos.

5.4 Problemas da vida, respostas de fé

O cronista registrou, em relação a uma discussão em torno da campanha da fraternidade, a pergunta do seminarista Almecy que questionando sobre “qual [...] a ação concreta” que os moradores iriam “fazer nesta Quaresma?”, recebeu de pronto a resposta do

³⁴⁸ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 42.

³⁴⁹ Ibid., p. 71.

³⁵⁰ Ibid., p. 50.

dirigente, que em razão de já terem ajudado “duas famílias carentes”, poderiam ajudar a família de Bastico que “deixou a família dele para procurar diamante”.³⁵¹

As campanhas da fraternidade, como o próprio nome indica, eram e são movidas pela perspectiva de ajuda, de auxílio, em todo, de solidariedade ao próximo, encarado religiosamente como “irmão” necessitado, possuindo quase sempre discursos de envolvimento com a realidade concreta da população mais pobre. No Vaticano II, segundo Temme, um dos documentos já adotava a perspectiva de que “as dores do povo são as nossas [da Igreja] dores e as alegrias do nosso povo são as nossas alegrias”³⁵², de forma que mesmo resultando de propostas bem anteriores, foi a partir desse concílio que recebeu um combustível maior para se efetivar e gerar resultados.

Surgidas a partir de uma experiência no Rio Grande do Norte, se constituíram, posteriormente, enquanto ação institucional da Igreja objetivando quebrar a dependência estrangeira de financiamento de ações pastorais, bem como promover certa consciência a nível local e nacional sobre temas atuais; a estrutura dessas campanhas seguiu, em geral, com o estabelecimento de “lemas” e “temas” articulados a diretrizes bíblicas, com a confecção de cantos, textos e outros materiais midiáticos oferecidos aos diversos grupos espalhados por todos os cantos do país.³⁵³ Em 1978, a campanha, que é anual e realizada no tempo da quaresma, se baseou no tema “Fraternidade no mundo do trabalho” e no lema “trabalho e justiça para todos”, no cântico de entrada, a ideia já era transmitida quando entoava que “o homem no seu egoísmo, muito explora o trabalho do irmão, nele ofende a imagem divina, e por isso pedimos perdão”.³⁵⁴ As comunidades possuíam o cartaz, com a imagem de um pão repartido e as folhas de canto, de cada momento da missa, para ensaiar e acompanhar as explicações e pregações.

Bastico não representa um espírito solitário, mas uma tendência dos homens, moradores das zonas rurais, ou mesmo urbanas, que em não se ajustando ou não conseguindo ganhar o dinheiro que pretendiam, movidos pela febre do ouro e do diamante, se deslocavam

³⁵¹ Ibid., p. 32.

³⁵² TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

³⁵³ ZECA, Vanessa de Vasconcelos. “Solidários na dignidade do trabalho”: uma análise das Campanhas da Fraternidade sobre a questão social (1964/1999). **Anais da Jornada de 2007**. Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ, p. 3 e 4. Disponível em <<https://revistadiscentepghis.files.wordpress.com/2009/05/vanessa-zeca-solidarios-na-dignidade-do-trabalho-uma-analise-das-campanhas-da-fraternidade-sobre-a-questao-social.pdf>> Acesso em: 31 dez. 2017.

³⁵⁴ CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Campanha da Fraternidade – 1978. Maria de Fátima de Oliveira (letra). Waldecy Farias (música). Disponível em <http://www.cnbb.org.br/arquivo/index.php?option=com_docman&view=download&alias=823-cantos-da-campanha-da-fraternidade-1978&category_slug=hinos-da-campanha-da-fraternidade&Itemid=252> Acesso em: 31 dez. 2017.

para outras regiões, principalmente o norte do Brasil ou mesmo aos países fronteiriços, em busca de tesouro e enriquecimento rápido; muitas vezes, porém, já deixavam suas casas ligados a atravessadores que forneciam o dinheiro, a passagem que por acaso, e muito provavelmente, não tivessem, inserindo-se em um círculo vicioso de dívidas e pagamentos em que o ouro, caso fosse obtido, só servia à alimentação de tal ciclo, que se agravava pelos gestos empreendidos com bebidas e prostitutas lá mesmo pela “currutela”.

De tal forma, essa realidade estava presente, quando os garimpeiros saíam de seus locais, não enviando nenhum recurso para os que permaneciam e quando voltavam, caso voltassem, se não se visse envolvido em conflitos onde só a bala era a palavra, batia à porta de sua casa trazendo consigo somente a roupa do corpo e suas esperanças despedaçadas.

A situação transcendia o ambiente privado, para além da verdadeira disposição de auxílio, a ação se desdobrava também numa consideração de que a qualquer dia, qualquer indivíduo da comunidade poderia agir da mesma forma, passando sua família pelos mesmos problemas. Auxiliar nesse sentido é agregar fé e conservação da própria comunidade. Imaginando e enxergando uma disposição que transcendia a oração, frei Adolfo considerou que a “ação concreta” levantada por Almecy era “a única pergunta certa” a se fazer, se posicionando dizendo que “assim não esperei em vão por uma justiça concreta...As velas fracas na capelinha eram mais fortes do que toda a escuridão”.³⁵⁵

No centro do Limão, diante da pergunta de frei Heriberto, de “o que vocês fizeram na noite de Natal?”, o dirigente logo respondeu dizendo que “não pudemos fazer nada de especial”, já que João, tendo adoecido sua filha e com isso tendo gastado todo seu dinheiro, “se deu conta que tinha perdido o tempo de plantar”, de forma que ficaria numa situação difícil caso os homens da comunidade não tivessem se prontificado a “preparar uma roça para ele”, haja vista “o tempo” que “estava bonito para chover”³⁵⁶, tendo o fato acontecido nesse período. No Cocalinho, quando a mesma pergunta foi feita, logo se respondeu que apesar de terem organizado “um Presépio Vivo”, na hora certa, “São José e os pastores não estavam”, isso por que a “mulher do Raimundo adoeceu e teve que ser levada até Lago da Pedra [36 km]”, sendo que, completou ele, “nós a transportamos na rede, exatamente na noite do Natal”.³⁵⁷

Nessa realidade rural vigorava o que Martins considera como “comunitarismo”, ou seja, auxílio “desinteressado”, propriamente “caridoso” por parte da comunidade, que se

³⁵⁵ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 32.

³⁵⁶ Ibid., p. 73.

³⁵⁷ Ibid., p. 48.

expressava quase sempre nos “mutirões de roça” (como é o nosso caso) e se constituía enquanto “grandes momentos de solidariedade temporária”, em que de certa forma, é possível apreender, quaisquer conflitos internos eram colocados em suspensão, em virtude de um valor comunitário mais importante.³⁵⁸

A realidade escancarava mais uma vez que para o indivíduo do meio rural, a única possibilidade de sobrevivência era a inserção e participação da engrenagem social; mais do que disposição, era requisito, a ver a impossibilidade de apenas o sujeito atingido ou sua família agirem, fazendo uma roça ou carregando uma rede. A distância vivida e o não oferecimento de ambientes/equipamentos de saúde (muitas vezes isso acontecia apenas pela presença de pessoas para aplicar vacinas) fazia com que, literalmente, as doenças fossem carregadas nas costas, isso quando o fim (a morte) não era o mesmo da filha do João.³⁵⁹

A religiosidade se mostrava através dessas atuações comunitárias e assim era enxergada pelo frei, que não deixou de atentar que “esta sim, foi uma celebração natalina de verdade”, no caso do Limão o fez dizendo que “o nome do lugar é Limão [...] ‘o pé de Limão está dando flor, e o seu fruto é o amor aos irmãos’”³⁶⁰. A consideração do padre parece seguir pela perspectiva de que a ação suplantasse qualquer rito oficial, confirmando o ponto de vista várias vezes já aludido no presente trabalho, na qual a oração do povo estava na vida, por que era gestada em função dela e voltada para ela. Para além disso, outros momentos também exigiam esse acordo coletivo, essa religiosidade comunitária, principalmente quando a base da vida desse corpo social estava sendo ameaçada.

Em relação à comunidade de Santena, na França do século XVII, Levi já defendia que “de cima para baixo, e em todos os registros da vida cotidiana, esses homens [do local analisado pelo autor] são obcecados por ameaças individuais e coletivas que pesam sobre eles”, de forma que mesmo que não possamos descrever “a comunidade camponesa [...] através da imagem idílica de uma sociedade solidária e sem conflitos”, temos ao mesmo tempo a postura de que “nos momentos de conflito aberto com as classes dominantes” haja uma certa “homogeneidade cultural”, ou seja, uma espécie de união em razão de uma luta comum.³⁶¹

³⁵⁸ MARTINS, José de Souza, op. cit., p. 716.

³⁵⁹ WISSENBACH, Maria Cristina Cortez, op. cit., p. 69. Outra dimensão dessa medicina popular era que em relação às muitas doenças e em virtude da falta de acesso a essa medicina acadêmica, grande parte dos habitantes da zona rural se valiam de folhas, chás, “matos”, raízes, nas famosas garrafadas, fazendo uso dos materiais que dispunham “misturados, no mais das vezes, com simpatias e orações.”

³⁶⁰ TEMME, Adolfo, op. cit., p. 73.

³⁶¹ LEVI, Giovanni, op. cit., p. 27-43.

No mundo rural dos municípios da “desobriga”, vários problemas se impunham aos moradores, principalmente os que estavam relacionados à terra, assim intimamente ligados com a própria sobrevivência das famílias; atrelados à isso, os problemas com o escoamento de alimentos, com a própria produção, as dificuldades em torno do acesso a educação e tantos outros. Parece ser um fato, no entanto, que essas adversidades não eram vivenciadas passivamente, pois giravam em torno da resistência e da luta, de toda forma as comunidades reagindo “ao seu modo”³⁶² e boa parte de suas ações estando imbrincadas ao mundo religioso.

No tocante a ação dos dirigentes e catequistas nas comunidades, quadros já analisados e que estavam em uma linha de frente de ação e arregimentação dos moradores, tem-se de antemão o papel do Seminário Catequético enquanto locus de discussão e conhecimento, no sentido de compartilhamento de problemas e soluções em torno dos conflitos de terra que se espalhavam cotidianamente ao longo de vários lugares. Frei Adolfo afirma, por exemplo, que em razão de um curso oferecido por padres pernambucanos (Geraldo e Reginaldo) no próprio Seminário, essas questões puderam ser detalhadamente encaradas, de forma que a formação possuía “um esquema muito interessante”, sendo trabalhado no:

- 1º. Dia – “Como é que está a vida de vocês e o que é que mais aflige a vida da comunidade?”
- 2º. Dia – “A partir da palavra de Deus vamos iluminar aquele fato com a esperança que o evangelho traz, que traz uma mudança, naquilo que é somente uma tragédia, o que que o evangelho diz sobre uma situação dessas”.
- 3º. Dia – “O que nós, quer dizer, iluminados pela palavra de Deus, o que que nós podemos fazer”.
- 4º. Dia – “Celebrar, celebrar esta nova esperança”.³⁶³

O esquema apresentado permite inferir claramente, não só os passos, mas também a ideia por trás desse tipo de ação. A primeira é de que os cursistas, fazendo parte de uma comunidade rural, estivessem atentos aos problemas que o cercavam, problemas esses que inclusive influenciavam em suas respectivas obras de catequistas ou nas explicações do Culto Dominical, de forma que a exigência de que “tinha que contar, ‘no meu lugar, no Aguiar, no Pau Santo, no São Manuel’ o que aflige o povo”, desembocava justamente “em cima dos conflitos”. O trabalho se desenrolava com a discussão em torno das diferentes realidades dos

³⁶² Ibid., loc. cit.

³⁶³ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

diferentes locais, com “no fim” o grupo optando por uma “situação dramática, que era apresentada no plenário”.³⁶⁴ No segundo e no terceiro dia, vemos a trajetória já amplamente caracterizada ao longo do trabalho, da visão de que o cristianismo, a religião como um todo, deve servir e estar ligada ao povo, afinal, os grupos tinham que “recorrer à Bíblia” e encontrar nela o embasamento religioso para a ação concreta, de modo que a atividade se mostrou como uma “surpresa”, nas palavras de Temme, já que “o que eles achavam no antigo ou novo testamento era surpresa” e “mostrava competência também”.³⁶⁵

No último dia, se colocavam a celebrar, mas diante das dificuldades, se celebrava o que? A reflexão de frei Adolfo pode ajudar a entender essa questão, quando afirma que havia duas visões, duas maneiras diferenciadas e opostas de enxergar a realidade, a primeira era encarar o momento como “trágico”, onde nada “pode se mudar”, onde tudo tem que simplesmente descer goela a baixo; por outro lado, havia também a postura de que “nós podemos mudar aquilo”.³⁶⁶ Nesse contexto, a celebração poderia se dar em razão da percepção de que a ação era possível e necessária, estando sempre resguardada e incentivada pela religião, elemento tão caro aos moradores das comunidades rurais.

O seminário serviu ainda de “refúgio pra alguns que estavam ameaçados” e também “como ponto de referência” e como “ponte para uma defesa jurídica”, de modo que não só houve uma influência oficial sobre a realidade social, mas também isso se deu no sentido inverso, provocando transformações importantes na própria Igreja (paróquia, diocese), a ver a consideração de Temme de que “antes era uma escola [o seminário], era só uma escola e aí teve uma mudança substancial” a partir desses conflitos.³⁶⁷ Daí, podemos apreender, a influência dessas posturas na própria ação de Temme e na formação de sua experiência, quando posteriormente, já na década de 80 (no auge dos conflitos), quando foi transferido àquela região, se posicionou de forma mais ativa na defesa e auxílio às comunidades rurais ameaçadas.

Frei Heriberto congrega ainda, em relação a essa atuação das comunidades, o fato de estarem em constante atividade, já que “cantavam o evangelho” e que ao contrário de uma “liturgia de incenso”, possuíam uma “outra espiritualidade”, com “pé no chão”, caracterizadas por um “povo que se mexia, que dançava, que cantava, que tocava pandeiro e tambor”, “que fazia caminhada”, participando de “romarias de terra, encontro de lavradores”³⁶⁸, tendo tais

³⁶⁴ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

³⁶⁵ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

³⁶⁶ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

³⁶⁷ TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra: 04 dez. 2017.

³⁶⁸ REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

características se desenvolvido dentro daquelas comunidades eclesiais, mostrando um catolicismo criativo e engajado, em muitos momentos. À época da desobriga, a população rural estava imersa nesses conflitos, isso devido à ação do governo estadual, em tentar garantir os direitos de propriedade sobre a terra, resguardando, contudo, a atividade dos fazendeiros e grileiros que invadiam locais ocupados e trabalhados pela população pobre e migrante, contando muitas vezes com o auxílio dos próprios poderes instituídos.

A observação de frei Adolfo diante de todas essas “curiosidades”, de reza, de luta, de comportamento, que na realidade se entremeavam, se plasmavam, se misturavam e se expressavam de diferentes formas, nunca, porém, isoladas; coloca-o, até mesmo pela função que exercia, apesar de apenas acompanhante (mas não meramente espectador) da viagem, em uma posição e um papel específico, de um verdadeiro mediador em face da comunidade e do mundo nacional e global.

5.5 Mediações culturais

O mediador, aquele que está no meio, que está entre dois ou mais elementos. Adolfo Temme, enquanto padre alemão, se mostra como mediador de realidades contraditórias e de conflitos; primeiramente, conflitos próprios diante do novo, na busca constante de entendimento, na articulação de saberes anteriores com elementos inesperados e posteriormente, na ligação de mundos distantes, no tempo e no espaço, se comportando assim como ponte pela qual transitam símbolos, ícones, sinais culturais em vias de mão dupla.

Na análise de Marin, a partir das questões que surgem em virtude das experiências de outros padres, também alemães (já mencionados) em novos territórios, como resultado de uma “diáspora”, relacionadas aos conflitos engendrados pela sua vivência em seus países de origem, em outras culturas, caracterizando verdadeiras crises de identidade, se vale da noção de “in between” proposta por Bhabha, enxergando o processo a partir de um “espaço intersticial”, ou seja de um “local de negociação cultural”, de avanços e recuos em função de um adequação.³⁶⁹

No caso de Burke, em relação à sua “cultura popular na idade moderna”, conceituando e explanando acerca de modelos de interpretação para a cultura popular, a partir de Redfield e sua contribuição, encara que à época existiam uma pequena e uma grande tradição, das pessoas comuns e dos letrados, respectivamente, havendo um acesso e uma

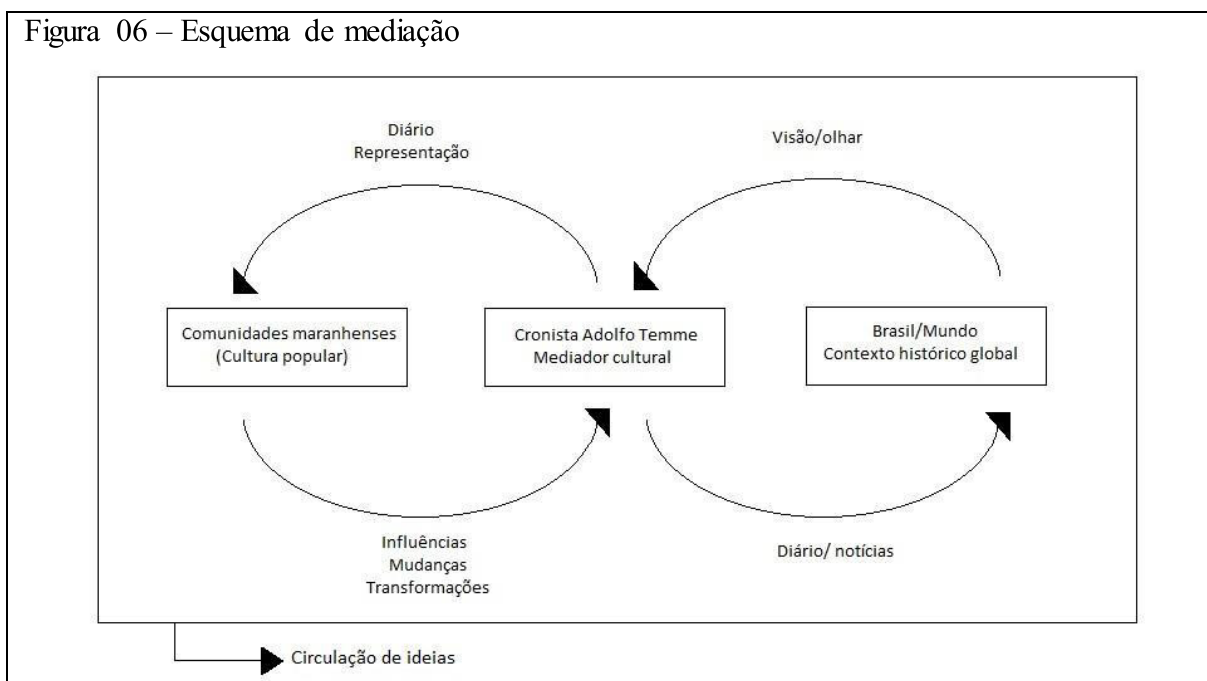
³⁶⁹ MARIN, Jéri Roberto, op. cit., p. 24.

participação desses últimos na pequena tradição, não sendo, porém, o contrário verdadeiro. De todo modo e apesar disso, as “culturas” não estavam apartadas e em defesa de uma “interação” entre “cultura erudita e cultura popular”, o historiador afirma a existência de “um grupo de pessoas que ficavam entre a grande e a pequena tradição, e atuavam como mediadores.”³⁷⁰

Partindo dessa premissa, tem-se, adequando à presente análise, que o contexto histórico geral, marcado pelo “aggiornamento” da Igreja promovido pelo Vaticano II possa ter influenciado direta ou indiretamente sobre o olhar do padre e suas ações pastorais quando em terras brasileiras; assim sua “visão”, condicionada por esses fatores, acrescidos de individualidades balizou suas representações acerca das comunidades rurais maranhenses, no ano de sua visita, bem como nas questões levantadas por sua narrativa detalhada.

Os elementos de cultura popular aflorados, por outro lado, provocaram transformações no olhar e na ação do cronista, estabelecendo novas bases de observação do mundo, novos sentimentos e perspectivas, tendo a maioria delas sido reorientadas e pautadas em seu diário, que segue para Alemanha, retornando o conhecimento local a contextos mais amplos e globais. Se de todo modo não pudermos caracterizar a visão do padre como uma visão europeia do mundo, ao menos podemos afirmar que de algum modo seu olhar influenciou a maneira como alguns estrangeiros passaram a ver o Brasil, se comportando tal descrição como um pequeno ponto no olhar europeu e não todo ele.

Figura 06 – Esquema de mediação



³⁷⁰ BURKE, Peter, op. cit., p. 60.

Para pensar todo esse processo é lícito entender ainda que além da noção de cultura, que pode congrega todas essas dimensões mencionadas, é importante considerar também a discussão em torno da “época”, de Ernst Bloch, da “contemporaneidade do não coetâneo”, que mais uma vez quebra a ideia de homogeneidade. Bloch interpreta assim que sendo as vivências culturais diversas, elas também o são no interior de um mesmo período, data, ano, de forma que os diversos indivíduos não são tocados da mesma forma e aos mesmo tempo pelos acontecimentos³⁷¹, parecendo tal ideia ser útil à análise dessa realidade rural que continha (ou contém?) fortes marcas coloniais, contrastando, em algumas vezes, com esses já aludidos tons “modernos”. O ano de 1978, assim como os outros, não foi vivenciado de forma igual pelo padre e pelos moradores, apesar de ambos estarem ligados a realidades diversas e das mais variadas maneiras.

Se o sacerdote já exerce por si mesmo uma função de mediador entre instâncias sagradas e humanas, aqui mais ainda esse recurso se sustenta, mas no contexto cultural e social, por se tratar de uma situação em que o indivíduo é capaz de exercer determinados papéis, se adequando a momentos e realidades específicas, articulando e transitando por domínios distintos, conseguindo estabelecer um contato entre âmbitos que de outro modo estariam apartados, agindo também de forma a arbitrar possíveis e prováveis conflitos decorrentes desse contato.³⁷² Esse esquema possibilita pensar a existência de uma circularidade de temas, problemas e visões de realidades globais e locais, mostrando uma interligação e uma força de influência mútua, o que nos levaria a pensar que todos os indivíduos já não seriam os mesmos, nem os do meio rural, com suas novas organizações comunitárias religiosas, nem os padres que, partindo dessa experiência, quer ainda não fossem brasileiros, também já não eram mais alemães.

³⁷¹ BLOCH apud BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 37.

³⁷² VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina. Mediação e metamorfose. **Revista Mana** – Estudos de Antropologia Social. Vol. 2, n. 1, abril de 1996. 97, p. 98-100. Disponível em < http://www.ppgasmn-ufjf.com/uploads/2/7/2/8/27281669/mana2_1.pdf> Acesso em: 23 dez. 2017.

Figura 07 – Casa de barro coberta de palha³⁷³



Figura 07 – Casa coberta de palha no município de Coroatá, no Maranhão. Apesar de não corresponder ao local do presente estudo, a configuração e estilo das residências, bem como das igrejas, se dava da mesma maneira, nas paredes de barro e na cobertura. Fonte: Enciclopédia dos Municípios Brasileiros.

Figura 08 – Casa de barro coberta com cavaco³⁷⁴

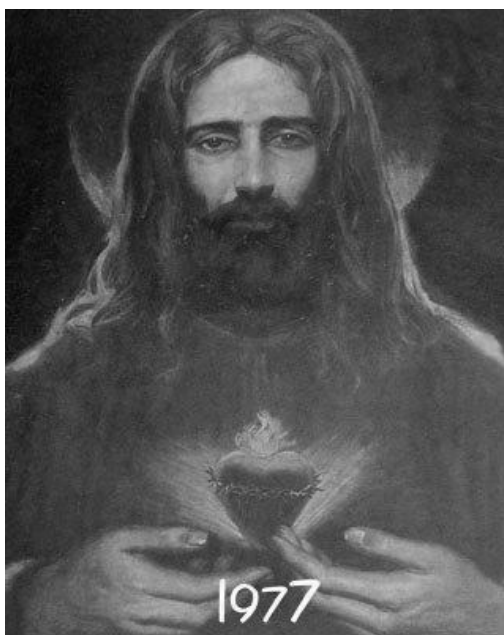
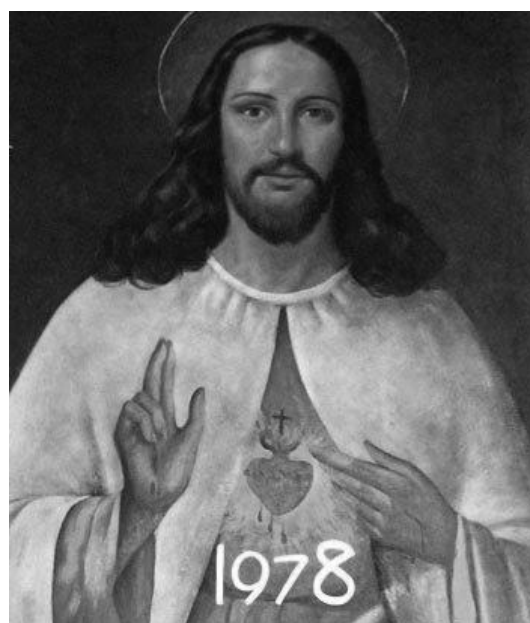
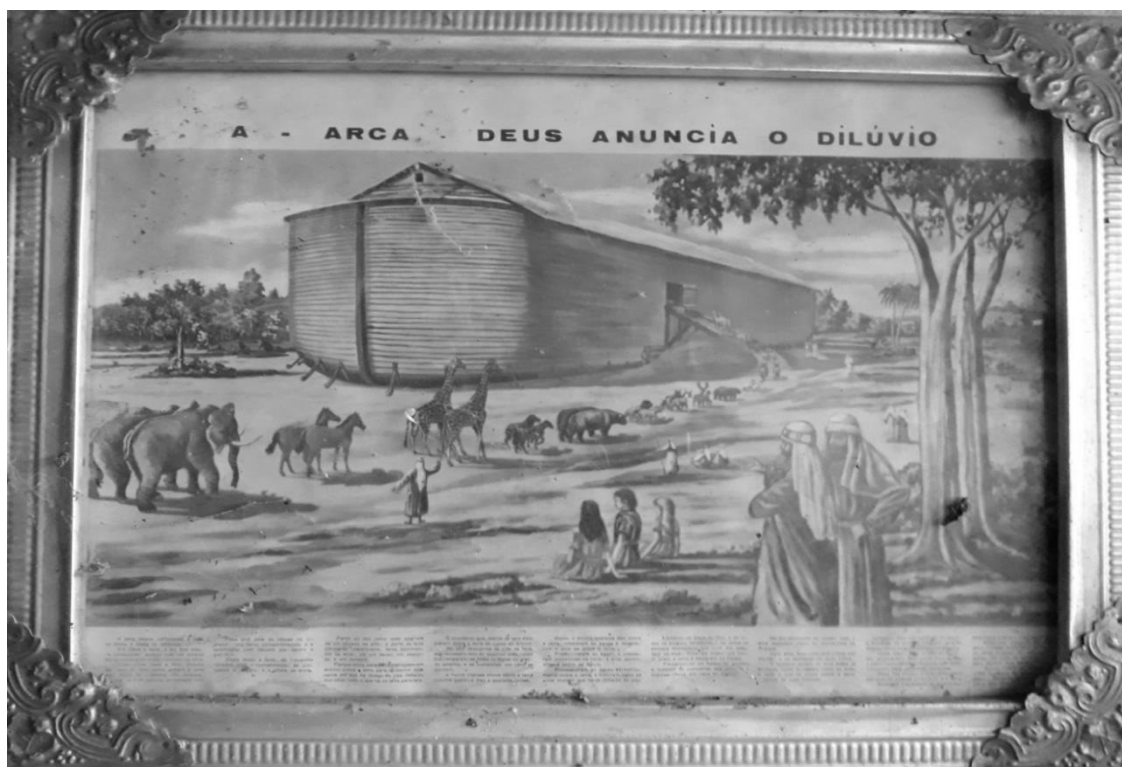


Figura 08 – Exemplo de casa de barro coberta com cavaco, nos dias atuais, no município de Barra do Corda, Maranhão.

³⁷³ FERREIRA, Jurandyr Pires, FAISSOL, Speridião, MARTINS, Hidelbrando et. al. (orgs). **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**: Maranhão e Piauí. III Volume. Rio de Janeiro: IBGE, 1959. Supervisão dos verbetes de Arthur Dias de Paiva e Benedito Afonso de Lima, inspetores regionais do Maranhão e Piauí. Redação final: Nice Moura Ferro e Arthur Dias de Paiva, p. 118.

³⁷⁴ CASA com cobertura de cavaco, Três Lagos do Manduca, Barra do Corda, MA, Brasil. Disponível em: <<http://mapio.net/pic/p-66221502/>> Acesso em: 07 jan. 2018. Cavacos são lascas de madeira dispostas a exemplo de “telhas”.

Figura 09 - Tema da folhinha S. C. Jesus 1977

Figura 10 – Tema da folhinha S. C. Jesus 1978³⁷⁵Figura 11 – Quadro Arca de Noé³⁷⁶

³⁷⁵ TODAS as estampas da Folhinha. Disponível em < <http://www.franciscanos.org.br/?p=5379>> Acesso em: 07 jan. 2017.

³⁷⁶ Fonte: Autor. Arquivo pessoal.

Figura 12 – Oratório



Figura 12 – Exemplo de oratório repleto de santos de devoção. Constam Santa Luzia, Nossa Senhora de Fátima, São Francisco, entre outros, ainda com Jesus Crucificado e Espírito Santo ao alto. Fonte: Autor. Arquivo pessoal.

Figura 13 – São João³⁷⁷Figura 14 – Santo Isidro/Isídio/Isidoro³⁷⁸Figura 15 – S. Francisco das Chagas³⁷⁹Figura 16 – São José³⁸⁰

³⁷⁷Fonte: ROSINHA Campos – Atelier, arte e restauro. Disponível em <http://rosinhacampos.com.br/ver_trabalho.php?ser_codigo=52&cat_codigo=4&servico=%27S%C3%83O%20J%C3%83O%20BATISTA%27>. Acesso em: 07 jan. 2018.

³⁷⁸Fonte: SACTORUM – Eles não cessam de interceder por nós junto a Deus. Disponível em <<http://santossanctorum.blogspot.com.br/2012/05/santo-isidoro-ou-isidro-o-lavrador.html>>. Acesso em: 07 jan. 2018.

³⁷⁹Fonte: DECOR 10. Disponível em <<https://www.decor10.com.br/catolico/quadro-poster-catolico-sao-francisco-das-chagas/>>. Acesso em: 07 jan. 2018.

³⁸⁰Fonte: RAINHA dos apóstolos. Disponível em <<http://filhosdarainha.com.br/wp-content/uploads/2014/03/s%C3%A3o-jos%C3%A9.jpg>>. Acesso em: 07 jan. 2018.

Figura 17 – Nossa Senhora de Fátima



Figura 17 - Fonte: Autor. Arquivo pessoal.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A leitura, em qualquer nível, pressupõe o entendimento ou mesmo uma tentativa de compreensão de um dado pouco conhecido. Ler uma realidade é assim entendê-la, ao mesmo tempo em que atuar de forma a modificá-la ou conservá-la; de todo modo o contato, a interpretação, sempre modifica aquele que vê, pois é resultado de múltiplas dimensões e influências. Analisar a cultura popular é assim perceber que basicamente todos os seus princípios estão de algum modo ligados ao universo religioso, seja por formas e conteúdos originais ou formas e conteúdos apropriados; de todo modo, as ações descritas ao longo do diário parecem confirmar essa perspectiva, ainda mais por remeterem a questões cotidianas, ou seja, ao contrário da Igreja que visita a comunidade esporadicamente, a religiosidade fazia morada em cada casa e cada povoado.

Interpretar essas ações permite, desse modo, identificar fios que ligam-na a contextos mais amplos e muito mais antigos, o uso das Constituições ou mesmo dos textos que versam sobre o Brasil colonial não é mera crença de que toda e qualquer análise deva remeter ao passado mais longínquo para ter valor, ao contrário, são importantes por que revelam características comuns entre aquele período e o período estudado. Se de qualquer maneira não tenha havido uma influência ou permanência direta, não se pode deixar de notar as semelhanças, bem como aquilo que difere; pensar assim é partir do pressuposto de que nenhuma ação é plena, no sentido de carregar consigo uma imagem reflexa disto ou daquilo, sendo resultado de uma constante mescla. Entender isso é identificar que ao menos alguns princípios, por motivos variados, sugerem um processo constante de medição de forças, de lutas e renúncias, somente assim para explicar que tantos anos depois diversas crenças tenham permanecido, enquanto que outras tenham se apagado.

Buscando responder à questões levantadas no início do trabalho, principalmente a de como as pessoas conseguiam manter uma religiosidade ou uma fé tão intensa sem a presença do padre, pode-se entender, em uma perspectiva ambígua, é bem verdade, que o povo em geral fazia funcionar uma engrenagem religiosa relativamente autônoma, justamente por não se constituírem enquanto “passivos” diante do mundo, mas sendo capazes de articulação e resposta. Apesar de haver uma ligação extremamente forte, o povo não dependia exclusivamente do corpo oficial, se refazia, se assim não ocorresse, bastava que se dissesse católico e todas as práticas seriam idênticas, o que não é o caso. Tanto não se configura dessa forma que foram exatamente essas manifestações que despertaram interesse em um outro católico, um padre, que atuava a partir de princípios algumas vezes parecidos, algumas vezes

diferentes do corpo popular. O contato, assim, engendrou um jogo de olhares, de ações coordenadas em função daquele que vê, de falas, de práticas diversas, mas igualmente católicas.

A relação com o corpo oficial, no entanto, não deve ser minimizada, haja vista que a autonomia da vivência não significava a autonomia dos elementos e práticas utilizados, em muitas ações ou em todas elas, a religiosidade enxergada pelo padre como espontânea, encarada por ele ou como fruto das contingências do momento e/ou resultado de criatividade própria, não se dava (sendo possível perceber a partir dos dados que foram expostos) exatamente dessa maneira; já que se realizava a partir de um arcabouço de ideias e formas da Igreja oficial (ou da Religião), ou seja, em alguma medida eram espontâneas, em outras não, se se conservava a forma, trocava-se o conteúdo, se se mantivesse o conteúdo, trocava-se muitas vezes a embalagem.

Essa perspectiva também sugere uma análise para a formatação da visão do cronista que é curiosa, pois enxerga como espontânea, em virtude do desconhecimento e em razão das expectativas criadas em torno das representações de outros missionários, um conjunto de práticas que na realidade eram de influências portuguesas, o que mostra cada vez mais a inexistência, no tempo e espaço, de uma visão europeia (sem contar a diferença de visão dos padres do Mato-Grosso) em torno das coisas, já que de algum modo enxergava ações com ligações portuguesas, também elas “europeias”.

É importante notar que a realidade da cultura popular brasileira era interessantemente viva, por um lado pareciam se manifestar de maneiras parecidas em várias partes do Brasil, no Piauí, no Mato Grosso ou em Minas Gerais, talvez em virtude dessa matriz portuguesa “igual”; em outra perspectiva, a mesma fonte engendrou também e ao mesmo tempo, outras práticas diversificadas, que eram reconhecidas aqui, mas não em outros espaços. O olhar do padre se concentrava nos detalhes, pois era lá que moravam os sentidos; em muitos casos pareceu surpreso, em outros, acostumado com a situação. O recorte, o registro, a quantidade de linhas dadas para um, uma mera nota para outro, a omissão em algumas questões, a recorrência na “mesma tecla”, mostra, no fim, que o que foi analisado não é mais do que uma visão sobre algo, sobre uma realidade, uma visão muito rica e interessante, podemos acreditar, mas apenas uma dentre as milhares existentes.

FONTES**DOCUMENTOS**

TEMME, Adolfo. Mala de couro: diário de uma desobriga. Teresina, 2011. 94 p.

Comunicações da Custódia de Nossa Senhora da Assunção

ENTREVISTAS

TEMME, Adolfo. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Lago da Pedra, 04 dez. 2017.

REMBECKI, Heriberto. Entrevista concedida a José de Ribamar S. G. Júnior. Bacabal, 04 dez. 2017.

JORNAIS

Jornal do Maranhão: Semanário de Orientação Católica – Jornal a serviço da Família e do Povo (MA) 1954 a 1975

Pacotilha: O Globo (MA) – 1949 a 1962

O Combate (MA) – 1925 a 1965

Ipu em Jornal: Castigat Ridendo Mores (CE) 1957 a 1962

BIBLIOGRAFIA

A BÍBLIA. Mateus. Tradução do grego de Cláudio Vianney Malzoni (Mc, Jo) e Walter Eduardo Lisboa (Mt, Lc). São Paulo: Paulinas, 2016. 607 p. Novo Testamento.

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de história colonial: 1500-1800**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998. 226 p. p. 138 e 139. Disponível em <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1022/201089.pdf>> Acesso em: 22 dez. 2017.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. Recife: FJN, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2001.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. **Cadernos do NAEB**, nº. 10, Belém, UFPA, 1989.

ANDRADE, Solange Ramos de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, n.7, Mai. 2010 – ISSN 1983-2850. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>> Acesso em: 24 dez. 2017.

ASSIS, Paulo Avelino de. **A Bíblia do Povo: evangelho de São Mateus**. São Paulo: Centro Bíblico Católico, sem ano, v.1.

AZEVEDO, Thales. **O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social**. Salvador: Edufba, 2002, 73 p. Disponível em <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ufba/464/1/O%20catolicismo%20no%20Brasil.pdf>> Acesso em: 03 jan. 2018.

BARROS, José D'Assunção. **O projeto de pesquisa em História: da escolha do tema ao quadro teórico**. Petrópolis: Vozes, 2007.

BORDEGHINI, N. **Vem, senhor Jesus – Livro do mestre: catequese de iniciação cristã**. Sem local: Edições Paulinas, 1967.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna: Europa 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CABRAL, Maria do Socorro Coelho. **Caminhos do gado: conquista e ocupação do sul do Maranhão**. São Luís: SIOGE, 1992.

CANTEMOS ao Senhor. S. l., s.n. 4ª. Ed. 1972

CASCUDO, Luís da Câmara. **Religião no povo**. 2ª. Ed. São Paulo: Global, 2011.

CENSO DEMOGRÁFICO 1970. **Censo demográfico Maranhão**. VIII Recenseamento geral. Volume I. Tomo V. – IBGE.

CENSO DEMOGRÁFICO 1980. **Censo demográfico Maranhão**. IX Recenseamento geral do Brasil. Volume 1 – Tomo 4 – Número 7. – IBGE.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHAHON, Sérgio. Visões da religiosidade católica no Brasil colonial. In: **Revista Digital Simonsen**. Rio de Janeiro, n. 1, dez. 2014.p 87/88. Disponível em www.simonsen.br/revistasimonsen> Acesso em: 27 dez. 2017.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Maria Manuela Galhardo (Tradução). 2. Ed. Lisboa: Difusão Editora, 1988.

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Campanha da Fraternidade** – 1978. Maria de Fátima de Oliveira (letra). Waldecy Farias (música). Disponível em <http://www.cnbb.org.br/arquivo/index.php?option=com_docman&view=download&alias=823-cantos-da-campanha-da-fraternidade-1978&category_slug=hinos-da-campanha-da-fraternidade&Itemid=252> Acesso em: 31 dez. 2017.

COMER, rezar, amar. Direção: Ryan Murphy. Produção: Brad Pitt, Dede Gardner. Estados Unidos: Columbia Pictures – Plan B Entertainment. 2010.

CONCLUSÕES de Medellín. II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. 1968. 6ª. Edição. Paulinas. Disponível em <<http://www.clerus.org/clerus/dati/2009-01/09-13/medellin.html>> Acesso em: 14 dez. 2017.

CORDEIRO, Ana Lúcia Meyer. Taoísmo e Confucionismo: duas faces do caráter chinês. **Sacrileges**, Juiz de Fora, v.6, n.1, p. 04-11, 2009. Disponível em <<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2010/04/6-2.pdf>> Acesso em: 13 dez. 2017.

DAVIS, Natalie Zemon. **O retorno de Martin Guerre**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

ENTREVISTA de Benedito Ferraro concedida à Flávio Senra. In: SENRA, Flávio. **Religare: conhecimento e religião sobre CEB's**. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=dckscE_217s> Acesso em: 03 mai. 2017.

EXORTAÇÃO apostólica Marialis Cultus. PAULO VI. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.htm>. Acesso em: 04 jan. 2018.

FERREIRA, Jurandyr Pires, FAISSOL, Speridião, MARTINS, Hidelbrando et. al. (orgs). **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**: Maranhão e Piauí. Rio de Janeiro: IBGE, 1959, v. XV. Supervisão dos verbetes de Arthur Dias de Paiva e Benedito Afonso de Lima, inspetores regionais do Maranhão e Piauí. Redação final: Nice Moura Ferro e Arthur Dias de Paiva.

_____. **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**: Maranhão e Piauí. Rio de Janeiro: IBGE, 1959, v. III. Supervisão dos verbetes de Arthur Dias de Paiva e Benedito Afonso de Lima, inspetores regionais do Maranhão e Piauí. Redação final: Nice Moura Ferro e Arthur Dias de Paiva.

FERREIRA, Márcia Milena Galdez. **Construção do Eldorado Maranhense**: experiência e narrativa de migrantes nordestinos em municípios do Médio Mearim – MA (1930 -1970). Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

FRAGOSO, João. La guerre est finie: notas para investigação em História Social na América lusa entre os séculos XVI e XVIII. 07-37p. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. **O Brasil Colonial: 1443-1580**. Rio de Janeiro: Civilização, 2015, v.1.

GRAVIERS, B des., JACOMET, T. **Os santos e seus símbolos**. S. l: Folio, 2006.

HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: SOVIK, Liv. (Org.) **Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais – Stuart Hall**. Adelaine La Guardia Resende...et al (Tradução). Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil Colonial. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina: A América Latina Colonial**. 2. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, v.1.

KELLER, Eugenio Dirceu. **A Igreja: das origens ao Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LEENHARD, Jacques. Caminhos teóricos para o estudo das religiões. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano V, n. 14, Setembro 2012 – ISSN 1983-2850.

Disponível em <

<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30229/15799>> Acesso em: 04 jan. 2018.

LEERS, Bernardino. **Cristãos no meio rural: formação cristã para líderes**. Petrópolis: Vozes, 1977.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Sobre a Micro-história. In: BURKE, Peter (org.) **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

LÖHER, Eurico. **Franciscanos no Maranhão e Piauí: 1952 a 2007**. Teresina: Halley, 2009.

LUNA, Regina Celi Miranda Reis. **A terra era liberta: um estudo da luta dos posseiros pela terra no vale do Pindaré - Maranhão**. São Luís: UFMA Secretaria Educação MA, 1984. 148 p.

MARIN, Jéri Roberto. **Diálogos e traduções culturais dos franciscanos alemães em Mato Grosso**. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. 2010. ISSN 1983-2850. Disponível em <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>> Acesso em: 22 dez. 2017.

MARTINS, José de Souza. A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça. 258-269p. In: MARTINS, José de Souza (org.) **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983.

_____. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. 659-726p. In: SCHWARCZ, Lília Moritz (org.). **História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea**. Volume 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 2002.

MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. **Os franciscanos e a formação do Brasil**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1969.

MONTEIRO DA VIDE, Sebastião. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Lisboa: Typ. 2 de Dezembro, 1719 [São Paulo, 1853].

MONTENEGRO, Antônio Torres. Padres e artesãos: narradores itinerantes. **Revista História Oral**, n.º. 4, junho de 2001. Associação Brasileira de História Oral. Disponível em <<http://www.fundaj.gov.br/geral/observanordeste/montenegro.4.pdf>> Acesso em: 08 dez. 2017.

MOREIRA, Heleno. **A eclesialidade das CEB's no ensinamento do Concílio Vaticano II e do CELAM**. Teresina: Halley, 2009

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. 155-220p. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v.1.

NOGUEIRA, Oracy. Morte e faixa etária- os anjinhos. 223 -227p. In: MARTINS, José de Souza (org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983. 223 - 227p.

PEREIRA, José Carlos. **Os ritos de passagem no catolicismo: cerimônias de inclusão e sociabilidade**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

PRADO, Luiz Ricardo. A conferência de Medellín: um momento de reflexão do Vaticano II a luz da realidade vivida na América Latina. **Anais do III Congresso de História da UFG – Jataí: História e Diversidade Cultural**, 2012. Disponível em <[http://www.congressohistoriajatai.org/anais2012/Link%20\(150\).pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/anais2012/Link%20(150).pdf)> Acesso em: 14 dez. 2017.

PRAZERES [Maranhão], Frei Francisco de Nossa Senhora dos. 1891. Poranduba maranhense, ou Relação histórica da província do Maranhão [...] com [...] um dicionário abreviado da língua geral do Brazil. **Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. V. 54, pt. 1, p [4]-277.p. 160. Disponível em <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aprazeres-1891-poranduba/prazeres_1891_poranduba.pdf> Acesso em: 11 dez. 2017.

SACROSANCTUM Concilium: sobre a sagrada liturgia. Constituição conciliar. Disponível em <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html> Acesso em: 14 dez. 2017.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte 1). **Mana**. 1997, vol. 3, n. 1, pp. 41-73. p. 1. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002> Acesso em: 30 dez. 2017.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura?** São Paulo: Brasiliense, 2006.

SEEMANN, Jörn. Cartografias culturais na Geografia Cultural: entre mapas da cultura e a cultura dos mapas. **Boletim Goiano de Geografia**, 21 (2): 61-82. Jul./dez. 2001. Disponível em <<https://www.revistas.ufg.br/bgg/article/view/4214/3687>> Acesso em: 10 nov. 2017.

SILVA, Antonio Moraes. **Diccionario da lingua portugueza - recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado**, por ANTONIO DE MORAES SILVA. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813.

SILVA, Francisco Oliveira. Sincretismo religioso nos festejos do catolicismo norte-mineiro: uma abordagem. XXVII **Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social**. ANPUH Brasil. Natal, RN, 22-26 jul. 2013. Disponível em <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364846835_ARQUIVO_Sincretismoreligiosonosfestejosdocatolicismonort1.pdf> Acesso em: 22 dez. 2017.

SUASSUNA, Ariano. **Auto da Compadecida**. 36ª. Ed. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2014.

THOMPSON, Edward Palmer. **A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 493 p.

VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina. Mediação e metamorfose. **Revista Mana – Estudos de Antropologia Social**. Vol. 2, n. 1, abril de 1996. 97 – 107 p. Disponível em <http://www.ppgasmn-ufRJ.com/uploads/2/7/2/8/27281669/mana2_1.pdf> Acesso em: 23 dez. 2017.

WILLEKE, Venâncio. **Franciscanos no Maranhão e Piauí: 1600-1878 e 1952-1977**. Bacabal, 1978.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível. 49-130p. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). **História da vida privada no Brasil: República: da Belle Époque à Era do Rádio**. Volume 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

XIDIEH, Oswaldo Elias. **Narrativas populares: estórias de Nosso Senhor Jesus Cristo e mais São Pedro andando pelo mundo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Belo Horizonte: Itatiaia, 1993.

ZECA, Vanessa de Vasconcelos. “Solidários na dignidade do trabalho”: uma análise das Campanhas da Fraternidade sobre a questão social (1964/1999). **Anais da Jornada de 2007**. Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ. Disponível em <https://revistadiscentepghis.files.wordpress.com/2009/05/vanessa-zeca-solidarios-na-dignidade-do-trabalho_uma-analise-das-campanhas-da-fraternidade-sobre-a-questao-social.pdf> Acesso em: 31 dez. 2017.