

LEITURAS DO "FANATISMO RELIGIOSO" NO SERTÃO BRASILEIRO

Cristina Pompa

RESUMO

Este artigo é uma contribuição aos estudos dos movimentos sociorreligiosos no sertão brasileiro, os chamados "messianismos rústicos". Diferentemente das abordagens tradicionais, quase sempre pautadas por explicações de ordem psicopatológica, econômica ou social, a leitura aqui proposta privilegia a compreensão do universo simbólico daqueles movimentos como instrumento de leitura e de transformação do mundo. Busca-se demonstrar que tal universo, definível como uma "cultura do fim do mundo", é produto de um processo histórico complexo, que teve início no século XVII com o encontro entre catolicismo ibérico e cosmologia indígena nas aldeias jesuíticas do sertão.

Palavras-chave: movimentos religiosos; catolicismo popular; história das missões.

SUMMARY

This article is a contribution to the studies of social-religious movements in Brazilian backlands, the so-called "rustic messianisms". Contrary to traditional approaches, often oriented to psychopathological, economical or social explications, the present interpretation focuses on the understanding of the movement's symbolic universe as a tool for reading and changing the world. It seeks to show that such universe, which can be seen as an "end of the world culture", results from a complex historical process that started in the beginning of the seventeenth century, with the encounter between Iberian Catholicism and indigenous cosmology in Jesuitical backlands villages.

Keywords: religious movements; popular Catholicism; history of Missions.

Os movimentos sociorreligiosos do Nordeste brasileiro são as manifestações mais visíveis e impressionantes de um peculiar catolicismo popular: uma religiosidade penitencial e apocalíptica, uma "cultura do fim do mundo" difundida por predadores errantes e praticada de forma autônoma, às vezes convivendo e às vezes conflitando com a Igreja oficial e seus ministros. Entre o início do século XIX e meados do XX essa religiosidade foi a linguagem pela qual certos grupos camponeses exprimiram sua vontade de destruir um mundo injusto e reconstruí-lo de uma outra maneira. A utopia social sertaneja projetava assim a transformação das relações de poder num futuro escatológico, mas ao mesmo tempo a efetivava na realidade cotidiana das "vilas santas", onde a vida se definia pela fórmula "somos todos irmãos".

Desde Euclides da Cunha, enquanto o Estado nacional se preocupou em esmagar manifestações tão "desviantes" de uma parte significativa da população, a cultura letrada brasileira se aproximou dessas manifestações populares de uma forma ambígua, entre a estranheza piedosa em face do incompreensível "fanatismo" e o esforço de sua definição "científica". O pano de fundo desse esforço foi a elaboração de uma "teoria do Brasil" colada à construção política da nação, que fundava na dicotomia litoral/sertão, ou moderno/arcaico, a oposição irredutível entre barbárie e civilização.

A maioria das interpretações posteriores a Euclides, e mesmo aquelas especificamente sociológicas ou antropológicas, recorreu às categorias da medicina, da antropologia física, da geografia humana, da política e da economia para dar conta do fenômeno em termos "racionais". Novos parâmetros interpretativos de tipo dicotômico substituíram a oposição litoral/sertão, tais como rural/urbano e, nas obras de cunho marxista, hegemônico/subalterno ou dominante/dominado, ao passo que atributos radicais marcaram a definição dos adeptos dos movimentos: fanáticos ou místicos, bandidos ou ingênuos, alienados ou heróis da resistência.

Na literatura científica, o discurso sobre o misticismo corre paralelo ao discurso sobre o "atraso" sertanejo e o define. Por uma espécie de estigma atávico, o sertanejo e o fanatismo se tornaram um binômio indissolúvel. Mesmo quando os conceitos de messianismo ou sebastianismo ocuparam o lugar do fanatismo e as análises passaram a incorporar reflexões sobre a "ideologia" dos movimentos, as ciências sociais não mostraram muito interesse pelo aspecto propriamente religioso — ou seja, simbólico — dessas idéias e comportamentos coletivos. A religião popular, terreno e linguagem dos movimentos sociais rurais, permaneceu de forma apenas residual nos modelos explicativos.

Este artigo propõe precisamente a utilização da simbologia religiosa, acionada pelos próprios protagonistas dos movimentos, como categoria analítica. Isso não significa abandonar o terreno da interpretação científica dos fatos culturais para mergulhar no "mistério" da experiência vivida do *homo religiosus*, tão cara à fenomenologia da religião. Trata-se, ao contrário, de entender esses fatos como sistemas lógicos e como produtos e produtores de história, em conflito ou acomodação com os outros sistemas que organizam a realidade nas sociedades complexas. Busca-se mostrar aqui que o patrimônio religioso do sertão se construiu ao longo de um processo de tradução cultural e de negociação simbólica que teve início com o encontro entre catolicismo ibérico e cosmologia indígena nas aldeias missionárias fundadas pelos jesuítas nos séculos XVII e XVIII, e que prosseguiu com as missões capuchinhas junto à população "cabocla" até o século XIX. Entre rupturas e adaptações, esse universo simbólico se constituiu como uma forma de leitura do mundo imbuída da perspectiva de existir na história e transformá-la.

O sertão e o fanatismo: uma construção intelectual

Em *Capítulos de história colonial* (1907), numa das primeiras historiografias do sertão brasileiro, Capistrano de Abreu cunha a potente expressão "civilização do couro" ao descrever o povoamento do São Francisco com as entradas das boiadas no século XVII. O grande historiador comenta que os primeiros povoadores do sertão — não donos de sesmarias, e sim escravos ou prepostos — eram gente que "muito tempo viveu entregue a si mesma, sem figura de ordem nem de organização", salientando o isolamento dessas "ovelhas remotas" seja quanto aos ensinamentos da Igreja, seja quanto à administração da justiça: se os vigários realizavam anualmente as desobrigas, ouvidores e corregedores eram obrigados a uma visita apenas trienal. Talvez comece aí a codificação do *topos* historiográfico-literário do sertanejo acostumado a administrar por conta própria a justiça e a religião, base do indissolúvel binômio "fanático e jagunço". Contudo, ao próprio Capistrano devemos algumas das mais estimulantes observações sobre a importância da história missionária, sobretudo jesuíta, para compreender a do povo do sertão nordestino e, em geral, do Brasil¹.

Poucos anos antes, Euclides da Cunha inaugura aquela tradição histórico-literária que identifica o sertanejo no seu "fanatismo". De fato, *Os sertões* (1902) constitui o protótipo da atitude contraditória com que a consciência urbana e civilizada se debruça sobre o homem do sertão a fim de estudá-lo². "Grande homem pelo avesso", "gnóstico bronco" e "documento vivo de atavismo", Antônio Conselheiro é o emblema de uma sociedade: "Todas as crenças ingênuas, do fetichismo bárbaro às aberrações católicas, todas as tendências impulsivas das raças inferiores, livremente exercitadas na [...] vida sertaneja, se condensam no seu misticismo, feroz e extravagante". Santo na sociedade sertaneja e alienado na sociedade culta, o Conselheiro "veio, impelido por uma potência superior, bater de encontro a uma civilização, indo para a História como poderia ter ido para o hospício"³. Em 1937 Djacir Menezes retoma as hipóteses e as ambigüidades de Euclides — entre uma definição "científica" fundada na antropologia de Nina Rodrigues e Roquete Pinto e uma abordagem sociológica —, revelando desigualdades econômicas e sociais na base do "fanatismo":

... os elementos místicos que jazem no subconsciente coletivo dessas populações podem vibrar, reviver, aquecer nessas manifestações de epidemia religiosa. [...] Mas são as condições sociais que as tornam possíveis. São essas massas na miséria e no analfabetismo⁴.

Nos anos 1960 ainda vingam as explicações biopsicológicas. Walde-
mar Valente defende que a presença dominante do tipo constitucional
"esquizotímico leptossômico" entre as populações sertanejas lhes predispo-

(1) Capistrano de Abreu, João. *Capítulos de história colonial*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988, pp. 212 e 239.

(2) Cf. Galvão, Walnice N. *As formas do falso*. São Paulo: Perspectiva, 1986 [1972].

(3) Cunha, Euclides da. *Os sertões*. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1963, pp. 122 e 132.

(4) Menezes, Djacir. *O outro Nordeste*. Rio de Janeiro: Livraria Jose Olympio, 1937, p. 181.

ria psicologicamente ao misticismo, o que se agravaria pela condição de isolamento geográfico de uma população "patriarcal, colonial"⁵. O problema é também tocado, no quadro analítico mais amplo do subdesenvolvimento brasileiro e nordestino, por Josué de Castro em seu famoso ensaio *Geografia da fome*. Aqui também a atitude "científica" associa o fenômeno "fanatismo" ao fenômeno "fome", lançando mão de dados fisiopatológicos e nutricionais como a carência do complexo B, que, influenciando no complexo bioquímico cerebral, geraria "graves perturbações nervosas". De novo a doença mental, ligada desta vez aos fatores socioeconômicos, pois o "cataclismo" social da seca desorganizaria ciclicamente a economia da região e criaria um meio social de desorientados e desajustados, extremamente receptível às sugestões do "cangaceirismo" e do "beatismo"⁶.

Até Celso Furtado, atribuindo à decadência da grande empresa açucareira a causa da dispersão da população na pecuária extensiva e de seu retrocesso socioeconômico, não deixa de apontar a ligação indissolúvel entre o sertanejo e seu misticismo: num mundo marcado pela incerteza e pela brutalidade, diz ele, a forma mais corrente de afirmação consistia em "escapar para o sobrenatural"⁷. Já na década de 1950 o problema desse escapar sertanejo para o sobrenatural vinha sendo estudado pela sociologia e pela antropologia social. O binômio seca/fanatismo comparecia, por exemplo, na visão de Roger Bastide:

No sertão a religião é tão trágica, tão machucada de espinhos, tão torturada de sol quanto a paisagem; religião da cólera divina, num solo em que a seca encena imagens do Juízo Final e em que os rubicundos anjos barrocos [...] cedem lugar aos anjos do extermínio. O penitente, vergastado pelas disciplinas, lava com sangue os pecados do mundo, e o profeta substitui aqui o padre.

Não obstante, o antropólogo é o primeiro a estabelecer uma ligação histórica entre religiosidade nordestina, raízes mitológicas indígenas e pregação missionária:

*O elemento cristão substituiu o elemento indígena. [...] Um cristianismo de penitência e de apocalipse. Os irmãos pregadores percorreram noutros tempos o sertão, e seus sermões só falavam em castigos, sofrimentos, punição de pecados. [...] Quando partiram, profetas leigos os substituíram. [...] caminhavam através de caatingas mendigando, rezando, anunciando o fim do mundo*⁸.

Na linha de Bastide, a socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz arrola sob o rótulo do "messianismo" o que até então era chamado "misticismo" ou

(5) Valente, Waldemar. *Misticismo e região: aspectos do Sebastianismo nordestino*. Recife: ASA-Pernambuco, 1986 [1963].

(6) Castro, Josué de. *Geografia da fome*. São Paulo: Brasiliense, 1967, p. 236.

(7) Furtado, Celso. "Auto-retrato intelectual" [1973]. In: *Celso Furtado* (org. Francisco de Oliveira). São Paulo: Ática, 1983, p. 31.

(8) Bastide, Roger. *Brasil, terra de contrastes*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1975 [1957], pp. 88 e 101.

"fanatismo". Esse fenômeno procederia daquela "cultura rústica" de que fala Antonio Candido em *Os parceiros do Rio Bonito*, permanecida em condições de isolamento e constituindo o universo das tradições do homem do campo. Tal cultura seria o reflexo de uma estrutura social baseada nas "pirâmides familiares", compostas de um núcleo consangüíneo, parentes mais afastados, ramos bastardos, afilhados, agregados, padrinhos e compadres sob o mando de um chefe, o *coronel*. Para a autora, os messianismos rústicos brasileiros seriam reformistas, isto é, teriam um caráter de conservação e continuidade da ordem social, de alguma forma ameaçada por um estado permanente de *anomia interna*, devido aos inúmeros conflitos entre os coronéis⁹.

Assim, a sociologia supera definitivamente a tendência a classificar os movimentos religiosos sertanejos no quadro de uma patologia social desviante e reconduz o fenômeno a uma lógica social, na qual recupera seu caráter de "normalidade" ou, até, de necessidade. No entanto, a preponderância da lógica do social impede a percepção da lógica do simbólico. A partir dos anos 1960 desenvolvem-se as teses que definem os messianismos como formas "arcaicas" ou "pré-políticas" de revolução social, elaboradas pelos teóricos daquele materialismo que procura na estrutura econômica das sociedades a base material da qual a religião camponesa seria "cobertura" ou "falsa consciência". É o caso de Rui Facó, que atribui ao monopólio da terra e à economia monocultora de exportação a causa da manifestação do "fanatismo mais grosseiro" (esquecendo porém que grande parte dos movimentos se desenvolveu em regiões onde a agricultura *não* era voltada para a monocultura de exportação)¹⁰. No quadro de uma interpretação tão evidentemente ortodoxa, os movimentos religiosos do sertão, pelo fato mesmo de serem de cunho religioso em vez de político, são reduzidos a tentativas insurrecionais alienadas e destinadas ao fracasso — salvo, é claro, se convertidas em lutas conscientes.

Enfim, os estudos sobre a dimensão religiosa do mundo do sertão partem do *dado* da religiosidade penitencial e sofredora, mística ou messiânica, como se esta fosse inscrita na alma e na carne do sertanejo. Referências à escatologia sertaneja como elemento do sistema cultural regional multiplicam-se nas mais diferentes abordagens do problema-sertão, mas sempre de modo residual, sempre como máscara, aparência de causas estruturais, as únicas que poderiam oferecer sua explicação última. O discurso sobre a religião vem atrelado ao discurso sobre o campesinato do semi-árido; fala-se em Pedra Bonita, Canudos ou Juazeiro, nas procissões de penitentes, no fim do mundo, em suma, no "misticismo", mas todo esse universo religioso permanece como constatação fenomenológica, sem que nenhuma das categorias interpretativas privilegiadas pelos autores consiga apreendê-lo. O religioso, o simbólico, parece não ter o mesmo estatuto explicativo do político, do social, do econômico, do psicossocial e assim por diante. Das abordagens clínicas às sociológicas, da vertente autoritária à liberal-paternalista e até à marxista, a terminologia e a interpretação não fazem senão definir um *outro* bárbaro e incompreensível,

(9) Queiroz, Maria Isaura P de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus, 1965.

(10) Facó, Rui. *Cangaceiros e fanáticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

atrasado, incapaz de utilizar a linguagem da razão e condenado a se expressar em formas alienadas, às quais não é reconhecida legitimidade de sistema de leitura do mundo.

A insatisfação com essas explicações levou a antropologia brasileira dos anos 1970 (particularmente fecunda em trabalhos sobre a cultura e a religião populares) a elaborar reflexões teóricas e metodologias voltadas para uma nova abordagem dos fatos sociais, a partir da visão que deles têm seus próprios agentes. Ao apontar a armadilha etnocêntrica inscrita na própria categoria "messianismo", bem como nas dicotomias apriorísticas, Alba Zaluar sugere estudar os aspectos simbólicos permanentes do catolicismo popular como uma ordem universal em que se funda a ordem social. Para uma compreensão mais profunda do fenômeno — como sistema de crenças e de valores, mas também de práticas —, a antropóloga propõe a análise da devoção aos santos e suas festas, da organização dos devotos em confrarias, das romarias aos centros religiosos, cujas estruturas podem ajudar a entender os diferentes projetos messiânicos¹¹.

Por sua vez, Duglas Teixeira Monteiro propõe compreender a "ideologia religiosa" camponesa não como um epifenômeno superestrutural da base material, mas como um universo semântico que dá sentido ao mundo material. Longe de encobrir realidades objetivas, a ideologia religiosa é a linguagem que diz essas realidades — aliás, *é* ela própria uma realidade, tão objetiva quanto as relações de produção e, para os camponeses, mais *real* do que estas. O autor analisa o "antes" e o "depois" do movimento, ou seja, a consciência do estado de crise e a elaboração dos instrumentos para enfrentá-lo a partir do universo simbólico, que define o "antes" e que — transformado — realiza, ou tenta realizar, o "depois":

*... a crise torna-se compreensível através da resposta que lhe é dada. É através dessa resposta que as condições da ordem pretérita e o sentido de suas instituições se tornam inteligíveis. Por isso [...] o acesso privilegiado para a interpretação é dado pelo universo de significados elaborados pelos que a enfrentaram*¹².

(11) Zaluar, Alba G. "Os movimentos 'messiânicos' brasileiros: uma leitura". BIB(Anpocs), nº 6, 1979, pp. 9-21.

(12) Monteiro, Duglas T. *Os errantes do novo século*. São Paulo: Duas Cidades, 1974, p. 15.

Seguindo essas orientações e partindo do pressuposto de que o patrimônio simbólico não constitui apenas mais um dos elementos de um movimento sociorreligioso, mas sua própria base lógica, a análise a seguir empreendida busca desvendar a estrutura subjacente às expressões tradicionais da religiosidade rústica do sertão brasileiro: devoções, festas, romarias, procissões. É nessa perspectiva que se podem identificar os sistemas de significação camponeses e os mecanismos pelos quais o movimento religioso os reestrutura num novo universo significante. É na análise histórico-cultural das categorias mobilizadas para a desconstrução do velho mundo e a construção do novo que podemos identificar a relação dialética entre horizonte mítico e consciência histórica — estes, portanto, não como

polaridades irredutíveis que opõem sociedades arcaicas e modernas, mas como modalidades lógicas e operacionais, historicamente determinadas, de estar no mundo e de fazer a história.

Fim do mundo e história

Para os protagonistas dos movimentos sociorreligiosos do sertão, a idéia de que o mundo é destinado ao fim e a busca de uma nova realidade testemunham a consciência da negatividade do devir e a necessidade de mudar-lhe o curso. O tempo vivido é então representado como crise, levada ao extremo pela profecia apocalíptica: é um tempo que termina, é o fim do mundo. O espaço da vida cotidiana é também negativizado, tanto como espaço social quanto em sentido cósmico: guerras, carestias e pestilências marcam o "fim das eras".

Contudo, a visão escatológica projeta os valores positivos no plano temporal do futuro da salvação, ao mesmo tempo recuperando elementos de um passado vivido como a Idade do Ouro (a monarquia, no caso de Canudos). O universo religioso torna-se assim o horizonte meta-histórico de um processo que prevê e organiza a destruição definitiva da ordem presente e a construção de uma nova ordem social projetada num novo tempo e num novo espaço: "Vi então um novo céu e uma nova terra — pois o primeiro céu e a primeira terra se foram, e o mar já não existe" (Apocalipse, 21:1). No plano simbólico, certamente, mas também na prática, pois para aquém do futuro escatológico a utopia camponesa realiza aqui e agora a transformação das relações de poder: no cotidiano das "vilas santas" as relações sociais são transfiguradas pelas hierarquias celestiais, e seus líderes, que encarnam santos católicos ou personagens bíblicas, dirigem uma comunidade de irmãos.

É possível situar a relação entre as dimensões mítico-ritual tradicional (as formas do catolicismo rústico) e apocalíptico-escatológica (o fim do mundo e a salvação dos eleitos) na dialética que se estabelece entre a tradição que funda o mundo e o futuro que precisa ser fundado. Nessa dialética a realidade histórica (des-historicizada) é o momento central, o necessário ponto de mediação, pois constitui a esfera operacional que liga o mundo em crise ao plano da salvação. Os protagonistas dos movimentos tornam-se assim *sujeitos de* uma história que deve ser reescrita com a mesma linguagem com que foi escrita: a linguagem sagrada. A relação entre mito e história se inverte, pois é o tempo presente que pode fundar o tempo futuro, o único vivível. Para isso, o presente deve assumir as conotações do tempo mítico, de modo que o tempo de espera das novas eras deve ser um tempo protegido, sacralizado, como é o tempo da festa. Nesse processo de ressignificação, algumas manifestações da devoção popular tradicional parecem particularmente significativas, e tratarei de analisá-las brevemente aqui: os festejos de santo, a romaria e a penitência. Da mesma forma, enfocarei duas

categorias de agentes do sagrado típicas do universo do catolicismo popular: os beatos e os penitentes.

Um dos principais momentos da vida religiosa do sertão é o *festejo*, um ritual de devoção ao santo protetor da família¹³. Realizado em determinados períodos do ano, conforme a sazonalidade agrícola, acontece principalmente à noite e dá-se com abundante oferta de comida pelo "festeiro". Interrompendo o ritmo normal do trabalho, o festejo cria um momento liminar de suspensão do tempo e do espaço, em que as hierarquias não são mais sociais, mas religiosas, na medida em que os papéis sagrados, isto é, simbólicos (dono do santo, festeiro, rezadores), substituem os papéis sociais (fazendeiros, agregados, moradores). Esse momento de suspensão propicia a comunicação com o sagrado, fazendo-se ou pagando-se promessas e lembrando ao santo sua ligação com a família e a comunidade. A permanência desse tempo está garantida, durante todo o festejo, pela bandeira levantada no terreiro, anunciando que ali se está em tempo de festa. Com a retirada da bandeira o tempo sagrado termina e recomeça o tempo profano, da vida cotidiana, fortalecido pelo contato com o divino e protegido pelo santo cultuado.

As *romarias* constituem uma das mais tradicionais manifestações da devoção popular brasileira, atualizando um outro conceito de espaço, assim como a festa institui temporariamente um outro conceito de tempo. Trata-se de peregrinações rumo a lugares sagrados, que podem ser cruzeiros e pequenas capelas no mato ou grandes centros regionais de romaria, realizadas normalmente em cumprimento de uma promessa, compromisso do indivíduo na troca direta com a divindade, à qual retribui pela graça recebida. A periculosidade caracteriza essa troca, pois a romaria implica o abandono do espaço familiar do profano para penetrar no espaço desconhecido do sagrado: os destinos encontram-se longe dos povoados, freqüentemente no mato ou no alto das serras, em lugares difíceis de alcançar ou, de qualquer forma, diversos dos espaços da vida cotidiana.

No sertão há uma forma particularmente significativa de procissão, realizada por ocasião da seca. É a *penitência*, na qual os devotos saem das suas casas portando imagens de santos, rezando benditos, pedindo que São José faça chover:

Meu divino São José/ aqui estou em vossos pés/pedindo água com abundância. [...]// Meu divino São José/ não mate seus filhos não/ nem de fome nem de sede/pela cruz que traz nas mão.//[...] Oferece este bendito/ a meu divino São José/que nos dê chuva na terra/pela vossa santa fé.

(13) Essa descrição se baseia em registros de vários festejos durante minha permanência no sertão do Piauí e da Bahia em 1986, enquanto pesquisava a memória do movimento de Pau de Colher, ocorrido naquela região em 1938.

A seca é a manifestação de um desequilíbrio cósmico: castigo divino pelos pecados e pela falta de devoção. Para restabelecer o equilíbrio a cultura popular institui a mediação horizontal, na própria terra, levando os santos

para ressacralizar o espaço profanado pelo pecado. Nesse caso, como no do festejo, o percurso é de ida e volta, entrada e saída. Uma vez cumprida a tarefa ritual, o santo tem de voltar ao seu lugar. No nono dia a penitência termina. Nesses momentos e espaços, suspensos e protegidos, são fortalecidas as relações com os santos e também entre os membros do grupo, aqueles sendo testemunhas destes. A função da festa e da peregrinação é a de mediar uma volta à mesma ordem espacial, temporal e social: a festa termina, volta-se ao ponto de partida da peregrinação, recomeça o tempo do trabalho e as hierarquias sociais se restabelecem.

Os *beatos* são figuras freqüentes no sertão. Abelardo Montenegro os descreve por meio de citações de outros autores:

Beato é um sujeito celibatário, que fez votos de castidade (real ou aparentemente), que não tem profissão porque deixou de trabalhar e que vive da caridade (Xavier de Oliveira). [...] passa o dia a rezar nas igrejas, a visitar os enfermos, a enterrar os mortos, a ensinar orações aos crédulos, tudo de acordo com os preceitos do catecismo (M. Diniz). [...] Há beatos que pedem esmola, que são sustentados por outrem e que vivem por conta própria, do trabalho nos sítios (F. Bartolomeu). [...] Veste à maneira de um frade: uma batina de algodão tinta de preto, uma cruz às costas, um cordão do São Francisco amarrado na cintura, uma dezena de rosários, uma centena de bentinhas (R. de Souza Carvalho)¹⁴.

(14) Montenegro, Abelardo. *Fanáticos e cangaceiros*. Fortaleza: Henriqueta Galeno, 1973, pp. 25-26.

Marginais, solitários, pobres, freqüentemente errantes, eles vivem uma experiência absoluta do sagrado. Sua especialização nas Escrituras e suas pregações ao "povo crédulo" suprem a crônica falta de padres de que padece a devoção sertaneja.

O caráter penitencial do beato o relaciona também ao *penitente*, uma outra figura forte do catolicismo popular do sertão:

O penitente é aquele que, às horas tardias da noite, se reúne a outros, junto aos cruzeiros, ao pé das cruzes das estradas, diante de capelas e à porta dos cemitérios, e aí [...] reza, canta e se flagela com as costas desnudas [...]. Houve tempos em que esses corpos de penitentes eram conduzidos por sacerdotes de insopitável ardor autoflagelante¹⁵

(15) Ibidem, p. 24.

Originários da Europa medieval e introduzidos no Brasil pelos jesuítas, os penitentes organizaram-se em ordens e confrarias não oficialmente reconhecidas. Apesar da proibição eclesiástica a partir da segunda metade do século XIX, as procissões de penitentes ainda são praticadas no sertão. A devoção dos penitentes está sempre associada uma outra forma de devoção

popular, difundida em todo o sertão e principalmente no vale do São Francisco: a "alimentação das almas". Devotos das almas do purgatório, eles estabelecem uma relação específica com a esfera da morte. Assim como os beatos, saem em procissão encapuzados, rezando benditos:

Bendito louvado seja/ o Senhor posto na cruz/pelas vossas cinco chagas/perdoai-me meu Jesus/pelo sangue derramado [...].//Bendito louvado seja/ o mistério da Paixão/ tanto sangue precioso/ lavando meu coração.//[...] Ofereço este bendito/ ao Senhor que está na cruz/ intenção das almas todas/ e os martírios de Jesus.//[...]Misericórdia! Misericórdia! Misericórdia! [...].// Levanta irmão pecador/da cama em que estás deitado/ vem ver Jesus em tormento/por causa de nossos pecados.

Os penitentes costumam percorrer uma via sacra que tem início num cemitério e cujas estações podem incluir as casas de recém-falecidos, onde eles se detêm para "tirar o pai-nosso", isto é, rezar pelas almas do purgatório (e dessa forma "alimentá-las"). Em cada estação as rezas são "tiradas" para vários tipos de mortos: de derrame, de coração, atropelados, operados, enfraquecidos, paralíticos, assassinados etc. Analogamente ao ritual da Paixão de Cristo, a penitência parece ser memória e resolução ritual de mortes mais próximas dos indivíduos. Nela, todas as mortes encontram um horizonte e um sentido. Trata-se afinal de uma via-crucis sertaneja, cujas estações não são definidas pelos momentos do *exemplum* mítico da morte de Cristo, mas pelo cotidiano de morte e sofrimento das pessoas e das famílias. Nesse horizonte mítico (morte de Cristo) e ritual (esquema da via-crucis) resolve-se simbolicamente o desespero subjetivo pela morte individual e histórica.

Nos movimentos sociorreligiosos do sertão essas modalidades da devoção popular são carregadas de novas significações, porque novas são as contingências históricas e nova é a função que elas devem desempenhar: não mais reintegrar o tempo e a história humanos e cotidianos, mas alcançar a dimensão da salvação. Os símbolos tradicionais da religião são portanto ressignificados em nome da construção de um novo mundo: o dos beatos. A dimensão festiva dos messianismos é evidente. Duglas Teixeira Monteiro apontou seu caráter de "festa permanente": uma economia às vezes baseada no saque e marcada pelo desperdício, na crença da iminência do apocalipse¹⁶. Em alguns casos esse aspecto é conscientemente apontado pelos próprios adeptos: "Era como quem fosse para uma festa", disse-me um remanescente do movimento de Pau de Colher.

(16) Monteiro, op. cit.

Assim como no festejo, a comida é distribuída gratuitamente, mas os "irmãos" rezam o tempo inteiro e em louvor de todos os santos. Há portanto uma dilatação do momento do festejo tradicional, pois a reza ultrapassa o tempo estabelecido da novena e cobre todo o panteão do catolicismo, em

vez de se dirigir a um só santo. A essa dilatação do sagrado corresponde uma dilatação da *communitas*: os participantes são todos irmãos. Fica assim abolida toda distinção social, substituída por uma distribuição de papéis sagrados como penhor da inauguração do tempo sagrado "total", o que transforma o movimento num grande festejo penitencial que anuncia o fim deste mundo e a salvação dos eleitos.

O percurso até as "vilas santas", por sua vez, tem seu modelo ritual na romaria e na procissão-penitência. Assim como nestas, os irmãos seguem em procissão rumo à terra prometida portando as imagens dos santos que irão enriquecer o "santuário" da casa do líder. Também aqui as imagens sacralizam o percurso, garantindo proteção temporária em um espaço negativizado: é que da procissão ou da romaria os adeptos não voltarão, pois na perspectiva apocalíptica o tempo do vivido e o espaço da moradia estão destinados à destruição.

Por fim, o movimento repõe a figura tradicional do beato. Todos os grandes líderes carismáticos do Nordeste sertanejo foram beatos ou penitentes freqüentemente errantes, como Antônio Conselheiro, José Lourenço do Caldeirão, Severino Tavares e José Senhorinho de Pau de Colher. Mas enquanto o beato tradicional vive afastado da comunidade, levando uma vida solitária de sacrifício e devoção, no decorrer dos movimentos esses beatos se estabelecem na comunidade, tornando-se verdadeiros santos para os adeptos. E toda a comunidade se torna errante, abandonando as casas e a vida profana para mergulhar no sagrado, numa romaria sem volta rumo à salvação, protegida e garantida pelos santos, que constituem a mediação necessária para se alcançar a dimensão do resgate.

A própria permanência nas "vilas santas" assume características penitenciais. A perspectiva do fim do mundo dilata a dimensão ritual da penitência e determina a presença constante daquele *memento mori* do qual os penitentes tradicionais são depositários: eles continuamente se confessam aos líderes, cantam as ladainhas da Semana Santa, em alguns casos praticam a "penitência de disciplina" (a flagelação) e rezam pelas almas do purgatório. Este é um bendito que se cantava no reduto de Pau de Colher:

*Vem cá madeiro/vem cá cruzeiro/que Deus é homem/tão verdadeiro./
/Já deu a hora/ da cruz pendente/ vem cá madeiro/ vem cá cruzeiro.//
Já deu duas horas/ da cruz pendente/ Menino Deus/ tão inocente.// Já
deu três horas/ da cruz pendente/ chegou a hora/ do penitente¹⁷.*

Trata-se então de uma nova dinâmica histórica, em que os mitos apocalípticos são os parâmetros de leitura do mundo e os rituais e agentes do sagrado são os instrumentos de transformação da realidade. A "grande festa" prefigura a nova vida a ser alcançada ("Uma vida liberta, de viver a vontade de Deus", nas palavras de um adepto de Pau de Colher) e, des-historicizando o tempo vivido, protege sacramente a ação concreta voltada

(17) Cf. Duarte, Raimundo. *Notas preliminares de estudo do movimento messiânico de Pau de Colher*. Comunicação apresentada ao IV Colóquio Internacional dos Estudos Luso-Brasileiros, Salvador, 1969, pp. 23-24.

para a conquista dessa nova vida: a viagem e por fim a "guerra santa", o último ato dos movimentos religiosos sertanejos.

As raízes do fim do mundo: missionários no sertão

Os estudos sobre os movimentos sociorreligiosos do meio rural brasileiro freqüentemente apontam o caráter "sebastianista" das crenças messiânicas. Essa observação, contudo, não vai além da simples constatação da presença, em maior ou menor grau, do mito do retorno de Dom Sebastião, trazido pelos colonizadores portugueses. Nas análises que vêem as relações de produção ou as estruturas sociais como base material do fenômeno religioso, o horizonte simbólico sebastianista se torna mais um elemento de definição tipológico — e notadamente tautológico: o sebastianismo português produz no Brasil o messianismo rústico; logo, este é sebastianista. Essa explicação talvez encontre sua razão de ser naquilo que Walnice Nogueira Galvão define como o pendor irresistível da cultura letrada brasileira para representar o sertão como um universo feudal¹⁸. Não há resposta (ou melhor, não se coloca a pergunta) sobre a razão pela qual esse mito foi tão poderoso a ponto de mobilizar as massas camponesas do sertão do Brasil tantos séculos depois da batalha de Alcácer-Kibir.

(18) Galvão, op. cit.

Ora, há muito tempo as ciências sociais deixaram de defender a idéia de encontro cultural em termos de "aculturação", ou seja, de um choque entre blocos monolíticos e impermeáveis no qual o lado mais fraco, ou "arcaico", acaba perdendo elementos de sua tradição e incorporando elementos alheios. O encontro de culturas constitui um contínuo movimento de mudanças e reajustes de sistemas simbólicos de um e de outro lado para que eles possam continuar a fazer sentido num mundo que não é mais o mesmo em que tais sistemas se formaram. Se é verdade que o mito sebastianista informa boa parte dos movimentos, não podemos nos contentar com essa mera constatação: é preciso reconstituir o possível percurso das mediações sociais e simbólicas que permitiram a penetração dessa simbologia — como um aspecto de um conjunto muito mais amplo — e sua reprodução e reelaboração autônoma no meio rural brasileiro.

Um dos conceitos mais importantes da pregação missionária na América é o milenarismo cristão, que dirigiu teleologicamente a própria Descoberta. A religião dos conquistadores encontrava sua plena legitimação ao realizar a grandiosa profecia da Conquista: a construção do Reino de Deus na terra em meio a um povo virgem. Muito já foi dito acerca da visão escatológica e providencialista do próprio Colombo, influenciado pelo meio franciscano ibérico. Ele estava certo de estar realizando a profecia das Escrituras ao descobrir o "novo céu e a nova terra" de que fala João no Apocalipse, apressando a história do mundo conforme a promessa de Mateus de que, "por causa dos eleitos, aqueles dias [de tribulação] serão abreviados" (Mt. 24:22).

O mesmo meio espiritual ibérico, imbuído de milenarismo e tradição profética, produziu a primeira leva de missionários para as Américas com os franciscanos, intérpretes das aspirações apocalípticas de um segmento da cristandade frente à Reforma. Para milenaristas como Martin de Valencia, Toribio Motolinia e Jerônimo de Mendieta, todos enviados ao México, os índios eram o "gênero angelical" com que se reconstruiria a Igreja no Novo Mundo, às vésperas do fim dos tempos. A pobreza dos índios americanos era um dos elementos essenciais para essa realização, já que a passagem aos tempos escatológicos devia cumprir-se, conforme Gioacchino da Fiore, por meio da conversão à pobreza.

Nos séculos XV e XVI assistiu-se em toda a Europa a uma proliferação das idéias milenaristas, seja na vertente apocalíptica, segundo a interpretação agostiniana, seja na corrente que interpretava o milênio como o advento de uma era de felicidade, com o surgimento (e a perseguição) de diversas seitas heréticas¹⁹. Na Península Ibérica o milenarismo adquiriu características peculiares, pois ali as descobertas alimentavam a idéia de que a difusão do cristianismo entre as gentes marcava a última etapa da história. A crença na iminência do Juízo Final teve em Portugal contornos particularmente judaicos, num momento histórico em que as minorias judaicas se transformavam em "cristãos-novos" pela conversão forçada de 1492. Esse clima messiânico judaizante compreendia ainda uma abundante literatura profética produzida na Espanha no começo do século XVI e uma série de narrativas populares sobre os triunfos ultramarítimos do império português²⁰. Nasceu assim o sebastianismo, versão lusitana do milenarismo cristão que teria no pregador Antônio Vieira o seu mais inspirado representante. Guia do projeto escatológico da conquista missionária das índias Ocidentais, Portugal entrava de maneira decisiva nos planos salvíficos de Deus, com a missão de estabelecer seu reino neste mundo.

Assim, parece claro que as raízes históricas da "cultura do fim do mundo" do sertão podem ser encontradas — ou pelo menos devem ser procuradas — nas modalidades da pregação missionária cristã no Brasil, marcada desde o século XVI até o XIX pela visão apocalíptica dos castigos de Deus para os pecados da humanidade. Examinemos então os principais momentos da constituição histórica dessa cultura.

Nos séculos XVII e XVIII, para zelar pelas almas dos índios, os jesuítas fundaram várias aldeias missionárias no sertão: Massacará, Natuba, Jeremoabo, Itapicuru, Jacobina e outras — os mesmos "sítios remotos", cuidadosamente listados por Euclides da Cunha, dos quais saíam, dois séculos mais tarde, as peregrinações sem retorno rumo a Canudos²¹. A documentação dessa experiência, principalmente as cartas e relações que os missionários enviavam para a Bahia e para Roma dos longínquos sertões, revela a presença de alguns elementos significativos da catequese na construção do horizonte penitencial-apocalíptico do sertão, mediante um contínuo e complexo processo de leituras, interpretações e mediações.

Um primeiro elemento a destacar é a centralidade do castigo como meio de garantir o cumprimento das leis. A questão das leis, cuja falta era um

(19) Cf. Cohn, Norman. *The pursuit of the millennium*. Londres: Martin Secker & Warburg, 1957.

(20) Cf. Hermann, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

(21) Cunha, op. cit., p. 162.

dos sinais de selvageria, nasceu junto com as aldeias e com o próprio projeto missionário, que consistia em tornar os índios, antes de cristãos, "homens" (objetos de direito, portanto). Os castigos corporais eram considerados um dos instrumentos da transformação dos selvagens em homens, como o indicam as instruções de Mem de Sá para "fazer tronco em cada vila e pelourinho, para lhes mostrar que têm tudo o que os cristãos têm"²². A não-aceitação dos castigos pelos indígenas era quase incompreensível aos olhos dos missionários, ao passo que a aceitação era sinal da sua completa integração à comunidade cristã.

Mas os elementos mais significativos da construção do penitencialismo sertanejo estão na simbologia das pregações e liturgias da empreitada catequética. O discurso dos missionários "filtrou" por meio da oposição fundamental "verdade/mentira" uma série de práticas que já existiam no universo simbólico indígena e que eram de competência xamanística. Os padres logo perceberam que o poder simbólico estava nas mãos dos xamãs e tentaram se substituir a eles, na convicção de que eram os agentes do demônio, o "símio de Deus", autores da contrafação diabólica da obra divina. Reconheceram em alguns rituais indígenas os sinais da presença de Deus e deles se apoderaram: a confissão (ou pelo menos o que interpretaram como uma confissão indígena), a cura das doenças, o afastamento do "diabo" (rituais funerários, que foram substituídos por exorcismos). Sobretudo, acabaram assumindo duas prerrogativas fundamentais dos "feiticeiros": a profecia (eles se tornaram profetas da morte para quem não se sujeitava a Cristo) e a capacidade de fazer chover. O jesuíta Francisco Pinto, evangelizador dos potiguaras do Rio Grande do Norte e Ceará entre o final do século XVI e início do XVII, foi por eles chamado de *Amanayara*, "Senhor da Chuva". Várias cartas jesuíticas apresentam exemplos de chuvas milagrosas que abençoaram as aldeias do sertão graças às rezas e penitências.

Assim, a maior preocupação dos povos do sertão, a falta de chuva, foi logo incorporada à liturgia cristã (junto com o outro grande flagelo da época: a varíola), em que o padre era o intermediário entre os índios e Deus na busca da salvação. Cumpria um papel importante nesses rituais a "penitência de disciplina", que os padres também praticavam em si próprios e que foi aceita com entusiasmo nas aldeias. As cartas dos missionários ressaltam o extraordinário fervor com que os indígenas se submetiam às flagelações durante a Semana Santa:

*Durante toda a noite a Paixão do Senhor é revisitada entre lágrimas e os ouvintes a escutam com grande atenção, sendo explicada no idioma brasílico. Não se deve silenciar a piedade de algumas mulheres que, à maneira dos homens, percorrem a aldeia se flagelando até sangrar*²³.

A incorporação fervorosa dos rituais penitenciais encontrava sentido no horizonte simbólico indígena, por exemplo, nos ritos de iniciação, em que

(22) Apud Leite, Serafim S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugal/Civilização Brasileira, 1938-50 (10 vols.), vol. II, p. 62.

(23) "Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670". Arquivo Romano da Companhia de Jesus, Bras. 9, f. 204.

se praticava escarificação, e nas festas cerimoniais em que índios "mascarados" ou o próprio xamã golpeavam os outros participantes, inclusive com chicote. Com a proibição dos ritos tradicionais indígenas, as liturgias católicas passaram então a "traduzi-los".

Um outro elemento marcante dessa religiosidade "mestiça" construída nas aldeias do sertão é a confissão. Uma das razões dessa especificidade está sem dúvida no fortalecimento do sacramento da confissão em meio ao debate teológico contra-reformista e ao estabelecimento dos "tribunais da consciência"²⁴. Nisso os jesuítas foram insuperáveis, tanto na Europa quanto no Novo Mundo. Se na tradição católica pré-tridentina a "confissão geral", utilizada principalmente pelos franciscanos, era sinônimo de confissão fácil e breve, "genérica" por definição, na prática jesuítica foi um exame de consciência profundo e que abrangia a vida toda, sem se limitar aos tempos do ano litúrgico. Nas missões volantes ao sertão da Bahia esse tipo particular de confissão era considerado

*o meio principal, e único, para se reconciliarem com Deus os que pelo pecado têm perdido a sua graça [...], pois só confessando-se com eles parecem ficar as suas consciências ajustadas e segura a sua salvação, e por isso muitos que já tinham feito confissões gerais com outros sacerdotes e missionários as tornarão a fazer conosco*²⁵.

Uma outra razão pode ser encontrada naquela visão apocalíptico-milena-rista que caracterizava a conquista espiritual do Novo Mundo, em que a repetição constante e teatralmente barroca do sacrifício de Cristo, símbolo de expiação e purificação, dava lugar às confissões em massa e aos milagrosos arrependimentos de pecadores inveterados, tão do agrado dos missionários.

Decerto, houve nas aldeias a imposição, freqüentemente violenta, da religião católica, mas essa religião também foi uma recriação original dos indígenas, a partir de seus próprios sistemas simbólicos e costumes. Se os missionários privilegiaram o penitencialismo exacerbado em meio a um tempo histórico em que o fim do mundo acontecia todo dia, foi a partir dessa visão que os indígenas leram e transformaram seus mitos e rituais, incorporando e traduzindo a nova realidade: o fim de seu mundo e de sua história e o começo de um novo mundo e de uma nova história.

Com a expulsão dos jesuítas, em 1759, a experiência das aldeias missionárias do sertão estava terminada, mas legou um horizonte religioso inédito, que os índios carregaram consigo ao se misturar com o resto da população e ao construir junto com esta a "cultura cabocla", notadamente a partir do projeto de integração dos indígenas à população rural estabelecido pelo Diretório Pombalino, em 1757. Mas ao declínio da catequese indígena correspondeu a intensificação da catequese volante dos capuchinhos italianos, que retomaram os caminhos percorridos pelos jesuítas em suas prega-

(24) Cf. Prosperi, Adriano. *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi, 1988.

(25) Bernardino, José e Araújo, Domingos de. "Carta para o padre Francisco de Mattos da Companhia de Jesus da Província do Brasil" (1701). Arquivo Romano da Companhia de Jesus, Bras. 10, f. 15.

ções itinerantes entre as populações sertanejas no século XVII. Uma carta de 1701 descreve o forte apelo emocional e penitencial dessas pregações:

*No fim da pregação se mostrava uma imagem do Cristo crucificado, a cuja vista, e com a exclamação que fazia o pregador, havia tanta emoção no auditório que ordinariamente se não podiam perceber as vozes do pregador por causa das lágrimas e clamores dos ouvintes*²⁶.

(26) Idem.

Já no século XIX as fontes capuchinhas deslocam justamente o foco das aldeias indígenas para uma outra modalidade de missão, entre as diversas populações sertanejas, cuja expressão mais completa é constituída pelas "santas missões". Estas foram uma adaptação local de um modelo praticado na Itália sob os ditames do Concílio de Trento, que consistia em missões espetaculares entre as camadas populares. Em sua estrutura básica, a santa missão durava de oito a dez dias. Na noite da chegada pregava-se o "sermão forte", que devia "mostrar a gravidade do pecado, a essência da ofensa a Deus e suas conseqüências no plano social, a visão exata dos castigos eternos"²⁷, e em seguida havia confissões que se prolongavam durante a noite, enquanto o povo entoava benditos.

(27) Taubaté, Modesto R. (OFM). *Como pregaremos as santas missões*. São Paulo: Convento da Imaculada Conceição, 1937, pp. 10-11.

As linhas gerais dessa estrutura estão num regulamento de 1864 dos missionários de Nossa Senhora da Penha, em Pernambuco, que sistematiza as práticas das santas missões. Ali encontramos indicações como "levantar igrejas e cemitérios", "fazer cantoria de alguns benditos", "levar o cajado na mão", partir logo após a bênção apostólica, no último dia da missão. O ponto alto da missão era a procissão de penitência, em que missionários e fiéis perfaziam longos trajetos em meio a pregações (centradas nas idéias de castigo, inferno e apocalipse) e muitas confissões (com base nas quais, como no tempo dos jesuítas, era feita a avaliação da missão). Qualquer situação — não apenas a Semana Santa — constituía ocasião para tais procissões, ainda hoje muito difundidas no sertão.

Esses mesmos elementos se encontrariam mais tarde nas peregrinações de Antônio Conselheiro, Severino Tavares, o beato Lourenço e outros tantos milagreiros e profetas do sertão, que tiveram nesses missionários as figuras matriciais da sua pregação itinerante e penitencial. Foi uma procissão de penitência que encerrou a santa missão na qual frei Apolônio de Todi construiu na Bahia o santuário de Monte Santo, no qual se pode reconhecer o modelo para o de Belo Monte, do Conselheiro. Um desdobramento notável das missões devocionais protagonizadas por Apolônio de Todi era a construção ou reconstrução de igrejas, cemitérios, açudes, muros etc. O empenho do frade nesse sentido resultou em afluxo populacional em torno dos arraiais e, conseqüentemente, na criação de novos povoados. E esse justamente o caso, entre outros, de Monte Santo, originado da construção, a partir de 1785, de um santuário num morro "semelhante ao Calvário de Jerusalém". Uma carta do frade datada de cerca de 1820 contém

a crônica da missão, cercada desde o início por uma atmosfera milagrosa: uma extraordinária tempestade só se acalma após várias invocações a Cristo; formam-se arco-íris sobre o santuário; doentes são curados. Em meio ao estado de "efervescência" dos devotos, destaca-se o papel determinante da penitência e de todo o conjunto simbólico da Paixão, bem como se relatam justos castigos divinos (um vigário tem morte súbita por ter roubado dinheiro das esmolas).

As santas missões se configuram então como um verdadeiro "marco civilizatório", à maneira do que fora a "primeira missa" na época colonial. Ao se colocar à frente do processo de avanço das boiadas e tropas sertão adentro, esses missionários retomam o sistema das "entradas" jesuíticas e a sua tradição de rituais penitenciais e sermões apocalípticos. A prática do autoflagelo reaparece, por exemplo, com frei João de Romano, missionário do Congo que, de passagem pela Bahia, inflamava os fiéis se apresentando com uma corda no pescoço e concluindo a pregação com a flagelação. Já os sermões das santas missões têm como pilar central a concepção de pecado e de inferno e a dicotomia danação/salvação. É o que se pode atestar no "Sermão que pode servir antes de principiar a santa missão", de frei João Baptista de Cingoli, cujo manuscrito se encontra no convento da Piedade, em Salvador, bem como na "Missão abreviada" do padre Manuel J. C. Couto, de 1876, referência fundamental para a pregação capuchinha e texto obrigatório daquela que Câmara Cascudo chama "a biblioteca do sertão", o repertório no qual os beatos e conselheiros do sertão se inspiravam para seus sermões.

Assim como as andanças das missões volantes e das santas missões constituem o modelo para as pregações errantes dos conselheiros do fim do mundo, também a edificação de "cidades de Deus", implícita na fundação das missões jesuíticas e dos santuários capuchinhos, confluiu nas práticas de construção das "vilas santas" das utopias camponesas. Da mesma forma, as marcas inconfundíveis do catolicismo sertanejo — a dicotomia céu/inferno e a conjunção de medo do castigo e anseio da salvação —, bem como as terríveis profecias acerca do fim do mundo, têm nas pregações jesuíticas e capuchinhas seu horizonte referencial, se não sua matriz. É o caso de lembrar a profecia, repetida inúmeras vezes pela hagiografia capuchinha, de frei Clemente de Andorno, que ao morrer no púlpito por envenenamento do vinho da missa vaticinou o afundamento do monte Tremedal, que se transformaria num lago²⁸ — podemos encontrar aqui a matriz das profecias acerca do "sertão que vai virar mar".



Para construir seu próprio discurso, a utopia camponesa utilizou uma linguagem religiosa — a do "misticismo feroz" de que fala Euclides — que não foi simplesmente imposta pelos catequizadores com o seqüestro do

(28) Cf. Primerio, Fidelis M. da. *Capuchinhos em terra de Santa Cruz*. São Paulo: Livraria Martins, 1942 [1937!], p. 155.

patrimônio religioso indígena. Essa linguagem se construiu ao longo de séculos, por meio de um processo de negociação simbólica em que alguns elementos foram absorvidos e replasmados, porque podiam conferir sentido ao mundo, e outros rejeitados, porque sem sentido no mundo do sertão. A idéia de ressurreição parece estar nesse último caso. A simples observação do sistema de culto ligado à Paixão em todo o semi-árido indica que o Cristo sertanejo está definitivamente morto. Não há nenhuma manifestação de devoção da Páscoa. Os pontos altos da devoção sertaneja são a procissão, a alimentação das almas, a penitência, a flagelação, que em seu calendário conformam um momento chamado "Semana das Dores", "Cristo Morto". Aqui, Cristo parece não ressuscitar, mas morrer a cada ano.

Na visão de mundo sertaneja não há portanto esse momento vital da cultura cristã que é a ressurreição de Cristo. A Semana Santa sertaneja só lembra a Paixão, isto é, a *morte*, e não a Páscoa, isto é, a volta exemplar à *vida* que redimiu de uma vez por todas a morte e os pecados humanos. Eis que os pecados sem redenção acabam se acumulando até provocar os "fins do mundo" naturais do Nordeste: as secas, as enchentes. A concepção da vida como pecado leva ao desencadeamento de um processo que prevê o fim do mundo (como castigo) e o constrói (como redenção). No encontro entre a pregação missionária e a elaboração "cabocla" de uma visão da história como permanente ameaça da morte, a ser exorcizada mediante rituais de penitência, está a raiz cultural daquela história sem resgate, continuamente exposta ao risco do apocalipse, que ainda hoje permeia a religiosidade popular sertaneja, em que a salvação não é algo dado *a priori* pelo sacrifício de Cristo, mas algo a construir.

"Diz que era para se salvar, que ficava salvo", diziam os camponeses do sertão da Bahia ao me contar a história de Pau de Colher. Essa afirmação é indicativa de uma ânsia de salvação que só se dá num horizonte conceituai em que parece não existir a Ressurreição como protótipo de um resgate dado uma vez por todas. Daí talvez o fato de que a devoção popular sertaneja se volte sobretudo para figuras como as de um Padre Cícero ou um Frei Damião, muito mais *beatos* do que padres. Igreja e padres são símbolos e garantia institucional de uma salvação já dada; movimentos religiosos e beatos são símbolos e instrumentos de uma salvação que ainda deve acontecer. Estes surgem onde a realidade não é dado, mas problema.

A profecia ainda tem toda a sua força e sentido — basta pensar no sucesso extraordinário do proselitismo pentecostal, com sua poderosa carga apocalíptica. A promessa ainda não foi cumprida e as esperas messiânicas estão vivas nas falas do povo do sertão. Ao me contar as pregações do beato Severino Tavares nos sertões da Bahia, seu Francelino dizia: "Ele dava essas explicações para o fim das eras. Para o fim das eras, nós havia de ver o que estamos vendo tudinho... Nós não estamos no tempo?".

Recebido para publicação em 5 de julho de 2004.

Cristina Pompa é doutora em Ciências Sociais pela Unicamp e pesquisadora do Cebrap. Publicou nesta revista "O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena" (nº 64).

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 69, julho 2004
pp. 71-88
