



Recebido em 28/02/2022

Aceito em 06/08/2022

<https://doi.org/10.26512/emtempos.v1i40.42150>

DOSSIÊ

O Tempo da Festa e os Usos do Passado nos Santuários aos Protomártires do Brasil (1988-2017)

The Time of the Celebration and the Uses of the Past in the Sanctuaries to the Protomartyrs of Brazil (1988-2017)

Miquéias de Medeiros Bezerra

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

<https://orcid.org/0000-0002-5296-2178>

RESUMO: Neste artigo, pretendeu-se analisar os usos públicos do passado e a narrativa espacial sacroprofânica irradiada e experimentada, no dia da festa, em dois dos santuários devotados aos Protomártires do Brasil, ou Mártires de Cunhaú e Uruaçu, no Rio Grande do Norte: o Santuário de Uruaçu, em São Gonçalo do Amarante, e a Capela Nossa Senhora das Candeias, em Canguaretama, no Engenho Cunhaú. Tencionou-se investigar que tipo de percepções, atitudes, valores e vínculos com o público apreciador os santuários pretenderam criar e aflorar, visando uma identidade religiosa, histórica e local, quiçá nacional, coesa, na qual as pessoas pudessem habitar.

PALAVRAS-CHAVE: Espaços sacralizados. Usos do passado. Protomártires do Brasil.

ABSTRACT: In this article, it was intended to analyze the public uses of the past and the sacroprofanic spatial narrative irradiated and experienced, on the feast day, in two of the sanctuaries devoted to the Protomartyrs of Brazil, or Mártires de Cunhaú and Uruaçu, in Rio Grande do Norte: the Uruaçu Sanctuary, in São Gonçalo do Amarante, and the Nossa Senhora das Candeias Chapel, in Canguaretama, in Engenho Cunhaú. It was intended to investigate what kind of perceptions, attitudes, values and bonds with the appreciative public the sanctuaries intended to create and emerge, aiming at a religious, historical and local identity, perhaps national, cohesive, in which people could inhabit.

KEYWORDS: Sacred spaces. Past uses. Protomartyrs of Brazil.

Introdução

O espaço sagrado, espaço divino, foi um dia divinizado, deificado, devotado; marcado por nossas mãos e impresso em traços, retraços, tintas e pinceladas com nossas impressões, e depois usados e abusados. As espacialidades carregam marcas que indiciam sua feitura. Marcas dos traços de cimento, areia e água usados na construção física dos espaços cimentados e argamassados: o alicerce, as paredes, o piso, os

monumentos. Marcas nos traços e pinceladas de cenas de martírio, à medida que vão sendo imaginadas mediante acionamento de mídias ou tecnologias de memória:¹ um poema; uma iconografia; uma peça teatral; uma missa. Marcas do humano, do sangue que corre nas veias, outrora derramado e deixado na construção levantada, seja pelos seus edificadores de 1645 seja pelos edificadores da década de 2000,² em um espaço constituído por um conjunto de fixos e fluxos, no qual:

Os elementos fixos, fixados em cada lugar, permitem ações que modificam o próprio lugar, fluxos novos ou renovados que recriam as condições ambientais e as condições sociais, e redefinem cada lugar. Os fluxos são um resultado direto ou indireto das ações e atravessam ou se instalam nos fixos, modificando a sua significação e o seu valor, ao mesmo tempo em que, também, se modificam. (SANTOS, 2009, p. 38).

Uma demonstração do fazer espacialidades, e da historicidade dos espaços, pode ser percebido no trato com os designados (promovidos mediante esforços da Arquidiocese de Natal/RN) Mártires³ de Cunhaú e Uruaçu, principalmente no que concerne aos espaços sagrados criados e devotados a eles, esses que também são aventados como Protomártires do Brasil.⁴ Mais especificamente, a saber, tangente aos dois santuários, centros de função religiosa oficiais, idealizados e criados, mediante empreendimento da Arquidiocese de Natal, em Canguaretama e São Gonçalo do Amarante, no Rio Grande do Norte, em alusão aos eventos conflituosos ocorridos naquelas antigas localidades no ano de 1645.

O conflito (envolvendo portugueses, holandeses e indígenas, imiscuído por elementos políticos, econômicos e religiosos) em Cunhaú, ocorreu no dia 16 de julho de 1645, e em Uruaçu no dia 3 de outubro do mesmo ano, ambos no contexto do designado período de domínio holandês (1630-1654) na América portuguesa. Especificamente na

¹ Grosso modo, conhecimentos e dispositivos, de caráter público ou privado, oficial ou informal, que se constituem enquanto suportes exteriores ao indivíduo e que são investidos de memória com vista a funcionarem como difusores, emuladores ou disparadores de memórias. Podem ser plástico/escultural, imagético/iconográfico, ritual/comemorativo, escrito/literário, sonoro, artístico. É uma adaptação do conceito de tecnologia social da memória (MUSEU DA PESSOA, 2009). São mídias que abarcam inclusive os locais: “Assim como os objetos de uma coleção, também os locais são ‘mediadores entre o passado e o presente’; também podemos dizer: são *mídias da memória*; apontam para um passado invisível e preservam o contato com ele”. (ASSMANN, 2011, p. 352. Grifo nosso).

² Uma referência antecipada ao objeto de pesquisa que será apresentado mais a frente.

³ A designação “Mártires” foi grafada com inicial maiúscula em referência e em razão da oficialização realizada pela Igreja Católica Apostólica Romana, ao torná-los santos veneráveis, mediante canonização.

⁴ De acordo com dom Heitor de Araújo Sales, em prefácio à obra *Protomártires do Brasil: Cunhaú e Uruaçu – RN* (do monsenhor Francisco de Assis Pereira), a expressão “Protomártires” fora cunhada pelo arcebispo dom José Saraiva Martins (“Protomártires da grande e nobre Igreja que vive no Brasil”), prefeito da Congregação das Causas dos Santos, em saudação dirigida ao santo padre João Paulo II, pela ocasião da solenidade de promulgação do decreto *Super Martyrio*, em 21 de setembro de 1997. Foi sintetizada, então, pelo monsenhor Francisco de Assis Pereira (junto a dom Heitor de Araújo Sales), postulador da Causa de Beatificação dos Mártires de Cunhaú e Uruaçu em seu livro acima citado. A expressão faz referência à tese de que os Mártires de Cunhaú e Uruaçu foram o primeiro grupo de pessoas nascidas no Brasil a serem martirizadas nesse solo.

capitania do Rio Grande,⁵ o período de administração holandesa abarcou os anos de 1633 a 1654. Esse contexto histórico referente aos promovidos Mártires funciona, atualmente, como elemento de atração e irradiação histórica (além da ênfase em aspectos religiosos) nos santuários a eles devotados, em especial de uma memória, uma “lembrança presente das coisas passadas” (AGOSTINHO, 1997, p. 349), aventada, que justifica os espaços histórica e religiosamente.

O episódio foi lido, interpretado, registrado, repetido e irradiado por alguns cronistas de época (GARRO, 1668; SANTIAGO, 1675; SALVADOR, 1679) e, posteriormente, por vários estudiosos (GALANTI, 1911; LYRA, 1915, 1920; POMBO, 1922; MELO, 1937; CASCUDO, 1949, 1955; MEDEIROS FILHO, 1998) com tons de martírio, morte em razão da fé, “livremente aceita” pelo fiel cristão vinculado ao catolicismo, bem como em razão do amor à pátria. Assim, a Arquidiocese de Natal também o fez, sobretudo, a partir de 1988, na ocasião em que dom Alair Vilar Fernandes de Melo (1916-1999) tomou posse como arcebispo metropolitano de Natal, esboçando desejo, já em seu discurso de posse, pela beatificação dos designados Mártires. Dando prosseguimento a esse anelo, o monsenhor Francisco de Assis Pereira (1935-2011) foi destacado para iniciar uma pesquisa histórica sobre o episódio, a fim de verificar a pertinência da tese de martírio, logo sendo designado, em 1989, como postulador da Causa de Beatificação dos Mártires de Cunhaú e Uruaçu. Teve sua pesquisa chancelada em 1994 pelo parecer de comissão histórica constituída pela Arquidiocese de Natal/RN e formada por José Antônio Gonçalves de Melo (1916-2002), Olavo de Medeiros Filho (1934-2005) e Jeanne Fonseca Leite Nesi (1951-).

A partir do início desse processo, templos e santuários foram reformados, bem como outros criados; estátuas e monumentos foram construídos e erguidos; livros, poemas, orações, imagens, telas, cartazes e estandartes foram confeccionados e divulgados; peças teatrais populares foram produzidas e encenadas; peregrinações e romarias começaram a ocorrer com maior frequência e volume de pessoas aos locais (santuários) supracitados. Homenagens foram realizadas e feriado estadual (Lei nº 8.913/2006) foi pleiteado junto ao governo. O empreendimento foi investido de força suficiente, “revolvendo as cinzas do passado”,⁶ de modo a elaborar narrativa, construir espaços sagrados e incrementar templos já existentes, dando-lhes notória visibilidade e dizibilidade, promovendo, assim, uma intensa divulgação.

Desde então, a Capela Nossa Senhora das Candeias, no antigo Engenho Cunhaú (em Canguaretama, construída provavelmente no final do século XVI, reconstruída nos anos 1980 e reinaugurada em 1986)⁷ e o Santuário de Uruaçu (em São Gonçalo do

⁵ O estado do Rio Grande do Norte foi designado pela nomenclatura “capitania do Rio Grande” até meados do século XVIII. Segundo Pedro Puntoni (2002), a partir de 1737 se tornou recorrente o adjetivo “do Norte”, para diferenciá-la da capitania do Rio Grande de São Pedro, posteriormente, Rio Grande do Sul. De acordo com Rubenilson Teixeira (2003), com o tratado de Madrid, em 1750, oficializou-se o acréscimo da expressão “do Norte”.

⁶ Expressão do padre José Maria Lustosa Cabral, no prefácio *Duas palavras*, da primeira edição (1937) da obra do padre Paulo Herôncio de Melo, *Os holandeses no Rio Grande*, texto de grande influxo no empreendimento rumo à beatificação e canonização dos Mártires de Cunhaú e Uruaçu.

⁷ Tombada como ruína pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 1964. Reconstruída nos anos 80 pela Fundação José Augusto (FJA) e reinaugurada em 15 de fevereiro de 1986,

Amarante, complexo religioso construído nos anos 2000) têm se apresentado e mostrado como recentes e promissores espaços sacralizados alvos de procissões, peregrinações e romarias, sobretudo, no que diz respeito a esse último citado.⁸ A principal celebração tem ocorrido no dia 3 de outubro, com peregrinações e romaria ao santuário de São Gonçalo do Amarante. “Esse santuário foi criado após a beatificação (2000) e é um dos espaços devocionais do estado com maior crescimento, principalmente após a canonização dos Mártires celebrada em 2017”. (SANTOS, 2018, p. 116).

Dito isso, pretendeu-se, nesse artigo, analisar a construção, os usos e a narrativa espacial sacroprofânica (MARCHI, 2005) irradiada, no dia da festa, em dois dos santuários devotados aos Protomártires do Brasil, ou Mártires de Cunhaú e Uruaçu. Santuários que não somente parecem existir para fins devocionais, mas também turísticos, históricos, artísticos, econômicos e políticos. As fontes para essa discussão analítica foram o *Editorial A República, Nós, do RN*, um suplemento cultural do Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Norte de 2006, sobre os espaços devotados aos Mártires; registros de discussões e texto da Lei nº 8.913/2006, que instituiu 3 de outubro como feriado estadual; os *folders* dos santuários⁹ e ainda trechos do livro *Protomártires de Brasil*, do monsenhor Francisco de Assis Pereira, postulador da causa dos Mártires junto à Igreja Católica Apostólica Romana. Lançamos mão também de trechos do livro *O Rastro dos Mártires* (livro de poesias sobre os Mártires, escrito pelo padre Antônio Murilo, padre de São Gonçalo do Amarante e da capela do Santuário de Uruaçu) e dos ex-votos, que serão utilizados, ambos, para fins de cotejamento. Munidos das informações e dados dessas fontes, auferimos proveito, em nossa análise, de recursos da Antropologia Histórica, como a observação participante, entendendo-se observação como “concentrar a atenção em certas regiões ou certos aspectos em virtude de um princípio de eliminação e de escolha, indispensável diante da enorme multiplicidade de fenômenos”. (PROST, 2014, p. 72).

O objetivo foi o de investigar que tipo de topofilias (TUAN, 2012), ou seja, percepções, atitudes, valores e vínculos com o público apreciador os santuários pretenderam criar e aflorar, visando uma identidade religiosa, histórica e local, quiçá

com cerimônia na própria capela. As atividades regulares em devoção aos Mártires, fora do tempo da festa, ocorrem em um espaço construído nas proximidades da Capela Nossa Senhora das Candeias, denominado de Santuário Chama de Amor, construído nos anos 2000, na RN 269, no trecho entre Canguaretama e Pedro Velho. Duas das razões para isso são: (1) o fato de que a capela de Nossa Senhora das Candeias é bem pequena e (2) está localizada em uma propriedade privada. O território da capela envolve uma complexa administração entre uma fazenda/engenho privado, o IPHAN e a Arquidiocese de Natal.

⁸ A saber, há ainda outros quatro espaços no Rio Grande do Norte que foram nomeados com vista a homenagear a memória dos Mártires, quais sejam: Santuário dos Santos Mártires de Cunhaú e Uruaçu – Nazaré, Natal (RN); paróquia do Santo André de Soveral – Emaús, Parnamirim (RN); paróquia de São Mateus Moreira – Cidade Verde, Parnamirim (RN) e a paróquia do Santo Ambrósio Francisco Ferro – Planalto, Natal (RN).

⁹ Utilizamos esse tipo de documentação em razão do fato de estarmos lidando, precipuamente, com os usos públicos do passado, irradiados publicamente pelos santuários dedicados aos Mártires de Cunhaú e Uruaçu. Por isso, julgamos oportuno e importante utilizarmos documentos que tornavam pública a narrativa desses espaços, fontes de fácil acesso ao público visitante, mídias de eficiente e eficaz circulação e difusão, que adentravam sem grandes obstáculos em diversos outros espaços, como o dos lares, por exemplo.

nacional, coesa, na qual as pessoas pudessem habitar. Objetivava-se também analisar os valores memoriais, artísticos e utilitários (RIEGL, 2014) com que esses espaços foram investidos, assim como as relações que eles mantêm para fins de atividade turística, comercial, sociocultural e cívico-política.

Visando tais objetivos, fazendo uso das contribuições do método de comparações entre hierópolis ou cidades-santuário, como proposto por Rosendahl (1999; 2012), esse artigo foi estruturado em dois momentos: o primeiro para discutir o Santuário de Uruaçu; o segundo, referente à Capela de Nossa Senhora das candeias, em Cunhaú. Tencionou-se pensar os santuários a partir da paisagem religiosa e forma; dos rituais religiosos e função; e das peregrinações e interações espaciais.

“Uma cerca de madeira rústica”: o Santuário de Uruaçu, a criação e os usos do espaço sacroprofânico

“Vamos entrar na máquina do tempo e fazer uma viagem insólita pelos primórdios da história do Rio Grande do Norte.” (SOUZA, 2006, p. 5). Assim iniciava um artigo sobre Uruaçu em um suplemento do Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Norte, do ano de 2006, publicado quatro meses antes da promulgação da Lei nº 8.913/2006, de 6 de dezembro, lei esta na qual foi “declarado feriado estadual o dia 03 de outubro, para culto público e oficial dos Protomártires de Uruaçu e Cunhaú”. O suplemento foi publicado como parte dos esforços em favor do condensamento dos argumentos para a promulgação do feriado. O informativo foi composto por sete artigos escritos por jornalistas (Carlos Morais, Carla Xavier, Carlos de Souza e Rosa Lúcia Andrade) e um historiador local (Sérgio Trindade).

Supomos que a frase indicia eventos que pretendiam ser fundantes ou organizadores, corroborando para a formação de uma identidade estadual e, principalmente, católica no Rio Grande do Norte, e até mesmo para o Brasil, uma vez que os Mártires são chamados oficialmente de Protomártires do Brasil. O artigo, intitulado *A era das atrocidades*, se propunha a contar (e ao mesmo tempo ajudar a criar) a história do massacre em Uruaçu. Para tal fim, utilizou como fonte Lopo Curado Garro, a respeito do qual afirmava: “A melhor informação histórica existente sobre o massacre de Uruaçu foi escrita por Lopo Curado Garro, em 23 de outubro de 1645, no mesmo mês e ano em que o fato aconteceu”. O artigo girava em torno de uma tensão: ora era necessário lembrar; ora esquecer. Ao desvelar sua narrativa a respeito dos eventos, afirmava que “o que se seguiu não é digno de ser lembrado pelos nossos olhos de viajantes do tempo. Mas o dever de legar a informação ao futuro nos obriga a revelar tal horror”. (SOUZA, 2006, p. 5). Assim, colocava-se o autor diante da história que deu razão para a construção da narrativa espacial do Santuário de Uruaçu. Tudo teria ocorrido muito próximo ao Porto do Flamengo, em Uruaçu. Atualmente, adjacente a este lugar, foi erigido o santuário. Voltemo-nos para ele.

No dia da festa, espacialmente já bem próximo do Santuário de Uruaçu, a aproximadamente 400 metros de distância, de dentro do veículo que nos transportava para lá, a partir de uma posição dentro do carro da qual já era possível visualizar, de

longe, o santuário, percebemos quase todo ele arrodado por muitos ônibus, carros e motos, formando uma espécie de grande barreira espontânea de proteção ao redor de todo aquele espaço sacroprofânico,¹⁰ que englobava o complexo religioso e todo o comércio ao redor. Ao chegarmos ao santuário, no dia 3 de outubro [de 2017 e 2019], dia da festa, dia de peregrinações ao espaço sagrado, dia de romaria ao santuário, dia repleto de celebrações em um feriado estadual dedicado aos Mártires de Cunhaú e Uruaçu, nos deparamos com uma quantidade volumosa de pessoas, não somente fiéis, mas comerciantes, ambulantes, transeuntes, curiosos e turistas, circulando pelo local durante todo dia. De longe era possível visualizar bandeiras do Brasil, do Rio Grande do Norte e da Arquidiocese de Natal, arqueadas bem alto, como uma espécie de símbolo da dimensão política também presente no santuário. Eram Mártires do estado e da pátria, promovidos pela Arquidiocese. Bem próximo às bandeiras, cedo da manhã, eram encerradas, com premiações, competições esportivas de ciclismo, criando e reforçando concomitantemente uma função social, cidadã realizada no santuário.

O espaço era grande, todo o complexo religioso era enorme. Para chegarmos até a entrada, que era uma espécie de grande umbral montado para recepcionar todo aquele que adentraria o complexo religioso, passávamos por um longo corredor composto por uma considerável quantidade de bancas de vendas: vendas de artigos religiosos, de roupas, de comidas, de artesanato local, dentre outras variedades ofertadas, à disposição de todos os visitantes que, porventura, passassem por ali.

Imediatamente ao lado esquerdo da entrada, havia uma reprodução grande, larga e alta, toda em metal, da Porta Santa.¹¹ Escritos nela estavam alusões à misericórdia divina, como uma frase referenciada do Papa Francisco, qual seja: “Misericórdia é o caminho que une Deus e o homem, porque nos abre o coração à esperança de sermos amados para sempre, apesar da limitação de nosso pecado”. Nessa recepção e entrada, nesse limiar, portal para o santuário, para uma vivência de fé, o fiel era, portanto, convocado a adentrar o complexo religioso buscando a misericórdia e o perdão de Deus, bem como incentivado a praticar a virtude da misericórdia com os sofridos. Iniciava-se, assim, uma série de práticas litúrgicas, uma imersão na dimensão do sagrado, uma habitação em um mundo sacralizado, repleto de mitos e ritos formadores, instituídos para fazer algo, para levar os fiéis a ver o mundo por outro viés.

¹⁰ Ressaltamos que, ao auferirmos proveito do conceito designado “sacroprofânico”, não estamos nos referindo, necessariamente, a algo pecaminoso, maligno, quicá, demoníaco. Mas, sim, queremos indicar que em complexos religiosos, hierópolis ou cidades-santuários, como o Santuário de Uruaçu, ocorrem não somente ritos e atividades devocionais, mas também práticas econômicas, artísticas, turísticas, históricas e políticas. Sobre o conceito, ver: Marchi (2005).

¹¹ A Porta Santa está ligada à tradição centenária do Jubileu do Ano Santo, que nesse caso foi proclamado extraordinariamente pelo Papa Francisco no dia 8 de dezembro 2015, através da bula *Misericordiae Vultus*, com o tema “Sede misericordiosos como o Pai”. O Jubileu tem início com a abertura da Porta Santa na Basílica de São Pedro. Por ocasião do Jubileu, cada santuário e catedral tem a oportunidade de ter a Porta Santa. “Ao anunciar o Ano Santo, que é um Jubileu, o Papa Francisco teve como objetivo responder ao clamor de tantos sofridos neste mundo, que buscam misericórdia junto a Deus e à Igreja, bem como renovar as comunidades eclesiais mediante o exercício concreto da misericórdia. Há milhões e milhões de pobres, excluídos, injustiçados, humilhados, sem teto, sem trabalho, sem terra, descartados, doentes, sofridos, em busca de ajuda, solidariedade, consolo e calor humano, bem como os arrependidos de seus pecados e crimes em busca de perdão e de encorajamento para saírem do mal.” (HUMMES, 2015, p. 5).

Para formar, informar ou ensinar hábitos e virtudes a todos aqueles habitantes temporários desse espaço sagrado, desse “encantamento narrativo do mundo” (SMITH, 2017, p. 131), indivíduos dispostos a vivenciarem e experimentarem o sagrado, a serem tocados e atravessados por experiências do divino durante todo o dia, até à noite, porque o *homo religious* “sente necessidade de viver em um mundo sagrado, de se mover num espaço sagrado”, de provar “o afastamento da vida comum para um mundo que tem suas próprias regras”. (ROSENDAHL, 2012, p. 26-27, 28).

Ao entrarmos, nos deparamos, de fato, com um complexo religioso, e não somente com um único santuário, ou um único local de devoção solitário e desacompanhado. Logo à esquerda da entrada, havia uma estátua, um ícone do vigário Ambrósio Francisco Ferro, um dos Mártires de Uruaçu canonizados, de quem se diz que “se deu completamente, no cais dos flamengos do rio Uruaçu”. (PAIVA, 2013, p. 83). Lá estava ele afincado, lá estava aquela forma plástica como um tipo de representação e mídia de memória, como um exemplo, um *tupoi*,¹² presumimos, de uma narrativa de martírio, renúncia e entrega por sua fé e pátria, corroborando, assim, para imprimir esses valores e crenças no espaço sacralizado do santuário e no imaginário dos visitantes. Com uma simples batina preta e sandálias de dedo, com aparência de sofrimento, as expressões impressas em sua imagem pareciam querer indicar uma abdicação do caminho da força física, mas não do imprescindível caminho da fraqueza ou da cruz cristã, da entrega completa do seu Cristo, uma vez que essa fé afirmaria a antinomia necessária de que haveria justamente força na fraqueza.¹³

Seus traços também pareciam querer aproximá-lo de uma pessoa indígena. Supomos que esse era um movimento que tencionava minorar as polêmicas em torno das reverberações das imagens e representações indígenas excessivamente agressivas no santuário. Para tentar lidar com a problemática de que Arquidiocese de Natal irradiara a interpretação portuguesa nos processos de argumentação e proposição da beatificação e, posteriormente, na canonização e criação de espaços religiosos dedicados aos Mártires, uma aproximação com os autóctones era proposta através de um de seus principais santos. Essa narrativa criticada, exposta pelos Mártires e as diversas tecnologias de memória utilizadas para os projetarem ao público, evidenciaria a violência dos aliados dos holandeses, os tapuias, e teria sido trocada pela expressão de serenidade de um padre com feições e compleição ditas nativas.

A história mitológica, o passado heroico, a narrativa transcendente dos Mártires, elaborada como uma história que deveria ser apenas apreciada, saboreada, habitada e rememorada como uma harmoniosa continuidade lendária, fabulosa, não deveria ser questionada pelas rachaduras e rupturas que pulsavam dentro dela, chamando a atenção para um candente, constante desconcertante da história da humanidade: a interação entre diferentes grupos e culturas, o difícil desafio de viver em

¹² Quando “pessoas, ocorrências ou instituições históricas são vistas como exemplos para posteriores ou como imagens que antecedem o que vem mais tarde.” Respeitando as devidas proporções e dimensões do conceito, auferi proveito dessa concepção exposta pelo teólogo holandês Jakob Van Bruggen (1998, p. 137-164.).

¹³ Reverberação do texto, sagrado para os cristãos, presente na segunda carta do apóstolo Paulo aos coríntios, no capítulo doze (2Coríntios 12.5-10).

uma sociedade marcada pela diversidade e, ainda mais difícil, pela divergência. Porque no subsolo do santuário, onde se localizavam as salas de administração do espaço, estavam expostos quadros, da década de 2000, do artista Dorian Gray Caldas, que rompiam com a harmoniosa continuidade, mostrando toda uma imagem bestial dos tapuais, tal qual a descrita por cronistas coetâneos e historiadores locais.¹⁴ Lá, no subsolo, habitava uma reminiscência dos outros do santuário, uma espécie de memória subterrânea, escondida e protegida do mundo lá fora, mas que aparecia nas brechas, como rachaduras indesejadas. Nos detalhes, o santuário ardia, queimava,¹⁵ irradiava outra história referente às polêmicas recorrentes em torno da representação indígena aventada pela narrativa dos Mártires.

A imagem do santo Ambrósio parecia querer amenizar isso. De qualquer forma, supomos que ao se colocar reverentemente de frente para a empedernida escultura, o devoto não a vê, mas vê um mártir, um santo e estabelece, assim, um tipo de relação tofílica (TUAN, 2012) com o seu santo naquele lugar, expressada por gestos, rezas, falas, oferendas e, geralmente, emocionadas lágrimas e joelhos dobrados ao chão, em um pequeno culto pessoal, livre e ligeiro (em relação às longas missas dirigidas pelos clérigos na capela e no santuário), porque “a experiência da fé é tão visível quanto emocionante e revela um simbolismo forte”. (ROSENDAHL, 2012, p. 30). O fixo se move, então, em um fluxo que atravessa o devoto e o leva a querer aplicar o exemplo do seu santo humano e celestial, da terra e do céu, na sua vida comum, fora do santuário, fora do espaço sacralizado, pois, “a ideia de que existem espaços sagrados e de que pode existir um mundo no qual as imperfeições estarão ausentes conduz o homem a suportar as dificuldades diárias”. (ROSENDAHL, 2012, p. 26). Concomitantemente, o fiel projeta e pratica sua religiosidade de frente para a estátua, estabelecendo e vinculando-se com ela, em uma liturgia pessoal, em uma história de agradecimentos, petições e votos, percebida através das fitas, terços e velas deixadas pelos devotos junto ou pendurado na escultura do santo, que recria a história daquele “protomártir” como parte da história do fiel. Nesse momento, passado, mito, história, espaço e religião entram em um imbricado e complexo relacionamento acionado no ato, no toque religioso do devoto com a mídia de memória à sua frente, que é, nesse instante, preenchida de passado (a narrativa histórica e religiosa do mártir que faz sentido para o fiel), presente (o “texto” e a liturgia de gratidão do devoto em frente à imagem) e de futuro (as petições, expectativas e esperanças do fiel lançadas sobre o venerado santo).

Andando alguns metros à frente na diagonal, à direita, nos deparamos com o Monumento aos Mártires de Cunhaú e Uruaçu, composto pelas esculturas, uma ao lado da outra, da esquerda para à direita (para quem está de frente ao monumento), do padre André de Soveral, com roupas sacerdotais, olhar atento e postura ereta, com um cálice elevado ao céu pela mão direita, pronto para celebração da Eucaristia.¹⁶ Em seguida,

¹⁴ De acordo com a administração do santuário, a razão primeira para os quadros estarem resguardados lá, adveio por ocasião de algumas tentativas de roubo no exterior do santuário, justamente no local onde ficavam expostos os quadros.

¹⁵ Concernente a essa ideia, ver: Didi-Huberman (2012).

¹⁶ Sem a adaga no coração, diferentemente do monumento que está chantado na Paróquia do Santuário dos Santos Mártires de Cunhaú e Uruaçu, e da imagem no quadro oficial dos Mártires, pintado por Gilvan Lira.

bem no centro do monumento e debaixo de um grande arco triunfal (maior do que o das outras duas esculturas), está a do beato Mateus Moreira, meio ajoelhado, meio sentado, escorado em um tronco de árvore, com a mão esquerda aberta e levemente levantada aos céus como que entregando seu último fôlego ao seu Deus, de olhos fechados, padecendo após ter o coração arrancado pelas costas e declarado heroicamente sua fé no Santíssimo Sacramento, como inscreve a narrativa aventada pela Arquidiocese de Natal, através do postulador monsenhor Pereira; Logo após, a escultura do vigário Ambrósio Francisco Ferro, com as mãos sobre o abdômen, em pé, com postura levemente curvada.

A narrativa histórica exibida pelo postulador, no manejo das fontes coetâneas e dos historiadores e letrados locais e nacionais, aparecia agora irradiada nesse monumento, nos detalhes dessa feitura plástica. Monumento diante do qual, durante o dia 3 de outubro, dia da festa, percebia-se frequência e circulação intensa de pessoas, tanto de visitantes fotografando e fazendo *selfies*, como de devotos externando sua fé. Muitas velas eram acesas por trás do monumento (para tentar protegê-las do forte vento), aos pés dos santos. Várias fitas e terços eram amarrados ou pendurados nos braços e mãos dos designados Mártires e deixados ali ao vento, ao sol, à poeira, à chuva. Eram várias as pessoas consumindo e sendo consumidas pelo monumento, metamorfoseando e sendo metamorfoseadas por ele.

Caminhando mais um pouco, no centro do complexo, ali estava o santuário de Uruaçu, uma grandiosa construção que lembrava uma paliçada, o que pensamos ser uma alusão à “cerca de madeira rústica nas margens do rio Potengi”, a “cerca dos colonos” (SOUZA, 2006, p. 5), à “fortificação rude”, “o abrigo de Potengi” (PEREIRA, 1999, p. 23), local de um dos conflitos em Uruaçu, no qual, contam os cronistas coevos, se protegiam contra as investidas infensas. À esquerda do santuário, estava a sua pequena capela, espaço movimentado durante todo o dia em razão de missas diurnas; e embaixo do santuário, quase em um subsolo, seus espaços administrativos.

Munidos dessas descrições e reflexões que fizemos até esse momento a respeito desse espaço, observamos que parecia haver, uma espécie de “sistema espacial-simbólico” (RONSENDAHL, 2012, p. 20) formando um tipo de hierarquia espacial na qual alguns espaços e momentos pareciam apresentar “graus variáveis de santidade”. (RONSENDAHL, 2012, p. 29). O santuário fora construído como lugar sagrado, uma feitura sacralizada, sendo o altar dentro dele o lugar mais sagrado, o lugar dos clérigos, com um quadro oficial dos Mártires, exposto bem no centro dele e ao alto (de modo que poderia ser visto de qualquer lugar do santuário), contendo nele os trinta designados Mártires e santos veneráveis. Na lateral direita, para quem se encontrava de frente para o altar do santuário, estava uma estátua de Mateus Moreira com uma inscrição: “São Mateus Moreira, que teve o coração arrancado pelas costas por seus algozes enquanto professava sua fé na eucaristia, exclamando: ‘Louvado seja o Santíssimo Sacramento’”. Essa sacralidade do altar podia vir a ser percebida através dos gestos reverentes dos fiéis ao se aproximarem desse lugar, e da ausência de vendas ou vendedores ambulantes circulando por ele.

A uma pequena distância do santuário, existia um grande espaço gradeado reservado para romeiros e peregrinos, para o público leigo. Nas laterais, esculturas dos três principais santos, Protomártires do Brasil, Mateus Moreira, Ambrósio Francisco Ferro e André de Soveral, bem como um alteroso cruzeiro, que ficavam expostos para um contato direto dos fiéis com eles. Ao fundo, um espaço reservado, em um semicírculo ao redor do santuário, para *stands* de exposição e vendas, para anúncios de patrocinadores, bem como equipe de segurança e de primeiros socorros, além de algumas barraquinhas e banheiros químicos. Logo em seguida, a entrada com várias barracas de venda, como já descrevemos. Os espaços mais distantes do santuário caracterizariam, portanto, “o espaço profano das cidades-santuário”. (RONSENDAHL, 2012, p. 39). Perceber-se-ia, assim, que esses centros de convergência religiosa materializavam uma peculiar organização funcional, social e econômica do espaço, podendo apresentar a função religiosa convivendo com outras funções de naturezas distintas. Parafraseando o pensamento da geógrafa Zeny Rosendahl, haveria nessa composição uma espetacular mescla entre cerimônia religiosa e atividades identificadas como profanas. Existiria uma inter-relação entre o espaço sagrado e o profano, que essa intelectual classificou da seguinte maneira: o espaço sagrado propriamente dito do santuário com seu altar; o espaço profano diretamente vinculado às atividades religiosas (o espaço imediatamente em frente e ao redor do espaço sagrado, no qual geralmente convivem práticas devocionais e comerciais); o espaço profano indiretamente vinculado ao sagrado (espaços adjacentes que podem ou não serem destinados para atividades devocionais); e o espaço profano remotamente vinculado ao sagrado (espaços mais distantes do santuário que são construídos e funcionam em razão da atividade religiosa, visando atender às necessidades do público frequentador do espaço sagrado). Independentemente do tipo das relações entre esses espaços, nesses vínculos o que se pode perceber é a força propulsora do fenômeno religioso redimensionando o econômico, o social, o lugar e a organização espacial. (RONSENDAHL, 1999, p. 39, 46-47, 69-74, 83).

Algo semelhante, mas em menor escala, também podia ser observado na capela ao lado do santuário, na qual o altar se mostrava como lugar mais sagrado, lugar onde ficavam os clérigos e de onde ministravam as missas. Lá também estava uma réplica de grandes proporções do quadro com a representação dos trinta santos de Cunhaú e Uruaçu e uma escultura de Mateus Moreira repleta de ex-votos. Na frente do altar, a uma pequena distância dele, fileiras de bancos de madeira ficavam reservados para receber e acomodar os fiéis, a “comunidade leiga”. (RONSENDAHL, 1999, p. 30). No interior desse espaço não encontramos atividade comercial, por exemplo. No entanto, logo na frente da capela, nos deparamos com várias bancas de venda, sobretudo, de comida, água e artigos religiosos, assim como *stands* de editoras religiosas e empresas patrocinadoras do evento, do longo dia de festa. Isso demonstrava, também, “uma simbiose entre o que é de Deus e o que é do homem”, “uma composição entre sagrado e profano, um grande espaço de realização e de convivência entre o hieros e o hagios” (MARCHI, 2005, p. 51), inseridos nas “complexas ligações da religião com as outras dimensões da vida”. (RONSENDAHL, 1999, p. 17).

Havia também tempos, momentos que pareciam apresentar “graus variáveis de santidade”. Os horários de celebração das missas diurnas na capela; na hora da pequena

peregrinação da hóstia pelo santuário; no momento da missa noturna no santuário, celebrada pelo arcebispo de Natal. Eram todos esses momentos de maior devoção e piedade demonstrada pelos fiéis, porque eram momentos elaborados como mais sagrados que outros, como por exemplo, mais sagrado que as apresentações musicais na ribalta do santuário, que as compras nas bancas de venda na frente e laterais do espaço sagrado e que toda socialização entre as pessoas feita nas andanças pelo complexo religioso.

Além desses momentos mais sagrados programáticos, podia se perceber vários fiéis dedicados e consagrados, de maneira livre e não dirigida por clérigos, vivenciando e expressando sua fé em vários locais do complexo religioso (no Monumento aos Mártires, no cruzeiro, na escultura do padre Ambrósio Francisco Ferro, no altar do santuário). Nessa ocasião, “o povo constrói, assim, o espaço sagrado, evidenciando a vontade divina na escolha do lugar destinado ao culto” (RONSENDAHL, 2012, p. 44), ao seu momento de devoção individual, particular em meio à multidão de visitantes, pois, nessas circunstâncias, “as relações do homem religioso com o sagrado se efetuam diretamente; ficam, assim, sujeitas à interpretação e à ritualização do praticante: é ele quem decide em matéria religiosa”. (RONSENDAHL, 2012, p. 44). Faziam isso de maneira reverente e geralmente emocionada, em momentos sagrados diversos, de frente às várias esculturas e quadros dos Mártires espalhados pelo santuário, parecendo acessar não “um conhecimento sistematizado, e sim um conjunto de mitos e práticas do sagrado [...], um repertório de crenças e ritos recriados na memória” (RONSENDAHL, 2012, p. 44), em razão de que:

todo lugar sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca. Ele não apenas encoraja a devoção, como a exige; não apenas induz à aceitação intelectual, como reforça o comprometimento emocional do devoto. (RONSENDAHL, 2012, p. 26).

Esse tipo de construção hierárquica de espaços e tempos mais sagrados que outros, que vimos analisando, nos advertem a sempre estarmos atentos as diferentes elaborações espaço-temporais, cada uma preenchida com funções e sentidos diferentes, muitas vezes até antagônicos, assim como usados e, às vezes, abusados pelos visitantes do santuário. São pequenos espaços e tempos sagrados dentro do grande espaço sagrado do santuário e do grande tempo da festa, acentuando e aprofundando ainda mais a ideia de um complexo religioso, digamos, espaço-temporal. Mas, de maneira geral, focalizando no espaço:

Como área central, está o espaço sagrado no qual se realiza o contato do peregrino com o seu deus. Ao redor do espaço sagrado, estendem-se as atividades auxiliares associadas ao peregrino, que definem o espaço profano e incluem alojamento para os visitantes, comércio de artigos religiosos e demais serviços destinados ao grande número de peregrinos. (RONSENDAHL, 2012, p. 43).

Nesse ponto de vista, todo esse espaço sacroprofânico foi elaborado, precipuamente, em função dos fiéis. Fora do tempo da festa, não havia várias linhas de ônibus e alternativos disponíveis para levar os visitantes ao santuário; não existiam

bancas armadas e organizadas para vendas; vendedores ambulantes não circulavam por lá; *stands* instalados para exposições, banheiros químicos e área para recepção não eram encontrados no lugar; a ausência de segurança e policiais, equipe médica, de primeiros socorros e do corpo de bombeiros era presente; não havia uma presença volumosa de pessoas, não havia a multidão nas dependências do santuário, nem a presença da imprensa. Ele ficava vazio, quase sem vida, sem vida humana. A cidade-santuário só se organizava no tempo da festa, para receber os devotos e demais visitantes, pois, a “organização espacial [ocorria] em razão da valorização que o sagrado impõe ao lugar” (RONSENDAHL, 2012, p. 46), uma vez que essas “cidades” “possuem uma ordem espiritual predominante, sendo marcadas pela prática religiosa da peregrinação ou romaria ao lugar sagrado” e que “o fenômeno religioso recria o espaço sagrado por ocasião da peregrinação”. (RONSENDAHL, 2012, p. 21 e 38). Havia, portanto, elaborações e transformações espaciais que só aconteciam em consequência das peregrinações:

Os limites da área de abrangência são fornecidos pelo comportamento dos peregrinos, pelos lugares sagrados e pela localização característica dentro deles, pelas atividades auxiliares associadas aos peregrinos ao redor do local, pelas funções como alojamento para doentes e turistas e pelas vendas de artigos religiosos relacionados aos peregrinos. (RONSENDAHL, 2012, p. 20).¹⁷

Em boa medida, com respeito às devidas proporções, estávamos diante de um espaço sacroprofânico montado e usado apenas no período da festa, por ser aquele o local de confluência de “uma demonstração de fé que adquire nítida espacialidade, pois envolve o deslocamento de um lugar a outro, o qual, em muitos casos, é marcado por uma periodicidade regular”. (RONSENDAHL, 2012, p. 19). Isso envolvia, sim, um espaço e tempo fixos (o lugar sacralizado com suas edificações e o dia oficial, marcado no calendário religioso e do estado, para da festa), mas também os fluxos (a peregrinação e a estrutura espacial desmontável construída para receber os visitantes), de modo que seria imprudente “ignorar a força do sagrado criando e recriando espaços a cada tempo sagrado” (RONSENDAHL, 2012, p. 21), mesmo em um mundo pretensamente secularizado.

Por se tratar de um santuário de fluxo periódico e não permanente, um lugar sagrado “em que a prática religiosa implica a ida em certas ocasiões” (RONSENDAHL, 2012, p. 21), o deslocamento dos peregrinos para o exercício de sua religião era, justamente, o que possibilitava a recriação e utilização do espaço, especialmente do espaço dito profano ou urbano dessas hierópolis, pois, “os peregrinos como agentes modeladores do espaço nas cidades-santuário, tem a importante tarefa simbólica de produzir e reproduzir o arranjo espacial urbano”. (RONSENDAHL, 2012, p. 39). Mas, como vimos, não somente devotos ou fiéis se deslocavam para o espaço, visto que era possível reconhecer também o turista fotografando, fazendo *selfies* e logo deixando o lugar; o visitante, como esse pesquisador, interessado em observar e consumir o espaço não necessariamente de maneira religiosa; o comerciante, tencionando vender seus

¹⁷ Com exceção dos alojamentos para doentes e turistas, todo o restante do conteúdo dessa citação se podia aplicar ao Santuário de Uruaçu.

produtos; e os administradores do centro religioso. Um espaço complexo, alvo de uma confluência de atividades, algumas antagônicas entre si, mas sem precisar se excluïrem reciprocamente. Realizavam, portanto, uma “sociabilidade sócio-religiosa” ou um “cerimonial religioso-profano”. (MARCHI, 2005, p. 51 e 53).

A “estampa da mão” no pórtico do altar: paisagem religiosa e interações no espaço da Capela Nossa Senhora das Candeias

No dia 16 de julho, dia da festa, antes de irmos ao encontro do santuário consagrado aos Protomártires do Brasil em Cunhaú (Canguaretama/RN), víamo-nos de frente para um engenho, identificava a plaquinha na entrada, de frente para um lugar no qual, outrora, se lidava com cana de açúcar, considerado o “ouro branco” no período da América portuguesa. Abordado pelos fiéis colaboradores da Arquidiocese de Natal, ele se constituiu como um significativo incremento, funcionando como fator de atração turística e histórica em favor do espaço sacralizado em Cunhaú (a capela), aventado como um dos primeiros e mais importante engenhos da capitania do Rio Grande. “História e religiosidade se fundem [em uma liga entre passado e mito] quando se fala na importância do engenho Cunhaú”. (ANDRADE, 2006, p. 4). Da sua porteira, a entrada do engenho, já era possível ver a frente, a certa distância, a pequena Capela de Nossa Senhora das Candeias, “considerada um local sagrado por católicos”, “trecho de terra mais sagrado em todo o estado. Muitos fiéis tiram os sapatos para entrar na capelinha, em sinal de respeito e fé” (ANDRADE, 2006, p. 4), uma vez que, “por causa da capela, sempre se manteve viva a chama [da pística nos Mártires] entre os fiés”. (ANDRADE, 2006, p. 3). Ela alimentaria a fé dos devotos, por ter sido elaborada como um tipo de constatação, de prova dos longínquos eventos lá ocorridos.

Era aquele um espaço sagrado, um “logar sagrado” (POMBO, 1922, p. 127) de proporções espaciais bem menores em comparação com o Santuário de Uruaçu (São Gonçalo do Amarante/RN) e a Paróquia do Santuário dos Santos Mártires de Cunhaú e Uruaçu (bairro Nazaré, Natal/RN), o que não nos causou espanto, haja vista “os locais sagrados no Brasil varia[re]m em tamanho e importância, incluindo desde um pequeno crucifixo à beira da estrada até santuários requintados”. (ROSENDAHL, 2012, p. 21). Esse detalhe não a impediu de ser desenvolvida e considerada detentora de “significativo valor histórico” (ANDRADE, 2006, p. 4), afora o aspecto religioso que construiu para ela um espaço no quadro oficial, composto por Gilvan Lira, de veneração dos Protomártires do Brasil, único dos três santuários que aparece no obra de arte cancelada como oficial pela Arquidiocese de Natal.

Após percorrermos uma curta e estreita estrada de paralelepípedo, encontramos de frente ao frontispício branco da capela, com suas duas janelas amarronzadas e sua cruz cristã fixada no cume. Entramos. Dentro da pequena igreja, logo visualizamos um umbral, com aparência de ruína, de algo bem antigo, destacado na frente do altar, servindo como um arco ou pórtico de entrada para esse “lugar mais sagrado” (ROSENDAHL, 2012, p. 30) da capela, o altar, entrada a respeito da qual se dizia que “pela história, teria sido aqui que o padre André de Soveral foi morto e antes de morrer,

defendendo a igreja, teria colocado a mão aqui”, como relatou Maria Auxiliadora Vieira, à época (2006) coordenadora do Movimento Chama de Amor e do Santuário Chama de Amor erguido próximo ao Engenho Cunhaú. (ANDRADE, 2006, p. 4). A “estampa da mão” (PEREIRA, 1999, p. 110) do padre teria ficado impressa lá, naquela entrada durante aproximadamente três meses depois do ocorrido no dia 16 de julho de 1645, “tão vivo e fresco como se naquela hora fora derramado”. (PEREIRA, 1999, p. 110). Assim, foram narrados e inscritos nas pedras do pórtico como eventos prodigiosos e miraculosos, aventados até o dia de hoje, porque naquele tempo o sangue do padre teria se misturado com o sangue do divino, do Cristo proclamado pela Igreja, presente no cálice do Santíssimo Sacramento. O pórtico conteria, portanto, “o *locus* da hierofania e sua localização geográfica permanece[ria] fixa através do tempo”. (ROSENDAHL, 1999, p. 80).

Essa crença religiosa impressa nas ruínas restauradas,¹⁸ da entrada para o altar da capela, possibilitou a criação de uma mídia de memória capaz de conectar o fiel com a sua fé, com o seu santo, com o seu mártir, com os valores impressos nas pedras; com o ideal, com o exemplo de doação do seu objeto de veneração religioso, que é, concomitantemente, histórico, porque é aventado, também, como uma personagem histórica real que atuou na América portuguesa, no tempo dos flamengos, no país dos tapuias. A paisagem religiosa impressa no espaço, inscrita no portal de pedras, aflorava no devoto uma forte relação com os vários aspectos da sua divindade (entrega, renúncia, doação, santidade, fé, amor, fidelidade) narrados nas pedras, porque ali se historiava que algo de sagrado fora revelado ao mundo dos homens. Uma hierofania teria ocorrido. E:

Nunca será demais insistir no paradoxo que constitui toda hierofania, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania. (ELIADE, 1992, p. 13).

A realidade imediata do pórtico do altar, das suas pedras, “transmuda-se numa realidade sobrenatural” porque foi construída uma “ligação do sagrado na paisagem” (ROSENDAHL, 1999, p. 7) para o fiel, capaz de leva-los a demonstrar fortes relações de “elo afetivo entre a pessoa e o lugar”. (TUAN, 2012, p. 19). Quando a capela ainda estava em ruínas:

“eram os religiosos que mais iam à fazenda. As paredes que ainda estavam de pé, como o arco do altar e o pórtico da sacristia, eram alvo de

¹⁸ Como relatamos na nota de rodapé 7 a respeito da restauração por qual passou a capela.

depredação. [Porque] as pessoas acreditavam que as pedras eram milagrosas”. (ANDRADE, 2006, p. 4).

Após a restauração e reinauguração da capela, essas relações intensas, topofílicas, eram expressadas por joelhos ao chão e corpo curvado; rezas com as mãos postas no peito, ou segurando uma vela acesa, ou um crucifixo. Levavam-se também oferendas, agradecimentos por graças alcançadas e petições, dentre outros gestos espontâneos de reverência, que podem ser interpretados também como um reconhecimento pelo fiel do lugar como sendo de fato, para ele, sagrado. Estabeleciam-se, destarte, intensas interações ou experimentações do santuário, pelos visitantes, no espaço-tempo sagrado da festa, no dia 16 de julho, dia da festa em Cunhaú. Na ocasião, ocorria missa aos Protomártires do Brasil em um espaço gramado atrás da Capela de Nossa Senhora das Candeias¹⁹ que, apesar de aberta, não comportava a quantidade de peregrinos e romeiros que se deslocavam geograficamente, em um fluxo periódico para o santuário nesse dia, porque “a comemoração do dia da hierofania, ou a data da morte do santo ou herói nacional, é tempo sagrado para peregrinos”. (ROSENDAHL, 1999, p. 103).

Ao nos vermos diante de interações desse tipo com o espaço simbolizado, pudemos observar que estávamos, pois, diante de uma paisagem criada mediante impressões de valores e crenças em formas arquitetônicas, mas também pelo comportamento do devoto no espaço sagrado e pelas falas e rituais (como missas) realizadas no lugar. Não eram meramente as pedras, as edificações que atraíam e afluíam, por si mesmas, os peregrinos, mas era a natureza simbólica, sagrada impressa na forma física que ensejava essas interações. Parecia ser a impressão de símbolos de culto religioso por seus agentes modeladores que possibilitava tal fenômeno, porque, ao percebê-los, o devoto conseguia decodificá-los, posto que, em certa medida, “cada aspecto, cada detalhe do rito [ou mito], possui um sentido que só é inteligível para o grupo religioso envolvido”. (ROSENDAHL, 1999, p. 101).

Essa linguagem básica da experiência religiosa que é o símbolo, “a transsignificação de objetos e atos” (SILVA, 2014, p. 87), junto à ação dos agentes modeladores, possibilitava a criação e observação de várias paisagens religiosas, posto que as pessoas diante do lugar sagrado não necessariamente apresentavam os mesmos comportamentos, bem como não expressavam o mesmo grau de compreensão e reação frente a ele. O contato de alguns fiéis era mais intenso que outros; alguns eram mais discretos; certos visitantes ficavam observando de longe; outros chegavam mais perto na intenção de enxergar os detalhes; algumas pessoas tiravam fotos e *selfies* e essa era a forma delas experimentarem o lugar sagrado. Ainda outros nada codificavam dos símbolos ali ditos e vistos, pelo menos se considerarmos a ausência de expressão externa de fé e o pouquíssimo tempo de interação com o lugar sacralizado. Independentemente dessas diferentes interações, o símbolo, como importante elemento da linguagem religiosa, oferecia um ponto de partida ou de contato com o mito narrado, esse “relato de fatos fundantes” (SILVA, 2014, p. 101), e o rito praticado, “a gesticulação do símbolo e

¹⁹ As missas regulares aos Mártires, fora do tempo da festa, ocorrem em um santuário próximo à capela, Santuário Chama de Amor.

do mito” (SILVA, 2014, p. 124), estando necessariamente presente nesses dois últimos, pois, concomitantemente, também os constituíam.

O simbolismo funcionava como uma conexão entre fatos e ideias, objetos e conceitos, práticas e valores, mito e rito, de modo que era capaz de remeter o fiel a uma realidade, à narrativa do lugar ou ao mito criado a partir da hierofania ali ocorrida (como queria a Arquidiocese de Natal através dos escritos do postulador Pereira). Pois, “o mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial”, que é “a história do que se passou *in illo tempore* [no tempo da hierofania], a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram”, “é sempre a narração de uma ‘criação’: conta-se como qualquer coisa foi efetuada, começou a ser”. (ELIADE, 1992, p. 50). Por isso, por causa da dimensão mitológica, “o segredo das categorias religiosas não estaria simplesmente na sua dimensão simbolizante, mas também em sua capacidade de instituir uma *causa última* para todas as coisas” (MATA, 2010, p. 74), porque “o mito é portador de uma potência mobilizadora” (MATA, 2010, p. 81). Símbolo, mito e rito faziam parte de uma linguagem religiosa que criava paisagens na interação com os peregrinos, esses agentes modeladores do espaço, sendo “a religião uma forma de linguagem” (MATA, 2010, p. 74).

Na paisagem e narrativa da capela também se intencionou preservar aspectos históricos, conservar vestígios, resquícios, cinzas do passado no presente. Nessa mídia de memória que era a capela, sobretudo o pórtico, tentava-se representar e preservar o antigo, tornando-os, assim, monumentos construídos para trazer à memória o passado.²⁰ Eram, então, significados, para tal fim, como dotados de valor artístico e histórico. Por meio deles seria possível ver, tocar e narrar o passado, pois seriam a prova/documento do que narravam, sendo dotados, para isso, de valor de memória de caráter histórico. Esse valor de memória seria capaz de lançar o monumento na conservação (o que de fato ocorreu com as ruínas da capela, até certo ponto, porque depois ela foi restaurada), em razão de seu valor de antiguidade ou ancianidade, que seria a sensação de tempo, o afetivo e sensorial independentemente da narrativa, tornando o velho nosso contemporâneo. Imbricado nesse valor de memória, estaria o valor histórico, constituído pela narrativa, pela história ou circunstâncias históricas do monumento, vinculadas ao tempo dos holandeses no norte do Brasil, ao esforço dos portugueses para a expulsão daqueles, a um engenho antigo, a personagens que nele atuaram.²¹ Isso ampliaria ainda mais os fatores de atração do santuário para turistas e estudantes, por exemplo, porque “a história do lugar, a paisagem artística do santuário, associados ou não a experiência da fé, determinariam a função turística da hierópolis”. (ROSENDAHL, 1999, p. 96). Por isso, aventava-se que “o turismo na região é promissor na medida que a história dos mártires de Cunhaú vai ganhando mais divulgação”. (ANDRADE, 2006, p. 4).

²⁰ Auferimos proveito da conceituação de monumento elaborada pelo historiador da arte austríaco Alois Riegl (1858-1905), que o concebe enquanto uma “composição de arte ou escrita (documento), ‘criada pela mão do homem’ e que presentifica na consciência das gerações posteriores um evento ou pessoa”. Podem ser não volível: elemento que suscita um valor de memória histórico, independentemente de ter valor artístico ou de sua importância relativa à época de sua composição; ou podem ser volível: obras já de início destinadas a rememorar um determinado momento histórico ou personagem. (RIEGL, 2014, p. 24).

²¹ Fizemos uso, nesse parágrafo, da teoria dos valores. Ver: RIEGL (2014).

Esses aspectos colocariam o visitante, mais especificamente o turista (ou alunos em aulas de campo) e não necessariamente o devoto,²² em relação com o passado, em outra espécie de culto, muito embora os elementos religiosos e históricos fizessem parte de uma mesma tessitura na narrativa elaborada para a capela do Engenho Cunhaú. Seria esse um tipo de culto dirigido a elementos identitários relativos à localidade de Cunhaú, ao município de Canguaretama, ao estado do Rio Grande do Norte e, também, ao Brasil, posto que os santos elencados e postulados pela Arquidiocese de Natal que ali morreram o fizeram, concomitante a fé, em nome da pátria. Portanto, aventados como mártires e heróis da pátria, ou Protomártires do Brasil, criou-se uma espécie de culto político em um mundo pretensamente secularizado, uma espécie de “investimento ‘religioso’ na esfera política”. (MATA, 2010, p. 80). Ou um culto aos monumentos, algo que estaria vinculado à “intensidade consciente do interesse pelos monumentos” (RIEGL, 2014, p. 23) em virtude de eles serem portadores de uma série de valores (memoriais, ancianidade, históricos, estéticos, utilitários, patrióticos, heroicos, nacionais), “valores [que] permanecem inegociáveis para as pessoas, valores que elas colocam acima de quaisquer outros. Nesse sentido: sagrados”. (MATA, 2010, p. 90).

Ao irradiar essas paisagens, crenças e valores, símbolos, ritos e mitos como fatores de atração, o santuário aos Protomártires do Brasil em Cunhaú tornava-se um importante destino para vários peregrinos, visitantes, comerciantes e estudantes, sendo usado de diferentes maneiras por esses grupos diversos. Frente a isso:

A presença de religiosos e turistas ao local tem aumentado nos últimos 20 anos em decorrência da divulgação do morticínio daqueles que se transformaram em mártires da Igreja Católica. Mesmo quando ainda estava em ruínas, a capela tinha significado especial para os fiéis. (ANDRADE, 2006, p. 4).

Esse espaço sacralizado pode ser caracterizado como um santuário de fluxo muito intenso (assim como o de Uruaçu), em razão de a convergência ser periódica, concentrando-se no dia específico da festa, do tempo sagrado, não sendo por isso de convergência permanente. Mas esse aspecto era alvo de reclames do pároco de Canguaretama, à época (2006) Flávio Herculano, que reivindicava: “‘Precisa-se de uma divulgação maior, de devoção maior’, lembrando que a grande concentração de pessoas no local é vista mais nas celebrações”. (ANDRADE, 2006, p. 4). Apesar disso, “as interações espaciais religiosas [eram] influenciadas pela atuação dos participantes e realçadas pela mídia” (ROSENDAHL, 1999, p. 107) presente no santuário, que realizava entradas ao vivo em rede de televisão aberta, com rápidas entrevistas com alguns fiéis e demais visitantes, potencializando o alcance espacial do lugar sacralizado e divulgando-o para além de Cunhaú.

²² Rosendahl tece algumas importantes diferenças entre o peregrino e o turista: “o peregrino associa a *caminhada* à busca de satisfação e conforto espiritual, acompanhada, na maioria das vezes, de sofrimento físico. Já o turista não considera o prazer espiritual associado ao sofrimento. É o ‘bem-estar’, a ‘preguiça’, a satisfação de lazer, que prevalecem. A motivação, para o grupo religioso, recai na esperança de aumentar a santidade pessoal, obter bênçãos e curas especiais. Para o outro grupo, a motivação recai no desejo de escapar, temporariamente, das pressões da sociedade em que vive”. (1999, p. 95. Grifo do autor).

Considerações finais

Nos santuários consagrados aos Mártires, mito e história, passado e presente, personagens fictícios e atores e sujeitos históricos se retroalimentam, sem se excluírem mutuamente. Pensamos que há indícios dos dois sendo irradiados na narrativa e nos espaços. Parece haver vestígios de um conflito que ocorreu por razões econômicas, políticas e religiosas, uma vez que à época essas eram dimensões da vida que não eram compreendidas separadamente, nem assim atuavam, mas funcionavam como esteios de uma mesma força intrínseca, impossível de se separar. Por outro lado, parece haver também indícios da criação de uma história de martírio a partir dos episódios de conflito. Uma história mitificada, que visava oferecer um objeto permanente de veneração e contemplação; um numinoso que devia inspirar reverência, lidando com o fantástico, o impossível e o sobrenatural; às vezes triste, às vezes alegre, mas sempre elaborado de maneira grave e profunda. Letrados, intelectuais, historiadores, religiosos e os espaços analisados nos capítulos dessa dissertação irradiam esses indícios e vestígios, alguns mais outros menos, e sobre eles tentamos nos debruçar, analisar e discutir. Assim, tanto cinzas do passado, bem como recursos mitificadores do presente foram cooptados e revolvidos pela Arquidiocese de Natal, entre 1988 e 2017, na elaboração da narrativa e dos espaços consagrados aos Protomártires do Brasil.

E esses vários elementos e personagens agenciados e irradiados não ficam estáticos, distante no tempo e no espaço da vida das pessoas, mas são usados e abusados aqui, no agora, em um complexo palimpsesto, heterocrônico. A canonização permitiu um gesto público de reverência cültica nos espaços dos santuários, de adoração solene e pública aos Protomártires. Ela permitiu um uso público de figuras históricas ao conceder a liberdade de serem religiosamente venerados publicamente. “Antes, porém, de reconhecimento oficial da Igreja, não é permitido o culto público”. (PEREIRA, 1999, p. 107). Essa espécie de mitificação ou deificação tornou possível um acesso do fiel católico a todo um imaginário religioso que oferece um sentido para a vida dele, um motivo significativo pelo qual viver ou morrer, uma vez que já “as crônicas daquele tempo estão cheias de lendas e milagres”, como dizia Lyra. (LYRA, 2008, p. 114). Nesses espaços, essa crença amalgamada e imbricada de passado e mito é corporificada, sobretudo, por meio dos hábitos, gestos e atos dos fiéis que para eles se dirigem anualmente. Os espaços sacroprofânicos dos santuários são, portanto, espaços de experiências. São fixos que se movem, à medida que os devotos se movimentam neles e os usam publicamente.

Referências:

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. 1.ed. São Paulo: Paulus, 1997 [original 397-400]. 464 p. (Coleção Patrística).
- ANDRADE, Rosa Lúcia. Fé e sacrifício no Engenho Cunhaú. In: In: EDITORIAL A REPÚBLICA. Nós, do RN. *Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Norte*. Natal: Departamento Estadual de Imprensa, ano 2, n. 20, p. 3, jun. 2006. (Suplemento). Disponível em: <<https://docplayer.com.br/1230967-Nos-dorn-suplemento-o-massacre->

de-cunhau-os-114-anos-do-judiciario-editorial-diario-oficial-do-estado-do-rio-grande-do-norte.html>. Acesso em: 8 nov. 2018.

ASSMAN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. 1.ed. Tradução Paulo Soethe. Campinas: Unicamp, 2011 [original 2006]. 456p.

BRUGGEN, Jakob Van. *Para Ler a Bíblia*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1998.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. 2. ed. Natal: Fundação José Augusto, 1984 [original 1955]. 524 p.

_____. *Os holandeses no Rio Grande do Norte*. Natal/RN: Departamento de Imprensa, 1949. 72 p

DIDI-HUBERMAN, Georges. Quando as imagens tocam o real. *Pós*, Belo Horizonte, v. 2, n. 4, p. 206-219, nov. de 2012.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1992 [original 1957]. 109 p.

GALANTI, Raphael Maria. *História do Brasil*. 2. ed. Tomo II. São Paulo: Duprat, 1911.

GARRO, Lopo Curado. Breve, verdadeira e autêntica relação das últimas tiranias e crueldades, que os pérfidos holandeses usaram com os moradores do Rio Grande. In: SALVADOR, Frei Manuel Calado do. *O valeroso lucideno e o triunfo da liberdade*. Lisboa: Officina de Domingos Carneiro, 1668. 356 p. p. 277-280. Disponível em: <<http://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/18144>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

HUMMES, Cláudio. *Ano Santo da misericórdia: um jubileu extraordinário*. São Paulo: Paulus, 2015. 64 p. (Coleção Comunidade e Missão).

JESUS, Frei Rafael de. *Castrioto lusitano*. Paris: J. P. Aillaud, 1844 (original 1679). 608 p. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/179485>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

LYRA, Augusto Tavares de. *História do Rio Grande do Norte*. 3. ed. Natal: EDUFURN, 2008 [original 1920]. 440 p. (Coleção História Potiguar).

_____. *Domínio holandês no Brasil: especialmente no Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Typ. Do Jornal do Commercio de Rodrigues & C, 1915.

MARCHI, Euclides. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 43, p. 33-53, 2005.

MATA, Sérgio da. *História e Religião*. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. (Coleção História &... Reflexões, 13).

MEDEIROS FILHO, Olavo de. *Os holandeses na Capitania do Rio Grande*. Natal, RN: IHGRN, 1998. 133 p. (Coleção Cultura, n. 6).

MELO, Paulo Herôncio de. *Os Holandeses no Rio Grande*. 1. ed. Rio de Janeiro: Empresa Editora ABC Limitada, 1937. 106 p.

MUSEU DA PESSOA. *Tecnologia social da memória: para comunidades, movimentos sociais e instituições registrarem suas histórias*. [s.l.]: Abravídeo; Fundação Banco do Brasil, 2009.

PAIVA, Antônio Murilo de. *O rastro dos mártires*. Natal: ILEAÔ, 2013.

PEREIRA, Francisco de Assis. *Protomártires do Brasil: Cunhaú e Uruaçu – RN*. Natal: Departamento Estadual de Imprensa, 1999. 135 p.

POMBO, José Francisco da Rocha. *História do Estado do Rio Grande do Norte*. 1. ed. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil; Porto: Renascença Portuguesa, 1922. 494 p.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. 288 p. (Coleção história e historiografia).

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec, 2002. (Estudos históricos, 44).

RIEGL, Alois. *O culto moderno dos monumentos: a sua essência e a sua origem*. Tradução Werner Rothschild Davidsohn e Anat Falbel. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. 88 p.

RIO GRANDE DO NORTE. Lei nº 8.913, de 6 de Dezembro de 2006. (Declara feriado estadual o dia 03 de outubro, dia estadual à memória dos Protomártires de Uruaçu e Cunhaú). Disponível em:
<http://www.al.rn.gov.br/portal/_ups/legislacao/arq5064574f632ec.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2018.

ROSENDAHL, Zeny. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 1.ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. 112 p. (Série Geografia Cultural).

_____. *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*. 1.ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. 196 p.

SANTIAGO, Diogo Lopes. *História da guerra de Pernambuco*. Recife: FUNDARPE, 1984 [original 1675]. 596 p. (Coleção Pernambucana).

SANTOS, Magno Francisco de Jesus. “Perto do céu... numa nave espacial”: reforma devocional e turismo religioso no Santuário do Lima (Patu-RN, 1936-1979). *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 16, n. 49, p. 107-135, jan./abr. 2018.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2009.

SILVA, Cácio. *Fenomenologia da religião: compreendendo as ideias religiosas a partir de suas manifestações*. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2014. 224 p.

SMITH, James K. A. *Você é aquilo que ama*: o poder espiritual do hábito. Tradução James Reis. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2017 [original 2016]. 256 p.

SOUZA, Carlos de. A era das atrocidades. In: EDITORIAL A REPÚBLICA. Nós, do RN. *Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Norte*. Natal: Departamento Estadual de Imprensa, ano 2, n. 20, p. 5, jun. 2006. (Suplemento). Disponível em: <<https://docplayer.com.br/1230967-Nos-dorn-suplemento-o-massacre-de-cunhau-os-114-anos-do-judiciario-editorial-diario-oficial-do-estado-do-rio-grande-do-norte.html>>. Acesso em: 8 nov. 2018.

TEIXEIRA, Rubenilson Brazão. Os nomes da cidade no Brasil colonial: considerações a partir da capitania do Rio Grande do Norte. *Mercator*, ano 2, n. 3, p. 53-60, 2003.

TUAN, Yi-Fu. *Topofolia*: um estudo de percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Tradução Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2012 [original 1974]. 342 p.