

IGREJA, CATOLICISMO POPULAR E RELIGIÃO ALTERNATIVA NO SERTÃO NORDESTINO

De 1940 a 1970, nos estudos da religião, predominou a abordagem teórica da *modernização funcionalista*, vista nos trabalhos de Foster (1972), Hoselitz (1960), Kennedy (1962), Nevaskar (1971) e Pieris (1969). Esta abordagem da religião foi inspirada sobretudo nas obras clássicas sociológicas de Durkheim (1964a, 1964b) e Weber (1970). A religião foi estudada enfocando o *seu papel no processo de desenvolvimento econômico e social*, ou seja, na passagem da *sociedade agrária, simples e tradicional para a sociedade industrial, complexa e moderna*. Nesse processo evolutivo, sustenta-se que com o desenvolvimento a religião se firma como uma *instituição especializada*, como as demais, e cede à ciência seu papel maior de explicar as origens do universo, do mundo e da sociedade humana, restringindo-se a ritos coletivos que promovem a *solidariedade social* e que diminuem o potencial de conflito social.

Como mostra Long (1977), nos países menos desenvolvidos, o estudo funcionalista da religião se voltou à questão de como diferentes religiões não-européias facilitam, ou não, o surgimento de uma mentalidade científica e empresarial, mentalidade essa considerada essencial para livrar a iniciativa individual do peso da tradição. Na prática, os

SCOTT WILLIAM HOEFLE*

RESUMO

No presente estudo¹, *justapõe-se* o catolicismo formal da Igreja, com forte hierarquia interna e ênfase em dogmas, com a *diversidade de visões religiosas católicas populares e alternativas* do presente e do passado na Sertão nordestino. A diversidade religiosa é abordada por meio de *múltiplos critérios culturais*, como posição de classe, faixa etária, relação de gênero, grupo étnico e lugar de origem rural ou urbano que *recortam* a sociedade sertaneja *vertical e horizontalmente*, gerando diferentes visões religiosas do indivíduo, tanto em relação ao catolicismo popular quanto em relação às novas religiões que surgiram nos últimos quarenta anos. A criatividade local do catolicismo popular é resultado de longo período, no qual o Sertão mantinha características de fronteira, que lhe permitem hoje resistir à penetração das novas formas de religiosidade. Assim sendo, este trabalho segue o exemplo de Eade e Sallnow (1991), que fizeram um estudo antropológico de romaria religiosa, utilizando o método de investigação e os conceitos-chaves da Sociologia pós-moderna.²

Professor do Departamento de Geografia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

funcionalistas enfatizaram o lado negativo da religião, considerando-a como uma barreira de crenças e superstições, apenas vindo de forma positiva religiões semelhantes ao protestantismo, como as dos jains, parsis e sikhs da Índia. Após 1967, tanto a teoria geral da modernização como as interpretações funcionalistas da religião, foram duramente criticadas por marxistas e estruturalistas. Criticou-se, principalmente o etnocentrismo da teoria da modernização, que desconhece o papel que a religião e a ideologia podem ter em outros modelos de desenvolvimento, que não sejam a experiência histórica do surgimento do capitalismo europeu.

Na abordagem *marxista*, até 1980 a religião foi tratada como apenas um resíduo ideológico do passado, que fatalmente seria substituído pela ciência. Apesar da conhecida observação de Marx de que “a religião é ópio do povo”, na realidade, ele nunca se aprofundou no estudo da religião. Só deu atenção ao

assunto no início de sua carreira, na obra *Ideologia alemã*. Nessa obra criticou os filósofos alemães por fundamentarem suas idéias em conceitos religiosos e não nas condições materiais e sociais da vida. Para Marx, a religião seria superada na evolução do capitalismo, seguindo uma seqüência de ideologias, refletida na passagem do catolicismo ao protes-

tantismo e à ciência, que é, finalmente, aperfeiçoada no socialismo (1952). Assim sendo, Marx se considerava um ateu, o que, para ele, era a ideologia mais avançada, ao mesmo tempo em que a ideologia religiosa era a oposta, representando uma barreira ao desenvolvimento das forças produtivas (1974).

A interpretação evolucionista das ideologias de Marx, por sua vez, neste século, levou a maioria dos países socialistas a combater a prática religiosa. A pouca importância, ou mesmo a hostilidade, ao estudo da religião, também, foi mantida entre os neo-marxistas das décadas de 1960 e 1970, a julgar pela revisão teórica-conceitual desta escola apresentada por Foster-Carter (1974). Nesse trabalho que também aponta os temas de interesse dos marxistas, clássicos ou modernos, a religião nem sequer é mencionada.

Nos anos 80, porém, partindo do trabalho de Bourdieu (1977), Chevalier (1982), Muratorio (1980) e Taussig (1980) desenvolveram um marxismo simbólico mais sofisticado, elaborando conceitos como *articulação ideológica* e domínio por meio do controle de *capital simbólico e espiritual*. A evolução do pensamento de Taussig é particularmente interessante. Em trabalho posterior (1987), este autor resgata o marxismo das décadas de 1920 e 1930 de Benjamin e Gramsci que enfatizava a importância do estudo mais detalhado de ideologia e de cultura, chegando, assim, mais próximo da abordagem pós-moderna.

A abordagem *simbólica* dos anos 70 e 80, por sua vez, desenvolveu-se a partir dos estudos *estruturalistas* clássicos sobre religião, mito e visão do mundo de Evans-Pritchard (1956), Geertz (1966), Horton (1963), Lévi-Strauss (1966), e Turner (1967; 1974). Nesta abordagem, a preocupação principal é com o significado da religião e não tanto com a função que ela exerce na vida social. Por meio do enfoque estruturalista produziram-se análises bem mais detalhadas e abrangentes da lógica interna de *cosmologias e visões do mundo* de povos específicos, mostrando como as abordagens funcionalistas e marxistas são pobres, em comparação.

De outro modo, o enfoque estruturalista-simbólico tem sido bastante criticado por suas limitações *sincrônicas*, e, em resposta, alguns autores dessa corrente tentaram analisar processos de mudança na visão do mundo através do tempo (Werbner, 1984). Outra crítica frequentemente levantada contra os estudos estruturalistas-simbólicos é de que são produtos rarefeitos da imaginação simbólica, ocasionalmente relacionados com a organização

social e pouquíssimas vezes com os domínios ecológicos ou econômicos da vida (Harris, 1968; Ingold, 1985). Uma última crítica que se faz a esse tipo de estudo é de que, com sua procura *de princípios básicos e estruturas profundas* da coletividade social, ignora-se a variação interna da sociedade estudada. Em resposta a essa crítica, alguns estudos deste gênero têm tratado de princípios de diferenciação social, como as coletâneas de La Fontaine (1978) e Urton (1986). Contudo, os critérios de diferenciação são aqueles comuns às tribos, como idade, sexo, tipo de parentesco e não aqueles referentes às divisões por classe em formações camponesas e industriais, nem aos múltiplos critérios pós-modernos que recortam vertical e horizontalmente formações pós-industriais.

A abordagem *pós-modernista* e *neo-populista* tem, respectivamente, suas origens no *pós-estruturalismo* e no *movimento ecológico e da contracultura* dos fins dos anos 60 e início dos anos 70. Partindo da crítica radical à sociedade industrial e aos modelos intelectuais *modernistas*, ambas as correntes convergiram nos anos 80 em volta do conceito *modos de vida sustentáveis*, no qual destacam a *diversidade e pluralidade cultural*, a *mobilização política de grupos* anteriormente *marginalizados*, a *autogestão local* e a *aliança de organizações não-governamentais* desde o início local até internacional, visando modelos alternativos de desenvolvimento que promovem a sustentabilidade ecológica e social na escala global (Chambers e Conway, 1992; Friedman, 1992; Stohr, 1981; Lash, 1990; Rose, 1991; Kellner, 1989).

À primeira vista, esse tipo de abordagem parece ter pouco a ver com o estudo da religião do Sertão nordestino, mas existe outro lado do pós-modernismo de grande relevância para o nosso caso. O *fundamentalismo religioso* e sua ênfase em missionalização internacional, desde a televangelização norte-americana à revolução iraniana, é um fenômeno pós-moderno exemplar. Por um lado, o fundamentalismo religioso representa uma reação às mudanças sociais e à pobreza espiritual que a modernização deflagrou, mas, por outro, representa um movimento que se arma com os avanços nas telecomunicações e nas formas de organização em massa para difundir sua mensagem. Veremos que a religião alternativa do Sertão, no presente e no passado, surgiu da mesma forma, isto é, em reação às mudanças desencadeadas pelo processo de modernização no país, e, ao mesmo tempo, como parte integral desse processo.³

A PESQUISA

Este estudo baseia-se em mais de dois anos de pesquisa de campo realizada durante os anos de 1977 a 1981 e 1994, em três municípios sertanejos - Belém do São Francisco (Pernambuco), Parnamirim (Pernambuco) e Chorrochó (Bahia) -, que foram escolhidos visando abranger a variação ambiental, econômica, social e religiosa do Sertão. Belém do São Francisco e Chorrochó representam situações extremas no Sertão, enquanto Parnamirim pode ser considerado um caso bem típico.

A situação agro-ambiental e socioeconômica dessas comunidades varia desde a irrigação capitalizada nas margens do rio São Francisco, no município de Belém do São Francisco; à agropecuária de sequeiro associada à irrigação de pequena escala, em Parnamirim; até a pecuária extensiva de uma região quase árida, em Chorrochó. Da mesma maneira, também variam a densidade demográfica, o tamanho da sede municipal, a articulação com a economia regional e nacional e o contato com o modo de vida e a visão do mundo urbano-industrial, em geral. Com relação à religião, a área de estudo no passado sofreu a influência de todos os importantes movimentos messiânicos e das várias formas de catolicismo popular alternativo do Sertão. Também no presente constata-se na área de estudo a variação espacial da penetração de novas formas de religião alternativa no Sertão, desde as várias igrejas protestantes e o centro de xangô, de relativa longa data em Belém do São Francisco, até uma ação missionária protestante incipiente em Chorrochó.

A pesquisa sobre religião sertaneja fez parte de um estudo maior de transformação cultural no Sertão, desenvolvido pelo autor e pela geógrafa Ana Maria Bicalho, permitindo a contextualização do fenômeno religioso nas mudanças globais do modo de vida sertanejo investigado tanto do ponto de vista masculino de um protestante norte-americano, como do ponto de vista feminino de uma católica brasileira. No estudo utilizaram-se métodos formais e informais de pesquisa. Nos três municípios de estudo, e em municípios vizinhos a eles, foram aplicados 156 questionários entre a população do campo e 79 na das vilas e sedes municipais. Também realizaram-se entrevistas durante semanas e meses com um número menor de doze informantes de profissão, idade, sexo e classe social diferentes, a fim de entender em profundidade suas visões de mundo e cosmologias. Além disso, na longa estada de pesquisa participante no Sertão sempre surgiram valiosos comentários sobre a religião, desde piadas sobre o padre até atos de atrito entre católicos e protestantes. Finalmente, realizou-se um levantamento

geral de 25 municípios distribuídos pelo Sertão, no qual foram feitas entrevistas com extensionistas e informantes possuidores de rico conhecimento da história local de cada município estudado.

RELIGIÃO E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL NO SERTÃO

Apesar do fato de o Sertão nordestino ter sido uma das primeiras áreas de colonização do país, até 1930, por causa do clima semi-árido e do subdesenvolvimento econômico, o Sertão permaneceu uma zona de *fronteira*, caracterizada pela rarefação demográfica, menor grau de capitalização das atividades econômicas e virtual ausência de controle do governo central. A colonização antiga, os problemas econômicos-ambientais típicos das zonas semi-áridas e a relativa isolamento do Sertão, por sua vez, propiciaram um rico campo para a manutenção de tradições do catolicismo popular que há muito tempo já tinham desaparecido dos centros que definiam a ortodoxia católica mundial e nacional. Estas características também propiciaram terreno fértil para o surgimento de transformações religiosas próprias que enfatizaram o lado messiânico.⁴

Após 1890, esse quadro foi modificado em duas fases, acompanhando o processo de industrialização tardia e da construção de uma nação brasileira. A primeira fase, de 1890 a 1930, foi marcada pela contestação nordestina à crescente hegemonia urbano-industrial da região Sudeste que, no caso de formações campestres como o Sertão, frequentemente é expressa numa linguagem religiosa. Este foi o período dos grandes movimentos messiânicos, revoltas e banditismo. Após 1930, o país entrou num processo de industrialização acelerada, levando a uma melhoria nos meios de transporte e de telecomunicação, que no Sertão provocara a relativa estagnação econômica e maior dominação político-econômica e cultural dessa região pelos grandes centros econômicos do país. O Sertão deixou de ser uma zona de fronteira, tornando-se uma região periférica deprimida. Como resultado disso, os problemas de subdesenvolvimento do Sertão tornaram-se mais graves e o curso da religião alternativa foi transformado. As formas históricas de religião alternativa, na sua maioria, foram eliminadas, e, ao mesmo tempo, houve a penetração de novas religiões alternativas como parte do processo de maior articulação à sociedade nacional.

O catolicismo foi a religião européia introduzida no Brasil durante a Conquista e, hoje em dia, a maioria esmagadora de sertanejos são ainda membros dessa religião. Entretanto, nas últimas três décadas, as seitas protestantes aumentaram no Sertão, onde são populares entre pequenos comerci-

antes da classe média e os pobres das cidades. Os cultos afro-brasileiros e o espiritismo estão também crescendo em popularidade e interesse, especialmente entre os pobres urbanos das comunidades maiores. Como Camargo *et. alli* (1973), Forman (1975), Fry (1978) e Willems (1967) notaram em todo o Brasil e Bastian (1993), Martin (1990) e Stoll (1990) na América Latina, o interesse de todas essas formas de religião alternativas é bem maior nos grandes centros urbanos do país, e sua difusão no interior faz parte e é parcela do processo de articulação cultural nacional. No Nordeste, poucos não-católicos são encontrados em lugares pequenos e afastados, como as comunidades estudadas, e seu número cresce proporcionalmente, de acordo com o tamanho da comunidade e o grau de articulação à economia e à vida nacional (Tabela 1).

todo, a perseguição dos sacerdotes e do César por si só, nunca deteve a propagação de uma nova religião popular. O problema, então, é com a popularidade. Veremos que a religião alternativa - particularmente suas formas contemporâneas - simplesmente não combina com os valores fundamentais do modo de vida contemporânea do Sertão. Não se ajusta à cultura local, de forma que repele muito mais pessoas do que atrai. Como conseqüência, o catolicismo permanece a fé da grande maioria dos sertanejos.

Segue-se, assim, uma análise de impacto da introdução de novas religiões alternativas no contexto de uma economia camponesa deprimida, da urbanização subdesenvolvida e do maior distanciamento social entre as classes. Dentro deste quadro, a religião alternativa difunde-se mais rapidamente entre as camadas sociais desfavorecidas, mas, para-

Tabela 1 - Filiação religiosa de acordo com o tamanho da comunidade no Nordeste (1980)

MUNICÍPIO	População urbana	Católicos %	Protestantes %	Espiritualistas %	Outras religiões %	Agnósticos %	Município número	Total %
SERTÃO								
Chorrochó*	869	99,8	0,2	0	0	0	10.229	100
Parnamirim*	3.604	98,6	1,2	0	0	0,2	15.240	100
Belém S. Francisco*	8.284	97,7	1,6	0	0,2	0,5	23.975	100
Petrolina/Juazeiro	134.376	96,1	2,4	0,4	0,3	0,8	222.028	100
CIDADES DA COSTA								
Caruaru	137.636	92,4	4,6	0,5	0,7	1,8	172.322	100
Grande Recife	2.069.745	85,6	8,6	1,5	0,8	3,5	2.262.124	100

Fonte de dados: Fundação IBGE (1981, 1983) *comunidade de estudo.

Antes da penetração do protestantismo e de cultos afro-brasileiros nos últimos tempos, existiram outros tipos de atividades religiosas alternativas no passado, alguns dos quais ainda são praticados em escala menor hoje em dia. Membros e participantes de irmandades de flageladores, danças de São Gonçalo e movimentos milenaristas foram - e ainda são - recrutados entre os pobres da zona rural e da cidade. Assim, não estamos tratando de uma população católica única, que só foi dividida recentemente pelo processo de articulação nacional, mas, sim, de uma história de predomínio religioso de catolicismo ortodoxo sob a liderança da classe alta agrária e comercial, representada pelo padre e leigos proeminentes envolvidos nas atividades da Igreja, acompanhado por vários tipos de religião alternativa praticada por alguns membros da população carente.

Historicamente, os membros das classes dominantes foram hostis às várias formas de religião alternativas e houve ocasiões em que as reprimiram de forma violenta, sobretudo quando a dissidência envolvia mais do que apenas religião. Contudo, no mundo

doxalmente, as novas seitas dão grande ênfase a valores sociais do passado em oposição a valores mais novos, produzindo uma visão do mundo que não desafia a ordem social, como o fizeram os movimentos alternativos.

CATOLICISMO POPULAR

Os sertanejos típicos são católicos. Para essas pessoas, os membros de outros grupos religiosos são considerados como excêntricos, sendo os mais estranhos os protestantes. A despeito de um interessante sincretismo, eis o que distingue o catolicismo do protestantismo e outros cultos: 1) o comportamento convencional dos católicos e a prática de profissões tradicionais; 2) a atuação centralizadora do padre e a participação passiva do leigo nos ritos celebrados; 3) a estrutura hierárquica da Igreja e do mundo espiritual; 4) a natureza cíclica do fervor religioso; 5) o papel importante da Igreja num ciclo da vida bem definido; e 6) alguns pontos básicos de discórdia, referentes à doutrina teológica.

O COMPORTAMENTO CONVENCIONAL E OS PADRES AMBÍGUOS

O povo do campo, de qualquer classe ou sexo, é católico praticante fiel, que vai à missa sempre que pode. A grande maioria de pessoas das cidades é também de praticantes ou de católicos de *nome*. As mulheres, em geral, são católicas mais fervorosas, particularmente se são mais velhas ou viúvas, de modo que, dependendo da importância da missa, a maior parte das congregações tem de 60% a 85% de freqüência feminina. Os homens, por sua vez, não demonstram muito entusiasmo pelas solenidades da Igreja, pois não as consideram do domínio de atividades masculinas.

Tal comportamento pode ser interpretado em relação à divisão do trabalho entre os sexos e as gerações. Faz parte do papel da mulher procurar o bem-estar espiritual de sua família e as viúvas mais velhas, com o tempo disponível ao seu alcance, podem, deste modo, se tornar úteis. É comum ouvir as mulheres idosas, ao regressarem da missa, declarar que haviam rezado pelas pessoas de sua família e às vezes até mesmo pelo pesquisador. Os homens justificam o fato de não irem à missa mais freqüentemente, porque seu trabalho árduo já é considerado por eles mesmos, penitência bastante. Isto podia fazer sentido para os agricultores e os pobres trabalhadores da cidade, mas é difícil de aplicar a numerosos funcionários que têm bastante tempo disponível e que o gastam em mexericos ou jogando cartas. Assim, vemos mesmo quando alguns homens tem mais tempo para lazer e seu trabalho não inclui tanto *sacrifício*, a atitude que se espera de seu sexo faz com que eles freqüentem a missa e outras reuniões religiosas menos assiduamente que as mulheres.

Uma outra atitude esperada da parte dos homens é a hostilidade para com os padres. Primeiro de tudo porque julgam os padres homens muito estranhos e, em segundo lugar, porque tomam muito tempo de suas mulheres e dispensam-lhes excessiva atenção. No passado, algumas comunidades ficaram célebres por *pintarem* padres. Os homens afugentavam os padres com tiros de espingarda e em algumas ocasiões profanavam as igrejas. Essa hostilidade às claras para com o clero no Sertão é rara, onde a maioria dos homens respeita-o por fé e reverência. Se não por alguns desses motivos, eles o fazem por receio, pois a *maldição de um padre* é considerada a mais poderosa existente e traz uma infelicidade total àquele a quem se destina.

Os padres são considerados peculiares na vida sertaneja porque não são *homens de verdade*, sendo alvo de grande número de piadas. Poucos deles são sertanejos, porque, como as pessoas admitem

claramente, "os brasileiros não servem para ser padres", referindo-se, naturalmente, aos homens nativos da região. O que se espera do procedimento dos homens é exatamente o oposto das obrigações de abstinência do sacerdócio.

A maior barreira ao sacerdócio é o voto de celibato, ao qual poucos homens estão dispostos a se submeter. As perspectivas a respeito do comportamento sexual são tais, que a maior parte das pessoas pensa que poucos são os padres realmente capazes de perseverar em seus votos, e que provavelmente devem manter ligações ilegítimas. Circulam casos a respeito da licenciosidade de certos padres no passado, e alguns indivíduos são lembrados como sendo *filhos* (ilegítimos) *de padre*. Mas manter relações de sexo ilícito não fará do padre um *homem* de verdade. Um homem só adquire esse *status* com casamento e família, e isto é proibido aos padres. Com o casamento, o homem mantém uma relação legítima e duradoura com uma mulher, com a qual procria filhos e alcança a maturidade social e econômica. O padre, ou é *capado* (castrado, i.e., não é viril), ou tem relações com mulheres casadas e moças solteiras, o que é o caso da vingança mortal no Sertão. Além disso, é esperar demais dos sertanejos de hoje em dia que tenham uma vida de temperança. Espera-se daqueles homens que se fazem respeitar, que cometam periodicamente excessos de bebida, danças, andem com prostitutas e joguem. Finalmente, no passado, havia o problema da batina, que, para muitos, se parecia, em demasia, com vestido de mulher.

Também há o fato de que os padres geralmente são estrangeiros, o que lhes acrescenta ainda uma outra dimensão de singularidade. Alguns falam português bem, depois de anos de residência no Brasil; outros, pelo contrário, mesmo a missa rezada por eles torna-se difícil para o povo entender, situação semelhante ao que Pierson (1972) observou trinta anos atrás. Um problema ainda mais sério é a dificuldade que os padres estrangeiros têm de compreender uma maneira de viver tão diferente daquela na qual eles passaram a maior parte de sua vida. A pronúncia das palavras e a gramática podem ser impecáveis, mas as idéias acabam por se tornar muito abstratas, imbuídas demais de uma outra realidade para que a população possa entender a sua mensagem.

Essa atuação contrasta profundamente com algum padre brasileiro, ocasionalmente encontrado. Este sabe como adaptar seu vocabulário e seus conceitos àqueles do povo simples do interior. Ele também faz isso para evitar antagonismos com a elite

do local, mesmo quando se trata de assunto diferente à questão de justiça social. Isto não significa que os padres brasileiros não sejam jamais uma provocação às classes sociais mais altas. O trabalho deles de ajuda aos pobres nas zonas litorâneas do Nordeste muitas vezes é um verdadeiro incômodo para os grupos econômicos aí dominantes, mas o padre nascido na região sabe ser mais diplomático, de modo que não caia sobre ele a cólera das autoridades locais constituídas.⁵

A NATUREZA DA HIERARQUIA NA IGREJA E O RITO

O maior ponto de discórdia entre os católicos e protestantes do Sertão é a natureza hierárquica da Igreja Católica. Os protestantes fazem objeção ao papel exercido pelos padres, bispos, cardeais e, por último, pelo papa, neste mundo, e santos, no Outro Mundo, como intermediários entre Deus e os fiéis. Este modo de conceituar estrutura cosmológica reflete uma estrutura política e social neste mundo, onde a hierarquia de protetores atua em favor de indivíduos abaixo deles, quase da mesma maneira que Foster (1979) e Wolf (1966) observaram em diversos lugares, na América Latina.⁶ Embora os protestantes do local nunca pensassem assim, pode-se interpretar sua objeção aos mediadores espirituais como uma tentativa no plano religioso de sobrepujar o domínio dos poderosos deste mundo. Eles também podem implorar a intervenção divina para vencerem os problemas de doença ou perseguição injusta por parte de pessoas *más* da comunidade, mas têm grande orgulho do fato de o fazerem diretamente a Deus, sem a intervenção de um padre. O desempenho do padre na missa, principal rito religioso, é que distingue em especial o catolicismo de outros grupos religiosos. Existem líderes entre os últimos, mas estes não têm a situação formal de um especialista que se posiciona entre o mundo espiritual e este nosso mundo. Conquanto haja uma tendência contemporânea no sentido de os leigos católicos participarem das diversas partes da missa, é bem pequena a sua participação, praticamente se restringindo à leitura de um ou outro trecho predeterminado da Bíblia, realizada por um leigo da classe alta local. As outras religiões aceitam uma colaboração muito maior de seus membros, qualquer que seja sua classe social, e seus líderes meramente orientam as cerimônias, nunca assumindo uma posição de mediador espiritual ou dirigente do culto.

A estrutura do rito católico é também formal e fixa, com apenas pequenas variações que ocorrem no rito básico da missa. Um homem católico, muito religioso, explicou por que não ia à missa comum ou a encontros de oração mais freqüentemente,

dizendo: "Você fica cansado de comer só feijão e arroz todos os dias". As religiões alternativas são mais espontâneas, permitindo criatividade individual, conferindo assim um senso de valor também a outros membros menos importantes da comunidade.

O que os indivíduos dessas comunidades sabem sobre a estrutura formal da missa e o sentido da própria missa varia consideravelmente, sem falar nas diversas partes dela. Isso ocorre a respeito da distribuição de folhetos impressos das missas de cada domingo, de aulas de religião nos colégios e dos esforços de alguns padres em explicar pacientemente a cerimônia, parte por parte. Primeiramente, poucas pessoas sabem ler e há menor número de pessoas ainda com capacidade suficiente para compreender a linguagem extremamente formal da liturgia semanalmente impressa. Além disso, poucos são os indivíduos que desejam entender o significados dos ritos religiosos abstratos. Como Radin (1957) e Reichel Dolmatoff (1971) assinalam, em toda a sociedade a grande maioria das pessoas fica satisfeita em levar sua vida mecanicamente, no dia-a-dia, incluindo a atividade religiosa, sem perguntar por que as coisas são como são.

O ANO RELIGIOSO

Outro ponto de diferença entre a prática local do catolicismo e a de outros grupos religiosos é a natureza do ciclo anual do rito. Os protestantes se opõem aos ciclos anuais de altos e baixos no fervor religioso e, particularmente, a que os católicos dêem maior importância ao lado sagrado em algumas datas que em outras. Os sertanejos católicos consideram o ano pontilhado por ocorrências de um certo número de dias e períodos religiosos. Os dias santos e de festas religiosas interrompem o tempo comum de trabalho profano normal da maneira a que Leach (1966) se refere a várias religiões do mundo. Esses dias, juntamente com os domingos e dias de feira, são considerados como de *descanso* para o trabalhador rural e para grande número de pessoas da cidade. A maior parte da população rural não trabalha nos dias santos, pois, se o fizer, isto poderá ser considerado um desrespeito àquele santo, o que talvez traga infelicidade.

Por outro lado, muitos bodegueiros e donos de bares trabalham nos domingos e em vários dias santos. Poder-se-ia interpretar este fato comparando o comportamento *tradicional* dos agricultores ao *moderno* dos comerciantes. Contudo, a realidade é mais complexa. No Sertão, a profissão de agricultor é de alto risco, o que por sua vez reforça o respeito aos santos. O castigo que eles podem sofrer é bem concreto e imediato. O mesmo santo

ao qual se faz a promessa suplicando chuva também pode ignorar o apelo.

Nos dias de festas religiosas católicas, o sagrado e o profano não estão totalmente separados, o que é um ponto básico de discórdia por parte dos protestantes. No dizer do povo, muitos dos festejos misturam o *sagrado* e o *social*. A atmosfera de um acontecimento religioso específico varia, dependendo do quanto o *sagrado* é enfatizado na cerimônia. Quanto mais o sagrado predomina, mais sério e melancólico é o ambiente do acontecimento no Sertão. Isto ocorre mais evidentemente na Semana Santa, quando a comunidade deve ficar toda unida, deixando de lado as diferenças sociais e políticas. Deve haver silêncio e sobriedade de comportamento. Assim como no luto, usa-se roupa preta e não se deve beber, dançar ou dar qualquer outra demonstração de alegria e festa. Em suma, seu comportamento torna-se semelhante ao dos protestantes locais na sua vida diária, comum, de temperança. O oposto ocorre nas festas juninas, em que o *social* predomina. A ênfase é dada ao beber e dançar, a tal ponto que o *sagrado* é quase inexistente. A maior parte dos dias de festa, entretanto, é uma mistura de cerimônias religiosas sérias entremeadas de folia e somente os mais devotos enfatizam seus aspectos religiosos.

O ano religioso dos sertanejos católicos tem a seguinte seqüência de atividades: Novenas a Maria, em maio, seguidas pelas festas juninas; Novenas de Rosário, em outubro; Dia de Todos os Santos e Dia de Finados, em 1º e 2 de novembro; Natal, Carnaval, Quaresma e Semana Santa. Espalhados por diversas épocas do ano estão os dias dos santos padroeiros. Também ocorrem romarias locais e regionais, mas a maioria delas coincide com o Dia de Todos os Santos.

A Semana Santa é o ponto máximo do ciclo anual para o catolicismo popular do Sertão. Para quase todo mundo, a tônica dominante da Semana Santa é de pesar e as cerimônias se baseiam no sofrimento e na morte de Cristo. Isto reflete suas próprias vidas, as quais consideram cheias de dor e sofrimento, causados pela doença e pela seca.⁷ A alegria pela Ressurreição de Cristo, que é evidente no fim da Semana Santa em outros lugares do Brasil, é quase ausente no Sertão. A salvação exige penitência, humildade e acima de tudo sofrimento pessoal, que são temas constantes simbolizados por meio da comemoração religiosa mais importante do ano.

Outro tema importante da Semana Santa é a união da comunidade. A morte de Cristo reúne as pessoas, quase da mesma forma que os membros de uma família põem de lado temporariamente as

diferenças individuais, por ocasião da morte de algum parente próximo. Esta é uma diferença fundamental entre o catolicismo e as outras religiões em que se vê simbolizada nas procissões, nas ruas. O catolicismo não separa a igreja da comunidade, em contraste com o protestantismo e os cultos afro-brasileiros, que se fecham em seus locais de adoração. Diversas cerimônias são do lado de fora da igreja e devem ter a participação de toda a comunidade, idealmente. Nas cidades pequenas, como a comunidade estudada de Chorrochó, as vias-sacras e procissões podem fazer exatamente isso e atravessam todas as ruas da comunidade. Numa cidade do tamanho de Parnamirim não é possível passar a comunidade por todas as ruas, e numa tentativa de sobrepujar o problema, as vias-sacras e novenas são rezadas por diferentes grupos, em diversos pontos da cidade. Entretanto, nas cidades maiores, onde a divisão de classe é mais forte, as procissões das comunidades unidas acabam excluindo as áreas pobres, como ocorre em Belém de São Francisco.

A RELIGIÃO NOS RITOS DE PASSAGEM

Outra característica marcante do catolicismo é o modo pelo qual a religião tem papel predominante em todos os ritos de passagem. Ao nascer, a pessoa já vai para a igreja. É um direito por nascimento, pois sua família faz parte dela, e é exatamente falta de escolha consciente que os protestantes criticam.

A maioria das cerimônias realizadas durante a vida de uma pessoa é religiosa por excelência, envolvendo os seus diferentes estágios de desenvolvimento como membro da Igreja Católica. Outras, como a formatura de colégio, marcam mudanças essencialmente seculares, embora todo acontecimento social deva sempre ter uma missa, de modo que a bênção de Deus seja concedida a qualquer atividade da coletividade. Esse é outro aspecto da falta de separação entre a comunidade e a religião, que tanto surpreende o protestante oriundo de uma formação social industrializada, isto é, o pesquisador, mas é só o que se pode esperar, haja vista o tipo de formação camponesa encontrada no Sertão.⁸ Se os protestantes do lugar fossem a maioria, eles também provavelmente não fariam uma separação.

Nos municípios onde reside um padre, as cerimônias marcando os ritos de passagem podem ser realizadas em qualquer dia da semana, embora mesmo neste caso, geralmente, tenham lugar somente nos dias de feira para poder atender o povo do campo. A maioria dos municípios do Sertão não tem padre, de maneira que grande parte dos sertanejos só pode participar dessas cerimônias quando o padre visita a igreja ou a capela local, o

que geralmente é feito um ou duas vezes por ano, nos dias do Santo Padroeiro ou na Páscoa. Nessas ocasiões, as cerimônias são realizadas em grupo, envolvendo cinquenta famílias, ou mais, numa só cerimônia.

ESTE MUNDO E O OUTRO MUNDO

Se, por um lado, no catolicismo popular do Sertão há pouco interesse em especular sobre a realidade do Outro Mundo, tendo apenas uma vaga idéia de que lá existem o Céu, o Inferno e, para alguns, o Purgatório, por outro, existe um rico corpo de crença sobre o *relacionamento* do Outro Mundo com este. Uma vez que este mundo é dos *vivos* e o outro é das *almas*, o ponto de contato entre os dois é a *morte*. Dessa forma, seria interessante explorar em maior detalhe conceitos sobre a passagem de um mundo para o outro antes de tratar de idéias sobre o Outro Mundo em si.⁹

Para a população do Sertão, seja católica ou protestante, a morte é vista como um processo no qual se esvaem as forças vitais, resultando na separação da parte espiritual - *a alma - do corpo de carne e osso*. Quando uma pessoa morre, o corpo é enterrado no cemitério onde, normalmente, com o tempo, *a carne se decompõe, restando a ossada* no túmulo. Para o sertanejo, a morte não se dá por completo com a mera perda das funções vitais físicas, pois até a carne ser *consumida pela terra*, ainda resta uma ligação entre o corpo e a alma do falecido. Nesse período, a alma fica vagando em torno do túmulo até completar o processo da carne degenerar e *virar terra*, quando, então, a alma passa completamente para o Outro Mundo. É importante enfatizar o termo *completamente*, porque se crê que durante este período a alma também está no Outro Mundo. Isso pode envolver a idéia clássica de que o espírito pode estar em dois lugares no mesmo momento [cf. Lévy-Bruhl, (1971)], ou que a alma fica alternadamente lá e cá, progressivamente passando mais tempo no Outro Mundo até, por fim, que o processo de degeneração da carne se completa e a alma fica de vez por lá.

O cemitério pode ser considerado o portão para o Outro Mundo. Por isso, os mortais têm pavor do cemitério, pois as almas, se sentindo solitárias, podem *querer levar alguém embora* consigo para *fazer companhia*. Conseqüentemente, as pessoas evitam o cemitério e só entram, de dia, para enterros e no Dia de Finados. Nessas ocasiões, tomam uma série de precauções para evitar contágio físico-espiritual. Antes de entrar, deixam seus pertences no lado de fora do cemitério. No local, fazem os ritos o mais rápido possível, e, ao sair, vão diretamente para casa, trocam de roupa e tomam banho. A idéia

de contágio envolve mais do que apenas uma noção de que o cemitério é um lugar cheio de doença. Também há uma vaga idéia de contágio espiritual que ocorre do conceito de que a vida é constituída pela união do corpo e da alma.

As únicas pessoas que entram no cemitério com maior frequência são os membros das irmandades de penitentes (tratadas abaixo). Estes mostram seu grande espírito de *sacrifício* pessoal, rezando pelos mortos no cemitério nas altas horas da noite, quando as almas *estão soltas*. Contudo, os penitentes tomam a precaução de entrar no cemitério em grupo e carregando uma vela para manter as almas afastadas. Isso, mais o fato, que é comum, de deixar acesa uma lampadazinha em casa durante a noite, para afastar as almas, nos leva a concluir que as almas estão ativas apenas durante a noite, porém, não só no cemitério, mas em qualquer lugar. Como as almas são avessas à luz, uma pessoa menos corajosa pode entrar no cemitério de dia para enterros e no Dia dos Finados sem correr o perigo de encontrar-se com uma alma.

Mesmo assim, fora dessas ocasiões, o católico normal nem quer passar por perto do cemitério, que, idealmente, é localizado fora da cidade, num lugar de pouco trânsito. Contudo, como as cidades sertanejas estão crescendo, o cemitério pode passar a ficar dentro dos limites do município mas, pelo menos, existe certo espaço entre ele e as residências. Além disso, sendo localizado dentro ou fora do perímetro, o cemitério sempre tem um muro alto para separá-lo do espaço dos vivos.

Apesar do pavor a almas, normalmente, estas não aparecem na esfera dos vivos. Excepcionalmente, uma alma pode manifestar-se para os vivos quando está inquieta no túmulo e no momento da morte de um ente querido dela. No primeiro caso, a alma fica inquieta no túmulo quando, depois de enterrado seu corpo, a carne não degenerou. Como se trata de uma zona de clima semi-árido, com solos pedregosos, pode haver um processo de mumificação dos mortos. Nesse caso, a alma se manifesta para os parentes durante a noite em sonhos ou mesmo em aparições, o que é interpretado como inquietação. O corpo é desenterrado, exposto ao ar e reenterrado no mesmo lugar ou em outro de *terra mais maciça*.¹⁰ O segundo caso, da aparição de uma alma de cônjuge ou outro parente próximo para uma pessoa que está morrendo, é sinal para este e os outros presentes de que o momento de partir chegou, pois a alma do parente já falecido vem buscá-lo.

Mais uma vez se constata a importância do conceito de *companhia* de parentes e amigos, sejam eles vivos ou já mortos. Idealmente, uma pessoa deveria

ser cercada por estes na hora de sua morte, e, após a morte, eles deveriam continuar *vigiando* o falecido a noite toda, de velas acesas, até o enterro, no dia seguinte, quando o corpo vai para o seu lugar na terra santa do cemitério. Se ficar sozinho nesse momento de transição deste mundo para o outro, a alma pode perder-se no *espaço*, que é o Inferno para o sertanejo. Além disso, existe uma vaga idéia da alma desprotegida ser carregada por algo que possivelmente seja outra *alma perdida* que deseje companhia, e, não necessariamente, carregada pelo Diabo. O uso de velas à noite antes do enterro, por sua vez, neste caso revela a importância da luz para afastar almas indesejáveis.¹¹

Também ficam vagando no espaço os infelizes que morrem de acidentes repentinos, por exemplo, atingidos por raio ou afogados. Esses acidentes tradicionais, e os modernos como os de automóvel, não são encarados como divina vingança por algum pecado cometido. São vistos como *mortes antes do tempo*, que ocorrem rapidamente, e nas quais não se observa o processo normal de morte lenta em casa, que permite aos parentes e amigos se reunirem em sua volta para acompanhar o processo da morte. O fato de ter morrido antes do tempo não torna as almas perdidas invejosas dos vivos, como ocorre em outras partes do mundo (cf. Schneider, 1990). Vimos que, no Sertão, as almas levam os vivos embora porque querem companhia no espaço e não porque têm raiva dos vivos. Além disso, é comum no Sertão colocar uma cruz no local de uma morte acidental, e os penitentes visitam estes lugares para rezar pela alma solitária que fica vagando por ali, fazendo-lhe companhia durante suas visitas. A cruz, por sua vez, marca o lugar como uma porta secundária para o Outro Mundo.

Em comparação, pouco se sabe sobre o Outro Mundo em si. Para a maioria da população sertaneja, há duas ou três esferas do Outro Mundo: 1) o Céu, 2) o Inferno e 3) o Purgatório. Essas esferas do Outro Mundo não são concebidas como fisicamente acima ou abaixo deste Mundo, e, sim, como outra dimensão, à parte, e se distingue uma esfera da outra, em luminosidade, estado térmico e solidão. A noção da organização social dos entes sobrenaturais presentes em cada esfera só é desenvolvida para o Céu.

No esquema cosmológico de católicos sertanejos, o conceito de Limbo quase não existe. Em vez de irem para o Limbo, as crianças que morrem logo após nascer e que não foram batizadas, são consideradas *anjinbos* inocentes e como tal vão diretamente para o Céu. Essa idéia está adaptada à falta de padres no Sertão, uma vez que pode demorar dias ou mesmo semanas e meses para bati-

zar uma criança em lugares mais isolados. Contudo, existe bastante incerteza entre a população quanto ao período de graça antes do batismo, podendo causar dúvida para os pais em questão se sua criança falecida será *salva*.

Também é pouco desenvolvida a noção de um estágio de Purgatório como um lugar intermediário, no qual se passa um tempo pagando os pecados menores, antes de, finalmente, subir para o Céu. Normalmente, para os sertanejos esses pecados são perdoados se o indivíduo confessá-los para o padre durante sua vida ou na última unção antes de morrer, tornando-se desnecessária a existência do Purgatório.

Mesmo as idéias sobre o Inferno são relativamente simples. Não se fala num Inferno de castigo onde as almas se queimam por eternidade ou habitado por demônios que espetam os pecadores com tridentes. A solidão em si é o castigo máximo para o sertanejo e as *almas perdidas* têm uma existência vista como profundamente triste, de *vagar* solitariamente no *espaço*, uma dimensão vazia, fria, sem som e escura. Vê-se nisso uma herança do passado, do Sertão como zona de fronteira, na qual se tem uma aversão total à isolação da vida no *escuro* campo, que não tem o movimento social das vilas e cidades. Além disso, como um povo extremamente sociável, é raro alguém ficar só e, de fato, há verdadeiro pavor, principalmente à noite e no escuro, pois isso possibilita a aproximação de uma alma perdida, que pode levar consigo a pessoa sozinha para o espaço.

O conceito de pecado no Sertão também reflete seu passado de fronteira no qual se vingavam, e ainda se vingam, as injustiças desse mundo, aqui e agora, matando o adversário. Dessa forma, não se considera o assassinato justificado como pecado. Pecador é aquele que é *cachaceiro vagabundo*, que não trabalha e deixa sua família na penúria. Outros delitos também têm castigo imediato no Sertão. Relações pré e extramaritais são resolvidas com o casamento forçado ou com vingança mortal. Quem não batiza o filho, abandona sua mulher para casar com outra ou junta-se com um padre vira lobisomem ou mula-sem-cabeça (cf. Hoefle, 1990). Além disso, nem é preciso ter cometido pecado para acabar no espaço, como vimos ser o caso de pessoas que morrem de acidentes ou que são carregadas por uma alma penada.

Neste esquema o Diabo, também conhecido como Demônio ou o Cão, só tem o papel de levar os vivos à tentação, tendo pouco a ver com o castigo que vem depois da morte. Além disso, não existe uma hierarquia de demônios menores, equivalente à dos santos no Céu, como Steward (1991) relata na Igreja

Ortodoxa européia.

O Céu, por sua vez, é um lugar alegre, de muita luz e companhia social, onde ninguém sente o sofrimento da terra. Em comparação com as outras esferas do Outro Mundo, existe no Céu uma organização social complexa, desde a figura máxima de Deus, aos santos mais importantes, aos santos menores e, finalmente, às almas comuns. Existe, assim, uma hierarquia dos entes do Outro Mundo, semelhante àquela deste mundo. Porém, no Céu, a hierarquia é definida por perfeição do espírito e não pela acumulação de riquezas e poder político. O Deus é perfeito e todo-poderoso, uma figura explicitamente comparada a um pai de família, sabendo o que é melhor para seus filhos. Os santos, por sua vez, tiveram na terra uma vida exemplar, colocam-se mais próximos ao Senhor e têm acesso mais direto ao Seu ouvido, e, por isso, são os mais procurados com pedidos e promessas feitos pelos vivos deste mundo. Muitas pessoas acreditam que os próprios santos atendem aos pedidos, sem interferência de Deus, e assim são, por si mesmos, quase que divindades. Em teoria, as almas comuns também têm acesso ao Senhor mas ninguém faz promessas a elas, pois “santo de casa não faz milagres”, seja a imagem de um santo que se tem em casa, seja a alma de um parente falecido que era da família.

Depois de rezar no contexto da missa, o pedido de intervenção divina de santos, mediante promessa, nos problemas deste mundo, é uma das formas de contato mais comuns com o Outro Mundo para os sertanejos, sendo, também, o maior ponto de atrito com os protestantes. A comunicação de promessas dos vivos deste mundo para os santos no outro, porém, se dá num sentido só, pois o santo não entra em contato com o pleiteante, dando-lhe uma resposta verbal. Se a doença for curada, o casamento realizado, a chuva vier a tempo, isso em si é a resposta do santo, e o pleiteante cumpre a promessa.

A promessa geralmente envolve a realização de atos de *sacrifício*, como vestir uma túnica franciscana ou não cortar o cabelo durante longo período. Estes atos que, em outro contexto, seriam ridicularizados e considerados socialmente estranhos, passam a ser admirados como um sinal de fé. Além disso, como é comum não dizer que se está cumprindo promessa, quando uma pessoa adota uma vestimenta ou aparência de religiosos arcaicos, a comunidade já sabe que deve ser por causa de promessa. Também para cumprir promessa é comum fazer uma romaria até um santuário distante do santo a quem foi feita a promessa, visando colocar um ex-voto representando a moléstia curada ou uma quantia de dinheiro ao pé da imagem. A viagem

em si é considerada um sacrifício, mas também é possível acrescentar sofrimento físico ao ato da romaria, andando toda a distância a pé, carregando uma cruz pesada durante a viagem ou andando ajoelhado o último quilômetro até o santuário.¹²

No caso do não-atendimento da promessa, sempre há a possibilidade de que o santo não tenha escutado o pedido, pois não se tem a confirmação imediata por parte dele. Suspeitando disso, o pleiteante pode *roubar o santo* ou *judiar do santo* para chamar sua atenção. *Roubar o santo* é literalmente seqüestrar a imagem, tirando-a de seu lugar devido, e, *judiar do santo* é virar a imagem de cabeça para baixo, ambos atos feitos na esperança de que o santo, querendo voltar a seu lugar ou posição correta, atenderá ao pedido. Parece que o santo não se irrita com esses atos, nem se vinga não atendendo ao pedido e muito menos fazendo mal ao pleiteante.

Além do corpo de crença em volta das almas e dos santos no Sertão, também encontra-se até hoje a crença em espíritos do mato, tais como a caipora e os animais encantados. São espíritos animistas típicos deste mundo, que, em troca do usufruto dos produtos do mato, são aplacados com fumo e outras oferendas. Como Schneider (1990) observa na Europa antes da ocupação das últimas fronteiras internas por meio da Agricultura Científica, no Sertão os espíritos do mato vivem em lugares distantes da habitação humana e são mestres dos animais silvestres. São encontrados raras vezes e normalmente no contexto da caça, quando devem ser tratados com respeito e espírito de reciprocidade (cf. Hoefle, 1990).

Dessa forma, identificam-se no Sertão os três elementos típicos do cristianismo animista pré-Reforma: 1) a crença em espíritos do mato, 2) a crença em almas e 3) o culto dos santos (cf. Schneider, 1990). Ao contrário do que se passou nas zonas mais habitadas do país durante a Inquisição no período colonial (Souza, 1987), na ausência de padres numa zona com características de fronteira, o catolicismo popular do Sertão nunca passou pelo processo de *desencantamento*. Schneider relata que após 1200, na Europa, este processo acompanhou o surgimento do capitalismo e visou apagar a crença na interferência das almas e dos espíritos do mato na vida dos humanos vivos, separando, assim, este mundo do outro. Particularmente no período da Reforma e Contra-Reforma, iniciou-se uma grande caça às bruxas, na qual os duendes e fadas passaram a ser vistos como demônios e quem se comunicava com eles ou com as almas era acusado de bruxaria e condenado à fogueira. Além disso, o culto de santos

foi desenfatuado ou mesmo banido, particularmente para aqueles santos com traços animistas. No Sertão, contudo, nunca se instalou este tipo de visão da separação radical deste mundo em relação ao outro.

RELIGIÃO ALTERNATIVA DO PASSADO

Historicamente, a falta de padres e o poder das classes mais altas em cargos da Igreja levaram à formação de movimentos populares religiosos que se desviaram da ortodoxia católica, muito antes dos cultos afro-brasileiros e do protestantismo. O que os movimentos milenaristas, as irmandades de flageladores e a dança de São Gonçalo tinham em comum era certa atração pelos pobres, e, portanto, um questionamento à ordem social. Isso, por sua vez, gerava uma hostilidade da elite local que, às vezes, podia até empregar a força na sua supressão. Além disso, a falta de supervisão de um padre significava que era comum serem banidos ou desfavorecidos pela Igreja.

MOVIMENTOS MILENARISTAS

Os mais famosos movimentos milenaristas do Sertão foram os dos Sebastianistas do Reino Encantado, de 1830 a 1838; o movimento de Antônio Conselheiro, nas últimas décadas do século XIX, que culminou com a Revolta de Canudos; as peregrinações que recebiam aconselhamento do Padre Cícero, de 1890 a 1932; as Comunas do Beato Zé Lourenço, durante as décadas de 1930 e de 1940; as obras do santo homem Pedro Velho, em Santa Brígida, de 1940 até sua morte em 1963; e a romaria ambulante do Frei Damião, dos anos 1950 até recentemente.¹³

Para a população contemporânea do Sertão, os movimentos mais antigos do século passado foram esquecidos, na sua maior parte. Os indivíduos diretamente envolvidos ou afetados por eles, de alguma forma, passaram suas lembranças para seus filhos e netos. Depois disso, os movimentos foram se apagando na memória coletiva. Assim, pouca coisa se sabe hoje sobre os Sebastianistas.

Somente alguns poucos, mais velhos, morando no sul do município de Chorrochó, perto do local de Canudos, se lembram de fatos que se passaram com o movimento de Antônio Conselheiro. Consta-se nas recordações um movimento bem mais complexo do que interpretações simplistas de fanáticos devotos do imperador ou de Canudos como uma comuna.¹⁴ O que mais se lembra do Conselheiro é sua capacidade de mobilizar a população local para construir capelas e igrejas em localidades isoladas, onde não pisava padre. Canudos antes do sítio parecia mais uma comunidade de crescimento rápido, prestando serviços a si mesma e aromeiros

— como foi a Juazeiro do Norte do Padre Cícero depois — do que uma comuna. Existiam feirantes que também faziam o circuito de feiras em outras vilas da área. Além disso, em uma situação típica de camponeses de fronteira, as roças disponíveis à comunidade eram exploradas por famílias distintas e não em regime comunal.

Recordações e lendas sobre o Padre Cícero estão ainda vivas, porque a atração do padre famoso foi difundida durante a sua longa vida, chegando a dar conselhos sobre problemas pessoais para muitos indivíduos ainda vivos, e continuando a auxiliar pessoas, mesmo morto, como um santo de fato no outro mundo. Na verdade, a romaria ao seu túmulo e às igrejas de Juazeiro do Norte são consideradas pelos sertanejos do mesmo tipo de romaria a outros santuários da região que têm imagens milagrosas dos santos canonizados. A grande diferença entre o destino da comunidade que surgiu para atender os devotos de Padre Cícero e o de Canudos é que seus fiéis conseguiram repelir as forças legais que tentaram destruir o movimento, dando tempo para que este se acomodasse ao equilíbrio de forças políticas regionais.

Frei Damião ainda está vivo e tem uma influência entre a população sertaneja semelhante à do Padre Cícero. Enquanto este recebia pessoas em Juazeiro, Frei Damião até pouco viajava pelo Nordeste, celebrando missas ao ar livre, ajudando as pessoas com problemas. Na fase final de sua carreira como missionário, o homem que é seu braço direito, Frei Fernando, desviou o movimento da sua ênfase primitiva em torno do estilo simples de vida do Frei Damião, que foi uma das principais atrações para os nordestinos. Uma missa ao ar livre a que o pesquisador assistiu na Paraíba em 1978 tinha o aspecto constrangedor de uma reunião evangélica do sul dos Estados Unidos. Havia até um ônibus especial com seu nome pintado ao lado. Nos anos 80, a Igreja resolveu restringir seus movimentos, para desencorajar essa tendência.

Histórias sobre o Beato Zé Lourenço são restritas a poucas pessoas que foram convocadas a sufocar sua seita. Um velho policial que conversou com sobreviventes da última tentativa do governo de extinguir o culto, ouviu histórias de um tipo de vida comunitária que era coletiva em tudo, até mesmo na virilidade sexual do líder. Embora provavelmente isto seja exagero, os recentes movimentos milenaristas de Jonestown e dos Davidianos de Waco nos mostram que é comum a forte atração sexual pela figura do líder religioso carismático. Até o assédio que o padre católico celibatário sofre revela que é difícil separar a carne do espírito. Mas

não foi esse aspecto do movimento do Beato que alarmou as autoridades locais e estaduais, e, sim, a possibilidade de outro Canudos. O movimento foi combatido violentamente, primeiro, na chapada do Araripe, no Ceará, havendo até bombardeio aéreo, e, depois, numa outra área isolada do oeste da Bahia. Na última repressão à seita, como em Canudos e em Juazeiro do Norte, os membros da seita ofereceram uma resistência ferrenha, mas Zé Lourenço escapou do cerco da polícia. Depois disso, nenhuma atitude mais foi tomada contra Zé Lourenço, sob a condição de que ele cessasse suas atividades milenaristas. Terminou ele seus dias em Exu (Pernambuco), onde desfrutava certa fama.

Pedro Velho passou pela área de estudo em suas andanças e algumas pessoas se lembram dele, por ter sido um grande curandeiro. Quase no fim de sua vida ele fundou uma comunidade religiosa em Santa Brígida (Bahia), que foi tolerada pelas autoridades, talvez porque não juntasse um grande número de adeptos e seu trabalho não constituísse uma séria divergência da vida local. De fato, Pessar (1976) demonstra como, com o tempo, a comunidade deslocou-se da visão milenarista do mundo para a desenvolvimentista.

Todos esses movimentos messiânicos atraíram seguidores entre os pobres, geralmente aqueles dos lugares onde os padres ou políticos foram incapazes de resolver importantes problemas pessoais e familiares ou não lhes deram atenção. Como ocorre com os santos e centros de romaria no Sertão, quando as autoridades locais espirituais e seculares não podem resolver um problema, as pessoas tendem a procurar outros que são tidos como mais poderosos no seu contato íntimo com Deus. Desta forma, os peregrinos procuram homens santos para pedir conselhos sobre seus problemas específicos. Depois da consulta, geralmente voltam para casa. Alguns, na hora da romaria, ficam tão impressionados com o que vêem que, tendo deixado pouca coisa atrás de si, decidem ficar, tornando-se assim parte da população permanente das comunidades que surgem em volta da peregrinação. Nesses lugares eles podem ter acesso às terras comunitárias ou encontrar trabalho em serviços prestados aos romeiros. A demanda para esses serviços nos grandes centros de peregrinação pode ser tanta, que alguns indivíduos acabam sendo, de início, atraídos por razões materiais de maior oportunidade de trabalho, que sabiam existir nos locais.

O fato de passar por cima das autoridades locais nos seus problemas e a perda de trabalhadores levaram à inveja, ao ressentimento e, finalmente, a uma reação dos políticos locais. Quando os místi-

cos têm origem na classe média ou baixa, e não possuem uma formação religiosa seminarista, como Antônio Conselheiro, Beato Zé Lourenço e Pedro Velho, ou ocupam posição inferior na hierarquia da Igreja, como Padre Cícero e Frei Damião, o antagonismo com o clero e com os líderes políticos locais é inevitável. Quanto mais o movimento crescia e o comportamento social e religioso divergia da ortodoxia, ameaçando a ordem constituída, tanto mais violenta era a reação das autoridades locais. Quando estas não eram capazes de reprimir o movimento, os militares eram chamados para abafá-lo, como ocorreu com Zé Lourenço, com Antônio Conselheiro e tentou-se fazer com o Padre Cícero. Muitas vezes houve massacres em grande escala e de forma covarde após a rendição dos adeptos.

Se os movimentos fossem capazes de sobreviver, eventualmente, tinham que se conformar à ordem estabelecida e, muitas vezes, seus líderes tornaram-se donos de grandes propriedades e autoridades políticas, como foram o Padre Cícero e Pedro Velho. Além disso, como Burrige (1969) e Worsley (1968) mostram, nos movimentos milenaristas, pelo mundo todo, um organizador prático é geralmente necessário para dirigir o trabalho do santo homem carismático, como foi o caso de João Abade em Canudos, Floro Bartolomeu em Juazeiro e Frei Fernando junto com Frei Damião. Esta é a figura que leva o movimento à conformidade, na tentativa de salvaguardar sua sobrevivência e de expandir sua escala.

PENITENTES

Irmandades de flageladores, cujos membros são chamados *penitentes*, podem ser ainda encontradas ao longo do rio São Francisco e em alguns poucos lugares da região do Cariri, no Ceará. St. Hilaire encontrou penitentes em 1817, Euclides da Cunha em 1859, Lourenço Filho no princípio deste século (citado em Pierson, 1972) e Pinheiro (1950) faz referência aos flageladores, de modo que essas seitas devem ser tão antigas quanto a colonização européia. Muitas de suas práticas e do que se conhece a respeito delas são semelhantes às irmandades flageladoras que foram comuns na Europa, no passado, e algumas que ainda existem no Novo Mundo (cf. Cohn, 1970; Christian, 1981; Weigle 1976). Das comunidades estudadas, somente Belém do São Francisco tem um grupo de *penitentes*, que data deste século.

Alguns grupos ainda praticam a autoflagelação, enquanto outros observam a vontade da autoridade papal para que esta prática seja abolida. Entre os penitentes de Belém do São Francisco, obser-

vou-se que somente os membros idosos têm as cicatrizes típicas que resultam do corte do chicote e das lâminas de aço. Hoje em dia, a penitência consiste de longas horas a entoar hinos e carregar uma pesada cruz em procissão, pela madrugada adentro. Os encontros de oração são realizados em capela localizada apropriadamente na periferia da cidade, no cemitério ou no mato onde cruzeiros marcam a morte acidental de um indivíduo e em casas de pessoas pobres que consideram sua presença uma bênção para seus lares.

O objetivo declarado para suportar os sofrimentos é a expiação dos pecados. Crê-se que depois de sete anos de *sacrifício*, a salvação da pessoa está garantida. Apesar disso, muitas pessoas integram-se a esses grupos porque acham suas atividades *bonitas* e só reparam as transgressões, quando ocorrem, como um fato comum a qualquer pessoa. É possível que eles achem suas atividades *bonitas* porque revivem e redeseñpenham o sofrimento de Jesus Cristo, como Cohn (1970) chama atenção relativamente à flagelação européia da Idade Média. Embora nenhum dos informantes tenha jamais declarado isso, é interessante notar que a maior parte das atividades se dá durante a Páscoa e a Semana Santa, quando os penitentes e também os católicos comuns saem em procissões e desenvolvem outras cerimônias que descrevem o sofrimento de Cristo.

Em comparação com o catolicismo convencional, os papéis de classe e sexo são invertidos nas irmandades de flageladores. Quase todas as atividades são executadas pelos homens e de todas as idades, menos crianças. A participação das mulheres é restrita ao canto de hinos nos encontros de oração que fazem nas casas e, mesmo assim, elas ficam segregadas em outro aposento, com uma cortina evitando qualquer contato visual entre os dois sexos. Em vez de serem dominadas pela elite local, essas seitas são quase que exclusivamente constituídas e lideradas por pessoas pobres. Os membros dizem: “funcionário (rico) não agüenta suportar as longas horas de oração e procissão”, ou sofrimento físico, no passado. Isso reflete atitudes de classe, pois a elite local não “pega no pesado”.

O público, em geral, e particularmente a classe dominante, são hostis, têm receio ou se divertem com as irmandades, particularmente com suas procissões estranhas, seus hinos melancólicos e suas características túnicas pretas e capuzes brancos. Muitas pessoas têm curiosidade em saber quem são os membros, uma vez que quase todos eles escondem sua identidade, cobrindo as faces e os corpos com aquelas vestimentas. Assim, com o uso de roupas escuras, nas suas atividades noturnas tardias,

em lugares assombrados, assustam a muitas pessoas, pois isso envolve um possível contato com as almas.

DANÇA DE SÃO GONÇALO

A Igreja há muito tempo aboliu as cerimônias que incluíssem danças, assim como bebidas, festejos e o cântico de canções populares dentro da igreja, porque foram consideradas incompatíveis com a atmosfera de um Santuário (Christian, 1981). As danças de São Gonçalo desapareceram das cidades do Brasil onde os padres as desaprovavam, mas continuam a ser praticadas em cidadezinhas e fazendas do interior (Cascudo, 1962). Em lugares relativamente isolados do Sertão, onde há poucos padres, elas continuam até hoje. São especialmente populares no norte da Bahia e na parte oeste de Pernambuco, ao longo do rio São Francisco.

As danças de São Gonçalo geralmente são praticadas por pessoas mais pobres, embora alguns fazendeiros ricos e pessoas das cidades às vezes participem delas. Elas têm normalmente lugar no fim do ano e podem ser consideradas como uma forma de cumprimento de promessa. Uma promessa a São Gonçalo pode ser feita para solucionar qualquer problema, mas a razão mais comum é de pedir uma colheita promissora, ou, conforme a estação do ano, antes da época das chuvas, implorar que elas sejam regulares. Isso não pode ser considerado apenas relativamente à agricultura se sequeiro, pois há casos meeiros da irrigação capitalizada, receosos do risco do insucesso da colheita ou dos preços baixos do mercado, patrocinarem as danças. A apelação a meios sobrenaturais para controlar a natureza em momentos de grande perigo no ciclo da agricultura é um fenômeno comum no mundo todo e, no catolicismo popular, é uma antiga tradição. Christian (1981) chama a atenção para a Espanha do século XVI, quando um grande número dessas procissões festivas e promessas se realizavam nessas momentos de incertezas.

EXPLICAÇÕES PARA O FANATISMO RELIGIOSO DO SERTANEJO

No país, os sertanejos são famosos por sua fé profunda, pela existência de irmandades de flageladores, por movimentos milenaristas e outras formas de *fanatismo* que são, geralmente, explicados pelo rigor de seu ambiente agreste. Pierson (1972) se utiliza desta explicação e chama a atenção para o fato de que os grandes movimentos religiosos, tais como o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, também apareceram em áridos cenários. Não há dúvida de que existe algo de verdade nisso, pois os sertanejos, em quase tudo que fazem, o fazem intensamente, mas uma explicação

melhor para isso seria a natureza do modo de vida pastoril.

Da mesma forma, a pressão do aumento da população e da seca, que Della Cava (1970) dá como razão para a ascensão de Antônio Conselheiro e Padre Cícero, são explicações deficientes por si mesmas. A pressão demográfica aumentou no Sertão desde a época dos grandes movimentos messiânicos e as secas têm sido severas, do mesmo modo. A seca pode não resultar mais em fome amplamente espalhada e morte, mais ainda é capaz de causar miséria geral.

A nossa posição aqui é a de que a tensão entre 1) a herança do passado de maior autonomia e criatividade religiosa em condições de fronteira, 2) as relações entre as classes locais e 3) o processo de subdesenvolvimento do Sertão após 1890 são mais importantes para explicar o ardor religioso do sertanejo e a existência de formas diferentes de religião alternativa. Não se pode negar que, nos ambientes áridos e semi-áridos, a agricultura envolve bastante risco e que o sistema agrário do sertanejo não resiste bem à seca. Os períodos prolongados de seca normalmente causam quebra na safra, a morte do gado e um sofrimento difundido; e isso, sem dúvida, pode levar as pessoas a pedirem um auxílio sobrenatural. Mas o catolicismo popular como visão do mundo pode explicar de forma adequada tais problemas quando um indivíduo pergunta: "Por que isso aconteceu aqui neste lugar específico, comigo e agora?"

Além disso, a manifestação de religião alternativa é mais forte em lugares pouco afetados por dificuldades ambientais, onde a divisão de classes é mais acentuada. Os grupos de flageladores são encontrados principalmente ao longo do rio São Francisco, único rio perene do Sertão, e na região semi-úmida do Cariri, no Ceará, sendo ambos cenários favoráveis aos padrões ambientais do Sertão. Com exceção de Canudos, a mesma situação é encontrada para os movimentos milenaristas. Naqueles lugares, a lavoura, mais do que a criação de gado, é atividade predominante e as colheitas são comparativamente regulares. São mais densamente populosos, sendo os agricultores pobres, de minifúndio ou sem terra em maior número, e as divisões de classes bem mais nítidas do que em outros lugares do Sertão. Estas condições facilitaram a mobilização horizontal de classe e permitiram aos pobres formar cultos coletivos de religiões alternativas.

Facó (1976) está no caminho certo ao postular uma explicação clássica evolucionária marxista, mas seu uso da caracterização dualista de sociedade tradicional rural mística *versus* sociedade mo-

derna urbana secular invalida seus argumentos. Ele está certo na sua crítica a Cunha (1933), que explica a ocorrência de cultos milenaristas em termos raciais, por meio dos quais os sertanejos são considerados como mentalmente retardados e pouco instruídos. Entretanto, Facó não está totalmente certo quando explica os movimentos, assim como o banditismo, como um resultado de *atraso* da economia local. Do seu ponto de vista, os fanáticos e salteadores estariam protestando contra os vestígios remanescentes de uma estrutura social obsoleta, que foi desaparecendo gradualmente, com o passar dos anos. Ele acertadamente destaca elementos de protesto, mas a estrutura social no Sertão não mudou tanto a ponto de justificar a sua asserção.

É importante notar que os movimentos milenaristas, bem como o banditismo e as revoltas contra as novas forças políticas das capitais e do Sudeste, tiveram seu auge no período de 1890 a 1940, período em que o Sertão deixa de ser uma zona de fronteira, é praticamente dominado militarmente e entra no caminho para o subdesenvolvimento periférico. Facó está mais próximo do alvo quando diz que ocorreram mudanças que permitiram um maior controle político-econômico sobre o Sertão do que tinha havido no passado, e que o protesto tem sido deslocado do campo para as cidades.¹⁵

Hoje em dia no Sertão, as irmandades de penitentes tornaram-se um fenômeno urbano, mas não cresceram. Os movimentos milenaristas, na sua maioria, foram desaparecendo desde a década de 1950. As danças de São Gonçalo diminuíram pelo Sertão todo, desde que Cascudo escreveu sobre mentalistas, tais como presbiterianas ou metodistas, podiam ter atração maior entre os pobres do local. Por outro lado, quanto à questão ideológica da proposta de maior igualdade social, estas igrejas podem não ser suficientemente fundamentalistas.

ESTRUTURA DO CULTO E DA IGREJA

A igreja, para os protestantes, separa o mundo do culto religioso do mundo dos pecados de fora, e todas as atividades religiosas se realizam dentro da igreja e nunca fora da comunidade, como ocorre nas procissões católicas. Pode-se até fechar a entrada com uma cortina para marcar esta separação. Por outro lado, a cortina ou porta também serve para evitar que alguém de fora jogue um objeto para dentro visando atrapalhar o culto, o que, de fato, às vezes acontece. As igrejas católicas do interior também têm uma porta na entrada, mas raramente

é fechada e nunca durante a missa.

O culto protestante se realiza às quartas-feiras e sábados, e não no domingo, dia de maior importância para os católicos. O culto é vagamente estruturado, de propósito, com canto de hinos entremeados de leituras da Bíblia. Durante o serviço, diversas pessoas sugerem de hinos que devem ser cantados. Outras prosseguem lendo passagens da Bíblia, dando interpretações diferentes da importância da Bíblia para sua vida. As interpretações mostram como os protestantes encaram a religião de forma diferente. As leituras idiocêntricas da Bíblia são incentivadas em oposição à ênfase do catolicismo na ortodoxia da interpretação da doutrina. Entretanto, a opinião negativa que os protestantes têm sobre aquilo que consideram uma natureza pouco imaginativa da fé católica não é exata. Os protestantes são todos recentemente convertidos e isto faz com que um grande número deles seja o que Radin (1957) chamou de *pensadores* — os que levam a refletir sobre a religião. Por sua vez, o hábito de os protestantes justificarem tudo com uma passagem decorada da Bíblia pode, por isso, ser considerado um tanto mecânico, quase como aquilo que eles criticam nos católicos.

Poucas igrejas têm um pastor residente e somente de vez em quando alguém visita a congregação local. De fato, a maioria das igrejas se orgulha de não ter “este tipo de parasita que rouba seu dinheiro”. No entanto, deve-se notar que algumas congregações exigem que os membros contribuam com 10% do seu salário para cobrir as despesas dos cultos, custos do prédio e manutenção da igreja. Além disso, sempre aparecem líderes, mesmo que não sejam ministros em regime de trabalho especializado. O líder do grupo de Parnamirim é chamado de *coordenador*, e ele de fato dirige o serviço. Ainda assim, o pastor e o líder local não são pessoas cujo comportamento ou cuja autoridade são marcadamente diversos daqueles de outros membros do grupo, de tal modo que façam nascer uma distinção entre o clérigo e o leigo, como a que há no catolicismo.

Embora exista maior democracia de culto entre os protestantes, certos aspectos da estrutura social local aparecem na igreja. O líder, em Parnamirim, é um membro da classe média. Trabalhos árduos na igreja tendem a recair mais sobre os pobres e a explicação dada para isso é a especialidade ocupacional. Os pedreiros e os pintores executam suas tarefas e o líder as dele, tratando de cuidar da rede elétrica da igreja local, pois ele tem uma oficina de aparelhos elétricos. O outro comerciante influente do grupo não faz mais que a arrumação das cadeiras na igreja.

Como Camargo *et alli.* (1973) mostram ser comum ao protestantismo no país em geral, as atividades religiosas não são do domínio apenas da mulher. No Sertão, um número igual de homens e mulheres frequenta os serviços protestantes, o que é bem diverso dos padrões de assistência à missa. Mas isto não significa que ambos os sexos desempenham as mesmas atribuições no culto. De fato, os protestantes fazem grande diferenciação entre os sexos. Os homens insistem que devem ter papel mais ativo nos cultos, citando, como de costume, a passagem da Bíblia adequada àquilo que possa justificar essa atitude. Também a severidade dos códigos no vestuário recai mais sobre as mulheres do que sobre os homens. Isso decorre da situação normal da mulher sertaneja, que se veste de forma conservadora, particularmente no contexto cerimonial.

○ ANO RELIGIOSO E O CICLO DA VIDA

Outra diferença na doutrina diz respeito ao ciclo anual de cerimônias e aos ritos de passagem dos protestantes. Como já se falou antes sobre a variação anual da ênfase sagrada nas comemorações católicas, os protestantes locais afirmam que todas as suas cerimônias devem ter a mesma importância. Assim, como uma reação às festividades católicas, eles geralmente não fazem nenhuma comemoração especial durante o ano, no sentido de diferenciar o rito de um serviço comum e, se o fazem, celebram em datas diferentes daquelas dos católicos.¹⁸ Além disso, como não têm santos, não realizam novenas ou romarias, não comemoram o Dia de Todos os Santos nem os dias dos santos padroeiros de cada comunidade. Mesmo o Dia de Finados, o Natal e a Páscoa passam quase que virtualmente despercebidos, para tornarem-se diferentes dos católicos.

Os ritos de passagem que recebem durante a vida são também em menor número e mais singelos que os do catolicismo. Há somente três: o batismo na igreja, o casamento diante dos irmãos de fé e o enterro marcando a passagem deste mundo para o outro.

Os protestantes só admitem o batismo quando uma pessoa já tem idade bastante para compreender o significado e os compromissos do rito. Todos os membros da congregação estão presentes e os iniciados são mergulhados na água de um tanque, o que se considera semelhante ao batismo praticado por João Batista. Não têm compadres, alegando que a Bíblia não faz menção a estes. Todos aqueles que assistem ao batismo são irmãos de fé do iniciado e a pessoa pode contar com eles no enfrentamento de problemas, em tempo de necessidade, de modo que idealmente uma assistência mútua abrange toda

a congregação e não somente os compadres. Finalmente, os protestantes sustentam que Deus é a Testemunha Suprema do batismo e do casamento, de modo que meros padrinhos e testemunhas mortais são dispensáveis.

Com o batismo, todos os pecados anteriores são apagados. Porém, não se pode mais cometer outros, ou a eterna condenação será o resultado. O protestante acha que isto é contrário ao que o catolicismo diz a respeito da confissão antes da morte e da missa pelo falecimento como salvação para um homem pecador. Como o pecado é irrevogável, os protestantes ou vão para o Céu ou para o Inferno. Se, por ocasião da morte, um protestante for jovem demais para ser batizado, ele será julgado inocente e irá para o Céu, assim como os *anjinhos* católicos. Se a pessoa não se converteu ao protestantismo ou pecou depois da conversão, a condenação ao Inferno é certa e não há penitência depois da morte, do tipo do Purgatório católico, que mude isso.

Há uma aversão explícita por parte dos protestantes aos elaborados ritos e crenças dos católicos sobre a morte e o cemitério. Os funerais para os protestantes consistem numa cerimônia simples feita no dia da morte, para lembrar à família do falecido sobre o que o espera depois. A ênfase está na alma que se encontra no Céu e não em rito direcionado a seus restos mortais neste mundo.

QUESTÕES DE DOCTRINA E O OUTRO MUNDO

Geralmente, o que os protestantes fazem muito, sabendo que isso irrita os católicos, é questionar os dogmas básicos destes, como duvidar se Maria seria virgem quando Cristo foi concebido. Sabe-se que alguns protestantes disseram aos católicos frontalmente que, pela sua fé católica, eles seriam condenados e que o único meio de salvação seria tornarem-se *membros da verdadeira Religião*.

Tudo isso é curioso, pois, por um lado, os protestantes tentam romper com a tradição religiosa e ridicularizam a herança familiar como uma maneira pouco imaginosa de os católicos adquirirem sua religião, enquanto, do outro lado, os crentes reafirmam antigos valores sociais de honestidade e temperança. Os protestantes contestam o primeiro ponto, pois muitos dizem que a mudança do ritual católico nos últimos trinta anos fez com que eles pensassem em se converter ao protestantismo. Também afirmam que, da sua leitura da Bíblia, concluíram que têm sido eles, protestantes, mais leais à Cristandade, como esta existia no tempo de Jesus. Como encontram pouca ou nenhuma referência de ter Jesus ou os Apóstolos praticado os ritos dos católicos, eles afirmam que estes foram meramen-

te inventados pela Igreja, através dos séculos.

Talvez a característica mais nítida e distinta dos protestantes, e que mais atrai os pobres da cidade e os frustrados da classe média, seja a ênfase milenarista a respeito do fim do Mundo e o direito de corrigir as injustiças deste mundo, no outro. Eles suportam a situação de proscritos e de pobreza, no caso dos membros da classe baixa, com a convicção de que serão salvos quando morrerem ao contrário de outros. Eles jamais levantam a mão contra seus opressores nem roubam um pedaço de pão quando famintos, pois sabem que Deus os protegerá. Agir de outra maneira é pecar, o que não permitirá a salvação individual.

A promessa de justiça no outro mundo poderia nos conduzir a interpretar o protestantismo de um ponto de vista funcionalista e marxista clássico como uma força conservadora no Sertão, que diminui o conflito social neste mundo. Contudo, ao contrário da posição neo-weberiana, em relação ao indivíduo, o protestantismo não promove o surgimento dos burgueses, nem de *camponeses ricos* entre seus membros. Muratório (1980) também observou nos protestantes da zona rural do Equador uma situação semelhante, na qual o fraterno auxílio mútuo é acentuado entre os protestantes pobres, em vez do estímulo à ética do empresário individualista. A maioria dos protestantes do Sertão é de proletários urbanos vivendo no nível de subsistência. Como outros pobres, qualquer que seja sua religião, são subempregados. Seus patrões católicos é que possuem meios de acumular capital, assim como de se beneficiar com excessos mundanos.¹⁹

Por outro lado, na sociedade, o protestantismo pode ter um papel dinâmico de promover o desenvolvimento capitalista, confirmando uma interpretação marxista. No contexto das cidades industrializadas do Sudeste do Brasil, a vida austera do protestante pode ser vista como uma adaptação a salários de subsistência, evitando assim o protesto e a revolta da população pobre contra as altas taxas de mais-valia, acelerando o processo de acumulação capitalista.

Contudo, a visão do mundo e a cosmologia do fundamentalismo protestante não podem ser reduzidas à sua função para a acumulação capitalista. É uma visão das relações sociais religiosas deste mundo e do outro que é bem mais igualitária na prática do que o catolicismo. Mesmo existindo líderes do culto protestante, e que sejam da classe média, seu papel é restrito e a participação espontânea de toda a congregação é bem maior do que na missa católica. Em relação ao indivíduo, em termos existenciais, a participação é extremamente importante para os

pobres, que explicações funcionalistas da coletividade ignoram. No culto, o indivíduo pobre pode falar o que pensa, criando interpretações religiosas, sentindo-se importante, em forte contraste com sua vida cotidiana de pouca influência na comunidade maior.

O Outro Mundo do protestante também é diferente daquele do católico, particularmente sua concepção do Céu e do Inferno. Vimos no catolicismo popular do Sertão que a idéia do Limbo e do Purgatório quase não existe, de forma que o Outro Mundo também fica dividido em apenas duas esferas - o Céu e o Inferno -, mas os dois são bem diferentes para o protestante.

Como o Céu católico, o Céu protestante também é um paraíso sem as privações deste mundo, mas para o protestante há uma organização social sem a hierarquia de santos maiores, santos menores e almas comuns. Como Deus é o Todo-Poderoso, Ele é capaz de atender a todos à mesma hora, sejam eles almas no Céu ou vivos na Terra. Assim sendo, os protestantes não acreditam em santos e desprezam a prática popular de pedir a intervenção de um santo perante Deus, para fins egoístas, como amontoar bens materiais. Se o indivíduo estiver muito doente, ou for injustamente atingido por outro, uma prece à intervenção divina pode ser feita. Entretanto, prometer contribuição em dinheiro para a igreja ou fazer um ato de penitência que envolva o processo mecânico de repetição de tantas ave-marias, rodas de danças de São Gonçalo ou peregrinação de romaria, para obter uma boa colheita ou um negócio financeiro rendoso, é repugnante para eles. Levantar-se durante o culto dando graças a Deus, é considerado melhor, porque não dá a impressão de se estar fazendo uma transação comercial com Deus.

Além disso, na tentativa de se distinguir ainda mais dos católicos, os protestantes do Sertão têm uma visão de menor interferência do próprio Deus no mundo natural, particularmente sobre a questão de seca. Como afirmou o líder protestante de Parnamirim: "Deus criou este mundo, e, neste mundo criou lugares com muita chuva e lugares com pouca chuva. Se o homem for besta querendo morar em lugares de pouca chuva, o problema é dele e não adianta pedir chuva a um santo ou outro". É claro, não há espaço para espíritos do mato nesta visão, e de fato, cidadãos urbanos têm pouco contato com essa crença.

Contudo, se por um lado, o mundo natural não é explicado em termos de agentes sobrenaturais, por outro, o mundo social só se explica em termos de tentação e Inferno. O inferno do protestante serto-

nejo segue a visão tradicional européia de um lugar de sofrimento e de fogo eterno dirigido pelo Diabo. Este leva os vivos à tentação oferecendo riquezas e poder neste mundo em troca de sua alma no outro. Dessa forma, o crente tem que estar sempre atento porque basta cometer um só pecado e não há salvação. Em comparação, se para o católico sertanejo quase ninguém vai para o Inferno e a entrada do Céu não é tão exclusiva, para o protestante apenas uma minoria seleta vai para o Céu. O Céu protestante, portanto, só é igualitário para quem consegue chegar lá.

CULTOS AFRO-BRASILEIROS, ESPIRITUALISMO E SINCRETISMO

Os cultos afro-brasileiros (candomblé, xangô, caximbó) e o espiritismo, como praticados no Sertão, não podem ser considerados como religiões plenamente desenvolvidas no mesmo sentido em que o são o catolicismo e o protestantismo ou mesmo os cultos afro-brasileiros do litoral do Nordeste. De fato, as pessoas que abraçam os cultos no Sertão não os consideram também como sendo sua religião. Elas se consideram católicas, assim como os penitentes o fazem.

Entretanto, as irmandades de penitentes incorporam principalmente o ritual católico antigo, enquanto o xangô das comunidades estudadas e os curandeiros espíritas ambulantes do Sertão utilizam uma cosmologia que é uma síntese de rituais e crenças, derivados dos cultos afro-brasileiros do litoral, idéias originárias dos ameríndios, catolicismo popular, noções tradicionais de medicina popular, bruxaria e até mesmo alguns traços dos movimentos milenaristas do passado. As sessões dos cultos incluem um vago sentido de adoração aos espíritos que os visitam, mas nunca da maneira como o catolicismo e o protestantismo glorificam a Deus em um ritual. Os cultos mais se aproximam da religião convencional nos meios e objetivos de sua prática, isto é, quando utilizam entidades sobrenaturais para sobrepujar problemas individuais de doença e infortúnio. Além disso, os cultos reúnem um grupo de pessoas e entidades sobrenaturais em cerimônia coletiva, a qual muitos participantes consideram gratificante, independente do fato de curar indivíduos doentes e perturbados.

OS CULTOS AFRO-BRASILEIROS

De acordo com Pierson (1972), os cultos afro-brasileiros entraram na área geral do trabalho de campo na década de 1930, quando se estabeleceu um centro de candomblé em Juazeiro da Bahia. Pelo nome usado para se referirem aos cultos nas comunidades estudadas, o xangô, é provável que

tenham sido difundidos diretamente da costa de Pernambuco ou por meio de uma cidade média do mesmo estado, como Salgueiro. A despeito de sua origem, o candomblé da Bahia exerce uma influência considerável sobre os cultos locais. Tanto os xangoístas como os espíritas freqüentemente referem-se aos famosos Centros de Cachoeira e Salvador e consultam livros publicados nestes lugares.

Apesar dessa influência, os cultos locais não possuem a complexidade de organização de cultos afro-brasileiros do litoral do Nordeste, sendo ausente o rito elaborado, a forte hierarquia e as vestes características.²⁰ Também nas comunidades estudadas os cultos são mais impregnados de rito e simbolismo, extraídos do catolicismo e de crenças indígenas do que o dos cultos de xangô e candomblé das cidades litorâneas. Essa situação deve ser comum à maioria das comunidades sertanejas, pois Zimmerman (1952) notou que os cultos de candomblé da comunidade que ele estudou no Sertão da Bahia eram limitados aos cultos com efeitos de curar problemas de saúde e não possuíam a complexidade religiosa do candomblé litorâneo. É possível que os cultos do Sertão sejam mais simples e de introdução mais recente porque, diante da população de origem européia e indígena, a de origem africana não foi expressiva na colonização do Sertão.

A *sessão*, como a realizada na cidade de Belém do São Francisco, é semelhante àquelas descritas na literatura, mas os espíritos são mais freqüentemente entidades indígenas do que africanas. Além disso, os nomes dos santos católicos são geralmente usados para entidades africanas e os nomes africanos poucas vezes são ouvidos. As orações católicas muitas vezes fazem parte da cerimônia e, na maneira típica do sertanejo, Padre Cícero é um santo padroeiro do centro, lado a lado com a imagem popular dos cultos afro-brasileiros de São Jorge. Os nomes de Padre Cícero, Frei Damião, São Sebastião e Rei Sebastião são invocados nos cânticos. Os dois primeiros, famosos padres católicos do Sertão, provavelmente opor-se-iam ao serem invocados desse modo. São Sebastião é um santo muito popular no Sertão, e a última entidade a ser chamada comumente é a figura do rei português messiânico, utilizada no movimento sebastianista do século passado.

Na sessão de xangô são os espíritos que *baixam* para este mundo e trazem consigo para o centro todo o seu ambiente do outro mundo. Nas noites de terça-feira, quinta-feira e sábado, as sessões são para os espíritos da *direita* e da *luz*. Como estes espíritos são quase sempre benéficos, muitas pessoas se divertem. Os que tomam parte vestem-se

de branco e dançam em círculo, o giro, com acompanhamento de cânticos. Os indivíduos que experimentam as possessões em geral agradáveis desses dias vão ao centro do círculo, girando, até que o espírito volte para o espaço. Nas noites de segunda, quarta e sexta-feira, o ambiente é mais escuro e mais pesado, e as pessoas se vestem de preto e vermelho para receber os espíritos da *esquerda*. As manifestações costumam ser violentas e os possesores têm que ser amparados por outras pessoas, de modo que não se machuquem batendo com a cabeça contra a parede, porta ou chão. Como tais espíritos gostam de se demorar e não voltam logo para o espaço, o possesoro muitas vezes necessita do auxílio dos membros mais experimentados do culto, que assumem o espírito para a sua expulsão definitiva do centro.

Nessa relação de dias, tipos de espírito e ambiente há um simbolismo clássico de oposições, do tipo que os estruturalistas apontam ser comum à religião no mundo inteiro (Needham, 1973; Turner, 1974). Os espíritos benéficos são associados com a direita, com a cor branca, com a luz e com um ambiente leve e alegre, enquanto os maus são associados com a esquerda, com cores escuras, com o escuro e com um ambiente pesado e soturno. Também há um contraste de sons. Na possessão de um espírito de direita, o possuído permanece sem falar e é acompanhado por mulheres cantando de forma suave. Na possessão de alguém experiente por um espírito de esquerda, este fala com voz grossa por intermédio do possuído. Quando o possuído é uma pessoa comum, os mais experientes tiram o espírito falando com voz grossa "passa, (nome do espírito)". Além disso, os espíritos de esquerda gostam de beber - por intermédio do possuído - cachaça e bebem "como se fosse água", ou seja, de forma anti-social. Simbolicamente, só faltava concluir que os dias dos espíritos bons fossem associados com dias pares e, os maus, com ímpares, porém, ocorre o oposto.

Mas, a oposição bom-mau não é tão simples assim, pois espíritos da esquerda também podem fazer o bem. A função básica do xangô é invocar entidades espirituais do espaço para ajudarem as pessoas a se protegerem dos ataques de outros espíritos, e os da esquerda podem ser utilizados para fazer isso. Os espíritos são tidos como causadores de doença, insanidade ou outras desgraças. A entidade, ou entidades, que provoca os problemas pode ter sido enviada por inimigos, buscando vingança, ou os espíritos podem por si mesmos ter decidido se manifestar no indivíduo. A pessoa afetada torna-se doente, porque não consegue dominar o espírito e,

muitas vezes, nem sabe qual é. É preciso procurar alguém com bastante experiência em possessão. Primeiro, este recorre a seu espírito guia - que pode ser da esquerda - para *ver* qual é o espírito atacante. Daí, induz o espírito a passar da vítima para si próprio, e para dominá-lo com o auxílio do espírito guia e finalmente enviá-lo de volta para o espaço outra vez. Também encontram-se no xangô ritos para anular o efeito de ataques por meio de *trabalhos* do tipo simpático de bruxaria clássica européia e africana, tais como sapos com a boca costurada ou o uso de bonecas espetadas com alfinetes.

Deve-se ressaltar que o xangô não é meramente o combate à bruxaria. A maior parte da sessão *não* é destinada a tratar das pessoas afetadas e a maioria das pessoas que comparecem vai observar ou participar da dança da possessão do espírito, mais como forma de distração. Eles se "sentem bem" quando saem do centro. Sem dúvida, o objetivo de experimentar possessão freqüentemente é o de tornar-se cada vez mais acostumado a receber o espírito, para melhor se defender em ataques futuros, mas o objetivo imediato é o social e a recreação.

Há apenas um vago sentido de hierarquia entre os participantes das sessões de xangô no Sertão. A pessoa mais importante é o pai-de-santo ou mãe-de-santo que desempenha um papel de líder. É o indivíduo mais experiente na possessão de espíritos e geralmente tem uma estreita relação com um espírito, poderoso guia que o possui com bastante freqüência. Como no protestantismo, o líder pai-de-santo ou mãe-de-santo não é um intermediário entre os espíritos e os participantes que recebem espíritos (cerca da metade dos presentes). Só tem essa função, assim como os curandeiros espíritas, quando seu espírito guia fala e aconselha os indivíduos que vêm a ele com seus problemas. E nesse papel o pai-de-santo ou mãe-de-santo pode atingir o *status* de um especialista religioso de tempo parcial e receber presentes em alimento e dinheiro pelos serviços prestados. Contudo, é comum exercer outra atividade profissional, de forma que não vive apenas do xangô. Assim sendo, com exceção de alguns atos de abstinência e precaução tomados para evitar poluição espiritual nos dias de sessões mais importantes, sua vida diária é pouco diferente da de outras pessoas da comunidade e, assim, ela não é socialmente uma figura ambígua, à parte, como o é o padre católico.

Abaixo dos líderes estão os *médiuns* que vêm freqüentando o centro e recebem espíritos. Suas atividades, como as demais, sofrem pouca interferência do líder. Outros indivíduos estão apenas começando a ser médiuns e ainda não foram inicia-

dos formalmente. Tais pessoas em geral passaram a freqüentar o centro por causa de um problema que foi diagnosticado como necessidade de praticar a possessão de um espírito que insistia em visitá-las. Finalmente, cerca da metade das pessoas presentes vem apenas para observar as atividades. Como é só o líder que toma uma precaução ou outra em preparativo para uma sessão especial, o comportamento de outros indivíduos que comparecem às sessões de xangô em nada é diferente daquele dos católicos comuns da comunidade, o que, é claro, eles também se consideram ser. Muitos deles vão à missa com a mesma freqüência com que outras pessoas o fazem, pois o horário e os dias das sessões de xangô não coincidem com os das missas.

A falta de um dirigente forte leva as sessões de xangô a serem estruturadas livremente. Não há ritos complexos de início ou término da sessão. Por exemplo: quando baixa o espírito guia do líder, é sinal de que a sessão está chegando ao fim. Dias de alguns poucos santos são comemorados durante o ano e as sessões nesses dias costumam ser um pouco mais elaboradas. A mais importante para o Centro de Belém do São Francisco é a do dia de Cosme e Damião (27 de setembro). A sessão tem lugar excepcionalmente durante o dia, e como os espíritos que se manifestam são de crianças, doces e pau-de-sebo constituem as atrações para um grande número de jovens que participam dela. As sessões do dia de São Jorge (23 de abril), do dia de São Sebastião (20 de janeiro) e do dia de aniversário de morte do Padre Cícero (20 de julho) são dedicadas a estes santos importantes, mas não, sob outros aspectos, diferem muito das sessões comuns. Daí um ciclo anual que possa demarcar um ano religioso ser pouco desenvolvido. Com exceção de 20 de julho, poucos dias de santos comemorados têm importância no ciclo anual católico, havendo, portanto, pouco conflito de datas entre os dois. Do mesmo modo, a não ser uma simples cerimônia de iniciação de mediunidade, as cerimônias relativas a ritos de passagem não se destacam no xangô local, o que está em acentuado contraste com o catolicismo e os cultos afro-brasileiros do litoral.

É basicamente na função de utilizar espíritos do outro mundo que o xangô e o espiritismo são distintos das outras religiões. Contudo, a ênfase dos cultos é na manifestação dos espíritos neste mundo, e, como no catolicismo e no protestantismo, pouco se sabe sobre o Outro Mundo. Os espíritos vêm e voltam para o *espaço*, conceito este semelhante ao *espaço* do catolicismo popular do Sertão. Contudo, o *espaço* no xangô nem é o Céu, nem é o Inferno, pois não há conotação de bem ou mal,

sendo apenas uma outra dimensão onde ficam os espíritos da direita e da esquerda, não existindo lugar específico a cada tipo de espírito.

A cosmologia católica contemporânea e a protestante, por sua vez, negam ou condenam o contato com entes do Outro Mundo. Afirmam que depois da morte a alma vai para o outro mundo e que todo contato com ela é perdido ou deve acabar. Embora o católico possa fazer um pedido a um santo, que é o espírito de uma pessoa que viveu um dia, o santo de fato não entra no contato real com a pessoa nem desce para possuí-la. A Igreja tentou esquecer seu passado de combate à bruxaria e ao exorcismo, e agora para ela as almas não devem ser perturbadas e, sim, deixadas em paz. Dessa forma, hoje em dia os padres explicam o fato de pessoas comuns dizerem ter visto almas, satãs ou outras entidades metafísicas, como sendo fenômenos parapsicológicos ou apenas sugestão da imaginação. Os protestantes são mais enfáticos em sua condenação dos cultos afro-brasileiros, considerados bruxaria e *coisas do diabo*, por eles.

A maior parte das pessoas das comunidades estudadas não tem muita fé em xangô, ou mesmo condena-o, pois suspeita que ali se pratica a magia negra. Isso é oposto à verdade, porque os cultos são dedicados a combater os ataques dos espíritos enviados por outros e não o oposto. Eu jamais vi qualquer coisa semelhante à prática de um trabalho para o mal, nem observei os participantes devolverem um ataque espiritual ao mandante, como se faz no litoral.

Geralmente, como ocorre com a magia negra no mundo todo, as pessoas acreditam que existem bruxas, mas há raras referências a alguma especificamente. Ninguém admite ser bruxo, pois ganha a animosidade dos vizinhos. Até mesmo se tiver um exemplar do Livro de São Cipriano, da magia branca e preta, esconde-o porque possuir este livro é suficiente para que os outros pensem que pratica a bruxaria. Na pesquisa realizada, ouviu-se falar de dois casos em que a polícia prendeu pessoas com esse livro, e também diz-se que o cangaceiro Lampião matou um indivíduo só porque este possuía um desses livros e os vizinhos o acusavam de ser feiticeiro. Esses casos à parte, possivelmente a bruxaria é pouco desenvolvida no Sertão porque a tradição de rixas familiares tem na vingança mortal o caminho preferido para corrigir as injustiças deste mundo. Mesmo pessoas pobres podem matar um indivíduo da classe alta, de forma que não se precisa lançar mão da bruxaria, a vingança anônima dos fracos, como ocorre nos

estudos clássicos de bruxaria (cf. Evans-Pritchard, 1937; Douglas, 1970; Middleton e Winter, 1963).

ESPIRITISMO

Além dos cultos afro-brasileiros também existem outras formas de possessão espiritual ou de comunicação com espíritos. Seus praticantes têm nomes diferentes, como *espíritas*, *curandeiros* ou *cartomantes*. O que eles praticam tem, de certo modo, afinidade com o espiritismo europeu de Alan Kardec, mas a maior parte do que fazem originam-se nas velhas tradições européias de bruxaria e nos próprios cultos afro-brasileiros. Os espíritas muitas vezes fazem referência ao candomblé ou admitem ter residido em Salvador ou na costa da Bahia, onde tiveram contato direto com o candomblé.

A diferença principal entre esse tipo de espiritismo, por um lado, e o xangô ou candomblé, por outro, é que o primeiro é estritamente realizado para resolver problemas pessoais e não tem as grandes cerimônias coletivas dos últimos. E se a atividade espiritualista consegue uma forma mais coletiva, ou não, está relacionada com o tamanho da comunidade. As sessões coletivas de pequenos grupos de indivíduos são mais comuns nas cidades maiores, enquanto somente espíritas solitários e ambulantes trabalham nas cidades menores e vilarejos. Nesses lugares, os praticantes são consultados em dias de feira ou o paciente viaja para uma cidade maior onde aqueles vivem. Contudo, ao contrário do xangô, há um preço alto de consulta, Cr\$ 3.000,00 por ocasião do trabalho de campo, ou o equivalente ao salário de um mês para muita gente. Além disso, a clientela pode incluir membros da classe alta local que geralmente não freqüentam as sessões de xangô.

Os tipos de casos tratados normalmente são: doença incurável; loucura; comportamento extremamente anti-social, como o alcoolismo; e falta de sorte. Hoje em dia, o tratamento de doença no Sertão começa com o tratamento caseiro à base de ervas ou de remédios comprados na farmácia. Quando isso não dá certo, consulta-se um médico, que pode ou não ser competente. O paciente procura socorro espírita ou no xangô, quando o médico não foi capaz de resolver seus problemas, o que é comum em caso de distúrbios mentais, pois o tratamento médico destes não existe no Sertão.

Curas espirituais podem ser mais caras do que os honorários do médico, porque as consultas deste, no interior, estão sendo, cada vez mais, pagas pela parcimoniosa previdência social governamental. É interessante notar que os serviços desta podem até estimular as atividades espíritas. Embora o atendi-

mento médico agora esteja ao alcance da população pobre, sua qualidade piora na medida em que a comunidade cresce e a demanda excede a capacidade do atendimento médico. A falha deste pode levar o paciente insatisfeito ao espírita. Mas, por mais imperfeito que seja o serviço médico, todo mundo concorda que sua eficácia é bem maior que a do tratamento caseiro e do espírita. Há casos de espíritas que se apresentaram como médicos, como um que se vestiu com roupa branca de médico, exibindo a etiqueta "Professor Pajé" na parte externa do bolso do jaleco.

Os espíritas de feira alcançam o *status* de especialista ocupacional como qualquer outro feirante. Fazem o circuito da feira, cada dia da semana numa cidade ou num povoado diferente. Por outro lado, seus métodos de comercializar serviços podem fugir da ética do médico e aproximar-se das estratégias dos vendedores de ervas medicinais e unguentos milagrosos, utilizando alto-falante e jibóias vivas para atrair clientes.

RELIGIÃO ALTERNATIVA DO PASSADO E DO PRESENTE

Neste trabalho, retratam-se as formas históricas e contemporâneas de fenômenos religiosos alternativos do Sertão, seguindo-se uma abordagem holista pós-moderna e neo-populista que não apenas substitui abordagens anteriores da religião, como a modernização funcionalista, a marxista e a estruturalista-simbólica, mas supera as limitações dessas abordagens, incorporando-as no tratamento do assunto. Assim sendo, o catolicismo popular, como visão do mundo e da sociedade no Sertão, é contrastado com as tentativas feitas por alguns indivíduos pobres e da classe média dissidente de construir visões alternativas nas quais eles podem participar em pé de igualdade. No passado, a dissidência religiosa tomou a forma de participação nas irmandades de flageladores e nos movimentos milenaristas, enquanto, hoje, na ausência virtual de padres católicos esposando a teologia da libertação no Sertão, a dissidência se canaliza pelas igrejas protestantes fundamentalistas e pelos cultos afro-brasileiros.

A despeito da existência de diferentes caminhos para a oposição religiosa, o catolicismo continua sendo a religião predominante do Sertão. Outros grupos religiosos ganham novos membros, à medida que as cidades crescem, e se acentua a separação de classes, mas não conseguem ser maioria, mesmo nas grandes áreas urbanas. Além do mais, com exceção do protestantismo, toda religião alternativa, velha ou nova, não exclui catolicismo popular. De fato, as seitas sincretizam tanto a fé e

os ritos católicos, que seus membros não vêm contradição entre participar deles e ainda serem bons católicos.

Apesar da possibilidade de indivíduos sem prestígio se sentirem espiritualmente realizados na religião alternativa, a atração das seitas é limitada, pelo fato de contradizer certos princípios fundamentais da cultura local. O protestantismo pode oferecer ao alienado um verdadeiro ópio espiritual para os males deste mundo, embora exija muito, na forma de abstinência, para ser aceitável a pouco mais que um pequeno número de sertanejos. Os cultos afro-brasileiros vieram ocupar um lugar para explicar a desgraça e fornecer curas para problemas de saúde e mentais, mas o xangô ainda está associado à bruxaria, aos olhos da maioria das pessoas.

As novas formas de religião alternativa podem permitir certa mobilidade horizontal dos pobres, mas isso é limitado ao plano religioso e não chega a desafiar a ordem social neste mundo, como fizeram, em algumas ocasiões, os movimentos milenaristas do passado. De fato, como não constituem nova força política, são pouco oprimidas oficialmente. Assim, podemos concluir que, enquanto a nova religião alternativa oferece explicações competitivas para uma série de fenômenos que o catolicismo por muito tempo considerou como seus, este prevaleceria no Sertão, principalmente se os padres comesçassem a trabalhar junto com os pobres, como fizeram nas zonas litorâneas do Nordeste.

NOTAS

1. Pesquisa apoiada pelo Banco do Nordeste e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. O autor agradece a Eduardo Dihatahy Bezerra de Menezes, Hermínio Martins, Pe. Luis Garcia Sousa e Peter Rivière, por seus comentários e críticas ao trabalho, e também à Hilda Medeiros, pela tradução, para a língua portuguesa, da versão preliminar em inglês.

2. Não se deve confundir o pós-modernismo sociológico com a corrente pós-moderna da poética *cultural* atuante na Antropologia norte-americana. A abordagem de poética cultural da década de 1980 é bastante criticada por antropólogos europeus e mesmo norte-americanos (cf. Aijmer, 1988; Friedman, 1988; McDonald, 1988; Street, 1989). No início da década de 1990, Robert Murphy na revista *Cultural Anthropology*, porta-voz da Antropologia pós-moderna norte-americana, resumiu as contradições presentes na poética cultural como modelo pós-modernista, pois na realidade "é o domínio de uma pequena, embora bem colocada, minoria (...) que lança mão de um estilo de escrever excessivamente *denso*. (...) São sobretudo antropólogos do sexo masculino, engajados num jogo curiosamente competitivo, no qual alusões literárias e formas barrocas são armas num tipo de *rap-talk* intelectual" (1990:332).

3. Ver a coletânea organizada por Caplan (1987) para estudos de caso do fundamentalismo religioso no mundo.

4. Boyer (1993) destaca a maior liberdade religiosa no Novo Mundo por causa do isolamento de zonas de fronteira durante a colonização.

5. Deve ser notado, porém, que a agricultura capitalizada plena e o desenvolvimento industrial desigual provocaram maior polarização social nas regiões litorâneas, de modo que os padres brasileiros acabam se identificando com o problema dos pobres lá, o que, por sua vez, os coloca em conflito com os devotos católicos mais ricos. Ver Bicalho e Hoefle (1990).

6. Gross (1971) faz uma observação semelhante para o Sertão. Ver Hoefle (1987) para uma descrição mais detalhada da hierarquia política no Nordeste do Brasil.

7. Uma grande exceção é o comportamento de algumas pessoas mais jovens da classe alta urbana. Querendo demonstrar seu *modernismo*, bebem vinho tinto em excesso na Sexta-Feira Santa, o que é condenado pelos demais membros da comunidade. Esse hábito foi adquirido por elas durante seu tempo de estudante na capital.

8. Por outro lado, os brasileiros se espantam com a prática no tribunal norte-americano de jurar testemunho na Bíblia.

9. O tema de conceitos de morte e cerimônias marcando a passagem do mundo dos vivos para o dos mortos foi destacado na abordagem estruturalista-simbólica nas décadas de 1970 e 1980. Ver Bloch e Parry (1982) e Huntington e Metcalf (1979).

10. Ver Cabral (1980) para uma análise da crença em volta de casos de mumificação no norte do Portugal.

11. Schneider (1990) nota que as fogueiras de São João realizadas à noite na Europa medieval tinham a função de afastar as almas perdidas de indivíduos que tinham morrido antes do tempo.

12. Ver Mitchell (1990) para um estudo detalhado da cultura da dor, paixão e sacrifício no catolicismo popular da Espanha.

13. Para mais detalhes sobre a história dos diferentes movimentos milenaristas do Sertão veja: Bezerra de Menezes (19...); Cunha (1933); Della Cava (1970); Facó (1976); Pessar (1976); Queiroz (1965) e Valente (1963). Ressalto que o foco do presente estudo está no significado da religião alternativa do passado para a população sertaneja de hoje, ou seja, o que é lembrado e como é interpretada de acordo com os valores contemporâneos.

14. Também é comum encararem-se outros movimentos político-sociais famosos do passado no Sertão de forma simplista, ora retratando Lampião como bandido sádico, ora um bandido do tipo Robin Hood; ora a Coluna Prestes como revoltosos aventureiros, ora vanguarda revolucionária.

15. Hobsbawm (1981) oferece uma explicação semelhante para o banditismo rural no mundo em geral.

16. Em outros lugares do país, hoje em dia, a Bíblia é estudada por organizações de comunidade de base

de católicos leigos, o que pode ser interpretado como uma reação da Igreja contra a popularidade desta atividade entre os protestantes. Veja Macedo (1986).

17. Enquanto as diferentes igrejas protestantes fundamentalistas podem se diferenciar umas das outras no que diz respeito à doutrina e prática em lugares onde são bem desenvolvidas e seus seguidores numerosos, elas não são significativamente diferentes no Sertão e competem para converter o mesmo tipo de indivíduo.

18. Isto é semelhante aos primeiros cristãos que marcavam a Páscoa para que raramente coincidisse com a dos judeus.

19. Cancian (1968) faz uma observação semelhante sobre o sistema de *cargos* religiosos no catolicismo popular da América Central. Ao contrário de ser um mecanismo de nivelamento social, o patrocínio de festas religiosas confirma a posição social de indivíduos mais ricos da comunidade.

20. Há uma vasta literatura relativa a cultos afro-brasileiros, tanto de acadêmicos como dos próprios participantes destes cultos. Para o Nordeste, Fernandes (1973) e Ribeiro (1978) descrevem o xangô no litoral de Pernambuco; Williams (1979) e Bastide (1978) retratam o candomblé na Bahia; e Bastide, em outro trabalho, (1971) também dá uma excelente visão geral do assunto no Brasil.

BIBLIOGRAFIA

AIJMER, G. (1988), Comentário sobre "Rhetoric and the Authority of Ethnography: 'Postmodernism' and the Social Reproduction of Texts" de S. Sangren, *Current Anthropology*, nº 29,1/424-25.

BASTIAN, J-P. (1973), "The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups". *Latin American Research Review*, nº 28,2/33-62.

BASTIDE, R. (1971), *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira.

_____. (1978), *O candomblé da Bahia*. São Paulo, Ed. Nacional.

BICALHO, A. M. e S. W. HOEFLE. (1990), "Divergent Trends in Brazilian Rural Transformation: Capitalized Stock-Raising in the Agreste and Irrigation in the Sertão". *Bulletin of Latin American Research*, nº 9,1/49-77.

BLOCH, M. e J. PARRY. (eds.). (1982), *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge, Cambridge University Press.

BOURDIEU, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.

BOYER, P. (1993), "A Brief History of the End of Time: The Roots of David Koresh's Millennialism are Planted Deep in American Soil". *New Republic*, 208,20/30-34.

BURRIDGE, K. (1969), *New Heaven, New Earth*. Oxford, Basil Blackwell.

- CABRAL, J. P. (1980), "Cults of Death in Northwestern Portugal". *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, nº 11,1/1-14.
- CAMARGO, C. P. F. et. all. (1973), *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, Vozes.
- CANCIAN, F. (1965), *Economics and Prestige in a Maya Community*. Stanford, Stanford University Press.
- CAPLAN, L. (ed.) (1987), *Studies in Religious Fundamentalism*. Albany, State University of New York Press.
- CASCUDO, L. C. (1962), *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro, MEC.
- CHAMBERS, R. e G. R. CONWAY. (1992), "Sustainable Rural Livelihoods". *IDS Discussion Papers*, 296.
- CHEVALIER, J. M. (1982), *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru*. Toronto, Toronto University Press.
- CHRISTIAN, W. A. (1981), *Local Religion in Sixteenth Century Spain*. Princeton, Princeton University Press.
- COHN, N. (1970), *The Pursuit of the Millennium*. London, Paladin.
- CUNHA, E. (1933), *Os sertões*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- DELLA CAVA, R. (1970), *Miracle at Joazeiro*. New York, Columbia university Press.
- DOUGLAS, M. (ed.) (1970), *Witchcraft Confessions and Accusations*. London, Tavistock.
- DURKHEIM, E. (1964), *The Division of Labor in Society*. New York, The Free Press.
- _____. (1964), *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York, The Free Press.
- EADE, J. e M. SALLNOW, J., (1991), "Introduction", in *Contesting the Sacred*. London, Routledge/1-29.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press.
- _____. (1956), *Nuer Religion*. Oxford, Oxford University Press.
- FACÓ, R. (1976), *Cangaceiros e fanáticos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- FERNANDES, G. (1937), *Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- FORMAN, S. (1975), *The Brazilian Peasantry*. New York, Columbia University Press.
- FOSTER, G. (1973), *Traditional Societies and Technological Change*. New York, Harper & Row.
- _____. (1979), *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*. New York, Elsevier.
- FOSTER-CARTER, A. (1974), "Neo-Marxist Approaches to Development and Underdevelopment". E. de Kadt & G. Williams (eds.), in *Sociology and Development*. London, Tavistock/67-108.
- FRIEDMAN, J. (1988), Comentário sobre "Rhetoric and the Authority of Ethnography: "Postmodernism" and the Social Reproduction of Texts" de S. Sangren, *Current Anthropology*, nº 29,1/426-27.
- FRIEDMANN, J. (1992), *Empowerment*. Oxford, Blackwell.
- FRY, P. H. (1978), "Manchester e São Paulo: industrialização e religiosidade popular". *Religião e sociedade*, nº 3/25-52.
- FUNDAÇÃO IBGE. (1981), *Recenseamento geral do Brasil - 1980: sinopse preliminar do censo demográfico*. Rio de Janeiro.
- _____. (1983), *Recenseamento geral do Brasil — 1980: censo demográfico*. Rio de Janeiro.
- GEERTZ, C. (1966), "Religion as a Cultural System", in M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London, Tavistock/1-46.
- GROSS, C. (1971), "Ritual and Conformity: A Religious Pilgrimage in Northeastern Brazil". *Ethnology*, nº 10,2/123-144.
- HARRIS, M. (1968), *The Rise of Anthropological Thought*. New York, Crowell.
- _____. (1974), *Cows, Pigs, Wars and Witches*. New York, Randon House.
- _____. (1985), *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*. New York, Simon & Schuster.
- HOBBSBAWN, E. (1981), *Bandits*. New York, Pantheon.
- HOEFLE, S. W. (1987), "Nordeste: desenvolvimento desigual, autoritarismo e voto de cabresto". *Comunicação e política*, nº 7,1/21-58.
- _____. (1990), "O sertanejo e os bichos: cognição ambiental na zona semi-árida nordestina". *Revista de Antropologia*, nº 3/47-74.
- HORTON, R. (1963), "Ritual Man in Africa". *Africa*, nº 34,2/ 85-104.
- HOSELITZ, B. F. (1960), *Sociological Factors in Economic Development*. Chicago, The Free Press.
- HUNTINGTON, R. & R. METCALF (eds.) (1979), *Celebrations of Death*. Cambridge, Cambridge University Press.
- INGOLD, T. (1985), "Who Studies Humanity?". *Anthropology Today*, nº 1,6/15-17.
- KELLNER, D. (1989), *Jean Baudrillard: From Marxist to Postmodernism and Beyond*. London, polity.
- KENNEDY, R. F. (1962), "The Protestant Ethic and the Parsis". *American Journal of Sociology*, nº 68,1/11-20.
- LA FONTAINE, J. S. (eds.) (1978), *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. London, Academic Press.
- LASH, S. (1990), *Sociology of Postmodernism*. London, Routledge.
- LEACH, E. R. (1966), *Rethinking Anthropology*. London, Athone Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1966), *The Savage Mind*. Chicago, University of Chicago Press.
- LÉVI-BRUHL, L. (1971), *The "Soul" of the Primitive*. Chicago, Gateway.
- LONG, N. (1977), *An Introduction to the Sociology of Rural Development*. London, Tavistock.
- MACEDO, C. C. (1986), *Tempo de Gênese: O povo das comunidades eclesiais de base*. São Paulo, Brasiliense.
- MARTIN, D. (1990), *Tonques of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford, Blackwell.
- MARX, K. (1952), *Capital*. Chicago, Great Books of the Western World.
- _____. (1974), "The Curtain Raised", in *The First*

- International and After*. Harmondsworth, Pelican/293-300.
- MARX, K. & F. ENGELS. (1970), *The German Ideology*. New York, International Press.
- MCDONALD, M. (1988), Comentário sobre "Rhetoric and the Authority of Ethnography: 'Postmodernism' and the Social Reproduction of Texts" de S. Sangren. *Current Anthropology*, nº 29,1/429.
- MIDDLETON, J. & E. WINTER (eds.) (1963), *Withcraft and Sorcery in East Africa*. London, Routledge & Kegan Paul.
- MITCHELL, T. (1990), *Passional Culture: Emotion, Religion and Society in Southern Spain*. Princeton, Princeton University Press.
- MONENEGRO, A. F. (1973), *Fanáticos e cangaceiros*. Fortaleza, Editora Henriqueta Galeno.
- MURATORIO, B. (1980), "Protestantism and Capitalism Revisited, in the Rural Highlands of Ecuador". *Journal of Peasant Studies*, nº 8,1/ 37-60.
- NEEDHAM, R. (ed.) (1973), *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago, University of Chicago Press.
- NEVASKAR, B. (1971), *Capitalists without Capitalism: The Jains of India and the Quakers of the West*. Westport, Greenwood.
- PESSAR, P. R. (1976), *When Prophecy Prevails: A Study of Millenarianism in Brazil*. Tese de doutorado. University of Chicago.
- PIERIS, R. (1969), *Studies in the Sociology of Development*. Rotterdam, Rotterdam University Press.
- PIERSON, D. (1972), *O homem no vale do São Francisco*. Rio de Janeiro, SUVALE.
- PINHEIRO, I. (1950), *O Cariri*. Fortaleza.
- PRANDI, J. R. (1975), *Catolicismo e família: transformação de uma ideologia*. São Paulo, CEBRAP.
- QUEIROZ, M. I. P. (1965), *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, Dominus Editora.
- RADIN, P. (1957), *Primitive Man as Philosopher*. New York, Dover.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1971), *Amazonian Cosmos*. Chicago, University of Chicago Press.
- RIBEIRO, R. (1978), *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
- ROSE, M. (1991), *The Post-Modern and the Post-Industrial*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SANGREN, P. S. (1988), "Rhetoric and the Authority of Ethnography: 'Post-modernism' and the Social Reproduction of Texts". *Current Anthropology*, nº 29,1/ 405-435.
- SCHNEIDER, J. (1990), "Spirits and the Spirit of Capitalism", in E. Badone (ed.), *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton, Princeton University Press/24-53.
- SOUZA, L. M. (1987), *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia da Letras.
- STEWART, C. (1991), *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Princeton, Princeton University Press.
- STOHR, W. B. (1981), "Development from Below", in W. B. Stohr & D. R. F. Talyor (eds.), *Development from Above or Below?* Chichester, Wiley/ 39-72.
- STOLL, D. (1990), *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley, University of California Press.
- STREET, B. (1989), Resenha crítica do livro *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World* de S.A. Tyler. *Man*, nº 24,2/366-68.
- TAUSSIG, M. (1980), *The Devil and Commodity Fetishism*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- _____. (1987), *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago, Chicago University Press.
- TURNER, V. W. (1967), *The Forest of Symbols*. Ithaca, Cornell University Press.
- _____. (1974), *The Ritual Process*. Harmondsworth, Penguin.
- URTON, G. (1985), *Animal Myths and Metaphors in South America*. Salt Lake City, University of Utah Press.
- VALENTE, W. (1963), *Misticismo e religião: aspectos do sebastianismo nordestino*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
- _____. (1976), *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Editora Brasileira.
- WEBER, M. (1970), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London, Unwin.
- WEIGLE, M. (1976), *Brothers of Light, Brothers of Blood: The Penitentes of the Southwest*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- WERBNER, R. P. (1984), "World Renewal: Masking in a New Guinea Festival". *Man*, nº 19,3/267-290.
- WILLEMS, E. (1967), *Followers of the New Faith*. Nashville, Vanderbilt Univ. Press.
- WILLIAMS, P. (1979), *Primitive Religion and Healing: A Study of Folk Medicine in North-East Brazil*. Cambridge, Brewer.
- WOLF, E. R. (1966), *Peasants*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- WORSLEY, P. (1968), *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*. New York, Schocken.
- ZIMMERMAN, B. (1952), "Race Relations in the Arid Sertão", in C. Wagley (ed.), *Race and Class in Rural Brazil*. New York, Unesco/82-115.