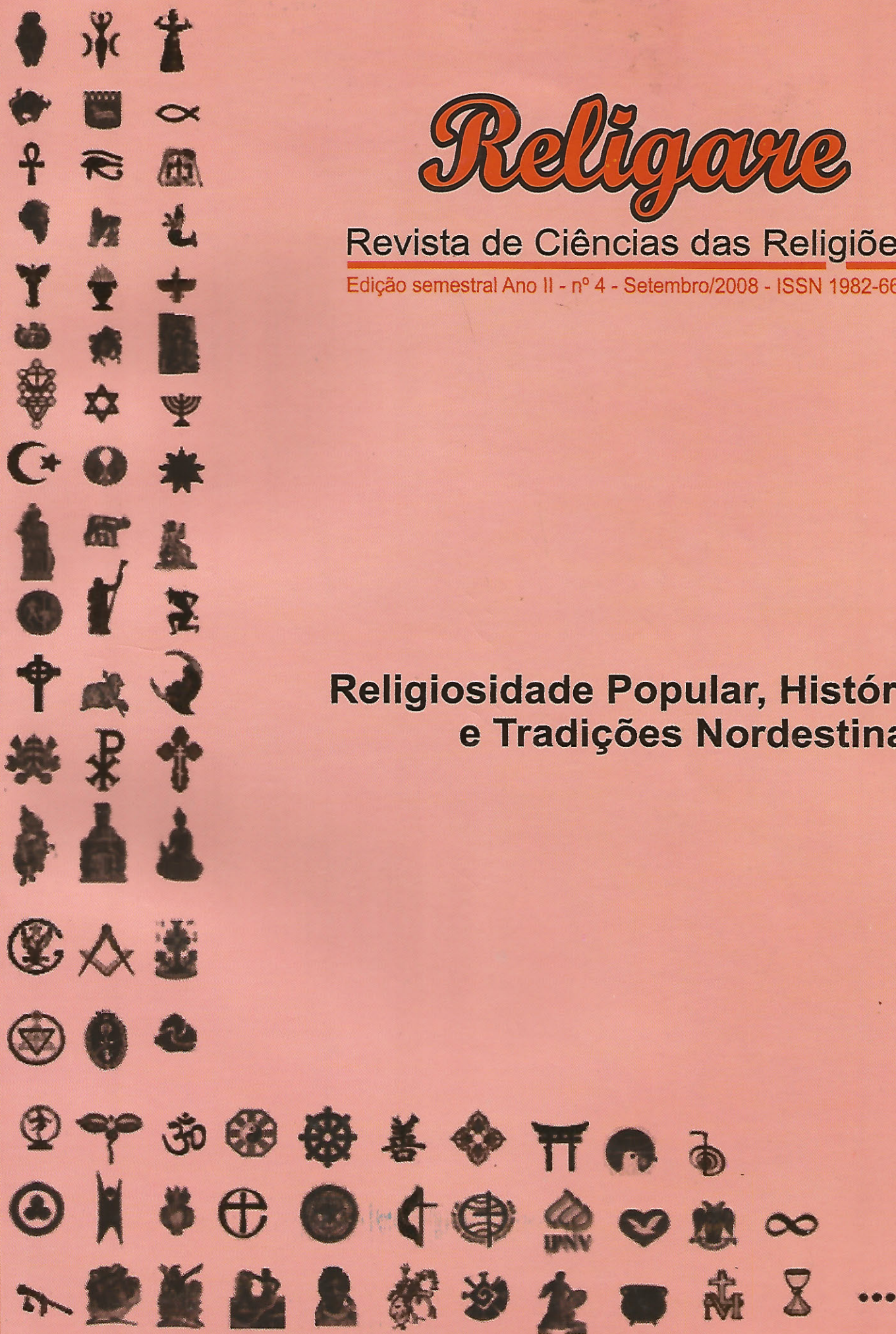


Religare

Revista de Ciências das Religiões

Edição semestral Ano II - nº 4 - Setembro/2008 - ISSN 1982-6605

Religiosidade Popular, História
e Tradições Nordestinas



Religare

Revista de Ciências das Religiões

Edição semestral Ano II - Nº. 4, Setembro, 2008 – ISSN 1982-6605

**RELIGIOSIDADE POPULAR, HISTÓRIA E TRADIÇÕES
NORDESTINAS**



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

reitor

RÔMULO SOARES POLARI

vice-reitora

MARIA YARA CAMPOS MATOS



EDITORA UNIVERSITÁRIA

diretor

JOSÉ LUIZ DA SILVA

vice-diretor

JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

divisão de produção

ALMIR CORREIA DE VASCONCELOS JUNIOR

Copyright © by Organizadores

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

2008

Editores:

Ana Paula Rodrigues Cavalcanti
Maristela Oliveira de Andrade
Neide Miele

Comissão Editorial:

Carlos André Macêdo Cavalcanti
Maristela Oliveira de Andrade

Conselho Editorial:

Elio Masferrer Kan (ENAH-México)
Eulálio Figueiroa (PUC-SP)
François Laplantine (Lyon 2-França)
Fernando Giobellina Brumana (Universidad de Cádiz-Espanha)
José Carlos Calazans (Lusófona-Portugal)
Danielle Pitta (UFPE-PE)
Marcelo Perine (PUC-SP)
Martin Soares (Lyon 2-França)
Paulo Pinto (Lusófona-Portugal)
Regina Novaes (UFRJ-RJ)
Roberto Motta (UFPE-PE)
Sônia Aparecida Siqueira (USP-SP e UERJ-RJ)

Equipe Técnica**Revisão editorial:**

Ana Paula Rodrigues Cavalcanti
Fabrício Possebon

Capa:

Neide Miele

Impressão:

F&A Gráfica e Editora Ltda.

e-mail: ppgcr@cchla.ufpb.br

home page: www.cchla.ufpb.br/religioes

Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões

Universidade Federal da Paraíba

ISSN: 1982-6605

Edição 1998
Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
Rio de Janeiro

Coordenador Geral
Cesar de Castro
Diretor de Planejamento
José Roberto de Almeida

Coordenador de Área (IBGE-100)
José Roberto de Almeida
Coordenador de Área (IBGE-50)

Coordenador de Área (IBGE-20)
José Roberto de Almeida
Coordenador de Área (IBGE-10)
José Roberto de Almeida
Coordenador de Área (IBGE-05)
José Roberto de Almeida
Coordenador de Área (IBGE-02)
José Roberto de Almeida
Coordenador de Área (IBGE-01)
José Roberto de Almeida

Coordenador de Área (IBGE-00)
José Roberto de Almeida
Coordenador de Área (IBGE-00)
José Roberto de Almeida

Coordenador de Área (IBGE-00)
José Roberto de Almeida
Coordenador de Área (IBGE-00)
José Roberto de Almeida

Coordenador de Área (IBGE-00)
José Roberto de Almeida
Coordenador de Área (IBGE-00)
José Roberto de Almeida
Coordenador de Área (IBGE-00)
José Roberto de Almeida
Coordenador de Área (IBGE-00)
José Roberto de Almeida

SUMÁRIO

Editorial

Artigos Nacionais

- Vida Religiosa e Comunidades de Fé - As Irmandades Negras..... 9**
Sonia Aparecida Siqueira
- Um Rei Imortal no Sertão do Moxotó-Pernambuco: uma abordagem da etno-história..... 23**
Priscilla Pinheiro Quirino e Sylvana Maria Brandão de Aguiar
- Tempo de Romaria: Milagre e Tradição Cultural, temporalidades em co-existência..... 35**
Roberta Bivar Carneiro Campos
- O que as crianças pequenas pensam sobre religião?..... 47**
Flávia F. Pires
- A Igreja Católica no norte do país: entre o oficial e o popular..... 61**
Danielle Ventura Bandeira de Lima
Carlos André Cavalcanti

Artigo Internacional

- Pedro Trancarua. Un (no) trabajo de campo en una (no) jurema..... 72**
Fernando Giobellina Brumana

Interfaces

- A natureza nos diz que somos UM..... 84**
Filomena Maria Perrella Balestieri
- Hermenêutica do Rito Pagão em "Andrei Rublev"..... 95**
Márcio Luiz Quaranta Gonçalves

Debate

- Curas casados y sacerdotisas..... 110**
Elio Masferrer Kan

CONTENTS

1. Introduction

2. The Role of the State

3. The Role of the Market

4. The Role of the Community

5. The Role of the Individual

6. The Role of the Family

7. The Role of the Church

8. The Role of the School

9. The Role of the Media

10. The Role of the Arts

11. The Role of the Sports

12. The Role of the Entertainment

13. The Role of the Education

14. The Role of the Health

15. The Role of the Environment

16. The Role of the Technology

17. The Role of the Science

18. The Role of the Philosophy

19. The Role of the Religion

20. The Role of the Culture

21. The Role of the Society

22. The Role of the Politics

23. The Role of the Law

24. The Role of the Justice

25. The Role of the Peace

26. The Role of the War

27. The Role of the Conflict

28. The Role of the Cooperation

29. The Role of the Competition

30. The Role of the Collaboration

31. The Role of the Partnership

32. The Role of the Alliance

33. The Role of the Coalition

34. The Role of the Consortium

35. The Role of the Joint Venture

36. The Role of the Merger

37. The Role of the Acquisition

38. The Role of the Takeover

39. The Role of the Buyout

40. The Role of the Recapitalization

41. The Role of the Leveraged Buyout

42. The Role of the Management Buyout

43. The Role of the Private Equity

44. The Role of the Venture Capital

45. The Role of the Angel Investor

46. The Role of the Seed Investor

47. The Role of the Series A

48. The Role of the Series B

49. The Role of the Series C

50. The Role of the Series D

51. The Role of the Series E

52. The Role of the Series F

53. The Role of the Series G

54. The Role of the Series H

55. The Role of the Series I

56. The Role of the Series J

57. The Role of the Series K

58. The Role of the Series L

59. The Role of the Series M

60. The Role of the Series N

61. The Role of the Series O

62. The Role of the Series P

63. The Role of the Series Q

64. The Role of the Series R

65. The Role of the Series S

66. The Role of the Series T

67. The Role of the Series U

68. The Role of the Series V

69. The Role of the Series W

70. The Role of the Series X

71. The Role of the Series Y

72. The Role of the Series Z

73. The Role of the Series AA

74. The Role of the Series AB

75. The Role of the Series AC

76. The Role of the Series AD

77. The Role of the Series AE

78. The Role of the Series AF

79. The Role of the Series AG

80. The Role of the Series AH

81. The Role of the Series AI

82. The Role of the Series AJ

83. The Role of the Series AK

84. The Role of the Series AL

85. The Role of the Series AM

86. The Role of the Series AN

87. The Role of the Series AO

88. The Role of the Series AP

89. The Role of the Series AQ

90. The Role of the Series AR

91. The Role of the Series AS

92. The Role of the Series AT

93. The Role of the Series AU

94. The Role of the Series AV

95. The Role of the Series AW

96. The Role of the Series AX

97. The Role of the Series AY

98. The Role of the Series AZ

99. The Role of the Series BA

100. The Role of the Series BB

EDITORIAL

A comissão editorial da Revista de Ciências das Religiões – Religare, em seu quarto número, considerou oportuna a decisão de dedicá-la ao tema **Religiosidade Popular, História e Tradições Nordestinas**, tendo em vista a recente aprovação da proposta do PROCAD junto a CAPES, feita pelo nosso programa de pós-graduação, cujo projeto apresentado privilegia o campo da religiosidade popular.

Os **artigos** selecionados para este número contemplam diferentes formas de expressão da religiosidade popular, sob distintos focos de análise, especialmente história e antropologia. A região nordestina constitui o cenário das múltiplas manifestações religiosas populares abordadas nos artigos, com ênfase naquelas do universo do catolicismo popular, cujos protagonistas enfocados remetem para as irmandades religiosas, os profetas populares, os penitentes, os devotos e até as crianças do sertão paraibano, em seu aprendizado doméstico da religião. O **artigo internacional** produzido por Fernando G. Brumana contempla um campo da religiosidade popular nordestina que se afasta do foco do catolicismo popular, embora seja penetrado por ele, para se inserir no âmbito das tradições afro-indígenas.

Sônia Siqueira, valiosa colaboradora do nosso programa, ainda que tenha privilegiado em sua análise as irmandades de Minas Gerais e São Paulo, com seu artigo permite evocar paralelos com as irmandades religiosas em geral, no período colonial brasileiro, de modo que as análises bem fundamentadas da autora se aplicam eficazmente a esta vertente do campo religioso nordestino. Uma outra tradição da religiosidade nordestina, que foi alvo de artigo internacional, traz a memória das práticas do culto da jurema, remanescente de cultos indígenas, cuja área de incidência vincula-se ao território nordestino.

Duas contribuições foram inseridas na seção **Interfaces**, ambas definitivamente deslocadas do contexto das tradições religiosas do território brasileiro. A primeira analisa uma obra cinematográfica, dedicada a um monge ortodoxo russo, pintor de ícones do século XV, que vive um ritual pagão. Na composição da narrativa, Márcio Quaranta busca interpretar a tradição pagã, a partir da perspectiva de Mircea Eliade, em sua *História das Religiões*. Convém assinalar que ritos pagãos participariam de uma memória ancestral que alimenta o universo da religiosidade popular. Na segunda contribuição, Filomena Balestieri busca construir um diálogo entre a ciência atual e a tradição filosófica grega, evocando o sábio místico Hermes Trismegistos em sua obra *Caibalion*. Dela extrai alguns princípios herméticos para correlacioná-los com conhecimentos científicos acumulados sobre nosso corpo e nosso cérebro, no intuito de aperfeiçoarmos a educação para o cuidado com nosso ser.

Foi agregada a este número a seção denominada **Debate**, para a inserção de textos curtos, sintonizados com problemáticas do fenômeno religioso na atualidade. Espaço preenchido neste número por uma breve, porém, instigante reflexão de Elio Masferrer Khan (ENAH – México), que traz à tona um fenômeno recente na Igreja Católica representado pelo avanço da presença leiga nos espaços antes ocupados por sacerdotes. Situação preocupante para Igreja, em razão da redução do poder clerical frente à comunidade dos fiéis, tal como ocorre nos espaços ocupados pela religiosidade popular.

RESEARCH

The first section of the report is devoted to a general overview of the research project. It describes the objectives, the methodology used, and the scope of the study. The second section presents the results of the research, which are discussed in detail in the following sections. The third section discusses the implications of the findings and the conclusions drawn from the study. The final section provides a summary of the main points and offers some suggestions for further research.

The research was conducted in a laboratory setting, using a series of experiments designed to test the hypotheses. The participants were selected from a pool of volunteers, and the data were collected over a period of several weeks. The results of the experiments are presented in the following tables and figures. The first table shows the mean scores for each condition, and the second table shows the standard deviations. The figures illustrate the trends in the data, and the text provides a detailed analysis of the results. The findings indicate that there is a significant difference between the two conditions, and that the results are consistent across the different groups. These findings have important implications for the field of research, and they suggest that further studies should be conducted to explore the underlying mechanisms.

The data were analyzed using a series of statistical tests, including t-tests and ANOVAs. The results of these tests are presented in the following tables. The first table shows the results of the t-tests, and the second table shows the results of the ANOVAs. The text provides a detailed interpretation of the results, and it discusses the implications of the findings. The findings indicate that there is a significant difference between the two conditions, and that the results are consistent across the different groups. These findings have important implications for the field of research, and they suggest that further studies should be conducted to explore the underlying mechanisms.

The results of the research are consistent with the hypotheses, and they provide strong evidence in support of the proposed model. The findings indicate that there is a significant difference between the two conditions, and that the results are consistent across the different groups. These findings have important implications for the field of research, and they suggest that further studies should be conducted to explore the underlying mechanisms. The research also highlights the need for further research in this area, and it offers some suggestions for future studies. The findings suggest that there is a need for more research on the underlying mechanisms, and that it would be useful to explore the role of other factors in the process. The research also suggests that there is a need for more research on the effects of the different conditions, and that it would be useful to explore the underlying mechanisms of these effects.

The research was supported by a grant from the National Science Foundation, and the authors would like to thank the participants for their contribution to the study. The authors also would like to thank the reviewers for their helpful comments and suggestions. The research was conducted in a laboratory setting, and the data were collected over a period of several weeks. The results of the experiments are presented in the following tables and figures. The first table shows the mean scores for each condition, and the second table shows the standard deviations. The figures illustrate the trends in the data, and the text provides a detailed analysis of the results. The findings indicate that there is a significant difference between the two conditions, and that the results are consistent across the different groups. These findings have important implications for the field of research, and they suggest that further studies should be conducted to explore the underlying mechanisms.

ARTIGOS NACIONAIS

RELIGARE – REVISTA DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES, Nº 4, 09/2008

VIDA RELIGIOSA E COMUNIDADES DE FÉ - AS IRMANDADES NEGRAS.

RELIGIOUS LIFE AND FAITH COMMUNITIES – BLACK FRATERNITIES.

Sonia Aparecida Siqueira¹

Resumo: O cristianismo católico, trazido pelos portugueses colonizadores, e a religião dos orixás, dos negros escravizados, mesclaram-se na vida colonial brasileira, envolvendo questões de poder e liberdade, gerando uma bipolaridade religiosa entre Cristo e os orixás; desta tensão surgiram estratégias de sobrevivência diluídas em pseudo-sincretismos. As Irmandades negras, especificamente, surgiram no Brasil-colônia, apresentando oragos santos negros. Pertencer a uma Irmandade era sinal de prestígio, garantia de solidariedade grupal e assistência funerária. O catolicismo popular foi institucionalizado nas comunidades de fé que aqui surgiram, principalmente as Confrarias ou Irmandades, divulgando o apostolado leigo, sob a égide do poder eclesiástico e régio. Suas atividades religiosas e sociais incluíam procissões, ajuda aos necessitados, amparo às famílias dos membros empobrecidos, falecidos, doentes e visita aos prisioneiros. Uma análise em esboço do seu estatuto (o Compromisso) é mostrada neste trabalho, com os seus objetivos, funcionamento, ingresso, direitos, deveres e organização econômica, assim como preconceitos, detalhados.

Palavras-chave: Irmandades. Confrarias. Brasil-colônia. Catolicismo popular.

Abstract: Catholic Christianity brought by Portuguese colonizers and orixás' religion, from slaved blacks, mixed in Brazilian colonial life involving power and liberty matters, generating a religious bipolarity between Christ and the orixás. From this tension arose survival strategies diluted in pseudo-syncretisms. Black Fraternities, specifically, appeared on colonial Brazil showing black holy oragos. To be a member of a Fraternity meant prestige, guarantee of group solidarity and funeral assistance. Popular Catholicism was institutionalized on faith communities that here emerged, mainly Brotherhoods or Fraternities, spreading laic apostolate under ecclesiastic and royal protection. Their religious and social activities included processions, aid for poor, support for impoverished members' families, dead, sick and prisoners visit. A sketched analysis of its by-law (the Compromise) is offered on this work, with its objectives, functioning, joint, rights, duties and economical organization, as well as prejudices, detailed.

Key-words: Fraternities. Brotherhoods. Colonial Brazil. Popular Catholicism.

¹ Historiadora, professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB.
E-mail: gardel@uol.com.br

Vida religiosa

A vida colonial brasileira foi organizada com o transplante de homens da Europa e da África. Com eles vieram o Cristianismo Católico, trazido formalmente ou inconscientemente pelo portugueses colonizadores, e a religião dos orixás, elemento identificador da própria cultura dos negros escravizados. O *homo religiosus* não se dissocia do homem integral.

Transplante de cultura impunha as questões do Poder e da Liberdade, perfilando relações de autoridade e obediência, paradigmas e mimetismos, dominação e submissão. Coexistiam, em termos religiosos, a imposição do Cristianismo e as estratégias para a permanência da crença e dos cultos trazidos pelos africanos. Geraram-se múltiplas possibilidades, entre elas a bipolaridade religiosa entre Cristo e os orixás.

A identificação cultura-religião sofre reducionismos nos dois lados: dos que impunham e dos que se submetiam, resolvendo-se em acomodações.

A religião trazida pelos brancos estava eivada de desconhecimentos e de inseguranças, por não ter ainda sido polida pela nova configuração que lhe dava uma Igreja que se reformava no início dos anos modernos. Era uma religião mais popular do que ortodoxa, que não via, por não conseguir ver, desvios e ameaças no essencial doutrinário. A religião dos negros estava longe da homogeneidade, submetida a pequenas variações no culto e na ritualística, conforme a etnia de origem e a língua falada. Acrescente-se o desmantelamento das relações familiares, as separações, as rupturas e as acomodações, a mescla de etnias, o contato com os brancos, a obrigação do batismo, fatores que insidiam na conservação da identidade ou nas suas redefinições.

O confronto com visões de mundo diferentes resultou em alguns conflitos e nos ajustes de uma birreligiosidade com a incorporação de símbolos e geo-símbolos (acidentes geográficos, lugares, itinerários), na aceitação de elementos do Cristianismo, em estratégias de sobrevivência diluídas em pseudo-sincretismos.

Instaurara-se sobre um pretense Catolicismo oficial o Catolicismo popular que abrigava uma religiosidade, definida a partir das posições sociais e do sentido da religião para os indivíduos. Era o Catolicismo rústico, assim denominado por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965),¹ baseado na devoção comum a santos padroeiros, reforçando a solidariedade dos grupos. Catolicismo devocional, marcado por novenas e promessas, vivido pelo povo nos oratórios, procissões, nichos de rua, veneração a imagens de santos, voltado para a vida na terra que se procurava abrandar. Institucionalizado, se expressava nas comunidades de fé que surgiam: Ordens Terceiras, ligadas a Ordens religiosas, como as de São Domingos e de São Francisco, e principalmente as Confrarias ou Irmandades.

A origem das Irmandades é medieval, fincada nas confrarias que se desdobravam dos Grêmios de profissões. No sentido moderno, a primeira irmandade data do século XIII, em Paris, sob a invocação de Nossa Senhora. A primeira que surge em Portugal, ainda na Baixa Idade Média, em 1432, prendeu-se às angustias ocasionadas por uma peste. Foi sediada na igreja de São Domingos, em Lisboa, sob a invocação de Nossa Senhora do Rosário. No século XVI, dividiu-se numa Irmandade de brancos e outra de pretos escravos e forros. De Portugal foram as Irmandades levadas para a África, pela ação missionária dos jesuítas e capuchinhos, aparecendo no século XVII entre os luso-africanos e africanos cristianizados em Cacheu, Bissau e Farim: Irmandades de Nossa Senhora da Candelaria de Bissau, Nossa Senhora do Vencimento em Cacheu, Nossa Senhora do Rosário em Geba, Nossa Senhora das Graças em Farim. Transplantadas para o Brasil no século XVI, tiveram grande expansão nos séculos XVII, XVIII e XIX.

No século XVI, foi fundada na igreja dos beneditinos uma Irmandade dedicada a Nossa Senhora das Graças por Caramuru e sua mulher Catarina Paraguassú de que foram membros pessoas importantes do local. No século XVII, a Irmandade de Nossa Senhora da Piedade, no hospício dos capuchinhos italianos, abrigava a gente mais aristocrática da

¹ Queiroz, Maria Isaura Pereira de: O messianismo no Brasil e no mundo. São Paulo, Dominus, 1965.

cidade. Na igreja da Sé, havia a Irmandade de Nossa Senhora da Fé, para os rapazes solteiros. Com o tempo as Irmandades que abrigavam a elite branca se tornaram muito poderosas. Tinham no topo as da Santa Casa de Misericórdia, que controlavam os hospitais, recolhimentos, orfanatos e cemitérios. Muitas delas, enriquecidas, acabavam suprindo os recursos do governo, sempre deficitários, para o pagamento da folha dos eclesiásticos.

O Concílio de Trento preocupou-se com elas, determinando que deviam ser instituídas para o serviço de Deus. No Reino, foram postas sob a proteção direta do rei.

As Irmandades

As Irmandades são a institucionalização do apostolado leigo, postas sob a égide do poder eclesiástico e régio. Espelham o contexto histórico em que se inseriram. Criadas em capelas ou localizadas em altares laterais das igrejas existentes, com o tempo, algumas enriqueciam e podiam levantar igreja em honra de seu padroeiro e nela sediar sua comunidade de fé, embora para isso devessem obter autorização do rei. Foi o caso, por exemplo, da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de S. Bento de Tomanduá (MG), que pediu permissão para deixar a capela de Nossa Senhora do Desterro do Curato dos Homens Brancos "onde sofrem os suplicantes muitos desprezos", em direção a um templo que tencionavam erigir.

Houve o caso de duas ou três Irmandades estarem localizadas na mesma igreja, perdendo cada uma um pouco de sua autonomia, favorecendo a competição ou o confronto entre elas.

Quando participavam de procissões, seu desfile obedecia ao critério de antiguidade. Na Vila de Goiana, bispado de Pernambuco, saía no início a Irmandade de Nossa Senhora dos Martírios, depois a de Santo Antonio de Categerona, a Irmandade de S. Benedito e finalmente a de Nossa Senhora do Rosário. Não obstante, litígios houve, entre as Irmandades, pelo problema da precedência como aqueles que envolveram a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e a de Santo Antonio, em Vila Rica (1750), e a da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e a Arquiconfraria do Cordão de São Francisco (Sabará, 1803).

Além do barroco problema da precedência, outras dissensões antagonizaram as confrarias: pela permanência da posse da imagem de santo de procissão na capela da Irmandade (Nossa Senhora do Rosário X Senhor dos Passos, Mariana, 1746), pela existência de duas imagens do santo protetor na mesma igreja (S. Gonçalo Garcia X Nossa Senhora da Boa Morte, Vila Rica, 1751); desentendimento entre duas Irmandades instaladas na mesma igreja (Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo X Irmandade de São Gonçalo, Mariana, 1759), privilégio do uso de opas e porte do Santíssimo Sacramento nas procissões (Irmandade do Santíssimo Sacramento X Nossa Senhora do Carmo, Sabará, 1761).

Havia um padrão de organização seguido por todas as Irmandades: Mesa, presidida por um Juiz, com Provedor e Prioros, integrada por Escrivão, Tesoureiro, Procurador, Consultores e Mordomos que se encarregavam da convocação e duração das reuniões, da arrecadação de fundos, guarda de livros e bens da confraria, visitas de assistência aos irmãos, organização de funerais, festas e loterias. Os cargos tinham seu provimento renovado a cada ano, através de eleição, proibida a recondução.

Do ponto de vista administrativo, eram as Irmandades regidas por um Estatuto – o Compromisso – aprovado pelas autoridades eclesiásticas e pelo rei. No Compromisso estão explicitados os objetivos, o funcionamento, o ingresso, os direitos e deveres dos membros, a organização econômica, o campo de atuação na sociedade. Suas atividades religiosas e sociais elencavam a organização das procissões, principalmente a mais importante, a dedicada a seu orago, festas, coroação de reis e rainhas, ajuda aos necessitados, amparo às famílias dos irmãos que empobreciam ou morriam, concessão de dotes, assistência aos doentes, visita aos prisioneiros.

A ajuda aos irmãos dependia da situação financeira de cada Irmandade. Os mordomos e as irmãs da Mesa visitavam os doentes e levavam remédios e alimentos. Do Compromisso de Nossa Senhora do Rosário do Rio das Pedras consta:

Estando algum irmão enfermo será visitado pelos oficiais da Mesa, e achando-se ser tão pobre que não tenha com que se sustentar, a Mesa o socorrerá com suas esmolas, mostrando nisso a verdadeira caridade de Irmãos, o que não reprovarão o Tesoureiro e o Escrivão da Irmandade, informando-se porém primeiro da necessidade do dito irmão para assim lhe arbitrar o mais preciso no que se atenderá também às posses da Irmandade... (Borges, 2005)¹

A admissão dos membros das Irmandades obedecia a rigorosas exigências. Os irmãos tinham deveres: bom comportamento, devoção católica, pagamento de anuidades, participação em cerimônias religiosas e civis da Irmandade. No entanto também gozavam de direitos: assistência médica e jurídica, socorro em ocasiões de crises financeiras, ajuda para comprar cartas de alforria, enterro decente para si e sua família, sepultura na capela ou igreja da Irmandade.

Sanções eram aplicadas aos membros das Irmandades pela Mesa. No caso de crimes, roubos, vícios, fomento de demandas, eram os irmãos expulsos. Eram também excluídos os que, tendo condições, não pagavam as taxas exigidas pela Irmandade, não compareciam aos enterros, não participavam das atividades religiosas, desobedeciam às normas do Compromisso, perturbavam as reuniões da Mesa, faziam exigências injustas, tentavam interferir no resultado das eleições, traziam prejuízos à Irmandade e revelavam os segredos discutidos em reuniões da Mesa. O juiz punia os faltosos dando-lhes antes três chances para se arrependem. Se isso fizessem, teriam a obrigação de dizer preces e executar trabalhos de caridade.

Parte do clima de organização disciplinar era a vigilância e controle das atividades do Tesoureiro e do Procurador. Todos os Compromissos isso revelam. Em geral não podiam ter em mão qualquer dinheiro da Irmandade. A Mesa se encarregava de guardá-lo no cofre tendo previamente feito o assento da quantia no Livro de Receitas. Não podiam dispor de mais de 10 tostões sem o consentimento da Mesa bem como não podiam dar a juros dinheiro da Irmandade.

Do ponto de vista econômico, as Irmandades possuíam várias fontes de renda: taxas de admissão, contribuição dos oficiais nas festas, esmolas pedidas pelos irmãos, doações de benfeitores, aluguéis de propriedades e terras, contribuições anuais de seus membros. Havia doações como forma de pagamento de dívidas ou de promessas. Eram ofertadas para as imagens, roupas, jóias, e bordados para enfeite dos altares.²

Recursos eram angariados pelas Irmandades acompanhando féretros dos que não eram irmãos. Prestavam serviços funerários com maior ou menor pompa, tendo para isso uma tabela de preços. Essa atividade constava do Compromisso de algumas Irmandades, como a do Rosário de Lagoa Dourada (MG) que incluía no seu capítulo 12 o seguinte:

Se alguma pessoa que falecer quiser que esta Irmandade o acompanhe à sepultura dará de esmola 4 mil réis e querendo que também o carregue em seu esquife, 6 mil réis e querendo que o assente por irmão estando enfermo e sendo pessoa de avançada idade de mais de 50 anos pagará 19 mil e duzentos... (Borges, 2005, p. 95)³

¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) Chancelaria Antiga da Ordem de Cristo/Comuns Livro 296 fl. 66 cap. 2.

² A Irmandade do Rosário de Itabira do Campo (MG) tinha em seu patrimônio uma coroa de prata que serve ao rei dessa Irmandade, pesando 318 oitavas, uma coroa de prata pequena que servia à rainha, pesando 37 oitavas, um cetro de prata que serve ao rei, com 26 oitavas, uma coroa de prata do Menino Deus, um rosário de contas de ouro, um cordão de ouro com uma imagem da Conceição, um par de brincos de ouro.

³ Apud Borges, Celia Maria: op. cit. p. 95.

Esmolas e doações aos santos eram feitas nas festas dos padroeiros. Para recolhê-las havia o juiz de promessas e o juiz da devoção, previamente designados pela Mesa para tal ocasião.

Entre as receitas, convém citar o aluguel de casas de morada. A Irmandade do Rosário do Distrito Diamantino, por exemplo, obtinha sua maior receita alugando imóveis. As casas eram obtidas por doações e compras, e muitas edificadas em terrenos da própria confraria. Havia ainda as loterias e os jogos de bola. A Irmandade do Rosário de Sabará, por exemplo, requereu à Coroa a concessão por 10 anos de loteria anual destinada ao sorteio de prêmios. (Borges, 2005, p. 98)¹

Despesas eram feitas com a ereção de capelas, a construção de casas para alugar, altares nas igrejas próprias, festas dos padroeiros, cujo esplendor atestava as posses e a riqueza da comunidade, o auxílio aos irmãos necessitados, alimento para os presos, pagamento das *conhecenças*², que eram pagas pelos irmãos aos párocos que prestavam serviços à Irmandade, celebrando ofícios nas igrejas matrizes, com o fim de sustentação de sua dignidade sacerdotal.

Eram ainda despesas as missas rezadas pelas almas dos irmãos falecidos. Delas o número variava de 5 a 20.

No Brasil, desde o século XVII, foram criadas Irmandades de brancos, negros e pardos. Até o Império foram as Irmandades os principais veículos da religião popular. Organizadas para homenagear um santo. A proteção angariada era celebrada com obséquios e festas. Buscava-se a proteção do cotidiano e defesa, no momento da morte. "Celebrar bem os santos de devoção representava um investimento de ritual no destino após a morte, além de tornar a vida mais segura e interessante". (Reis, 1991, p. 61)³ As festas significavam a possibilidade do intercâmbio entre os homens e a divindade.

Os oragos das Irmandades variavam embora tenha havido uma significativa incidência da invocação mariana, especialmente a de Nossa Senhora do Rosário. Só em Minas, no século XVIII, havia 62 Irmandades a ela dedicadas.

O nome das Irmandades é psicologicamente elucidativo da vida dos homens em rincões geograficamente adversos. Adverso para todos, principalmente para os negros, era o meio novo onde estavam desterritorializados pela escravidão. Cruel era o meio de vida impingido pelos colonizadores com a privação do direito básico de serem livres. E de serem homens. Não se há, pois, de estranhar a necessidade do patrocínio celeste explícita na nomenclatura das Irmandades: Nossa Senhora das Mercês, Nossa Senhora da Boa Morte, Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora do Amparo, Nossa Senhora do Bom Sucesso, Nossa Senhora da Glória, Caridade dos Escravos de Nossa Senhora da Piedade, Nossa Senhora da Expectação do Parto, Nossa Senhora da Piedade, Nossa Senhora da Saúde, Nossa Senhora do Livramento, Nossa Senhora Mãe dos Homens.

Muitas Irmandades acolhiam-se sob dupla invocação: Almas e São Miguel, São Gonçalo e São Gonçalo Garcia, Santo Elesbão e Senhora do Rosário, Nossa Senhora Mãe dos Homens e São Francisco das Chagas, Sagrados Corações de Jesus, Maria e José e Senhor de Matosinhos, Santíssima Trindade e Nossa Senhora dos Remédios.

Entre as Irmandades merecem destaque aquelas criadas pelos homens de cor.

Irmandades negras: âncoras da fé e da vida

As Irmandades negras surgem no Brasil-Colônia tendo como oragos santos negros. Em Portugal, no século XI, já haviam surgido imagens de santos negros. Para aqui foram

¹ ANRJ cx 294 doc. 26 (1820).

² Tributo pecuniário pago pelos paroquianos por ocasião da desobriga da Quaresma.

³ Reis, João José: A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo, Cia. das Letras, 1991, p. 61.

trazidas devoções a São Benedito, Santa Efigênia, Santo Antonio de Categeró, São Gonçalo, Santo Onofre.

São Benedito foi o mais cultuado pelos escravos, talvez por ter sido filho de escravos. Nascido em Palermo, em 1526, tornou-se irmão leigo franciscano, encarregado da cozinha do convento, responsável por milagres de multiplicação de comidas. Morreu em 1592 e só foi canonizado em 1807. Seu culto no Brasil data do século XVII e tem origem na lenda da cura do filho de uma escrava, no convento do Rio de Janeiro.

Santa Efigênia, princesa núbia, batizada por São Mateus, abadessa de um convento de freiras que incendiado por inimigos teria sido salvo pela sua intercessão.

Santo Elesbão, 47º neto do rei Salomão e da rainha de Sabá, viveu entre os séculos VI e VII. Convertido, deixou a coroa e doou seus bens aos pobres, recolhendo-se a um convento.

Santo Antônio de Categeró ou Catalagerona nasceu na Sicília em 1490 e morreu em 1550. Por ter praticado inúmeros milagres obteve a alforria de sua condição de cativo.

Estes santos negros foram cultuados pelos membros das Irmandades do Rosário. Estas, surgidas em Portugal pela transformação gradativa das Irmandades de brancos que delas se retiraram à proporção que entravam os pretos, multiplicaram-se no Brasil.

Por que teriam aparecido no Brasil as Irmandades de negros? Razões não razão explicariam. Em primeiro lugar há de se considerar o clima de religiosidade difusa a envolver todos os agrupamentos humanos tal como uma noosfera de que falava Teilhard de Chardin. Num mundo de flexibilidades mesclavam-se elementos religiosos.

Os negros formavam suas Irmandades tendo como objetivo primário o amor a Deus e o serviço ao próximo e a si mesmos. A Irmandade do Rosário dos Pretos do Carmo proclamava a *"intercessão para o aumento da Divina Graça como também para remédio de muitas enfermidades que continuamente padecemos"*.

As Irmandades surgiam diante dos olhos do colonizador que as aceitava de bom grado por que nelas via um veículo de acomodação, domesticação do espírito africano. Já o negro nelas encontrava um meio de impedir a uniformização ideológica que poderia levar a um controle social mais forte. Acabaram sendo para eles um caminho de afirmação cultural na medida em que puderam recriar o que fora desarticulado com a diáspora: a família, o parentesco, bem como minorar a privação da liberdade.

Nos navios negreiros nasceram os primeiros laços de uma família fictícia; das Irmandades surgiu outra alternativa de parentesco, o ritual. Tornavam-se seus adeptos entre si irmãos, partilhando um espaço de comunhão e identidade. Parentes passavam a ser todos os da mesma etnia: parentes de nação. Parentes simbólicos ou fictícios. As outras etnias foram, por muito tempo, hostilizadas. Assim formaram-se Irmandades jêjes como a do Senhor do Bom Jesus das Necessidades e Redenção, na igreja do Corpo Santo, na cidade baixa de Salvador em 1752, Irmandade de nagôs, como a da Boa Morte na igreja da Barroquinha, angolas como a de Santo Antônio de Categeró.

As Irmandades de negros tinham a mesma organização daquelas dos homens brancos: um compromisso, uma Mesa diretora, normas de admissão ou exclusão de membros. A Irmandade de Santo Antônio de Categeró prescrevia no art. XII de seu Compromisso: *"qualquer irmão ou irmã que não paga dois anos não goze de missas quando falecer, nem seja acompanhado pela Irmandade"*. É apenas um exemplo.

Nos Compromissos das Irmandades de negros sempre constava a proteção contra os maus tratos, amparo aos que eram abandonados pelos seus senhores ao atingir provec-ta idade, ajuda na compra de cartas de alforria.

Algumas Irmandades mantinham casas para abrigar libertos que não tivessem onde ficar, bem como aos doentes, abandonados pelos seus senhores. A Irmandade do Rosário de Vila da Campanha da Princesa (MG) tinha, em seu Compromisso, o seguinte:

...quando o irmão doente seja daqueles que seus senhores os lançaram a peregrinar depois de haverem desfrutado em tempos de saúde, e sem compaixão deles os deixam morrer pelas ruas e campos como infelizmente sucede, terá a Irmandade uma casa para recolhimento de semelhantes irmãos a se curarem, sendo o senhor deles obrigado a concorrer para o seu curativo... com pena de pagar 20 oitavas de ouro para as despesas da dita casa... (Borges, 2005.p. 113).¹

Doações a Irmandades diferentes daquela a que pertenciam eram feitas também pelos homens de cor. Prova-o a repreensão feita pela Irmandade das Mercês de Vila Rica, Irmandade de negros e crioulos, por terem seus irmãos feito doações aos santos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz, em 1783, acusando-os de enfraquecer a sua Irmandade.

No capítulo de doações aos santos às vezes os oragos de Irmandades de negros eram melhor aquinhoados do que os das Irmandades de brancos. Foi o caso ocorrido em Vil Rica, em 1785, quando Santa Efigênia recebeu 506 oitavas de ouro, o Rosário, 367, S. Benedito, 372 e Santo Antônio de Categeró 362, ultrapassando a Irmandade do Santíssimo Sacramento dos homens brancos principais.

Definiam-se preconceitos de cor, nas Irmandades negras, absolutos ou flexibilizados em restrições. Proibiam-se muitas vezes para alguns o exercício de cargos de mando. Em questão, subjacente ou explícita, a questão do poder espelhado em linhas de força da hierarquização social. Preconceitos com brancos que desejavam pertencer às Irmandades negras. Preconceitos entre negros e crioulos, entre estes os pardos e os mulatos. Animosidades também foram notadas entre os crioulos, mulatos e pardos que constituíram Irmandades à parte.

Havia preconceitos entre os angolanos, jêjes e nagôs, como havia preconceitos ocupacionais. A irmandade jêje do Senhor Bom Jesus dos Martírios, da Cachoeira, tinha explícita má-vontade com os crioulos, conforme registra seu Compromisso de 1765. Para admiti-los cobrava jóia 16 vezes mais cara e vedava a eles o exercício de cargos na Mesa.

Com o tempo o particularismo étnico vai se diluindo, mas não sendo supresso. Em 1770, a Irmandade de São Benedito, do convento de São Francisco da Bahia decidiu poder dirigir a sociedade "crioulos, angolas e toda a mais qualidade de pretos". Na Irmandade do Rosário da Conceição da Praia (Bahia), eram elegíveis para os cargos da Mesa irmãos e irmãs, crioulos e angolas, em números iguais. A Irmandade de Santo Antonio de Categeró (1699), na igreja matriz de São Pedro, aceitava pessoas de quaisquer condições, mas nos cargos de direção só crioulos e angolas. Para isso havia duas eleições: uma para os crioulos, outra para os angolas, instaurando o sistema de subordinação dos crioulos aos angolas.

Ao se esboçarem alianças interétnicas os angolas preferiam aliar-se aos crioulos, como na Irmandade do Rosário do Pelourinho, os benguelas aos jêjes, exemplo na Irmandade do Rosário da Rua de João Pereira (1784).

Algumas Irmandades admitiam brancos, negros livres e escravos, como a Irmandade dos Homens Pardos de Sant' Ana do Camisão (Bahia), na Cachoeira, mas os negros podiam exercer apenas os cargos de mordomos.

A Irmandade do Boqueirão dos Pardos não aceitava escravos como membros. Aceitava brancos, mas proibia-os de ocupar cargos na Mesa.

Algumas vezes, brancos desempenharam funções de Escrivão e Tesoureiro, pela pobreza e analfabetismo de boa parte da população negra que compunha a Irmandade, problema que deixa de existir no final do século XVIII.

Nas Irmandades negras eram aceitas mulheres. Há mesmo uma presença feminina marcante, em contraste com as Irmandades brancas onde os homens predominavam. A maioria, sem profissão, entrava acompanhada do marido. Em algumas confrarias podiam

¹ Borges, Celia Maria: op. cit. p.113.

até exercer funções na Mesa. Podiam ser rainhas nos festivais anuais, juízas, procuradoras, encarregadas da caridade com os irmãos precisados, coletoras de esmolas, mordomas responsáveis pela organização das festas. Participavam da administração como Escrivãs. A Irmandade do Rosário prevê a entrada de mulheres, mas exige que sejam honestas e capazes. As irmãs de Mesa não poderiam prestar outros serviços à Irmandade, deviam pagar 10 mil reis de taxa, vestir um anjo na procissão da padroeira. Tinham a obrigação de organizar as festas e arrecadar esmolas. Entre os livros da Irmandade, havia um das cativas, outro das libertas e um terceiro de assentamento das irmãs.

Mas, em algumas Irmandades, como a Rosário das Portas do Carmo, havia discriminação das mulheres. A Irmandade do Rosário do Camamu, formada de homens pretos, patriarcais, definira, em seu Compromisso de 1788, a função das mulheres: "*lavar roupa branca preparando-a com toda a limpeza para o uso das missas, cozendo e reformando-as para que fiquem consertadas e sãs*". Além disso, podiam fazer coletas ou dar dinheiro do próprio bolso para aumento da Irmandade.

No Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Santo Antônio do Cabo, em Pernambuco, a nação angola daria rei e rainha, à condição de serem libertos e pagarem 4 mil reis.

As taxas de admissão variavam conforme a cor: os brancos pagavam mais que os pardos e os negros.

Havia ainda restrição de idade. Aqueles que tinham mais de 40 anos só seriam aceitos se dessem esmola a arbítrio da Mesa, pagassem o custo das missas a serem rezadas quando morressem, além do aluguel do esquite e o pagamento para a abertura das covas e o serviço do capelão da Irmandade.

As Irmandades negras exigiam que os juízes fossem "homens da raça". Assim rezava o Compromisso da Irmandade do Rosário dos Pretos de Camamu: um dos 10 juízes teria supremacia sobre os outros, mas todos teriam que ser homens pretos.

Os escravos eram proibidos de ter acesso à direção da Irmandade da Conceição dos Homens Pretos de Camamu (1788), da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Crioulos da freguesia de São Gonçalo (1800) e daquela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Porta do Carmo (1820).

No entanto, as restrições não eram apenas das Irmandades dos negros. Na Irmandade de Nosso Senhor dos Martírios, da igreja da Barroquinha, e na de São Benedito da igreja da Conceição da Praia, ambas na Bahia, os brancos barravam a entrada de negros e de mulatos. Em algumas confrarias de brancos, era proibida a presença de índios, negros, mulatos, judeus e brancos pobres. Exigia-se dos candidatos ao ingresso prova de limpeza de sangue. (Reis,.... p. 53)¹ O preconceito também migrara e florescia em toda a sociedade.

Algumas Irmandades negras enriqueceram. Indicam-no alguns detalhes como o ato dos mulatos da Irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe, no Rio de Janeiro, terem revestido de prata a imagem de madeira de sua padroeira. Já a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Negros, na igreja da Conceição, tinha uma capela com obras de arte, grade de jacarandá e lâmpada de prata.

Muitos libertos pertenceram, ao mesmo tempo, a várias Irmandades, o que ficou documentado nos testamentos que deixaram. (Mattoso, 1979)² Foi o caso de Maria da Conceição Cruz que pertencia a oito Irmandades conforme declarou em seu testamento feito em 1804 (Reis,.... p.54).³ Ou de Rufina Maria do Ó, que participava das Irmandades de Santa Efigênia e Santo Elesbão, Nossa Senhora do Rosário e a de São Benedito.

Pelos testamentos podem-se apurar as Irmandades que mais atraíram os libertos. No caso da Bahia eram as Irmandades de São Benedito, no convento de São Francisco, de

¹ Reis, João José: op. cit. p. 53.

² Ver a respeito, Mattoso, Katia M. de Queiroz: Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX. Uma fonte para o estudo de mentalidades. Salvador, UFBA, 1979.

³ Reis, João José: op. cit., p. 54.

Nossa Senhora do Rosário da Porta do Carmo, de Bom Jesus das Necessidades e Redenção, de Nossa Senhora da Conceição da Praia, de Nossa Senhora do Rosário de João Pereira, de Jesus Maria e José, de Nossa Senhora dos Martírios, de São Benedito da igreja do Rosário das Portas do Carmo.

Multiplicavam-se durante a Colônia as Irmandades de pretos, criando às vezes espécie nas autoridades. Em 1740, negros e negras, escravos e libertos, provenientes de Moçambique, Costa da Mina, Ilha de São Tomé e de Cabo Verde pediram ao bispo do Rio de Janeiro, D. Antônio de Guadalupe, para instituir uma Irmandade dedicada a Santo Elesbão e Santa Efigênia. Consultado o vigário da Candelária, este externou sua preocupação pela multiplicidade dessas associações e por que os minas já tinham a Irmandade do Menino Jesus na capela de São Domingos, com mais de 70 membros. Pedido negado. (Quintão, 2002).¹

As Irmandades para os negros definiram a sobrevivência étnica e cultural. Nelas a preocupação central era com a morte, na medida em que estavam inseridos numa "civilização simbólica na qual os mortos e os vivos constituíam uma mesma comunidade". A morte era considerada apenas como uma passagem para um estágio superior. Escravos e libertos tiveram grande preocupação com os funerais (a cova, o enterramento, a mortalha, o esquife, o acompanhamento, as orações, as missas, os cantos, as procissões). A isso tudo acorriam as Irmandades para seus membros, incluindo suas famílias. Tudo estava previsto no Compromisso.

Pertencer a uma Irmandade era além de sinal de prestígio, garantir a solidariedade grupal e a assistência principalmente no momento da morte, com seus corolários de orações e solenidades. Não se há de esquecer que muitos senhores, quando morriam seus escravos, abandonavam seus corpos na praia ou nas portas de igrejas nas cidades. Era a suprema injúria da escravidão. E a grande angústia de que partilhavam escravos e depois os libertos pobres por que viam nisso comprometimento de limpos caminhos no além. Problema que preocupou também as autoridades. Em 1694 foi feito, no Rio de Janeiro, um acordo entre o governador da Capitania e a Santa Casa de Misericórdia para o enterro dos escravos, por 960 reis. Na falta absoluta de dinheiro, a Santa Casa arcaria com as despesas com o esquife, panos e transporte do morto. No entanto eram precárias as condições de sepultamento da Santa Casa. Pobres e pretos eram tratados sem qualquer respeito.

Logo em seguida ao falecimento costura-se o corpo em uma roupa grosseira e envia-se uma intimação a um dos dois cemitérios a ele destinados para que enterre o corpo. Aparecem dois homens numa casa, colocam o corpo numa espécie de rede, dependuram-no em um pau e carregando-o pelas extremidades levam-no através das ruas tal como se estivessem a carregar uma qualquer coisa. Se acontece de pelo caminho encontrarem com mais um ou dois que de forma idêntica estejam de partida para a mesma mansão horrível, põem-no na mesma rede e levam-nos juntos para o cemitério. Abre-se transversalmente ali uma longa cova, com seis pés de largo e quatro ou cinco de fundo; os corpos são nela atirados sem cerimônia de espécie alguma, de atravessado e em pilhas, uns por cima dos outros, de maneira que a cabeça de um repousa sobre os pés do outro que lhe fica imediatamente por baixo, e assim vai trabalhando o preto sacristão, que não pensa nem sente, até encher a cova, quase que por inteiro, em seguida, põe terra até para cima do nível. (Luccock, 1975 p 39).²

Essa descrição das exéquias patrocinadas pela Santa Casa torna compreensível o afã com que os negros procuravam as Irmandades que lhes garantiria todas as honras desde o

¹ Cf. Quintão, Antonia A.: Irmandade de negros, outro espaço de luta e resistência. São Paulo, Annablume/Fapesp, 2002.

² Luccock, John: Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil. Belo Horizonte/São Paulo, Itratiaia/Edusp 1975 p. 39.

comparecimento de todos os irmãos, os prantos, o carregar o morto até a sepultura. Seguiam-se as missas solenes de corpo presente. Quando da morte de algum irmão a Irmandade devia ser informada. Quando o falecido deixava alguns bens era de mister saber se pertencia a mais de uma Irmandade e o que caberia a cada uma delas. Avisado o Tesoureiro, este preparava a cruz e o andador. Devia dar a notícia ao juiz e aos demais irmãos, indo de casa em casa. Em seguida avisava-se ao padre capelão. Organizado o cortejo fúnebre, este saía da capela para o enterramento, composto pelo juiz que portava a vara, os irmãos quer carregavam o morto, a Irmandade, em alas, vestindo os membros suas opas. Se o morto pertencesse a mais de uma Irmandade, todas deviam estar presentes ou representadas. Findo o sepultamento a Irmandade retornava à igreja onde recebia uma benção. (Soares, 2000)¹

O mesmo cerimonial era realizado na morte da mulher ou dos filhos do irmão.

"Uma das formas mais temida da morte era a morte sem sepultura certa. E o morto sem sepultura era o morto mais temido dos mortos. Pois morrer sem enterro significava virar alma penada". (Reis, p. 171)² Importava morrer em terra firme para ser enterrado em lugar sagrado. As sepulturas eram associadas ao lugar onde Cristo era Senhor. Ser enterrado na igreja era uma forma de não se distanciar do mundo dos vivos e estar mais perto do mundo celeste. Por isso eram sepultados nos mesmos templos em que haviam orado durante a vida.³ Na igreja de São Francisco, a Irmandade negra de São Benedito tinha capela e sepulturas próprias para todos os irmãos. As Irmandades negras do Recôncavo também tiveram espaço demarcado para seus mortos dentro dos templos católicos.

Na Bahia, criminosos, indigentes, escravos e rebeldes eram enterrados em cemitério – o Cemitério do Campo da Pólvora – administrado pela Santa Casa.

As Irmandades se preocupavam em não deixar lapso de tempo muito grande entre a morte e a celebração de missas. A Irmandade de Nosso Senhor Bom Jesus da Cruz, de crioulos, estabeleceu no seu Compromisso (1800) uma escala hierárquica do benefício do sufrágio: presidente, 30 missas, escrivão, tesoureiro, procurador geral, 25 missas, consultores, 16 missas, irmãos e irmãs comuns, 10 missas. À irmã procuradora caberiam apenas 20 missas.

No Compromisso de 1686 e no de 1771 da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Praia consta a obrigação de seus membros rezarem um terço e mandarem celebrar 8 missas pelo irmão morto.

Beneficiavam-se também com rezas e missas os irmãos que morriam longe da sede das Irmandades. Se pessoas gratas, às vezes realizavam para ela um enterro fictício, tão ao gosto do tempo.

A documentação das Irmandades guardou testemunhos das despesas com funerais. Tudo tinha seu preço e seu especialista. Assim aparecem recibos de preparadores de cadáveres, encomendação da alma, acompanhamento do defunto, missas e dobres fúnebres, música, transporte de objetos, costura de mortalha, aluguel de sege, de tumba, esquife, caixão, castiçais, tocheiros, incenso, alfazema, velas, galões.

Os negros e as Irmandades

A principal característica das Irmandades era a relativa autonomia de que gozavam diante dos poderes da terra para gerir seus negócios e resolver questões internas e externas. Emblemática a atuação da Irmandade do Pelourinho, em Salvador, composta em

¹ Cf. Soares, Mariza de Carvalho: *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

² Reis, João José: op. cit. p. 171.

³ A crença no enterro na igreja, com as benesses que traria para a alma dos falecidos explica a rejeição aos cemitérios e à medicalização que tal coisa impunha. Inscreva-se aqui a revolta da Cemiterada que em Salvador do século XIX (1836) destruiu um cemitério recém construído. Revolta pluriclassista e multiracial. Ver: Reis, João José, op. cit.

sua maior parte de crioulos descendentes de negros do Congo e de Angola. Entre 1703 e 1704, construíram uma capela no Pelourinho, ao lado do quartel do Castelo das Portas do Carmo, saindo da igreja da Sé, sua primitiva localização. Saíram em busca da liberdade em suas reuniões, refugindo à eterna vigilância de que eram alvos. Uma pequena abertura para a liberdade tolhida. Construída a capela, local de reuniões dos irmãos, ela lhes foi tomada pelo pároco do Passo que se desmembrara da Sé. A Irmandade recorreu ao rei, através do governador, o Conde de Sabugosa, que endossou suas reclamações e o lugar foi devolvido. Algumas autoridades dispunham-se a encampar causas das Irmandades negras. Sinal da importância dessas associações.

A construção de prédios bem equipados e ornamentados revela a importância das igrejas próprias dos negros enquanto símbolos de prestígio por serem espaço de vivência religiosa e convívio social. Ao construir igrejas afirmavam também certa independência de encargos financeiros. Prova-o o alvará real de 14 de janeiro de 1700, dado à Irmandade negra de Nossa Senhora do rosário e São Benedito, no Rio de Janeiro, que reza:

A Irmandade não está sujeita aos encargos de dar propina ao Cabido nem ter capelão capitular nem pagar covagem à Sé por não ser justo que tendo edificado uma igreja capaz de enterrar nela os irmãos e cemitério onde se enterrem os que não o forem, fique onerada com os respectivos encargos¹.

Submetidas que eram as Irmandades às autoridades eclesiásticas, havia necessidade de recorrer aos párocos ou vigários para seus ofícios religiosos. Com o tempo surgiram sacerdotes *na e para* a Irmandade, resultando em maior independência diante do clero, mas gerando um sem número de desentendimentos e reclamações. Em tela além do prestígio, a questão econômica.

Durante as festas dos oragos das Irmandades, as suas autoridades tinham poderes especiais. Aqueles coroados reis e rainhas sentiam-se detentores de insofismável autoridade. Em Minas, negros teriam agredido dois homens brancos da Vila de São Sebastião de Mariana porque não tinham tirado o chapéu na passagem do rei da confraria. Ainda em outra ocasião, membros de uma Irmandade teriam obrigado dois homens a se levantar por terem se assentado em lugar que seria ocupado pelo rei. (Andrade, 1975. p. 28).² Com matrizes da cultura dominante, reconstruíram os negros novas representações no espaço sagrado e no tempo religioso.

Nas festas justapunham-se e entrelaçavam-se o sagrado e o profano: procissões, músicas, comilanças, mascaradas, entronização de reis e rainhas negras usando vestes e insígnias reais. Nelas também afluíam traços da cultura nativa, usando cantos e idiomas de suas terras. Processavam-se rituais de inversão simbólica da ordem social: "o fraco encena a fantasia da superioridade estrutural", nas palavras de Turner.

De tempos em tempos, autoridades civis ou eclesiásticas proibiam as festas das Irmandades negras. Proibiu em Minas o bispo D. Antônio Guadalupe (1726) "*ajuntamentos de noite com vozes e instrumentos em sufrágio de seus falecidos ajuntando-se em algumas vendas, onde compram várias bebidas e comidas e depois de comerem lançam os restos nas sepulturas*".

Celebrações de mortos eram processadas em clima de festas com danças, músicas e instrumentos africanos, além das palmas.³ Usavam-se também instrumentos semelhantes aos empregados em ritos fúnebres dos jêjes na África, bem como o uso de amuletos, que não foram descartados e sim substituídos. Os irmãos do Rosário, por exemplo, usavam o

¹ Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro, caixa 1 Nossa Senhora do Rosário.

² Andrade, Carlos Drummond de: Rosário dos Homens Pretos. In Passeios na Ilha. Rio de Janeiro, José Olympio, 1975 p. 28.

³ "Constituem estas de duas batidas rápidas e uma lenta ou de três rápidas e duas lentas, geralmente executadas com energia e em conjunto".

terço pendurado ao pescoço, como amuleto, prezando o aspecto de católico que isso lhes dava.

A permanência de elementos da religião africana foi mantida no comportamento religioso dos negros, coexistindo muitas vezes com símbolos católicos. O exemplo mais significativo está na Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte.

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte

Irmandade emblemática do ponto de vista das fronteiras culturais, na medida em que evidencia "a construção de estratégias, territorialidades que possuíam como objetivo sustentar uma identidade e pertencimento a um grupo sócio-religioso: as de irmãs e de Boa Morte".¹

Na Bahia do século XIX, surgiram sociedades que reuniam várias hierarquias religiosas e civis, os *egbés*. Muitos deles sustentaram os nascentes Candomblés, como o que surgiu na Barroquinha, penetração de uma liderança nagô numa estrutura urbana já existente. (Silveira, 2006, p. 421).² Os *egbés* sustentaram também sociedades secretas masculinas como a de Egungun e Ogboni e feminina como a Geledé. Sociedades públicas, cumprindo importantes funções sociais, origem de cultos comunitários diferentes dos cultos familiares. As sociedades de Geledé originaram-se das *egbé-ajé* e foram integradas pelas *iyami*, mulheres provenientes das classes elevadas da sociedade local. Além de festivais públicos executavam ritos fundamentais secretos, salvaguardados pelo segredo.³

As sociedades secretas detinham poderes mágicos e extraordinários.

Associada ao Geledé surgiu a Irmandade da Boa Morte, cultuando Nossa Senhora da Boa Morte e Nanã, no Candomblé, a mais antiga das ayabás. Ligado ao *egbé* surgiu também a Irmandade de Nosso Senhor Bom Jesus dos Martírios, fachada legal de abrigo do Candomblé da Barroquinha, e era Associação Política dos nagôs-yorubás. A seu lado, quando da ampliação do poder nagô na Bahia, surgiu a Devoção da Boa Morte, organizada pelo grupo feminino de negras libertas que enriqueciam no comércio de doces e bolos e na venda de artigos para rituais africanos.

"A Devoção, nos seus primórdios, era uma fachada para mascarar o culto dos orixás ligados à fertilidade das terras e às águas; jamais possuiu um Compromisso nem se vinculou a nenhuma igreja, tendo sido, desde a sua origem, uma entidade exclusivamente feminina, não tendo, portanto, nem o perfil de uma Irmandade católica leiga, nem o da Sociedade Geledé africana". (Silveira, p. 447-8).⁴ Não obstante, da Devoção da Boa Morte originou-se a irmandade da Boa Morte, em Salvador, sendo depois, em 1820, transferida para a cidade de Cachoeira no Recôncavo da Bahia onde até hoje permanece. Aprofundou seus vínculos com o Candomblé, tornando-se, no século XIX, núcleo de resistência através de sua participação nas insurreições escravistas. Continuava uma Irmandade de negras do "partido alto" com posição elevada na hierarquia dos terreiros de Candomblé.

O culto da Boa Morte sempre se mostrou intimamente ligado ao culto das grandes mães da Sociedade Geledé.⁵ Ao longo dos anos a Irmandade da Boa Morte continuou identificada com o Candomblé, "expressão da conexão de duas práticas sócio-culturais perpassadas através do processo de recomposição política, social e religiosa dos africanos e

¹ Ver a respeito da Irmandade da Boa Morte o inovador trabalho de Aureanice de Mello Correa, A Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira de cultura alternativa à inserção global. Ed. em Cd (tese de doutoramento na Uerj, 2004). Feito com a metodologia da Geografia Cultural.

² Ver a respeito Silveira, Renato da: O Candomblé da Barroquinha. Processo de construção do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador, Massangana 2006 p. 421.

³ A origem da sociedade Geledé é o reino de Keto, na cidade de Ilobi, fundada por um membro da linhagem real Mefu. Promoviam festas nos momentos de guerra, grandes fomes e epidemias. Exorcisavam mau olhado, esterilidade e doenças. Eram prioritariamente ligados ao culto dos orixás.

⁴ Silveira, Renato da: op. cit. p. 447-448.

⁵ Uma das últimas Provedoras da Devoção da Boa Morte foi Maria Julia Figueiredo do terreiro Ilê Axé Iyá Nassô; a última foi tia Massi de Oxaguiã, que também dirigiu o terreiro da Casa Branca, entre 1925 e 1962.

afro-descendentes". (Correa,..... p. 134)¹ Do lado católico a Boa Morte está associada à Assunção de Maria aos céus, culto também da Igreja Ortodoxa que invoca a Dormição de Maria. No Candomblé, associa-se a Nanã, a mais antiga ayabá, detentora do poder sobre os eguns (almas dos falecidos), receptora dos mortos, possibilitadora de futuros renascimentos. O poder de Nanã na condução dos mortos para o Orun alude à forma de Nossa Senhora que morta vai ao céu. Ambas dominam a morte: mãe-morte-assunção, mãe ancestral-eguns. Maria e Nanã significam Vida e Morte: desejo de uma vida gloriosa e de uma morte em paz. (Correa...)²

Condição para o ingresso na Irmandade da Boa Morte é ser mulher negra, liberta, ter mais de 40 anos, filhos criados, pertencer a um terreiro de Candomblé. As novas admissões provinham de convite ou indicação de alguém ligado à Irmandade. Nela vigia e vige uma estrita hierarquia onde é essencial requisito a senioridade. A irmã mais idosa é a Juíza Perpétua, aquela que detém os fundamentos dos rituais. É guardiã e detentora do saber transmitido gradativamente às mais novas.

A administração é exercida pela Mesa, presidida pela Juíza Perpétua, composta de Escrivã, Tesoureira, Provedora e Procuradora Geral. A passagem de um cargo para outro exige longo tempo. A posição mais simples é a das irmãs da bolsa, lugar onde podem permanecer por vários anos. Anualmente são eleitas as irmãs que se responsabilizarão pela festa da Assunção, no mês de agosto, geralmente entre os dias 13 e 15. A festa tem hoje um caráter religioso, profano e turístico. Compõe-se de procissões, banquetes, danças, comidas e bebidas.

A festa é precedida pela Esmola Geral, quando as irmãs, em "traje de raparigas", percorrem as ruas e o comércio local tirando esmolas. Para isso, levam uma bolsa vermelha ou branca, com o emblema da Irmandade em prata a ela aposto. No primeiro dia da festa, há a primeira procissão: a do féretro de Nossa Senhora acompanhado pelas irmãs todas de branco. A imagem sai da casa da promotora da festa, reverência à Casa da Estrela (antiga sede da Irmandade). Na igreja, missa com corpo presente, em intenção das almas das irmãs falecidas. A imagem fica na igreja. As irmãs voltam para sua sede para uma Ceia branca, isto é, com alimentos preparados sem dendê, na lembrança dos sofrimentos de Cristo e do constrangimento de Oxalá, por ter tido as vestes sujas com esse óleo. No segundo dia, a procissão é noturna, com as irmãs carregando archotes, trajando as Becas de cor preta e branca de luto. Nossa Senhora da Boa Morte é um egum e, ao mesmo tempo, é Nanã por deter o legado de seu Filho da não putrefação e de ser a luz em que encaminham os mortais para a vida eterna. No terceiro dia, que já é de festa, há uma feijoada. A terceira procissão, quando sai a imagem de Nossa Senhora da Glória, no dia 15 de agosto, é um momento alegre. As cores da Beca são o vermelho, o branco e o preto, as cores do axé. Nossa Senhora vive. Após a procissão, na casa da Irmandade, há comidas, bebidas e samba de roda. E também comportamentos inadequados. As irmãs voltam para a casa, onde são recebidas com pétalas de flores brancas, pipocas (sem sal), arroz cru e incenso. Fim da solenidade.

São muitas as singularidades da Irmandade da Boa Morte que se diferencia das outras Irmandades negras, primeiro pela sua composição: mulheres negras, livres, idosas, com poder, inclusive o financeiro. Depois, abriga duas práticas culturais: as do Candomblé e as da Igreja Católica, procedendo a uma ressignificação de símbolos cristãos pelo universo yorubano. Há identificação de Maria com Nanã e de Jesus com Obaluaiyê. Após a Esmola Geral, a Juíza agradece de joelhos a Nanã, em yorubá. As irmãs da Boa Morte são yalorixás. Nos momentos solenes, além do cordão cachoerano, usam as contas de seus orixás.

A Irmandade nunca se sediou em igreja, mas em residência, onde ficavam as imagens de Nossa Senhora da Boa Morte e de Nossa Senhora da Glória, e nunca se submeteu à autoridade eclesiástica. Gozou de autonomia sempre.

¹ Correa, Aureanice de Mello: op. cit. p. 134.

² Ibidem.

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte tem destaque entre as Irmandades de negros "por apresentar, no seio da sociedade brasileira, a conexão entre duas práticas culturais que se justapõem. No seu espaço geo-simbólico articulou sua identidade, seu sentido de pertencimento".

Referências

- Andrade CD. de. Rosário dos homens pretos. In: *Passeios na ilha*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975. p. 28.
- Borges CM. *Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – Séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: UFJR, 2005. p. 111.
- Luccock J. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1975. p. 39.
- Mattoso KM. de Q. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX. Uma fonte para o estudo de mentalidades*. Salvador: UFBA, 1979.
- Queiroz MIP. de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus, 1965.
- Quintão AA. *Irmandade de negros, outro espaço de luta e resistência*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2002.
- Reis JJ. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991. p. 61.
- Silveira R. da. *O candomblé da barroquinha. Processo de construção do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Massangana, 2006. p. 421.
- Soares M. de C. *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

UM REI IMORTAL NO SERTÃO DO MOXOTÓ-PERNAMBUCO: UMA ABORDAGEM DA ETNO-HISTÓRIA.

AN IMORTAL KING IN MOXOTÓ-PERNAMBUCO'S BACKLANDS: AN ETHNO-HISTORY APPROACH

Priscilla Pinheiro Quirino¹

Sylvana Maria Brandão de Aguiar²

Resumo: Este artigo é uma análise histórica sobre um movimento de cunho messiânico-milenar ocorrido no Sertão pernambucano, Sertão do Moxotó, Buíque, entre o período que se estende do final da década de 1960 ao ocaso da década de 1990 e que teve por líder Cícero José de Farias, conhecido no senso comum como Meu Rei. Como eixo central, também foram analisados os principais aspectos sociais da comunidade e da região em que ela está inserida. Procuramos, concomitantemente, apresentar as peculiaridades de tal líder, percebida em sua escatologia e em seus argumentos ético-religioso. Do ponto de vista teórico, para além de Geertz³, nos foram basilares as obras de Norman Cohn, Ana Paula T. Megiani, Russell Shedd; e Carlos Buenos Ayres. Em nossa compreensão, do ponto de vista da etno-história, este é, sem dúvida, um movimento singular de (re)encanto das religiosidade no alvorecer do terceiro milênio, no Brasil e no mundo.⁴ Apesar da diferença com o panorama medieval, não é difícil ter notícias de movimentos messiânico-milenares contemporâneos, como no caso dos movimentos das *Borboletas Azuis*, em Campina Grande, na Paraíba, que ocorre na década de 1980 e tantos outros que aconteceram não apenas no Brasil. Como caminhos metodológicos, optamos por um estudo de caso simples e fizemos convergir interpretações de documentação oficial, com História Oral e Etnografia. Do que foi argumentado, podemos aferir que este é um movimento de longuíssima duração, no dizer de Braudel, resiste ao devir da antiguidade no rastro da apocalíptica judaica perpassando a escatologia medieval e absorvendo alguns caracteres sebastianistas dos grandes movimentos messiânicos do século XIX.

Palavras-chave: Escatologia. Etno-história. Religião. Meu Rei. Messianismo.

Abstract: This article consists on a historic analysis of a movement marked by a messianic-millennar characteristic that happened in the interior of Pernambuco, interior of Moxotó, Buíque, between the period that extends from the end of the 1960's decade to the decay of the 1990's decade and leded by Cícero José de Farias, also known as My King. As a major point, it was also analyzed the main social aspects of the community and the region in which it is inserted. We looked, concomitantly, to show the peculiarities of this leader by understanding his scatology and ethic-religious arguments. As theoretical point of view, besides Geertz, we based on the works of Norman Cohn, Ana Paula T. Megiani, Russell Shedd and Carlos Buenos Ayres. Under ethno-historic point of view, this is undoubtly a

¹Bacharel em História pela Universidade Federal de Pernambuco. Professora do Centro de Formação Teológica Sedes Sapientiae em Recife-PE. Pesquisadora do Mestrado em Gestão Pública para o Desenvolvimento do Nordeste, da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: priscilla_sebastianista@hotmail.com

²Doutora em História. Professora dos Programas de Pós-Graduação em História, Arqueologia e Patrimônio da Universidade Federal de Pernambuco. Professora e Coordenadora do Mestrado em Gestão Pública para o Desenvolvimento do Nordeste da UFPE. E-mail: symbay@globo.com

³GEERTZ, Clifford. *A Interpretação da Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

⁴GALLIMBERT, Umberto. *Rastros do Sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

unique movement differing from the medieval panorama. It isn't hard to have news from contemporary messianic-millennar movements, as, for example, the movement of the Blue Butterflies (Borboletas Azuis) in Campina Grande, Paraíba, occurred in the 1980's decade and many others that took place not only in Brazil. As a methodological path it was chosen a simple case study and approaching interpretations from official documentation, oral history and ethnography. This work concludes that this is a movement of long duration and in the word's of Braudel, resisting to antiquity following Jewish apocalyptic footsteps, passing by the medieval scatology and absorbing some Sebastianist characters from great messianic movement of XIX century.

Keywords: Scatology. Ethno-history. Religion. My King. Messianism.

Buíque, morada do povo eleito de Deus

Sertão, palavra íngreme que soa dolorosa e remete a dificuldades, desafios inimagináveis. Incorporada ao imaginário coletivo como sinônimo de seca, crueldades, descaso público, gentes miseráveis, paisagem hostil. Fazemos uma (des)construção - mais ainda, um esforço criativo - para imaginar uma das mais belas paisagens do continente brasileiro. Eis que surge, para surpresa e comoção geral, um dos cenários naturais mais convidativos e hospitaleiros das plagas sertanejas: montanhas, vales, formações especiais de nuvens, inimagináveis cores do pôr-do-sol, várias tonalidades de verdes nas épocas de chuvas e uma gama imensa de flores silvestres.

Buíque localiza-se a 285 quilômetros do Recife, na Microrregião do Vale do Ipanema, compreendida pela Macrorregião do Agreste Pernambucano. Seu acesso se dá através da PE-270 e da BR-232, via Arcoverde. O município limita-se ao norte por Arcoverde e Sertânia, ao sul com Águas Belas, a leste com a Pedra e a oeste com Tupanatinga e Inajá.

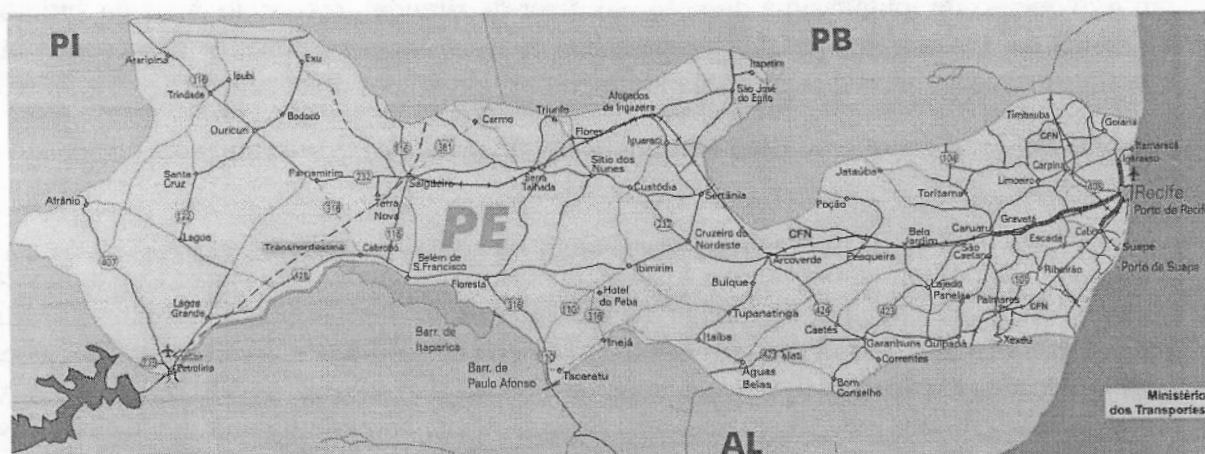


Figura 1: Mapa de Pernambuco

Fonte: Ministério dos Transportes s.d.

O surgimento do município de Buíque deve-se à política colonial portuguesa de premiar os seus vassallos pelos serviços prestados à Coroa com sesmarias. Os Campos de Buíque foram uma sesmaria concedida a Nicolau Aranha Pacheco, desbravador da região da Serra dos Breus até a atual cidade de Garanhuns, em Pernambuco.¹

Serra dos Breus, lugar designado por Deus...

A Serra dos Breus localiza-se no município de Buíque, e a área em que se situa tem como característica um relevo acidentado, que possui inúmeras formações rochosas à base de arenito e que mostram traços multiformes devido ao intemperismo.

A área é marcada também por um clima semi-árido, quente durante o dia e frio à noite, sua temperatura média chegando a 25,5°. O abastecimento de água, tanto do Catimbau quanto da Serra dos Breus, provém de um veio de água subterrânea.²

Na área que abrange a Serra dos Breus e Catimbau é abundante a existência de pinturas rupestres, o que levou o Prof. Dr. Marcus Albuquerque a coordenar pesquisas arqueológicas na região, encontrando no local, além das inscrições rupestres, cerâmica, esqueletos mumificados e cemitérios indígenas.³

E por ter sido *indicado* o local por Deus, de onde deveria ser erguida a *cidade eterna*, a Nova Jerusalém, o líder de tal movimento, Cícero José de Farias, na atualidade mais conhecido como *Meu Rei*, adquiriria alguns lotes no Catimbau, fundando a comunidade por volta de 1976, na Fazenda Porto Seguro.

Fazenda Porto Seguro, o começo de uma comunidade milenarista...

A Fazenda Porto Seguro constituía um aglomerado de residências de alvenaria, dispostas ao longo do *Palácio de Deus*, onde vivia Meu Rei.

Nela viviam 45 núcleos familiares; atualmente, apenas um núcleo continua nas terras da Fazenda, a aproximadamente 800 metros acima do nível do mar.

Durante as investigações, pudemos constatar que o *Palácio de Deus*, localizado na parte central da comunidade, era o núcleo da vida comunitária e local de onde partiam as deliberações de caráter político-administrativo e sócio-religioso.

A arquitetura e dimensões do *Palácio de Deus* é um ponto extremamente curioso na comunidade. Ele foi construído em alvenaria, madeira, concreto e telha de alvenaria. Na sua fachada principal é possível perceber uma entrada à esquerda, possuidora de um portão de ferro, e para acessá-lo é necessário galgar alguns degraus.

Existe uma ante-sala bastante grande, dividida em duas peças distintas que se complementam. Um pouco adiante a esse espaço, existe uma sala onde aconteciam as *Reuniões Dominicais*; em seu centro, uma mesa de aproximadamente sete metros, onde Meu Rei pregava sua metafísica. Nesta mesma sala, há uma escadaria que leva ao subsolo, onde Meu Rei está sepultado.

A construção deste Palácio teria seguido um modelo celestial, pelo fato de que construções habitacionais de alvenaria eram proibidas antes da década de 1980; assim, tal construção só poderia mesmo ocorrer mediante ordem direta de Deus.

Ao longo das pesquisas pudemos perceber que desde a morte de Meu Rei, em 1999, o movimento de pessoas na fazenda Porto Seguro é escasso

Ademais, através de entrevistas semi estruturadas com algumas pessoas que participaram de tal comunidade, notou-se a forte presença de raízes messiânicas medievais

¹ Assis VMA de, Acioli VLC. *Buíque: uma história preservada*. Recife: Prefeitura Municipal de Buíque, 2004.

² Ibidem.

³ Albuquerque M. *Caçadores-coletores no agreste pernambucano: ocupação e ambiente holocênico*. Artigo da Revista Clio 4. Recife: UFPE, 1991.

européias, como um filtro circular de escatologias propagadas na Europa do Norte e na Ibéria.¹

O messianismo na tradição luso-brasileira

Tendo em vista que este artigo tem por cerne a análise de um movimento messiânico-milenar da contemporaneidade, é necessário um recuo temporal às origens de tais movimentos.

Neste sentido buscaram-se na apocalíptica² judaica primitiva os meios de contextualizar suas bases medievais e, também, contemporâneas.

A palavra Messias vem do termo hebraico *Mashia, Ungido* (REEBER, 2002), e, na visão judaica, ele seria um salvador de cunho sócio-político que libertaria o povo judeu de todas as opressões no fim dos tempos.

Essa vinda do Messias, tido como pertencente à casa de Davi, seria precedida por todas as catástrofes descritas no apocalipse, e teria um reino de mil anos, no qual se instalaria o Paraíso Terrestre e se findaria com o Juízo Final.

O cristianismo primitivo absorve essa crença judaica de um reino messiânico-milenar, tendo em vista que Jesus era judeu. O que difere a crença apocalíptica cristã da judaica é que, para esta última, Jesus não incorporava seu Messias de cunho sócio-político.

Estando esta mística apocalíptica enraizada no dogma cristão, tem-se, nos anos medievos, a propagação de uma escatologia³ revolucionária que embasa a difusão de inúmeros movimentos milenaristas por quase toda a Europa.

A Idade Média é apontada por Norman Cohn⁴ como época marcada por intensa espera messiânica. Acreditava-se piamente então que o mundo não duraria grande coisa, que o Juízo Final estava próximo, instalando-se em seguida um Reino Divino, que seria uma reedição do Paraíso Terrestre.

Dentre os movimentos milenaristas medievais europeus, até onde foi pesquisado, o que desembarca em solo brasileiro é o ibérico, suposição esta consubstanciada naturalmente em função do predomínio da formação religiosa dos portugueses.

Segundo Ana Paula Torres Megiani⁵, existia uma forte ligação das teorias de Joaquim de Fiori na fomentação do Messias português. Ela nos diz que o Joaquimismo não tardou a penetrar na Península Ibérica. Do que foi argumentado, ainda para Megiani, nas terras de Espanha, o Joaquimismo sofre diversas influências regionais e acaba por traduzir-se em textos e profecias chegando ao território português, em meados do século XIII.

Megiani ainda nos chama a atenção, também, para o fato de que no século XVI se desenrolavam em Portugal manifestações de cunho profético-popular, que têm seus profetas em personagens do próprio povo, como o próprio Bandarra - um sapateiro da cidade de Trancoso. O que é mais relevante é que estes profetas populares, em sua maioria, pertenciam ao hall dos cristão-novos.

A morte de D. Sebastião em Alcácer-Quibir, em 1578, e a passagem de Portugal para o domínio de Espanha promovem uma popularidade ainda maior da lenda, cristalizando-se inteiramente em torno do rei malogrado. A imagem de D. Sebastião confundia-se com a do

¹Ginzburg C. *O queijo e os vermes – o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Gruzinski S. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

²Cohn nos mostra que apesar de o Livro do Apocalipse ser o único apocalipse no Novo Testamento, ele é herdeiro de uma tradição literária de quase três mil anos no judaísmo, remontando à época anterior à Revolta Macabaica, como o Apocalipse de cunho histórico do livro de Daniel. In: Cohn N. *Na senda do milênio – milenaristas revolucionários e anarquistas da Idade Média*. Lisboa: Presença, 1970.

³ Escatologia é uma parte da teologia e filosofia que trata dos últimos eventos na História do Mundo ou do destino final da humanidade, comumente denominado como fim do mundo. Em muitas religiões, o fim do mundo é um evento futuro profetizado no texto sagrado ou no folclore. De forma ampla, escatologia costuma se relacionar com conceitos tais como Messias ou Era Messiânica. É nesse aspecto que este termo é utilizado neste artigo. In: Shedd R. *Escatologia do novo testamento*. São Paulo: Vida Nova, s/d.

⁴ Cohn, op. cit.

⁵ Megiani APT. *O Jovem Rei Encantado: expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*. São Paulo: Hucitec, 2003.

Imperador dos Últimos Dias, pois seu regresso deveria inaugurar a quinta e última monarquia futura, que antecederia o Juízo Final.



Figura 2: D. Sebastião

Fonte: Institutos Históricos e Geográficos da Bahia, Salvador. In: MEGIANI, Ana P. T. *O jovem Rei Encantado: expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*. São Paulo: Hucitec, 2003, p.82.

Antônio Conselheiro e Meu Rei, sendas paralelas fins opostos...

De acordo com Maria Isaura Pereira de Queiroz, nos documentos analisados para a elaboração do seu livro *Messianismo no Brasil e no Mundo*¹, o sebastianismo brasileiro tinha seus adeptos em maior número no Rio de Janeiro e em Minas Gerais.

O que surpreende Maria Isaura é o fato de os movimentos precursores do sebastianismo brasileiro, Cidade de Paraíso Terrestre e o da Pedra Bonita, terem ocorrido em Pernambuco.

Maria Isaura mostra-nos também que, diferentemente das crenças sebastianistas medievais, os movimentos sebasticos do século XIX acreditavam que D. Sebastião era um grande rei que distribuiria entre seus adeptos imensas riquezas e cargos honoríficos instalando no mundo o Paraíso Terrestre, em detrimento da visão primeira de um grande unificador nacional.²

Para Euclides da Cunha, é em Canudos que a concepção e a construção de uma comunidade mística que procurava a total comunhão com o divino, visando o alcance do Paraíso Terrestre, encontraram sua expressão máxima.³

O Conselheiro era um apaixonado pela Igreja Católica e jamais concordou que a República tirasse dela sua autonomia e poder; foram as ações republicanas – secularização dos cemitérios, criação do casamento civil, etc. - que levaram o líder de Canudos a construir

¹ Queiroz MIP de. *O Messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus/EDUSP, 1965.

² Ibidem.

³ Cunha E da. *Os sertões*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

uma escatologia revolucionária sertaneja. Ele proclamava a espera da vinda de D. Sebastião e seus cavaleiros, dizendo que a monarquia era melhor, pois a Igreja detinha em suas mãos o poder sobre os homens, inclusive os reis, divinamente perpetrado aos sacerdotes.

Antônio Conselheiro passaria, desta forma, para a história como um libertador, um condutor da *Verdade Divina*, com uma força tão igual ou maior às idéias sebásticas na mente do homem medieval português.

O que existiria de comum entre o líder de Canudos e Meu Rei, objeto de análise deste artigo?

Meu Rei teria nascido em fins do século XIX, por volta de 1883, o que o torna contemporâneo do movimento do Conselheiro. Além de serem contemporâneas, as similitudes perpassam esse aspecto. Os dois movimentos amalgamam suas raízes do messianismo ibérico, uma vez que é esta corrente messiânica européia que desembarca em terras brasileiras. Outra grande característica desses dois movimentos é a visão apocalíptica do fim do mundo, e a incansável busca pela comunhão com o divino.

Ambos criam comunidades: a do Conselheiro, Canudos, e a de Meu Rei, Fazenda Porto Seguro. Ademais eles ocupam o posto de líderes deste *rebanho* comunitário, não constituindo sucessores, se bem que no caso de Canudos isso seria um pouco improvável, devido a grande matança dos participantes do movimento conselheirista. Entretanto os dois líderes trazem em si intrinsecamente uma postura centralizadora.

Mais um ponto de convergência entre estes dois personagens é o fato de suas incessantes peregrinações. É nota de registro o fato de que o Conselheiro peregrinava pelas veredas sertanejas, pregando uma literatura apocalíptica milenarista.¹ Em contrapartida, Meu Rei também peregrinou pelas veredas do Sertão – Moxotó, sertão alagoano e paraibano – levando ao conhecimento daqueles que o escutavam uma nova noção da divindade.

Apesar de ambos terem peregrinado pelo sertão e de terem todas estas características em comum, eles também diferem em vários pontos.

Em questão de vestimenta, enquanto Conselheiro trajava-se como um frei das ordens mendicantes, Meu Rei vestia-se de forma simples e despretensiosa; o único adorno presente nos dois era o cajado.



Figura 3: Antônio Conselheiro

Fonte: Arquivo do Museu de História Nacional.

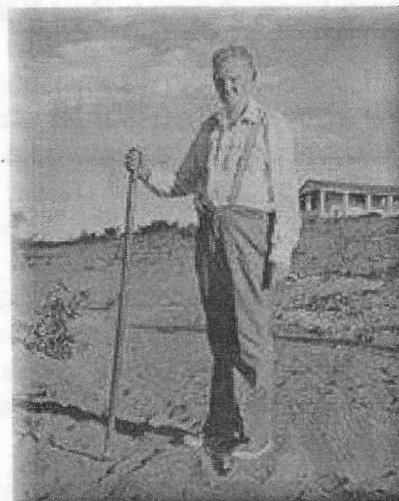


Figura 4: Meu Rei

Fonte: Arquivo Pessoal de Jesus de Farias.

¹ Cunha, op.cit.

Outra diferença interessante para reflexão é que enquanto Antônio desejava e fomentava uma mudança de cunho sócio-político, movimento este necessariamente permeado por expectativas bélicas, Meu Rei pregava a paz e o amor ao próximo, apoiando sempre quem se encontrava no poder, seja este local, regional ou federal.

Entretanto, um dos principais pontos de divergência entre ambos é o fato de Meu Rei declarar-se imortal, inserindo uma escatologia mais complexa e refinada do que aquela encontrada nas idéias levantadas por Antônio Conselheiro. Meu Rei declarava que seria uma parte indissolúvel de Deus-Pai, possuidor de sua energia espiritual.

Outro ponto divergente entre estes dois movimentos era a existência de uma moeda própria na comunidade de Meu Rei, fato inexistente na de Canudos, chamada de *Talento*.



Figura 5: Talento

Fonte: Arquivo Pessoal de Jesus de Farias.

Outra diferença entre estes dois líderes encontra-se no comportamento sexual. Antônio Conselheiro, assim como D. Sebastião¹, seguia uma vida celibatária, procurando manter distância das tentações da carne. Por sua vez, Meu Rei não considerava o celibato como algo necessário para alcançar a divindade; dividia seu palácio com sete moças.² Necessário registrar que esta informação carece de aprofundamento, seja do ponto de vista de abordagens etnográficas, seja do ponto de vista de reflexões sobre concepções sexuais de caráter religioso.

¹ Megiani, op.cit.

² Cavalcanti K. *Vida eterna ao rei! os caminhos da terra*. Editora Azul, dezembro de 1996. Ano 5, nº 12, Ed. 56, p.60.

Algumas pesquisas apontam um caso de pedofilia no que diz respeito a duas destas sete moças que dividiam o *Palácio* com Meu Rei, pois tinham menos de dezoito anos. As famílias, contudo, sentiam-se honradas por terem filhas servindo ao líder messiânico.¹

Tais moças dançavam para Meu Rei e também com ele davam alguns passos de bolero, dança que ele apreciava bastante. Além de cuidarem do *Palácio* e de Meu Rei, ainda lhe faziam o cafuné.²

Uma outra diferença importante entre os dois líderes é o fato de, nos seus escritos, Meu Rei rejeitar a Bíblia como parâmetro embaixador da religiosidade da Porto Seguro. Ele busca explicitar, em tais escritos, a superação dos textos bíblicos - apesar de a eles recorrer constantemente - e declara que: *Os imortais seguem as instruções desse código, enquanto que os mortais devem se reger pela Bíblia.*³

A negação das instituições religiosas, diferentemente da paixão pela Igreja Católica presente em Antônio Conselheiro, também é ponto divergente entre os dois movimentos.

Cícero José de Farias, Meu Rei

Cícero José de Farias, Meu Rei, teria nascido, provavelmente, no município de Garanhuns em meados de 1883, no dia 13 de setembro. Era filho de João Manoel de Farias e Maria Aurélia de Jericó.

Quanto à sua escolaridade, ele adquiriu apenas os rudimentos do ABC, aprendendo os pontos básicos da escrita e da leitura, transformando-se em um homem semi-alfabetizado, no dizer do senso comum.

Em 1932, Meu Rei reside em Arcoverde, início do Sertão do Moxotó, junto com sua mãe e irmãos. É nesta ocasião que abre um armazém de secos e molhados, cujo nome era *A Nova Aurora*. Às vinte e três horas do dia 13 de fevereiro de 1932, no município de Arcoverde, Meu Rei teria recebido uma visão de Jesus Cristo, o qual lhe dá a incumbência de uma missão de cura que duraria vinte anos. No fim desta, uma outra lhe seria confiada, desta vez por Deus-Pai.

Na duração dos vinte anos, como lhe *predisse Jesus*, depois de abandonar sua família e seus negócios para sair em peregrinação, nunca chamou muito a atenção pelas paragens em que passava. Em 1952, aparece na Serra de Teixeira, a uns 80 quilômetros de Arcoverde, onde provavelmente fazia pequenas curas, e receberia a revelação de sua segunda missão.

A segunda missão consistia em arregimentar um povo e guardá-lo numa furna para conservar um princípio de civilização, para a entrada do terceiro milênio.

A revelação da terceira missão de Meu Rei ocorre na Fazenda Porto Seguro, por volta de 1987. Essa última consistia na necessidade de Deus voltar a terra, e para tanto era imprescindível um corpo humano digno de receber as essências do divino. E esse ser humano era Meu Rei.

Para Meu Rei, a Serra dos Breus representou, desde o início, o lugar ideal para fixação definitiva do grupo. Sendo, também, encontrada a furna perfeita para abrigar o *povo eleito* no advento do milênio.

Foi o local em que *esses eleitos encontraram a paz tão almejada*, vez que na região da Serra dos Breus não existiam Igrejas, nem ninguém para persegui-los. Considere-se ainda que os caminhos para ali chegar ainda na atualidade são rudimentares. Posteriormente pequenos posseiros da região incorporaram-se como iniciados.

A fundação da comunidade da Fazenda Porto Seguro lembra bastante o Israel antigo. Israel nasce a partir de um chamado divino ao patriarca Abraão, que estando em Ur, na

¹ Ibidem

² Ibidem.

³ Farias CJ de. *Código da longa vida para aqueles que estão em caminho à procura de Deus, criando o reino da vida*. Buique: Fazenda Porto Seguro, 1993.

Mesopotâmia, recebe ordens semelhantes às recebidas por Meu Rei de criar um novo povo, um novo começo de civilização.

Na tentativa de justificar e legitimar sua escolha como enviado e representante de Jeová, Meu Rei elaborou um código ético-religioso composto por vários documentos, dos quais, foi ponto fundamental a análise do *Código da longa vida para aqueles que estão em caminho à procura de Deus, criando o reino da vida*.

Nele percebe-se a influência de várias correntes teológicas e místicas que vão desde a religião judaica *Vétero-testamentária* até o holismo da Nova Era.

No texto, a utilização do recurso da *Teoria do Ditado - toma a caneta e escreve a palavra de Deus* - é uma das formas encontradas por ele para atribuir a Deus a autoria dos referidos escritos. Ou seja, desta feita Meu Rei seria apenas o instrumento de expressão da divindade.

A princípio, ele busca não preterir os escritos bíblicos, fazendo uso de várias citações do Antigo e Novo Testamento, como forma também de se igualar aos profetas - Isaías, Jacó, Melquizedeque, Moisés, Noé, entre outros - contudo, no decorrer do documento refere-se a uma superação da Bíblia e até mesmo do próprio Cristo.

Nos textos que compõem o código da fazenda Porto Seguro, principalmente no *Código da longa vida*, é interessante o fato de Meu Rei tentar, ou melhor, colocar-se como pertencente à mesma linhagem de Noé e Moisés: "*Levantei Noé e ele prevaleceu na sua missão. Levantei Moisés e ele prevaleceu na sua missão. Agora levantei Israel.*"⁴

As revelações, no código, dão-se de forma progressiva, quase seguindo a evolução espiritual do instrumento da divindade. O código busca fomentar a legitimidade de Meu Rei como representante de Deus na terra, assim como a legitimidade da comunidade da Serra dos Breus como o povo escolhido.

Diferentemente dos judeus, que esperavam a *Nova Jerusalém* descer dos céus, vêem-se claramente nas descrições feitas no código duas cidades: a Deusa e a Arco-íris², e que ambas emergiriam do solo quando da hecatombe do Juízo Final, instalando-se na Serra dos Breus, no Brasil, e tendo Meu Rei como líder, participante da Trindade Divina.

O ponto central dos textos - *Código da longa vida, Testamento, Metafísica* - é a criação de um novo mundo na entrada do terceiro milênio e, também, as regras que devem ser observadas pelos seguidores da comunidade para que estejam aptos a povoar a terra no milênio e conviver com Deus-Pai.

No documento intitulado *Base da restauração do paraíso Adâmico*³, percebe-se claramente a negação do *sacrifício*, ponto que distingue Meu Rei dos demais profetas bíblicos de cuja linhagem faria parte, pois esses profetas sacrificavam o cordeiro em nome de Deus. Assim como, também, ele volta a negar a salvação no Cristo sacrificado.

O local de espera do advento do milênio não mais era Jerusalém do Apocalipse de João, mas sim a Fazenda Porto Seguro, na Serra dos Breus. A nação responsável por tal repovoamento seria a brasileira, e Meu Rei, o seu grande líder. Este líder messiânico, entretanto, falece em 1999, não deixando sucessores, o que leva à dispersão de seus seguidores, restando nas terras da Porto Seguro apenas um núcleo familiar dos quarenta e cinco que lá existiam.

Toda esta consubstanciação teológica que permeia os escritos de Meu Rei e configuram a organização social, religiosa e cultural da comunidade messiânica por ele fundada necessita de reflexões mais minuciosas, pois existem ilações que, para serem realizadas, demandam exegese dos códigos por ele elaborados, o que não foi possível no espaço de tempo da realização deste trabalho.

¹ Farias CJ de. op. cit.

² Símbolo emblemático da aliança firmada entre Deus e Noé quando do fim do dilúvio, e representava a vontade divina de não mais *soterrar* o mundo sob as águas.

³ Farias CJ de. *Base de restauração do paraíso adâmico*. Búique: Fazenda Porto Seguro, 1996.

Considerações finais

Diante desta exposição, podemos concluir que tal comunidade tem uma grande relevância na tentativa de entender os desdobramentos de um sonho, ou revelação divina, e de como estes processos podem modificar toda uma vida. Assim como os profetas bíblicos, os medievais e os modernos contribuíram para fomentar a crença, não só no *fim dos tempos*, mas na possibilidade de um amanhã mais justo, mais belo, mais digno. Dito de outra maneira, a construção de uma utopia que consolida a esperança como amálgama social.

No movimento de Meu Rei o princípio utilizado era o *credo ut intelligam*, em detrimento de *intelligo ut credam*. Era necessário ter fé para poder entender o que aquele líder falava. A *verdadeira essência* do divino, de acordo com seus seguidores, saía de sua boca.

Através dos códigos doutrinários de Meu Rei, os seguidores absorviam noções teológicas com forte teor de disciplinamento moral e social,¹ encontravam segurança e perspectiva para quando o Juízo Final despontasse no horizonte. Porém, com a morte prematura deste líder, antes do cumprimento de sua última missão, ocorreu um estado de desespero entre os que estavam a esperar a imortalidade em sua morada com Deus.

O norteamento já não existia. Tampouco a esperança de salvação no findar da aurora da humanidade. O que restou a muitos foi abandonar a comunidade e voltar ao mundo. Para aqueles que tinham lá casas, mas viviam em outras cidades, e para ali acorriam em alguns feriados, a vida continuou a mesma. Já para os que lá residiam, a solução foi a mudança para os municípios próximos, como Arcoverde, e também para a sede de Buíque. Aqui bem se encaixa as reflexões de Peter Berger sobre plausibilidade.²

Em relação ao código ético-religioso de Meu Rei, ele hoje existe na memória daqueles que participaram da comunidade e nos documentos escritos. Mas sua prática caiu em desuso. Os seguidores migraram de volta para suas antigas correntes religiosas – espiritismo, catolicismo e protestantismo, entre outras.

Tal movimento é um campo fértil para diversas correntes acadêmicas de análise, perpassando o campo social, cultural, político, econômico e religioso. Este último, o instrumento catalisador da análise aqui apresentada, pois se partiu do princípio da religião como grande impulsionador de movimentos históricos. Neste sentido, é bom que se registre que nossa visão sobre estudos de História a partir de análises dos fenômenos religiosos absorve sempre uma densidade condensadora, onde necessariamente não existe uma hierarquia, nem estruturas pré definidas, o que significa pensar religião e religiosidades dentro do campo e do *habitus* definidos por Pierre Bourdieu.³

Referências

- Albuquerque M. *Caçadores-coletores no agreste pernambucano: ocupação e ambiente holocênico*. Artigo da Revista Clio 4. Recife: UFPE, 1991.
- Assis VMA de, Acioli VLC. *Buíque: uma história preservada*. Recife: Prefeitura Municipal de Buíque, 2004.
- Berger P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- _____. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- Bourdieu P. *As trocas da economia simbólica*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- Cavalcanti K. *Vida eterna ao rei! os caminhos da terra*. s/c: Editora Azul, dezembro de 1996. Ano 5. nº. 12. ed. 56. p. 60.

¹ Foucault M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

² Berger P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

³ Bourdieu P. *As Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

- Cohn N. *Na senda do milênio – milenaristas revolucionários e anarquistas da Idade Média*. Lisboa: Presença, 1970.
- Cunha E. da. *Os sertões*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- Farias CJ de. *Código da longa vida para aqueles que estão em caminho à procura de Deus, criando o reino da vida*. Buíque: Fazenda Porto Seguro, 1993.
- _____. *Base de restauração do paraíso adâmico*. Buíque: Fazenda Porto Seguro, 1996.
- Foucault M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- Galimberti U. *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.
- Geertz C. *A interpretação da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- Ginzburg C. *O queijo e os vermes – o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- Guzinski S. *O Pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- Megiani APT. *O jovem rei encantado: expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*. São Paulo: Hucitec, 2003.
- Queiroz MIP de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus/EDUSP, 1965.
- Reeber M. *Religiões: termos, conceitos e idéias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- Shedd R. *Escatologia do novo testamento*. São Paulo: Vida Nova, s/d.

The first part of the report is devoted to a general description of the project and its objectives. It is followed by a detailed account of the work done during the period covered by the report. The results of the work are then presented and discussed. Finally, a conclusion is drawn from the work done.

The work done during the period covered by the report has been of a general nature. It has consisted of a study of the literature on the subject, and of the carrying out of a number of experiments. The results of the work are presented in the form of a series of tables and graphs.

The results of the work show that there is a close relationship between the variables studied. It is found that the rate of change of the dependent variable is proportional to the square of the independent variable. This result is in agreement with the theoretical predictions.

The work done during the period covered by the report has been of a general nature. It has consisted of a study of the literature on the subject, and of the carrying out of a number of experiments. The results of the work are presented in the form of a series of tables and graphs.

The results of the work show that there is a close relationship between the variables studied. It is found that the rate of change of the dependent variable is proportional to the square of the independent variable. This result is in agreement with the theoretical predictions.

TEMPO DE ROMARIA: MILAGRE E TRADIÇÃO CULTURAL, TEMPORALIDADES EM CO-EXISTÊNCIA.

PILGRIMAGE'S TIME: MIRACLE AND CULTURAL TRADITION, TEMPORALITIES IN CO-EXISTENCE.

Roberta Bivar C. Campos¹

Resumo: Muitos são os autores que usam expressões como “*destraditionalização*” (Heallas), outros “*religião do Self*” (Csordas, Hevieu-Léger) como metáforas para a experiência religiosa marcada pela subjetivação do religioso, contextualizando tal fenômeno numa dimensão temporal ou “*condição pós-moderna*” (Steil). O caso da romaria a Juazeiro do Norte é tomado para pensar a possibilidade articulações de diferentes vozes e temporalidades da experiência religiosa. Dito de outro modo, refletir sobre a multiplicidade da experiência do *tempo de romaria* insinua um quadro complexo de temporalidades em disputa. Grupos que se mostram mais resistentes à lógica desterritorializada e que se expressam através de um *ethos* e de um moral campesina convivem e dividem o espaço da cidade com discursos (sobre a romaria) de valorização e de vergonha cultural (*encampesinamento/vergonha de si*: “*empeasanted peasants*” – uma construção analítica derivada da noção popular do Béarn de “*paysanas empaysannit*: Bourdieu).

Palavras-chave: Romaria. Temporalidades. Identidade. Tradição. (Pós)-modernidade.

Abstract: Many are the authors who use expressions like “*detraditionalization*” (Heallas), and others “*religion of the Self*” (Csordas, Hevieu-Léger) as metaphors to the religion’s experience stamped by subjectivation of the religious, contextualizing this phenomena in a temporal dimension or “*post-modern condition*” (Steil). The case of Juazeiro do Norte’s pilgrimage is here considered to think about the possibility of different religious experience’s voices and temporalities joints. In other words, to reflect about *pilgrimage time* experience’s multiplicity insinuates a complex frame of temporalities in dispute. Groups who show more resistance to unterritoried logic and that express themselves through an *ethos* and a rural morality live together and divide city’s space with both appreciation and cultural shame speeches (about pilgrimage) (*encampesinamento/shame of oneself*): “*empeasanted peasants*” – an analytical construction derived from popular Béarn’s notion of *paysanas empaysannit*: Bordieu).

Key-words: Pilgrimage. Temporalities. Identity. Tradition. (Post)-modernity.

¹ Professora da UFPE. Doutora em Antropologia Social. E-mail: robertabivar@gmail.com

Introdução

Partindo de dados etnográficos sobre Juazeiro do Norte de minha tese de doutorado (Campos, 2001) e pesquisa mais recente (em andamento) sobre narrativas e trajetórias identitárias de jovens nascidos e criados em Juazeiro do Norte-CE, este artigo pretende explorar como o tempo de romaria é experimentado porromeiros e diferentes moradores de Juazeiro do Norte. Destacarei, ao longo da minha análise, duas temporalidades em coexistência: *o tempo bíblico* que se realiza por meio das categorias da moralidade tradicional local e campesina, tempo que é divino, salvífico, no qual eventos históricos e bíblicos (míticos) se confundem, e *o tempo da chamada "modernidade"*, do secular, da autonomia e da individualização, do humano. Essa questão remete às discussões sobre (de)secularização na filosofia e ciências sociais. Chamo atenção especial ao livro recentemente traduzido no Brasil que oferece debate entre os dois filósofos da secularização Luc Ferry e Marcel Gauchet: *Depois da Religião*. O debate está centrado em como pensar o religioso depois da religião. Luc Ferry, contrariando Michel Gauchet que afirma que vivemos num mundo sem Deus, no qual o homem está completamente separado do divino, entende que o religioso não estaria destinado a se enfraquecer, mas ao contrário, a encontrar a sua forma mais autêntica. Sugere a possibilidade de estarmos vivendo uma espiritualidade laica. O religioso se descobre, segundo Luc Ferry, não mais numa transcendência vertical, onde o sagrado é exterior, independente e acima dos homens, mas a partir de experiências inteiramente autônomas, entre indivíduos. Em crítica à visão de Marcel Gauchet entende que uma interpretação não religiosa da transcendência é possível. Oferece, então, como contraposição a Gauchet, duas noções de transcendência: há a transcendência tal como ela existe a montante da consciência humana, antes e acima dela. É a transcendência da Revelação, a transcendência da heteronomia, dito de outro modo: a negação da autonomia. Diante desta verdade, como descreve Luc Ferry, a "atitude que convém não é do orgulho cartesiano, que pensa tudo pôr em dúvida e tudo submeter ao crivo do exame crítico, em nome da recusa dos argumentos de autoridade, mas atitude de humildade" (Ferry, 2008, p. 28). Mas há uma outra forma de transcendência, segundo Ferry, a jusante das experiências vividas, que não está situada no passado, e sim no futuro. Uma experiência de transcendência, não sob o modo da heteronomia e da dependência, mas no horizonte da imanência, das experiências inteiramente autônomas e individuais. Estamos diante de uma moral fundada sobre princípios humanos, e não mais divinos, mas nem por isso menos sagrada: estamos sob o regime do Homem Deus. Moralidade que ocupou a mente de Durkheim que se indagava se esta teria capacidade de nos manter coesos ou se seria fonte de intensos conflitos (ver Tole, 1993). Mas para o que importa para o argumento deste artigo é que, como observam os prefaciadores do livro *Depois da religião*:

O religioso, como aspiração ao absoluto, como busca de sentido numa interrogação sobre a morte, está muito longe de desaparecer na época contemporânea: ele persiste como hiância que mesmo os reducionistas mais radicais não conseguem preencher. Compreende-se dessa forma, em nossos dias, o enfraquecimento das religiões e a permanência do religioso podem se encontrar no mesmo patamar. (Deschavanne e Tavoillot, 2008. p.7-8).

De fato muitos são os autores nas ciências sociais que destacam o fenômeno da desregulação e do enfraquecimento institucional como marca da sociedade contemporânea. Alguns usam expressões como "*destraditionalização*" (Heallas), outros "*religião do Self*" (Csordas, Hevieu-Léger), como metáforas para a experiência religiosa marcada pela subjetivação do religioso, contextualizando tal fenômeno numa dimensão temporal ou "*condição pós-moderna*" (Steil). Sem negar que o enfraquecimento das instituições em geral tem sido a marca da sociedade contemporânea, e que a intensificação do chamado processo de globalização se combina a esse enfraquecimento, promovendo o surgimento e expansão de experiências religiosas num contexto que, de fato, caracteriza-se mais por modos de identificação mais autônomos que regulados, essa apresentação pretenderá seguir a provocação de Rita Segato (1997): "*da minha perspectiva de etnógrafa, posso afirmar que uma porção considerável de seres humanos tem ainda por mundo a sua localidade, e por horizonte os confins da mesma*". Não estaríamos como indaga a autora "*ofuscando, quiçá, marcos mais restritos, histórias particulares ainda vigentes e horizontes ainda irredutíveis (...)*"?

Essa observação traz novas questões para o debate já estabilizado sobre a etnografia numa sociedade mundial. Paula Motero (1993), cercando este problema, já havia colocado que:

(...) quando se toma um objeto de reflexão tendo em vista os processos globais que o atravessam, o próprio recorte do problema impossibilita ao antropólogo o recurso exclusivo à etnografia clássica que tem implicitamente por base noções de comunidade e tradição. Como bem observa Néstor Garcia Canclini, esse tipo de etnografia acaba se tornando incapaz de superar uma análise da cultura marcada pelo registro da "resistência do autóctone à modernização" (1993, p.173)

Montero entende que a investigação antropológica não pode mais circunscrever-se a universos de observação isolados e microscópicos, ao mesmo tempo em que deve superar a dicotomia resistência/dominação ou mesmo a politização da cultura. Salienta que é preciso compreender os mecanismos simbólicos a partir dos quais os produtos culturais produzidos numa lógica transnacional são suscetíveis de encarnar-se na vivência concreta de um grupo (Montero, 1993, p.175).

Não há dúvida de que o mundo contemporâneo, diversamente daquele da primeira metade do século passado, foi capaz, principalmente através dos meios de comunicação, de transformar em experiência vivida grandes extensões de tempo abstrato, ao introduzir, pela imagem, acontecimentos longínquos no mundo cotidiano. Ainda assim a experiência nunca será universal (...). Ou, dito de outro modo, apesar de a modernidade ter construído um tempo universal, não se pode dizer que exista um tempo social único. Ainda que possamos encontrar em nossa análise invariantes universais, o universal a que se chega, diria Merleau-Ponty, não substitui o particular "do mesmo modo que a geometria generalizada não anula a verdade local das relações do espaço euclidiano". Sendo assim, é preciso contrabalançar a evidência da globalidade do mundo que certos pontos de vista, o da cultura de massa, o das multinacionais e mesmo o da Igreja, necessariamente nos impõem

pela reflexão etnograficamente situada, sobre a qualidade das experiências dos grupos espacialmente separados. (Montero, 1993, p.175-6).

Seguindo de perto uma provocação: Juazeiro do Norte.

Juazeiro é um dos maiores santuários em território brasileiro, atraindo anualmente milhares de penitentes e romeiros de várias regiões do Brasil. A sua própria fundação, como cidade, deu-se em função das romarias e devoção a Padre Cícero Romão Batista. Muitos de seus moradores chegaram como peregrinos, para lá se fixar, contribuindo para a expansão populacional e vocação comercial do lugar.

A penitência foi trazida para o Juazeiro pelos primeiros missionários, tendo sido parte da visão de mundo de muitos dos líderes religiosos que viveram e andaram pelo Sertão (por exemplo, Padre Ibiapina, Antonio Conselheiro, Padre Cícero, Beato Zé Lourenço e outros). Ao lado desse fato, peregrinos e romeiros que para lá se deslocam, passam a lá morar, viver e morrer, e assim se enraízam na cidade de Juazeiro do Norte, contribuindo para a consolidação dessa prática religiosa.

Juazeiro do Norte, no Ceará, como tantos outros santuários, fornece exemplo de uma religiosidade fabricada a partir de uma multiplicidade de práticas e sentidos. Entretanto Juazeiro do Norte é conhecida como a Terra da Mãe de Deus, como bem a descreveu Luitgarde Barros (1988). Terra de misericórdia, do compadecimento¹.

O que se destaca é que, para além do evento "milagre do Juazeiro" (quando a hóstia dada por Padre Cícero à irmã leiga Maria de Araújo sangra em sua boca, em 1889), como argumento em outro artigo (Campos, 2006 e 2007), o processo identitário do lugar se faz por meio de práticas religiosas, em especial a penitência, que constituem a atualização ritual das representações e categorias da moralidade tradicional campesina (piedade, caridade, sofrimento, compadecimento, reciprocidade e compartilhamento).

Os romeiros, alguém pode dizer, tornam-se penitentes em tempo ritual – em romaria, em peregrinação –, quando infligem a si mesmos sofrimento físico como pagamento a uma promessa. Mas, por outro lado, se levamos mais a sério a sugestão interpretativa de Coleman e Eade (2004), sabemos que a peregrinação pode continuar como marca identitária do peregrino, no seu dia a dia. É comum falar-se "penitentes de Juazeiro", ou identificar a prática da penitência ao lugar. Ou mesmo, e mais interessante, a

¹ No seu belo livro sobre os romeiros do Juazeiro Norte, Salatiel de Alencar Barbosa, *O Joazeiro Celeste*, contesta a centralidade da imagem da Paixão originalmente utilizada por Victor Turner e reforçada por Steil, para incluir a metáfora do Exodus como complementar, senão como a imagem principal da romaria ao Joazeiro Celeste, ao lado do sofrimento. Minha interpretação continua a mesma mesmo depois da bela etnografia de Barbosa. Ao contrário deste autor, derivo não do folheto de cordel os tropos para a representação de tal religiosidade, mas dos causos, dos benditos e, sobretudo, das falas dos membros de grupos de penitentes e beatos que vivem nos arredores de Juazeiro. Utilizo o que Sherry Ortner chama de *key symbols* para justificar a Paixão como imagem central na peregrinação a Juazeiro do Norte. Para Turner, Eade e Sallnow e Steil, cada peregrinação é uma maneira de reproduzir o sacrifício de Jesus. E eu defendo que é através deste ato de representação que os devotos de Padre Cícero fazem uso de um rico simbolismo do sofrimento. Através do caso etnográfico dos Ave de Jesus, em Juazeiro do Norte, tenho explorado, em diversos artigos, como por meio da devoção a Padre Cícero este grupo de penitentes faz uso de uma simbólica do sofrimento na produção de seu modo de vida e visão de mundo, ajudando na construção e reprodução de uma Juazeiro mítica e sagrada. Dito de outro modo, a partir da análise desta etnografia, percebo que a construção da identidade do lugar como a Terra da Misericórdia se faz através de uma simbólica mítica (Eliade) da sacralização do espaço, da qual o milagre é parte fundamental; mas que, todavia, este processo é também mediado pelo sofrimento, produzido por meio da ritualização de imagens bíblicas, como por exemplo a Paixão do Cristo.

identificação do próprio *ethos* dessas práticas ao lugar: "Juazeiro: terra de misericórdia". Esta expressão nos indica, ou pelo menos nos sugere, que a penitência/peregrinação é mais que um momento ritual: é identificação de um lugar e de suas qualidades e daqueles que são de lá. A romaria, no entanto, é vivida de maneira múltipla e diversificada. Pode ser vivida como revelação, verdade superior, heteronomia, posto que para muitos que para lá se dirigem ser romeiro é o que se deve ser na vida. Mas para muitos outros moradores de Juazeiro, a romaria é vivida como *encampesinamento*, levando à vergonha de si. *Encampesinamento/vergonha de si: "empeasanted peasants"* – é uma construção tomada do modelo analítico de Bourdieu, derivada da noção popular do Béarn de "*paysanas empaysannit*". As mulheres da região do Béarn, olhando com as lentes do urbano, passavam a desvalorizar os modos e valores campestres, preferindo casar-se com homens de fora de suas aldeias com valores mais cosmopolitas e modernos. Os homens, por sua vez, sentiam-se presos à identidade campestre, tonando-se "incassáveis".

Refletir sobre a multiplicidade da experiência do *tempo de romaria* insinua um quadro complexo de temporalidades em coexistência. Grupos que se mostram mais resistentes à lógica desterritorializada e que se expressam através de um *ethos* e de um moral campestre convivem e dividem o espaço da cidade com outros discursos sobre a romaria.

Em Juazeiro, vi penitentes, beatos e pedintes. No dizer dos Ave de Jesus: "penitentes, pilidrinhos e pidões". Também ouvi e me foram contados *causos e cantados benditos* que falavam de sofrimento, penitência e misericórdia. Também ouvi discursos que, de alguma forma, negavam a penitência, narrativas de jovens, alguns hoje já adultos vivendo em outras cidades, outros que quando crianças e moradores de Juazeiro relataram medo, vergonha e outros sentimentos em relação aos penitentes e romeiros. A mim também foi relatado por esses jovens certo desconforto com a peregrinação ao santuário, perturbando o cotidiano escolar, interrompido pelo grande fluxo de penitentes, romeiros e pedintes. Também aparecem nos relatos referências ao mau cheiro e à sujeira da cidade quando em tempo de romaria. Nesses relatos, aparece o desejo de que Juazeiro seja vista em sua multiplicidade. O que inclui a própria penitência, mas não só e unicamente ela.

Vejamos como é vivida como verdade absoluta, exterior e acima dos homens, como heteronomia, como negação da autonomia. Assim primeiro vou deter-me na temporalidade vivida pelos romeiros, devotos do Padre Cícero, para depois fazer a viagem de volta a Juazeiro. Retorno a Juazeiro mítica, celeste, bíblica. Retorno ao Tempo da Romaria, como os meus interlocutores, peregrinos modernos o fazem, para assim situar na temporalidade da modernidade o olhar de quem um dia a negou por ser ela mesma, mítica, religiosa, romeira, tradicional.

A religiosidade dos penitentes é no meu entender mais que um sistema de crenças, realizando-se como uma cosmologia vivida e materializada na paisagem do lugar e no corpo dos romeiros (Campos, 2001). Sendo eles próprios a verdade Crística. Para usar as palavras de um de meus interlocutores, mestre José Ave de Jesus:

O nosso corpo é luz e sol. O nosso corpo... num foi feito da terra? Num foi? E a terra num é geográfica? A terra não é também marca de luz, da lua, da frieza, do gelo, num é? Então nosso corpo é Sol e Lua. O vento é aspiração.

[...] a vida do espírito é permanente, clara como a luz do sol. Então, nós aqui neste mundo devemos trabalhar em vida permanente, clara; para mode [sic] de esse Sol receber nosso espírito. Para nós andar nele. Nós somos luz, nós somos Sol... pela geografia nós somos luz e sol, a nossa matéria.

Maria é a Estrela D'alva; luz do dia, que toda às três horas ela tá começando a iluminar seus campos, e os passarinhos, todos os animais das serras, dos bosques [...]

Mestre José também me contou que o Sol lá em cima no céu é Deus, que clareia o dia e permite as plantas crescerem e darem frutos. Mas Deus é também o mesmo Sol, a grande estrela que seca as plantas levando o povo à fome e ao sofrimento. O Deus de quem fala mestre José é sem dúvida um deus moral; um deus heróico e impiedoso que, ao mesmo tempo em que cria, destrói num violento ato de justiça. E mais, o homem e a natureza estão ligados desde o primeiro ato da criação, feitos da mesma matéria, como acredita mestre José, estão fadados ao mesmo destino.

Não apenas figuras cósmicas compõem a fala de mestre José a respeito de sua história pessoal, mas categorias de parentesco também aparecem e são constantemente repetidas em suas colocações sobre a realidade ao seu redor, como, por exemplo: pai, mãe, padrinho, madrinha, comunidade de irmãos, etc.

Eu só quero Pai, num quero padrasto. Eu tenho Pai. Eu na terra num tive padrasto, tinha mãe, meu pai morreu. Com seis anos minha mãe morreu, e eu fiquei aqui neste mundo mais Deus, Pai do Céu. O pai da terra, Deus chamou. O pai, mãe da terra, mãe de carne Deus chamou. Eu fiquei mais o Pai do Céu, esse que num morre nunca, que num se acaba nunca.

Cabe ainda chamar a atenção para a relação entre socialidade campesina e as imagens religiosas na linguagem dos Ave de Jesus e de muitos outros penitentes e romeiros. É importante notar que relações de parentesco e compadrio têm marcado a base estrutural da sociabilidade campesina na região do sertão nordestino; e que, apesar da intensa urbanização sofrida e de certa modernização do processo produtivo e da organização política nesta área, elementos do patriarcalismo continuam presentes no exercício do poder local. De fato, muitos estudos sobre o 'movimento' messiânico no Juazeiro entendem a fé no Padre Cícero como reflexo dessa estrutura social. Portanto é importante considerar que, mesmo diante das transformações sofridas, a forma de religiosidade (a fé em "*meu Padinho Cícero*") tem se mantido sem grandes alterações. De fato, muitas palavras derivadas de tais *categorias* aparecem na fala quotidiana de mestre José. Assim, o que parece para nós, antropólogos, um simples recurso metafórico é, em verdade, uma rica linguagem figurativa que fala não só de homologias e semelhanças, mas também, e principalmente, de uma visão de mundo e de sua verdade. Overing (1985) comenta que, num esforço em afirmar a racionalidade dos nativos, antropólogos tendem a traduzir aquilo que lhes parece absurdo como metáforas elaboradas pelos nativos. Ou, de outra forma, traduzem o conhecimento nativo como crenças. Dessa maneira, eles, os "nativos", acreditam, e nós, antropólogos, sabemos e conhecemos (ver ainda Latour, 2002 e Viveiros de Castro, 2002, Campos, 2003). Custou-me um pouco, por exemplo, entender que quando falam de Juazeiro ser Jerusalém, essa expressão não se trata de uma metáfora. Jerusalém é ela mesma Juazeiro, evidências materiais não faltam para os romeiros. Pode-se tocar, visitar os lugares sagrados, ver as pegadas de Nossa Senhora, ir ao marco zero colocado por Padre Cícero, indicando que ali é o centro do Mundo. A linguagem dos Ave de Jesus expressa assim uma visão de mundo em que o homem, a natureza e o profano estão infundidos e projetados numa dimensão sagrada, de tal forma que eles acreditam viver em um espaço e tempo bíblicos¹.

¹ Ver nota de rodapé anterior.

Essas imagens, ícones, signos, muitos corporificados no próprio corpo dos romeiros (roupas, cores, penitência), nas bandeiras, nos fósseis de peixes indicando que ali aconteceu o dilúvio, nas pegadas de Maria e José que provam que aquela terra é sagrada.

De fato os efeitos desse processo simbólico de sacralização do lugar (materialização, corporificação, etc.) distinguem-se daqueles de outros contextos de peregrinação, em especial aqueles de aparição mariana com forte influência do RCC (Renovação Carismática Católica), identificados como um catolicismo globalizado e desterritorializado (Segato, 2003, Steil, 2001a e 2001b), e que se expressa numa condição pós-moderna. Nestes contextos haveria uma penetração do *ethos* carismático na comunidade, que se sobrepõe, segundo os pesquisadores, ao *ethos* local, camponês e popular. Destaca-se, nesse contexto, o poder de objetivação dos carismáticos por sua própria condição de classe que se faz através da divulgação midiática, possibilitando a sua reprodução e plausibilidade. Em muitas dessas pesquisas, a multivocalidade da penitência ou da romaria é assim superada por uma imagem da hegemonia dos grupos carismáticos.

Já em Juazeiro, o que se destaca prioritariamente são processos simbólicos de enraizamento/*embodiment*. Um destes processos está na própria estrutura das aparições (Padre Cícero é Jesus, Nossa Senhora viveu no Horto com os fundadores dos Ave de Jesus, Maria e José deixaram suas pegadas no Juazeiro) que explorei em artigo anterior (Campos, 2003), e numa forte relação entre sofrimento (*ethos* de misericórdia) e sacralização do lugar (ver Campos 2007). Em Juazeiro, as divindades, distintivamente de outros contextos, não se apresentam aos seus fiéis nem por experiências visionárias nem por interlocução interior, ou pelo menos não são estas as formas privilegiadas, mas encarnadas historicamente. Os membros do grupo de penitentes Ave de Jesus, por exemplo, acreditam viver em tempos bíblicos, sendo os eventos bíblicos parte de sua própria história. Em outras palavras, os eventos e personagens bíblicos aconteceram e viveram nas redondezas do Juazeiro do Norte. Essas são as crenças de muitos outros romeiros, podendo ser encontradas nos benditos, causos e em folhetos de cordel¹.

Mas o que quero destacar é que o Catolicismo do Juazeiro, praticado por esses penitentes, não se confunde com o Catolicismo de outros lugares que se tornaram centros de peregrinação e turismo religioso no Brasil, onde a especificidade do lugar parece contar pouco. No Juazeiro do Norte, existe a consagração de um *ethos* de misericórdia ou piedade como tradição cultural que identifica o lugar, a Terra da Mãe de Deus. Os romeiros que para lá se movem caracterizam o que Segato (1999a) descreve como um processo inacabado de interiorização e de busca voltada para dentro. Dentro de Juazeiro, a busca que é interior faz-se através de uma forma de devoção que desafia o modelo representacional de tal experiência que a reduz a um processo mental e cognitivo. Entendo que essa forma de devoção, ainda que também representação, realiza-se sobretudo através da experiência estética, através de objetos, músicas, benditos, lugares sagrados e de divindades que são personagens histórias, de carne e osso. Padre Cícero é Jesus, Maria e José viveram no Juazeiro. A representação é preementemente corporificada e assim vivida a sua verdade, localmente, enraizadamente em *embodiment*. A verdade Crística é materializada nos penitentes, romeiros, objetos e personagens históricas da cidade. Neste sentido os romeiros que para Juazeiro se movem, bem como os penitentes que passam a lá residir, performam uma busca de sentido e verdade que é centrípeta (observação já salientada por Segato, 1999a), para o interior dela (Juazeiro) mesma, posto ser ela a Terra que o Eterno

¹ É importante também reconhecer que mesmo os cordelistas se inspirem nos romeiros, nos seus causos e benditos, são eles uma voz, sendo esta mesma plural dependendo do perfil do cordelista (grau de instrução, origem de classe, por exemplo), dentro de muitas outras vozes em Juazeiro. Os modelos que tratam da multivocalidade tendem em geral, e eu mesmo sofro disso, a unificar internamente os discursos de cada grupo. Limites ou armadilhas da nossa escrita etnográfica. Essas vozes podem estar apenas justapostas sem competir por hegemonia, muitas vezes o que acontece é o que chamo de uma convergência de imagens em torno da misericórdia, para o caso de Juazeiro do Norte, por força de um *habitus cultural*, que é fortemente ligado à moralidade campesina, uma orquestração sem maestro, mas sem intenção de hegemonia.

prometeu, onde a nação começou e onde tudo se consumará.¹ Contrariando o que muitos dizem sobre uma suposta maneira de viver os tempos contemporâneos como 'globally'; muitos penitentes de Juazeiro vêem sua localidade como os horizontes do mundo, como adverte Rita Segato (1997).

Juazeiro do Norte tornou-se uma atração turística, tanto religiosa como profana. Apesar da conexão com novas demandas externas, de amplitude macrossocial, como turismo, indústria cultural (cinematográfica, em especial), o que prevalece, em seu contexto, é o *ethos* local (misericórdia, sofrimento, etc.) e imagens sagradas enraizadas no lugar. Se por um lado os turistas, como muitos moradores do Juazeiro, entendem que os penitentes são fanáticos, loucos ou "idiotas", por outro, para um grande número de moradores eles são os verdadeiros devotos de Padre Cícero, religiosos que vivem na caridade e têm misericórdia por aqueles que sofrem. Para além de toda essa heterogeneidade, existe uma idéia geral – podíamos até arriscar, consensual (Sahlins, 1999) – de que os penitentes fazem parte de uma longa tradição histórica e cultural do Juazeiro (Campos, 2007). Os penitentes são, por exemplo, utilizados pela mídia para exemplificar o que é ser sertanejo, e como emblemas de identidade cultural regional. Políticos e administradores públicos acionam tais grupos como forma de atrair turistas. E mesmo muitos daqueles que não fazem penitência entendem que os penitentes e romeiros representam e expressam um valor cultural.

Essas categorias culturais se colocam em risco, bem entendido no sentido dado por Sahlins, com o chamado processo de globalização. E alguns moradores parecem se arriscar mais, duvidando de suas categorias culturais, daquelas vividas no horizonte da localidade, da família e da religião local.

A viagem de volta: encontro consigo mesmo.

Muitos desses jovens negaram um dia a romaria como representação de si, de seu lugar. A relação da romaria com a idéia de suspensão do cotidiano, com sujeira, mau cheiro, medo e vergonha são recorrentes nas falas dos meus três interlocutores, jovens nascidos e criados em Juazeiro, de famílias católicas e que saíram de Juazeiro para estudar em grandes centros urbanos. Nessas falas, salienta-se ainda a estreita relação da romaria com tradição em oposição ao moderno. A romaria, que é vivida pelos devotos de Padre Cícero como revelação, é vivida por muitos jovens moradores de Juazeiro como *encampesinamento*, como aprisionamento de si a uma identidade campestre. Esse *encampesinamento* ora é produzido por diferença de classe, ora por diferenças regionais. Ser de classe social menos favorecida em Juazeiro é ser identificado por uma religiosidade. Ser de Juazeiro em outros lugares é ser identificado pela romaria. Jovens e crianças através das lentes urbanas passam a desvalorizar os modos tradicionais e campestres. É o Tempo da Romaria, no entanto, que, de maneira paradoxal, torna-se fundamental para a construção de identidades reinventadas por esses jovens nascidos e criados em Juazeiro, em famílias marcadas por catolicismo tradicional local. É em diálogo com esta temporalidade que se reinventam.

Essa construção envolve o reconhecimento do laço de pertencimento ao tempo da romaria, como fonte de identidade cultural. Juazeiro do tempo da romaria, um dia negada, por ter sido experimentada como encampesinamento de si, vem a se tornar, no relato de jovens nascidos e criados em Juazeiro, como encontro consigo mesmo. O processo identitário desses jovens indica que apesar da multivocalidade no santuário de Padre Cícero, o tempo de romaria é ele mesmo marca cultural e de identidade do lugar. É curioso mas não surpreendente que a romaria, o tempo da romaria, surge em alguns relatos como

¹ Imagens concretas com desejo de abstração, como Lévi-Strauss já salientou e eu mesma explorei para o caso dos Ave de Jesus, na minha tese de doutorado, pois são imagens/metáforas do concreto que não se reduzem a elas mesmas, sendo utilizadas para falar e dar sentido ao mundo.

sinônimo de tradição. Entendem esses jovens que a mídia congela Juazeiro no Tempo da Romaria, para usar novamente a metáfora de Salatiel Barbosa, tornando-a celeste e mítica. De fato é assim representada em jornais, revistas, TV e mesmo em dissertações e teses de doutorado. A romaria é reconhecida como tradição cultural por esses jovens. Esvaziada de religião, conserva a sacralidade da origem, da raiz, da identidade, fonte de sentido, independente da fé em Padre Cícero e no Milagre de Juazeiro do Norte. Processo semelhante foi observado por Paul Basu (2004) entre peregrinos/turistas americanos na Escócia.

O movimento de busca por si, como já comentei, passa pela negação de uma Juazeiro tradicional, mas é ela também retorno. Movem-se hoje à Juazeiro pelo desejo de conhecer o que um dia negaram. Retorno que leva ao encontro consigo mesmo. Para ilustrar essa viagem identitária e de como a cosmologia campesina é fonte, raiz, tradição e sagrada, mas uma sacralidade que se realiza na transcendência na imanência, na normatividade do Homem Deus, ofereço relato de um peregrino moderno.

Uma peregrinação sagrada: a viagem de um peregrino em busca de si.

De família de romeiros de ambos os lados, materno e paterno, sendo uma das suas avós a filha de Padre Cícero, Joaquim nasceu no Crato, cidade vizinha a Juazeiro do Norte. Lugar apenas de registro de nascimento que coincide com a transferência de seu pai, funcionário público estadual, para esta cidade. Lembra que seu pai, quando ainda vivo, comentava, vez ou outra, que não deveria tê-lo registrado lá, para ele não fazia sentido. Joaquim conta que foi como romeiros que seus avós paternos e maternos chegaram a Juazeiro. No caso de seus avós paternos, foi Padre Cícero que indicou a direção onde deveriam fixar residência. Seguiram, então, a direção apontada por Cícero e fixaram-se em Palmeirinha, distrito de Juazeiro. Depois de alguns anos, a família muda-se para Juazeiro.

Joaquim conta ainda que a sua família não tinha muitos recursos e que morava próximo ao Salesiano. O pai, muito religioso, participava de grupo de oração com atividade social na periferia da cidade e mantinha relação estreita com os padres Salesianos que costumavam freqüentar a sua casa. Dessa relação com os padres foi possível viabilizar os estudos de Joaquim no colégio confessional Salesiano. Dependendo de quem era o diretor no ano letivo, o pai de Joaquim conseguia descontos que chegavam até 50% da mensalidade. Famílias de católicos tradicionais dos dois lados, para ele Joaquim era desejado que fosse padre. De fato, tornou-se coroinha logo cedo, não completando, entretanto, o destino para ele sonhado. O desejo foi logo sendo repassado para outros primos. Ao que parece, um primo hoje cumprirá o destino traçado.

Contou-me ainda que de uma família de católicos, apenas seu tio materno converteu-se a outra religião, "Espiritismo". Este fato provocou grande desgosto em sua avó materna, que adoeceu pelo acontecido. Mas ela vem se recobrando, conta Joaquim, com o apoio e conversas que as filhas vêm mantendo para que aceite a decisão do filho.

Na escola, Joaquim sentia-se diferente pela sua condição de classe que, por sua vez, dava-lhe outra distinção: um tipo de religiosidade vinculada à romaria. Ter o nome Joaquim e ainda ser coroinha eram referências as quais ele não gostava de declarar. Havia um sentimento de vergonha, e um profundo desejo, disse-me ele, de negação dessa identidade religiosa "tradicional". Um desejo que entende como a negação da Juazeiro dos Romeiros, do tempo da romaria: tradicional. E por isso, quando via reportagens sobre Juazeiro, questionava em tom crítico: "por que só mostram as romarias?" Para atenuar essa imagem perpetuada e congelada pela mídia, sempre buscou sugerir aos visitantes de Juazeiros outros tempos que não só o da romaria, em outros espaços de Juazeiro. Tempo e espaço parecem confluír-se nesta terra santa não só para os romeiros. Joaquim, então, lembrava aos visitantes da existência do Shopping, do Memorial Padre Cícero, que em contraste com o Museu do Padre Cícero, localizado na antiga casa onde Cícero residiu, rústica e tradicional,

tem uma arquitetura mais arrojada e moderna. Naquela época Joaquim entendia que visitando esses espaços seria possível visitar e experimentar o tempo da modernidade. Outra Juazeiro, que não a do Tempo da Romaria.

Joaquim conta que, durante a Romaria, o cotidiano ficava suspenso para ele que morava próximo ao centro da mesma. Não se podia ir à escola, não se podia sair de casa. O tempo da romaria vivido quando criança é descrito como um período repleto de uma multidão de "pessoas pobres" que deixavam Juazeiro de "pernas para o ar", "desorganizada" e de certo modo suja. Relata, diferente de outra interlocutora, a existência não do medo de romeiro, posto sua família ter essa origem, mas compreende que esse sentimento pode existir em outros segmentos sociais. Lembra mais do cuidado de seus pais para que não se perdesse na multidão da romaria. Crianças perdidas é fato corriqueiro em tempo de romaria em Juazeiro do Norte. "Serviços para crianças perdidas e achadas é o que mais se tem nos últimos dias da Romaria", disse-me Joaquim.

Joaquim foi crescendo e com o avançar da adolescência nutriu o desejo de sair de Juazeiro, de se fazer diferente. O talento musical o levou à Alemanha, várias vezes, e ao Recife. É no Recife que cursará a universidade - não em música, pois não se identificava com a proposta do curso. Resolveu estudar ciências sociais, por sua própria trajetória junto ao pai, nos serviços comunitários ligados à Igreja. Neste momento da entrevista, comenta que por mais que quisesse se afastar da religião, "da tradição", mais se ligava a ela. A própria ida à Alemanha liga-se também à Igreja, por ter sido esse o canal institucional que o levou para fora do Brasil.

O tempo e o espaço em Recife são descritos como "neutros" por ele. Apesar de hoje reavaliar tal representação, ele entende que foi assim sentido e compreendido por ter sido possível exercer a sua individualidade e autonomia. Recife, sendo "neutra", conferiu certa liberdade pela possibilidade de individualização, com horários e atividades regidos por ele mesmo. Espaço também considerado neutro, pois permitia a ele se refazer como desejado, sem a imposição de uma identidade, de uma história, de uma herança cultural. Cidade Grande, espaço moderno permitiu-lhe se refazer sob este signo de temporalidade. Joaquim comenta que o ambiente universitário pelo seu *ethos* acadêmico de abertura para a diferença o acolhia na sua individualidade. Apesar de hoje repensar essa neutralidade, visto entender que a universidade é só mais um papel, como o fora para ele a religião tradicional, reafirma que este espaço foi fundamental para trilhar um movimento de busca e descoberta de si. A música, o cinema, o teatro, o curso de ciências sociais, o tarô de Marselha, todas estas referências desterritorializadas. Referências, sobretudo, fora do Catolicismo tradicional, em que se sentia *encampesinado*. Referências desterritorializadas, imagens que lhe permitiram a criação de outros espaços de interlocução para a sua construção identitária e que o fez jogar-se em movimento e imaginar-se poder ser diferente.

Mas se definir-se como de Juazeiro é redutor, definir-se sem Juazeiro, sem a romaria é incompleto. Nesse "movimento", como ele diz, se viu em retorno à Juazeiro tal qual um romeiro. Quis conhecer a romaria, os lugares sagrados, os romeiros. A sua busca de retorno, que define como encontro, diz: "é um movimento que não se completa", mas que encontra compreensão e possibilidade de estabilização de sentidos. Outras buscas, de outros, ele comenta, podem não levar ao encontro. A sua busca é encontro, encontro com a tradição, parte dele mesmo, ser romeiro. Tradição que agora não é vergonha, nem tampouco uma busca fria e distanciada do pesquisador por um objeto fora de si. É um olhar com envolvimento afetivo, respeito e aliança com o lugar, consigo mesmo.

Agradeço a Joaquim por esse belo relato e iluminador da complexidade do que vivemos e tentamos compreender.

Referências

- Barbosa FS de A. *O Joazeiro celeste, tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero*. Rio de Janeiro: CNPq/PRONEX, ATTAR, 2007.
- Barros LO. *A Terra da mãe de Deus*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- Bourdieu P. Cálibat et condition paysanne. *Études Rurales* 1962a; n5-6, p. 32-136.
- _____. Les relations entre les sexes dans la société paysanne. *Les Temps Modernes* 1962b; n.195, p.307-331, août.
- Basu P. Route metaphor of 'root-tourism' in the Scottish Highlands diaspora. In: Coleman S, Eade J. *Reframing pilgrimage*. London and New York: Routledge, 2004.
- Campos RBC. When Sadness is Beautiful: a study of the place of rationality and emotions within the social life of the Ave de Jesus. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de St. Andrew-Escócia, 2001.
- _____. Nossa Senhora andou por Juazeiro do Norte: explorando critérios de validação nos milagres e "causos" de Juazeiro do Norte (CE). In: Steil C, Mariz C, Reesink M. *Maria entre os vivos*. Porto Alegre: UFRGS, 2003. p. 51-68.
- _____. Para além do milagre do Juazeiro: sofrimento como sacralização do espaço, o caso dos Ave de Jesus-Juazeiro do Norte-CE. *Estudos de Sociologia*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.
- _____. Penitência como cultura: penitência, "herança cultural" e modo de vida no Juazeiro do Norte (CE). *Interseções* 2006; ano 8, n. 2, dez.
- Coleman S, Eade J. *Reframing pilgrimage*. London and New York: Routledge, 2004.
- Ferry L, Gauchet M. *Depois da religião*. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- Latour B. *Sobre fetiches e deuses*. Bauru: Sagrado Coração, 2002.
- Montero P. Questões para a etnografia numa sociedade mundial. *Novos Estudos*. s/c: CEBRAP, 1983. n.36, julho.
- Overing J (org.). *Reason and morality*. London: Tavistock, 1985.
- Segato RL. "As duas virgens brasileiras: tradição e modernidade nas identidades religiosas". *Revista Teoria & Sociedade* 2003; número especial: "Pluralismo religioso e passagem do milênio na sociedade brasileira". s/p.
- _____. El vacío y su frontera: la búsqueda del otro lado en dos textos argentinos. In: *Série Antropológica*. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 1999^a. n.257, f.19.
- _____. Identidades políticas/ alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. In: *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999b. n.97, p161-196.
- _____. "Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização". In: Oro PA, Steil C (orgs). A. *Globalização e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- Tole LA. Durkheim on religion and moral community in modernity. *Sociological Inquiry* 1993; 63:1, February.
- Castro, EV de. O nativo relativo. *Mana* 2002; 8:113-148.

Notes

1. The first part of the paper is devoted to a general discussion of the problem of the existence of solutions of the system of equations (1) under the conditions (2). It is shown that the existence of solutions is guaranteed if the matrix $A(t)$ is positive definite and the vector $b(t)$ is bounded. The proof is based on the method of the variation of constants.

2. In the second part of the paper, the problem of the stability of the zero solution of the system (1) is considered. It is shown that the zero solution is asymptotically stable if the matrix $A(t)$ is positive definite and the vector $b(t)$ is bounded. The proof is based on the method of the variation of constants.

3. In the third part of the paper, the problem of the stability of the zero solution of the system (1) is considered. It is shown that the zero solution is asymptotically stable if the matrix $A(t)$ is positive definite and the vector $b(t)$ is bounded. The proof is based on the method of the variation of constants.

4. In the fourth part of the paper, the problem of the stability of the zero solution of the system (1) is considered. It is shown that the zero solution is asymptotically stable if the matrix $A(t)$ is positive definite and the vector $b(t)$ is bounded. The proof is based on the method of the variation of constants.

5. In the fifth part of the paper, the problem of the stability of the zero solution of the system (1) is considered. It is shown that the zero solution is asymptotically stable if the matrix $A(t)$ is positive definite and the vector $b(t)$ is bounded. The proof is based on the method of the variation of constants.

6. In the sixth part of the paper, the problem of the stability of the zero solution of the system (1) is considered. It is shown that the zero solution is asymptotically stable if the matrix $A(t)$ is positive definite and the vector $b(t)$ is bounded. The proof is based on the method of the variation of constants.

7. In the seventh part of the paper, the problem of the stability of the zero solution of the system (1) is considered. It is shown that the zero solution is asymptotically stable if the matrix $A(t)$ is positive definite and the vector $b(t)$ is bounded. The proof is based on the method of the variation of constants.

8. In the eighth part of the paper, the problem of the stability of the zero solution of the system (1) is considered. It is shown that the zero solution is asymptotically stable if the matrix $A(t)$ is positive definite and the vector $b(t)$ is bounded. The proof is based on the method of the variation of constants.

9. In the ninth part of the paper, the problem of the stability of the zero solution of the system (1) is considered. It is shown that the zero solution is asymptotically stable if the matrix $A(t)$ is positive definite and the vector $b(t)$ is bounded. The proof is based on the method of the variation of constants.

10. In the tenth part of the paper, the problem of the stability of the zero solution of the system (1) is considered. It is shown that the zero solution is asymptotically stable if the matrix $A(t)$ is positive definite and the vector $b(t)$ is bounded. The proof is based on the method of the variation of constants.

O QUE AS CRIANÇAS PEQUENAS PENSAM SOBRE RELIGIÃO?

WHAT DO CHILDREN THINK ABOUT RELIGION?

Flávia F. Pires¹

Resumo: Este artigo é baseado em pesquisa de campo etnográfica na cidade de Catingueira no semi-árido da Paraíba. Discute-se o que é a religião para as crianças pequenas através do acompanhamento do processo de tornar-se adulto, que parece ocorrer concomitantemente ao tornar-se religioso. Levantam-se algumas ponderações metodológicas quanto ao estudo das crianças e ao uso da técnica de pesquisa desenho. Apesar de apontar algumas especificidades da religiosidade infantil, conclui-se tecendo um paralelo entre a religiosidade infantil e adulta, discutindo a religião e a experiência religiosa a partir do conceito de antinomia como seu fundamento.

Palavras-chave: religião, criança, desenho, antinomia.

Abstract: This article is based on a piece of ethnographic fieldwork research carried on in the village of Catingueira, semi-arid region of the State of Paraíba in Brazil. The paper discusses what religion is to small children through the analysis of the process of becoming an adult, what seems to be simultaneous to the process of becoming a religious person. Some methodological considerations regarding to research on children and on the use of drawing as a research technique are raised. Although some specificities of children's religiosity are pointed up, it concludes exposing a parallelism between the religiosity of children and the one of adults, discussing religion and religious experience from the concept of antinomy as its basis.

Keywords: religion, child, drawings, antinomy.

Era uma vez um barco navegando no mar. Uma árvore que dá fruto, um pé de cocos que dá coco. Uma borboleta que voa pelo ar e um trem que anda pelos matos que os animais comem. Uma árvore que dá maçã, que dá fruto. O sol que brilha e clareia o mundo. O aquário que vive os peixinhos, o mar que também vive os peixinhos. A baleia que também vive no mar, a sereia, a Iara. O trem que leva passageiros. Os pássaros que voam. A nuvem que ¹¹chove, o arco íris que é bonito. Eu gosto do arco-íris e de Deus. (CFB. 7. F. Livre²)

¹ Cientista Social/ UFMG. Mestre e Doutora em Antropologia Social PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ. Pesquisadora do CER - Pierre Sanchis FAFICH/UFMG. Associate Member of the Centre for Child-Focused Anthropological Research – C-FAR /Brunel University/ UK. E-mail: ffp23279@gmail.com

² Os desenhos das crianças foram codificados da seguinte maneira: CFB. 7. F. Livre. Onde CFB são as iniciais do nome da criança, 7 é a idade e F representa Feminino. Livre é o título do desenho, que neste caso estava ao critério da criança.

Introdução

Esse artigo é resultado de uma pesquisa de campo sobre religiosidade efetuada entre os anos de 2000 a 2005, na cidade de Catingueira, localizada no semi-árido do estado da Paraíba. Uma versão desse artigo foi apresentada como parte do quarto capítulo da minha tese de doutorado, em Antropologia Social, defendida em 2007. Neste artigo discuto o que é a religião para as crianças pequenas; levanto algumas ponderações metodológicas quanto ao estudo das crianças e ao uso da técnica de pesquisa desenho e; termino relacionando a religiosidade infantil e adulta discutindo a religião e a experiência religiosa a partir do conceito de antinomia.

Apesar de pequena, a cidade de Catingueira conta com cinco templos religiosos de diferentes ramos do cristianismo que, por sua vez, estão quase sempre cheios. A festa do Padroeiro São Sebastião, realizada a cada janeiro, é um espetáculo de devoção que atrai gente das cidades vizinhas e dos grandes centros urbanos do país (Pires 2000, 2003, 2004, 2005). Por isso e por outros fatos, como a maneira pela qual a religiosidade está configurada – por exemplo, em cada pequeno gesto de cumprimento como o “pedir a benção” –, parece-me verdadeiro afirmar que, em Catingueira, a religião é um dado, e ser religioso é a regra moral a ser seguida. Para chegar a essa proposição, foi preciso trabalho de campo multifocado, realizado principalmente no ano de 2000 e sistematizado alhures (Pires, 2004, 2005, 2008). No entanto, decodificar o dado é apenas o ponto de partida da pesquisa antropológica. É preciso agora, no entanto, debruçar-me a compreender como este dado apresenta-se no dia-a-dia e, no meu caso, como é formado no seio de cada indivíduo.

A minha tese de doutorado tinha como objetivo central pesquisar como um catingueirense se torna um catingueirense. Neste momento, no entanto, restringirei a pergunta ao: 1) seu aspecto religioso e, 2) ao que diz respeito às crianças pequenas. Desta forma, o objetivo central deste artigo é discutir como os catingueirenses chegam a ser o que são em termos religiosos, isto é, gente que se define como religiosa. Ser religioso parece óbvio para os catingueirenses adultos, afinal “ateu/ atéia” não são palavras que ecoam na alma catingueirense. Seria necessário acompanhar todo o processo que pode culminar com a auto-identificação enquanto católico ou crente ou espírita, mas aqui me detenho principalmente aos primeiros anos de vida de um indivíduo.

É preciso ressaltar que os argumentos aqui apresentados foram traçados principalmente a partir da observação participante e da análise dos desenhos feitos pelas crianças. A partir dos trabalhos acadêmicos da antropóloga radicada na Grã-Bretanha, Christina Toren (1990, 1999), elaborei a aplicação e analisei os desenhos de crianças dos três aos treze anos de idade sob o título “A minha religião”. No decorrer deste artigo serão discutidas e questionadas as opções metodológicas levadas a cabo durante este projeto de pesquisa, no entanto, elas poderão ser melhor compreendidas com a leitura de outro artigo (Pires 2008), em que trato especificamente da questão metodológica.

Fazendo-se religioso

Nos primeiros anos de vida, a religião parece ser concebida de uma forma particular. Ouso afirmar, baseada no meu estudo, que até por volta dos quatro anos de idade, a criança não nomeia nenhum elemento como estritamente "religioso". De acordo com os desenhos e as reflexões das crianças a respeito daquilo que elas desenharam, e em paralelo à observação participante, podemos afirmar que aos três e aos quatro anos de idade a "religião", enquanto conceito ou abstração, não faz parte da realidade infantil. A evidência que apresento para esta afirmação é que, ao serem impelidas a desenhar sobre religião, as crianças menores acabaram por desenhar sobre outros assuntos. O que as crianças de três e quatro anos de idade desenharam quando impelidas a desenhar sobre a sua religião? Aos três anos de idade, 47% das crianças desenharam *outros*, 32% desenharam *brinquedos*, 26% desenharam *elementos da natureza*, 16% desenharam *casa e afins*. Já aos quatro anos de idade, 30% das crianças desenharam *brinquedos*, a mesma quantidade desenhou *elementos da natureza*, enquanto uma porcentagem de 11% das crianças desenhou *casa e afins* e a mesma quantidade desenhou *personagens da TV*¹. No entanto, o número de crianças que desenharam sobre outros assuntos quando a sugestão era desenhar sobre religião vai decaindo de maneira elucidativa com o passar dos anos, como mostra o Gráfico 1 (soma dos elementos religiosos), no final deste artigo. Neste gráfico, é possível visualizar a porcentagem de crianças que realmente desenharam elementos religiosos quando foram pedidas que desenhassem sobre o tema: "A minha religião". A queda no número das crianças que desenharam sobre outros assuntos, quando conduzidas a desenhar sobre religião, mostra o processo pelo qual este conceito vai sendo esboçado. Como se vê, a partir dos cinco anos de idade em diante as crianças não se eximem em desenhar elementos religiosos².

O leitor poderia argumentar que a pesquisadora não levou em conta as dificuldades que a técnica do desenho possa ter apresentado às crianças pequenas, desconsiderando, por exemplo, a dificuldade no controle do movimento e a maestria no uso do lápis e do papel. Porém, as crianças na mesma faixa etária, três e quatro anos de idade, não se eximiram em desenhar e retificar que haviam desenhado mal-assombros, quando foi a elas pedido que desenhassem sobre o título "O mal-assombro"³. Com isso, parece que a perícia no uso da técnica do desenho, aos três anos de idade, não pode ser contestada. É preciso esclarecer que, se de acordo com o julgamento da pesquisadora a criança tenha desenhado, por exemplo, uma bola, se a criança nomeia o seu desenho 'uma igreja' e retifica a sua nomeação, é a afirmação da criança que prevalecerá, em termos da análise do desenho. A razão pela qual as crianças não desenharam elementos religiosos quando solicitadas, acredito, podem ser encontradas nas possíveis especificidades infantis no trato com a religião, e não nas dificuldades que a técnica de pesquisa utilizada possa ter imposto às crianças pequenas.

¹ Alguns esclarecimentos se fazem necessários: 1) O leitor poderia argumentar que, em direção oposta à minha interpretação, seria possível pensar que esses outros assuntos são outras formas de religião, ou maneiras especiais de desenhar a religião ou, ainda, a transfiguração da religião em outras instâncias. Não acredito, no entanto, que seja o caso, uma vez que, etnograficamente, nunca observei nenhuma criança nesta idade (três e quatro anos de idade) em interação "religiosa" *strictu sensu* – excluído, por exemplo, o ato de pedir a bênção, que parece mais associado à religiosidade cotidiana, como ficará claro em instantes. 2) Cheguei à porcentagem citada a partir do número total de crianças naquela idade em questão, que desenharam aquele motivo. A soma das porcentagens dos motivos, no entanto, não é igual a 100% porque a grande maioria das crianças desenharam mais de um motivo em cada folha de papel. Essas categorias de desenhos foram criadas pela pesquisadora a partir dos comentários das crianças sobre os seus próprios desenhos. 3) *Outros* refere-se a tudo aquilo que não foi suficientemente desenhado a ponto de exigir uma categoria definida. *Casa e afins* são casas, utensílios domésticos e partes da casa, como muro, mesa, fogão. *Elementos da natureza* são árvores, sóis, nuvens, flores, rios, chuva etc. *Brinquedos* são basicamente bolas e bonecas. Para maiores detalhes sobre como foram construídas essas categorias e como elas foram desenhadas pelas crianças, recorra ao artigo Pires, 2008.

² Vide também Gráfico 2, no qual é possível observar o número de crianças que afirmou não saber desenhar o tema proposto. Observa-se que, a partir dos oito anos de idade, este número é zero.

³ Em poucas palavras, para os adultos e os idosos os mal-assombros são almas de pessoas falecidas. Para as crianças, por sua vez, os mal-assombros são uma larga gama de seres e acontecimentos que não se restringe à definição dada pelos adultos e idosos. Para maiores detalhes sobre os mal-assombros vide Pires, 2007a.

A partir dos dados apresentados, poderíamos sugerir que as crianças não parecem dialogar com a “religião” nos primeiros anos de vida – mas não tanto porque elas estejam excluídas de qualquer sentimento ou ação religiosa, e sim porque a maneira como elas pensam a religião impede o seu isolamento enquanto categoria analítica. Os dados parecem indicar que, para as crianças pequenas, não existe um reino em separado da vida cotidiana que se definiria como religioso em contraponto ao profano ou ordinário. Como não existe esta separação, não há como se falar em religião, muito menos em “minha religião”, com uma criança pequena, tal como foi requerido pela pesquisadora. Ao contrário de Durkheim (2000 [1912]), para quem uma particularidade do religioso é justamente o seu caráter distinto do profano, para as crianças pequenas a religião não goza de status diferenciado em relação às atividades do dia-a-dia. Divergências à parte, um fato é incontestável: as crianças desde muito pequenas estão envolvidas na vida religiosa da comunidade onde nasceram. E se elas não dialogam com a religião, a religião, por sua vez, dialoga com elas.

Quando afirmo que na faixa etária dos três e quatro anos de idade as crianças não estabelecem relação com a “religião”, não estou dizendo que elas passem ao largo da mesma. Para entender a natureza da relação que as crianças estabelecem com a religião, será preciso discutir a inserção religiosa infantil. Desde muito cedo, as crianças são inseridas nas mais variadas atividades religiosas. Isso se dá de maneiras distintas. Dentre outras coisas, desde que começam a falar, as crianças são ensinadas a pedir a bênção. Por princípio, pede-se a bênção às pessoas mais velhas, aos pais e aos padrinhos. Digo por princípio porque pode-se pedir a bênção a alguém mais novo, caso no qual se reconheça neste prestígio ou honra suficientes¹. Pedir a bênção é prática altamente difundida na cidade, sendo observada por todas as religiões, inclusive pelos protestantes. Aos três e quatro anos de idade as crianças já pedem a bênção, mas não constitui falta grave a criança esquecer de pedi-la. Se isso ocorre, ela será lembrada do seu dever por alguém mais velho, que tanto pode ser um familiar, quanto uma pessoa fora deste círculo². A maneira mais corriqueira de se pedir a bênção é estender a mão direita com a palma virada para cima ou em posição vertical (como se fosse receber um aperto de mão) na direção daquele a quem a bênção é pedida, e dizer: “A bênção” ou “A sua bênção”. Em muitos casos, acrescenta-se o grau de relação ou parentesco: *padim, madim, mãinha* etc. Somente quando ouve de volta “*Deus te abençoe*” ou “*Deus te faça feliz*” a mão é recolhida. Outra maneira mais elaborada de conceder a bênção é segurar a mão estendida e beijá-la, ou dar-lhe “um cheiro” sempre acrescentando a exortação religiosa³.

¹ Pedir a bênção é uma prática para toda a vida. Além disso, o sujeito a quem se pede a bênção não está determinado apenas pela senioridade. Mesmo se o sujeito é o mais idoso da comunidade, a bênção então continuará a ser pedida para alguém que concentre prestígio, honra ou liderança local. O costume de pedir a bênção foi registrado por Jean-Baptiste Debret em sua viagem ao Brasil (1834: 130) “*On lui a prescrit aussi le Salut religieux, qu’il affectue em demandant préalablement la bénédiction d’un blanc qu’il rencontre isole dans un chemin, ou bien qu’il doit aborder. Dans ce cas, il incline le haut du corps, avance la main droite à demi fermée, en signe de salut, et dit humblement a bens meu senhor (la bénédiction, mon seigneur): il en reçoit la réponse flatteuse (Dieu te fasse saint), Deus te faça santo; ou plus laconiquement, Viva*”. O costume entre senhores e escravos também foi registrado por Márcio Pires (2001).

² Mayblin (2005: 188) exemplifica o pedir a bênção em relação a uma criança de três anos de idade no agreste pernambucano. Para a autora, a citação é utilizada como evidência da existência de “*speech games*” (187) entre as crianças pequenas e os adultos, os quais têm como objetivo educar moralmente a primeira, ao mesmo tempo em que possibilita aos adultos uma interação mais livre – sem, no entanto, resultar em desrespeito.

“A: Hey, Luciano, aren’t you going to ask for your favourite uncle’s blessing? [Luciano looks shyly at Amauri and turns to bury his face in Gilberto’s lap]

A: Hey, moleque (rascal), I’m talking to you: aren’t you going to ask for my blessing?

G: [to Luciano] Say ‘You are not really my uncle’, say it.

L: You are not really my uncle. [laughter from all present]

A: [to Luciano] What sort of disrespect is this?!

G: [to Luciano] Say, ‘You are not really my uncle, you are too poor to be my uncle!’ say it.

L: You are not really my uncle, you are too poor to be my uncle! [heartily laughter from everyone present]

G: [to Luciano] Say ‘If you were a rich man, I would call you uncle’, say it.

L: If you were a rich man, I would call you uncle.

A: [to Luciano] Is that so? Then you won’t find many uncles around here. [laughs]”

³ Outra forma de cumprimento que geralmente indica algum grau de reverência é beijar as mãos, como evidencia o ritual de beija-mão (do Imperador da corte brasileira (Pedro II 2003 [1959]). Em Catingueira, no caso de um ‘beijar de mãos’ entre pessoas de *status* sociais distintos, se a pessoa que teve a sua mão beijada não concordar com a reverência a ela prestada, ela vai, tão logo tenha tido sua mão beijada, segurar a mão da pessoa que antes segurava a sua, e beijá-la. O movimento é rápido. Entretanto, apesar de beijar a mão ser, em princípio, uma atitude de reverência, beijar as mãos reciprocamente é uma saudação comum em Catingueira entre pessoas de *status* social similar, que

No entanto, pedir a bênção, prática que acompanha o sujeito durante toda a vida, não parece ser associada a uma atividade religiosa, mas, sim, como parte do dia-a-dia, tanto para as crianças como também para os adultos. Pedir a bênção é algo que as pessoas fazem sem se darem conta. É parte do mundo como ele é, parte da vida ordinária. Para ser gente propriamente, como fomos ensinados desde crianças pelas nossas famílias, é preciso pedir a bênção. Para os sujeitos, essa prática pode não estar associada ao mundo "da minha religião" estritamente falando. Parece que certas práticas religiosas foram incorporadas ao modo de ser cotidiano dos catingueirenses. Não se percebe que se está fazendo algo religioso, mas faz-se como se respirasse; é um dado. Nenhum adulto se pergunta se a bênção é uma prática religiosa por princípio, como também não se questiona quanto à necessidade de pedi-la. Apesar de ser prática corrente (e talvez por isso mesmo), nenhuma criança jamais mencionou o procedimento de tomar a bênção nos desenhos. Isso talvez se explique pelo fato de que não faria sentido desenhar o pedir a bênção nos desenhos cujo título era "A minha religião", porque isso equivaleria a transportar uma prática cotidiana para um reino tido, por excelência, como o avesso da vida ordinária.

Baseando-me no trabalho de campo, parece possível afirmar que a maneira como os adultos em Catingueira se autoconcebem abarca traços marcadamente religiosos. Além de religiosos, cristãos. Assim, crescer em Catingueira parece implicar em tornar-se cristão. A prática de pedir a bênção pode ser pensada como indício dessa constatação da religiosidade cristã como terreno onde se assenta o sujeito. A pessoa nasce e cresce, inserida na religiosidade cristã e, com o tempo, aspectos desta religiosidade tornam-se indistintos dele próprio. Apesar de ultrapassar os objetivos propostos por este artigo, podemos nos indagar em que medida a religiosidade cristã como suporte da constituição das subjetividades não se aplica para todo o Brasil. Como hipótese, podemos nos questionar se esta prática e outras semelhantes podem ser pensadas em paralelo aos conceitos de "cultura bíblica", segundo Otavio Velho (1995a), ou de "cultura católico-brasileira", segundo Pierre Sanchis (1986, 1994, 1999). Os conceitos em questão dão conta de um conjunto de práticas e representações que está incorporado ao cotidiano, formando uma totalidade através das transformações constantes, e que não existe necessariamente em função de uma única denominação religiosa.

Além do "pedir a bênção", desde que começa a falar, a criança é ensinada a rezar. Nos primeiros anos, a oração será acompanhada por alguém da família, geralmente a mãe ou a criança mais velha responsável por "pajear" a menor. No entanto, nos desenhos que expressam, por sua vez, o que é mais evidente para a criança em relação ao tema perguntado; o rezar vai aparecer pela primeira vez apenas aos oito anos de idade. Contudo, é interessante constatar que rezar nunca vai apresentar grande apelo para as crianças nos desenhos, a não ser aos treze anos de idade. Veja os dados da porcentagem de crianças que desenharam "o rezar": oito anos de idade: 5%. Nove anos: 14%. Dez anos: 36%. Onze anos: 14%. Doze anos: 29%. Treze anos: 48% (vide Gráfico 3 – Rezar, no final deste artigo). Interessante notar que somente aos treze anos de idade, na pré-adolescência, o rezar aparece com maior representatividade. De resto, ele é pouco citado, apesar de praticado pela a criança desde muito pequena. Poderíamos afirmar, então, que as crianças pequenas não rezam? De jeito algum: isso seria tomar os desenhos como reflexo imediato da realidade. Os desenhos são, ao contrário, como ponderações infantis sobre a realidade. Já contêm, eles mesmos, representações do real, e não deveriam ser tomados como reflexos imediatos dele. Além disso, observei etnograficamente que as crianças pequenas rezam. Mas como explicar o fato de as crianças terem desenhado tão pouco o rezar?

demonstra carinho e amizade. Entre jovens ou pessoas próximas, se uma pessoa beija a mão de outra, ela vai esperar de volta que a sua mão seja beijada. Um dia, me aconteceu de ter minha mão beijada por um jovem. Fiquei constrangida pela situação, pensando que o rapaz reconhecia em mim alguém de *status* superior, ou me cortejava. Entretanto, tão logo beijou a minha mão, ele virou sua mão e dirigiu-a para perto da minha boca. Vi-me em uma situação constrangedora porque não podia imaginar o que ele esperava que eu fizesse. Foi preciso que o rapaz me pedisse para beijar a sua mão, ao que obedeci ainda mais constrangida. O beijar de mãos recíproco também foi observado, por mim, em Recife e João Pessoa.

Aventuro-me a dizer que o rezar, similarmente ao pedir a bênção, pode não fazer parte, para a criança, do que o adulto (e a pesquisadora) chama de "a minha religião". Poderíamos pensar, como hipótese, que as crianças não mencionaram o rezar nos desenhos porque não o reconhecem como uma atividade ligada ao mundo da religião mas, sim, como atividade ligada ao mundo íntimo, privado; enfim, familiar. A criança pequena aprende a rezar em casa. Rezar é uma atividade feita no aconchego da rede, minutos antes de adormecer, na companhia de uma presença familiar – geralmente, feminina. O fato de ter sugerido que as crianças desenhassem "A minha religião" talvez tenha impedido menções a atividades cotidianas e íntimas, enraizadas no seio familiar, como pedir a bênção e a oração antes de dormir – que, para a criança, talvez não sejam realmente consideradas "religiosas", mas parte da vida ordinária. O fato talvez corrobore a afirmação anterior de que, para as crianças pequenas, não existe um reino do religioso separado da vida cotidiana. Além disso, é interessante que, aos treze anos de idade, o rezar já seja substancialmente desenhado. Talvez isso se explique pelo fato de que, na pré-adolescência, as crianças já estão mais próximas da maneira adulta de definir e viver a religião.

Isso, entretanto, põe em xeque a escolha do tema de desenho "A minha religião" como instrumento para captar a vida e as idéias religiosas infantis. A escolha do tema talvez tenha sido um tanto infeliz. Parece-me que, além de uma antipatia quanto a desenhar o tema proposto, quando cediam à proposta, as crianças tenderam a tratar a religião com R maiúsculo, buscando comentá-la segundo as explicações dos adultos, com palavras prontas e não com suas próprias palavras, tampouco se baseando em experiências pessoais. De certa maneira, o resultado dessa parte da pesquisa foi uma cópia das palavras adultas com o objetivo de atingir a resposta correta, ou seja, aquela que a criança ouvira da boca da catequista, do padre ou do pastor, dos parentes adultos ou das crianças mais velhas. Tenho a impressão que algumas crianças leram o meu pedido de desenho sobre a religião de maneira conservadora e restrita ao que chamamos de religião formal ou institucional. Lanço essa dúvida, não apenas baseada na análise dos desenhos, mas também no comportamento das crianças ao desenhar. Elas mostraram-se, muitas vezes, desmotivadas, como se esse assunto não lhes dissesse respeito – ao contrário do desenho dos "mal-assombros".

Seria interessante perguntar quais as motivações infantis para comparecer aos serviços religiosos. Penso que as crianças pequenas vão aos serviços religiosos por razões que alguns adultos (mas não as crianças) chamariam de não-religiosas. As crianças vão às reuniões religiosas infantis, dentre outras razões, para escapar das atividades domésticas que lhes cabem; para lanchar; porque a "mãe manda" (essa é a expressão usada pelas mães das crianças ao conversarem com as catequistas: "ah, sim, vou mandar fulana (o) pro catecismo no sábado") e, finalmente, para acompanhar um colega/vizinho ou o irmão mais velho. Nas reuniões infantis de todas as religiões observadas, é sempre muito difícil prender a atenção das crianças, especialmente dos menores, para os assuntos estritamente religiosos. Lembro-me de que, em uma ocasião, um menino de quatro anos de idade constantemente interrompia as aulas de catecismo com sua insistência em perguntar quando as crianças iam finalmente brincar. Suas perguntas pareciam uma ladainha a interromper e irritar a professora: *quando a gente vai brincar? quando é hora da brincadeira? vamos brincar agora? é agora?* Ir ao catecismo, para ele, não dispensa as brincadeiras. O que gostaria de propor é que, para a criança, a brincadeira na aula do catecismo não difere em natureza do próprio catecismo. E se o adulto, por sua vez, chama a brincadeira de não-religiosa, a criança provavelmente não o faria; embora não esteja afirmando que a criança chamaria a brincadeira de religiosa. Parece possível tecer uma relação entre a brincadeira no catecismo e a parte chamada de profana nas festas religiosas. As barracas, as músicas, os namoros e as danças podem ser considerados partes da festa tanto quanto as missas e as procissões (Sanchis, 1983; Perez, 1994, 1996, 2002; Pires, 2000, 2003). Otavio Velho (2007) argumenta sobre a importância da antinomia como cerne da religião, o que curiosamente a aproxima da brincadeira. Trataremos desse assunto mais a frente.

Por outro lado, há momentos em que as crianças são vistas participando ativamente do que os adultos chamariam a "parte religiosa" das reuniões religiosas infantis. Observei que as crianças mostravam-se atentas e participativas nas seguintes atividades: nas brincadeiras, no lanche que segue algumas destas reuniões e nos momentos quando eram chamadas a participar ativamente. Neste caso, a atuação das crianças acontece: 1. na hora da prece entre os espíritas Kardecistas - quando as crianças são chamadas a "fazer a prece" espontânea em voz alta na frente de todas as outras crianças; 2. no momento de escolher e cantar, na frente dos colegas, um hino evangélico - entre as crianças da Assembléia de Deus; 3. no momento de apresentar algum trabalho ou exercício para a turma - no caso dos católicos. Nesses momentos, mesmo tratando de temas basicamente religiosos, as crianças mostravam-se participativas. Ou seja, quando são chamadas à atitude ativa, ao contrário da escuta passiva das leituras e dos ensinamentos das professoras de religião, elas parecem mais aptas a tratar de assuntos religiosos *stricto sensu*. Mesmo assim, apenas crianças maiores de quatro anos de idade foram observadas tomando a iniciativa da prece ou do canto, da mesma forma como apenas acima desta idade foram requisitadas a apresentar para a turma o trabalho de casa, no caso do catecismo.

Outro exemplo de agência religiosa infantil dá-se no mês de maio, considerado pelos católicos o mês de Maria. De modo geral, observa-se que as atividades religiosas tornam-se mais abundantes durante este mês. É tempo de realizar novenas, comparecer à missa pelo menos nas sextas-feiras e seguir as procissões que acontecem todos os dias do mês. Nessas procissões, as imagens de Nossa Senhora e de São José vão da casa de um morador até a igreja, para, depois da celebração eucarística, seguirem para a casa de outro cidadão. As crianças, por sua vez, participam da coroação de Nossa Senhora, vestidas de anjos, sob a gerência de adultos. Todavia, elas próprias se organizam para realizar novenas nas casas dos moradores da cidade. Nestas ocasiões, elas rezam, cantam, dançam e fazem leituras bíblicas. Às vezes, freqüentam mais de uma casa por noite. Nestas novenas, não há nenhum adulto envolvido. A idéia e a concepção da novena, que conta com mais ou menos vinte crianças, foram iniciativas infantis. Embora crianças pequenas e inclusive bebês também estejam presentes, o grupo é liderado por aquelas crianças mais envolvidas no catecismo, as quais já tenham feito a primeira eucaristia ou estejam prestes a fazer, por volta dos onze anos de idade. Nestes momentos, as crianças assumem atitude bastante contrita, respeitosa e responsável. Chegam na hora marcada, rezam com seriedade e, se uma criança se comporta mal durante a novena, pode esperar olhares atravessados e 'psius' enérgicos por parte dos colegas. Com isso, quero apenas enfatizar que, algumas vezes, as crianças tomam partido ativamente no que os adultos chamariam de o mundo da religião.

É importante ressaltar que as crianças estão inseridas na vida religiosa da comunidade, e isso produz efeito e tem conseqüência para a própria criança. A criança pequena de família evangélica não sabe quem foi *Moisés* ou *Ismael*, mas sabe que domingo é dia de culto no sítio e, por conseqüência, dia de passeio de caminhoneta. Além disso, *Ismael* pode ser o nome do seu irmão mais novo¹. Se for católica, ela não sabe que a hóstia é o corpo de Cristo, mas não se esquece de que a gincana da "Infância Missionária" está se aproximando. Ela sabe também que, à noite, a sua mãe ou a sua irmã vão lhe mandar para a rede, porque já é hora de dormir. Uma vez deitada na sua rede, a mãe virá ter com ela, perguntando se ela já rezou. É provável que rezem juntas. A princípio, a criança repetirá as palavras da mãe, mas, com o passar dos meses, as duas vão rezar ao mesmo tempo a oração que ela lhe ensinou, até chegar o dia em que, mesmo sem a mãe ao lado, a criança provavelmente vai rezar sozinha. A criança sabe também que deve pedir a bênção aos mais velhos e sempre ouve de volta: "*Deus te abençoe*". No entanto, "o que é bênção?", "como ela opera?", "quais os seus efeitos?" não parecem ser questões que a criança pequena se

¹ Dentre os evangélicos, é comum escolher nomes do antigo testamento para seus filhos nascituros. Chama a atenção o fato de que, muitas vezes, apenas os filhos mais novos de um casal são chamados com nomes bíblicos, deixando antever exatamente em que momento aconteceu a conversão religiosa daquele casal ou do pai da família (que é quem geralmente tem a última palavra na nomeação dos filhos).

coloca. É fundamental ressaltar que, em todas essas práticas elencadas, rezar antes de dormir, pedir a bênção e, finalmente, ir à igreja, a família tem papel primordial. Assim, parece que, ao mesmo tempo em que aprende a rezar e a reconhecer a autoridade de Deus, a criança aprende a maneira correta de se relacionar com sua mãe. Deitado na rede, rezando com ela, ele aprende o que é ser um filho e o que é ter uma mãe, ao mesmo tempo em que aprende a rezar o Pai Nosso¹.

É útil constatar que as igrejas e o Centro espírita estão sempre cheios de crianças² – mas elas nunca comparecem sozinhas. Acompanham-nas a família – principalmente a mãe e os irmãos ou somente os irmãos – e os vizinhos e/ou amigos. O primeiro elemento religioso a ser desenhado por uma criança foi uma combinação de Jesus, Maria e a igreja. A ocorrência se deu com um menino aos quatro anos de idade (vide Pires 2007a *desenho 11 A minha religião JP. 4. M. 2*). Causa impressão o fato de que o primeiro elemento religioso reconhecido pelas crianças tenha sido uma igreja juntamente com Jesus e Maria. O fato parece sugerir que não será por acaso que a criança reconheça a relação materna entre Maria e o menino Jesus como a coisa mais importante da religião. Para a criança de quatro anos de idade, a sua relação com a sua mãe também é, senão o, um dos aspectos mais importantes na sua vida. É através desta relação que a criança conhece o mundo, nomeia as coisas, aprende o que deve ou não ser feito e também o que deve ser sentido. Algumas crianças de quatro, cinco e seis anos de idade desenharam Jesus e Maria juntos no mesmo desenho³. Isso parece estar indicando que, quando pequenas, as crianças concebem a figura de Jesus associada à sua mãe, como concebem a figura de um filho associado à sua mãe. Mais tarde, as crianças passam a conceber a existência de Jesus em separado da sua mãe e, em concordância com isso, o número de desenhos de Jesus ultrapassa os de Maria (Vide Gráfico Quatro, Jesus x Maria, ao final deste artigo). Não é de se estranhar que tenhamos mais Jesus que Marias desenhados quando as crianças já foram cristianizadas, já que, mais que a sua mãe, Jesus é a figura central do cristianismo.

Talvez pudéssemos afirmar que a religião, no caso estudado, se aprende no seio familiar, e está em sintonia com as relações domésticas. Com isso, não estou dizendo, no entanto, que se aprenda a doutrina religiosa em casa, ou que os pais são responsáveis por educar religiosamente as crianças. Digo que as relações sociais que se estabelecem no seio da família são como o mundo da criança e, por isso, parecem determinar as outras áreas da vida social infantil. Ao mesmo tempo em que aprende a ser filho, a criança aprende a ser uma pessoa que ama a Deus. A criança, em família católica, aprende sobre as verdades religiosas observando como a sua mãe paga uma promessa. Ou quando entende que o seu próprio nascimento é dádiva de São Sebastião, a quem a sua mãe fez promessa para que ele “vingasse”. Da mesma forma, ela aprende sobre as relações de gênero ao dar-se conta que seu pai ou avô, ao irem à igreja, sentam-se junto aos homens, perto do altar, ao passo que sua mãe vai sentar-se com as outras mulheres, na nave da igreja. A criança pequena vai para a igreja com alguém mais velho, que define aonde ela vai se sentar. Mas, um dia, a

¹ Junto com o Pai-Nosso e a Ave-Maria (no caso das crianças católicas), as crianças muitas vezes aprendem a rezar para o seu anjo da guarda, e geralmente o fazem antes de dormir. Essa oração tem várias formas, mas geralmente é uma oração pequena, rimando diminutivos e termos carinhosos. Vide um exemplo: “*Meu anjinho da guarda, meu bom amiguinho, leve-me sempre para o bom caminho*”. É comum que, com o passar dos anos, as crianças parem de rezar para o anjo da guarda porque o associam a algo peculiar às crianças pequenas. O anjo da guarda passa a ser visto, assim como o *Papai Noel* ou o *Coelhinho da Páscoa*, como engodos para as crianças pequenas. Assim, crianças maiores se distinguem das menores pela sua suposta sabedoria. “[...] when children discover the truth about Santa Claus or Easter Bunny (which they really knew all along), it gives them a marker of having attained a new level of maturity and intellectual ability” (Elkind, 1994, p. 49). Além disso, parece-me haver uma indistinção em certo grau entre o anjo da guarda e o anjinho (nascituro falecido), como monstro em Pires (2007 a. p. 79).

² É útil esclarecer que o Centro espírita não foi desenhado como igreja. Igreja, enquanto termo nativo, pode indicar as igrejas de São Sebastião, a Assembléia de Deus, a Congregacional ou a Seguidores de Cristo. O Centro espírita não é chamado de igreja. Vide Pires, 2007a: 158-9 e, como exemplo, vide redação de RJ. 12. M. 18, também discutida no Capítulo 5: “*Redação de Religião. Tem vários tipos de religião. Tem a religião católica, a religião evangélica. Mas todas são iguais porque não é importante as religiões serem iguais, o que importa é o Amor por Deus, e a fé por ele e por todos os Santos da religião. A igreja é a casa do Senhor e nós vamos lá para rezar, para orar e para pedir paz e amor*”(RJ. 12. M. 18).

³ Também o fizeram as crianças de oito, doze e treze anos de idade.

criança terá que fazer sua própria escolha e, provavelmente, optará por sentar-se onde se sentam as pessoas do seu próprio gênero.

Contudo, não estou afirmando que as crianças copiam seus pais, ou que se tornaram religiosas à maneira de seus pais. Nem muito menos quis afirmar que as crianças invariavelmente se tornarão pessoas religiosas *stricto sensu*. De um lado, o que quis sugerir é que, para a criança, não importa a religião, ou o Estado, ou a escola, como abstrações. Essas instituições só parecem importar na medida em que são vividas, como coisas concretas. Importa, sim, como as pessoas com as quais ela estabelece relações próximas vivem essas abstrações no cotidiano. E, de outro lado, sugiro que a criança vai aprendendo sobre Deus à medida que vai aprendendo sobre como ela deve se comportar, o que esperam que ela faça ou se torne no futuro. Com isso, acontece que as crianças vão se assemelhando aos seus pais. Mas não porque elas os imitaram simplesmente – e sim porque eles aprenderam no cotidiano familiar como “gente como a gente” deve ser¹. É útil lembrar que ser religioso é um dos atributos sociais mais valorizados em Catingueira. E por fim, gostaria de ressaltar o papel das próprias crianças no processo de tornar-se religioso. Os irmãos mais velhos têm sempre papel importantíssimo na vida das crianças menores. São esses os responsáveis práticos por elas – às vezes, mais que as suas próprias mães ou pais. Por responsabilidade de ordem prática, quero dizer certificar-se de que a criança tomou banho, se alimentou, está pronta para ir à escola na hora certa, além de acompanhá-la nos serviços religiosos². A mãe é, normalmente, responsável geral por todas as crianças, pela organização e bom funcionamento da casa. Ela resolve brigas infantis, decide o que vai ser preparado para o almoço (mesmo que seja uma filha a responsável por cozinhá-lo), resolve problemas burocráticos junto ao colégio, à prefeitura, à venda, aos Correios e à casa lotérica; enquanto que o pai é, geralmente, responsável pelo provimento material. (Para maiores detalhes sobre a funcionalidade de uma residência familiar, refira-se ao artigo Pires, 2008).

Conclusões

Elenco dois exemplos de como os reinos da religião e da não-religião parecem estar em relação íntima, segundo a percepção das crianças. O primeiro deles é um desenho livre³ feito por J. 11. F. No desenho vemos uma imagem de uma santa com as mãos postas em oração, segurando um terço. A menina escreveu: “A rainha dos céus. A rainha dos céus nos mostra as estrelas para nós. As pessoas dizem que se contar as estrelas nasce berrugas, se for 10 são 5 berrugas” (vide *desenho J. 11. F. Livre*, no final deste artigo). De um assunto religioso, a criança rapidamente passa para um assunto não-religioso, sem qualquer constrangimento. O contrário também acontece. CFB. 7. F. (livre) desenhou sol, borboleta, árvores, pé de cocos, chuva, navio, peixes, trem e, por fim, poeticamente, escreveu:

Era uma vez um barco navegando no mar. Uma árvore que dá fruto, um pé de cocos que dá coco. Uma borboleta que voa pelo ar e um trem que anda pelos matos que os animais comem. Uma árvore que dá maçã, que dá fruto. O sol que brilha e clareia o mundo. O aquário que vive os peixinhos, o mar que também vive os peixinhos. A baleia que também vive no mar, a sereia, a

¹ Gabriel Tarde trabalha com o conceito de imitação enquanto um processo criativo “*Como forças plásticas e funcionais que, a partir da conexão dos múltiplos fluxos de crenças e desejos, a um só tempo constituem e movem a vida social*” (Mello, 2001). Para uma análise mais demorada do pensamento e trajetória intelectual de Tarde, vide Eduardo Vargas (2000). Para uma apropriação das idéias de Tarde na direção da constituição da Teoria do Ator Rede, vide Bruno Latour (2005).

² Há certa literatura dentro da antropologia da criança que ressalta como elas mesmas são agentes do seu próprio crescimento e do seu entendimento do mundo. O objetivo desta corrente é contrapor as idéias que dizem que as crianças são meras cópias dos adultos, desconsiderando-as como agentes criativos do seu desenvolvimento. O que estou destacando aqui, no entanto, é apenas o papel das crianças na boa gerência da residência familiar, no que diz respeito especificamente às crianças pequenas. Concordo, contudo, que algumas vezes as crianças são agentes criativos no seu próprio desenvolvimento, mas sempre em relação com os adultos.

³ Observe que o tema do desenho não foi sugerido pela pesquisadora, mas que a criança mesma desenhou, por sua própria iniciativa.

Iara. O trem que leva passageiros. Os pássaros que voam. A nuvem que chove, o arco-íris que é bonito. Eu gosto do arco-íris e de Deus. (O exemplar está disponível no CD anexo, na pasta de nome Desenhos Temas Variados o *desenho 13 CFB. 7. F. [Livre]*. In: Pires, 2007a).

Indo longe na distinção adulto x criança, seria possível insinuar que a religião infantil é uma religião da prática, na qual a simbologia estaria relegada a um plano subordinado. O modo como a criança relaciona-se com a religião parece diferir daquele do adulto na medida em que, para a primeira, a religião é vivida na prática, no atendimento do prédio religioso, enquanto que, para o adulto, religião representa ou simboliza algo maior que o simples atendimento à igreja – mas o índice e o ícone em contraste com o símbolo abstrato podem ser tidos como mais próprios à religião. Assim, as crianças, enquanto operam com o índice e com o ícone, seriam mais “religiosas” que os adultos que operam com o símbolo abstrato (por exemplo, o santo em contraste com Deus). Além disso, quando muito pequenas, as crianças não distinguem um reino que poderíamos chamar de não-religioso de outro que poderia ser chamado de religioso. Ao contrário, parece haver uma indistinção entre o que os adultos chamam de profano e de religioso.

Assim, na religiosidade infantil, a religião é algo que pode ser pensado como parte do mundo e não como reino, por excelência, separado do cotidiano. Crescer, então, em certo sentido, implica em endereçar o sagrado à igreja (– sem, no entanto, restringir-se a ela). Afirmo, igualmente, que quando se é criança, a religião, porque não é ainda concebida em si mesma, é pensada como expandida a diferentes ambientes. Para o adulto, a religião pode exigir uma atitude adequada (etiqueta), implicar um “sistema de crença”, se relacionar com as especificidades teológicas de cada religião e, principalmente, pautar seu existir na separação em relação à vida profana. Ao contrário, para a criança ir ao culto ou à missa parece ser parte da vida como ela é, do cotidiano, do que toda a gente que mora na nossa cidade faz – não guardando em si nenhum caráter extraordinário. Desta forma, as atividades que os adultos chamariam de religiosas para as crianças seriam tidas como parte do dia-a-dia. J. 13. M escreveu “*O que me deixa mais feliz é poder estar aqui hoje nesse lugar com todos vocês amigos, também posso estudar, brincar, rezar, comer e se divertir e poder viver*” (grifo meu). Mais uma vez, a atividade religiosa, rezar, não está excluída do que é o cotidiano. É preciso não confundir o cotidiano com uma realidade sem graça, apagada, rotineira. O cotidiano de que falo, como sendo parte da religião para a criança pequena, é um cotidiano que poderíamos dizer colorido, exaltado, cheio de surpresas, mas que apenas não poderia ser chamado de extraordinário porque não há um ordinário a que se contrapor. Tornar-se adulto implicaria, entre outras coisas, em definir a esfera do religioso em oposição à do profano – o que, de certa forma, implica em uma restrição de possibilidades de relação com o sagrado.

Mas, a esta altura, faz-se urgente relativizar a distinção entre adulto e criança com a qual venho trabalhando aqui. Não podemos nos esquecer que existem momentos nos quais a distinção sagrado/profano também não se coloca para os adultos, como nas festas religiosas, como já mencionei. Além disso, é importante lembrar do pedir a bênção, observada como prática por toda a gente, independe da idade e da religião. Talvez parodiando Bruno Latour, no livro *Jamais fomos Modernos* (1994 [1991]), fosse possível dizer que ‘jamais fomos adultos’. Assim, também os adultos continuariam a definir e relacionar-se com a religião nos termos que venho anunciando: nos quais o atendimento ao serviço religioso e o aspecto relacional deste ato estariam cotados entre os fatos mais importantes e definidores da religiosidade. Afinal, os adultos não cessam de comparecer à igreja, de lotar as procissões e missas do santo padroeiro, de freqüentar o Centro espírita e de compartilhar as agruras e alegrias da vida com os “irmãos”, no caso dos evangélicos. O

leitor poderia corretamente argumentar que, em momentos diversos, os adultos agem exatamente como as crianças vêm sendo descritas neste artigo¹. Gostaria de sugerir, então, que os adultos, excluindo os que pertencem a uma religião de maneira fundamentalista, continuam sendo como as crianças. A idéia da separação entre sagrado e profano, tal como a modernidade (Latour, 1994 [1991]), de fato, nunca teria ocorrido, a não ser nas cabeças de alguns teóricos e teólogos². Na prática religiosa, em que reina absoluta a antinomia (Velho, 2007), o sagrado e o profano são partes de uma mesma unidade.

Em outras palavras, em Catingueira, seria possível brincar com a paródia 'jamais fomos adultos', na medida em que, em muitos momentos, não parece haver uma distinção tão aguda entre as crianças e os adultos, como talvez tenha erroneamente dado a impressão neste artigo. É importante chamar a atenção para o fato de que: 1) para o adulto, ir à igreja continua sendo importante, como parte da sua religiosidade. E, finalmente, 2) para aquele que crê, o sagrado não estaria restrito aos ambientes genuinamente religiosos, como a igreja, mas também estaria presente na festa do padroeiro e da diversão que ela propicia. Parece que, na tentativa de descrever as diferenças entre crianças e adultos, posso ter exagerado a diferença sagrado/profano que, na realidade, não opera com tanta abrangência. De todo modo, não acredito ser totalmente incorreta a afirmação de que, para os adultos, existe alguma coisa que pode ser considerada profana, que se distingue do que pode ser considerado sagrado: basta ver as discussões que a parte não religiosa da festa do padroeiro suscita. Por parte dos protestantes adultos, tudo que é vendido na festa é referente ao Santo, ou seja, a distinção não se coloca: tudo foi contaminado pelo Santo (mas as crianças insistem em tomar sorvete na praça do barraqueiro que veio para aproveitar a Festa do Santo, ao passo que algumas mães os proíbem porque estariam tomando sorvete "do santo"!"). Mas, por parte dos católicos, a parte "religiosa" (missas, procissões etc.) é sagrada, e o restante (barracas, danças etc.) é profano – e estes dois não devem se misturar, segundo os católicos mais conservadores.

Sem contar os fundamentalismos religiosos, que há por toda a parte, poderíamos sugerir que, para o adulto, o que constitui o cerne da religião seria a experiência da brincadeira, quando se aproxima do que Bateson (2000 [1972]) chama de "duplo-vínculo", e que Otávio Velho (2007) sugere ser aspecto fundante na religião. A experiência da religião aproxima-se da brincadeira na medida em que ambas se valem da antinomia e dos paradoxos. Tal como no caso da modernidade e da não-modernidade, no livro de Bruno Latour (1994 [1991]), poder-se-ia contrastar a idade infantil e os anos de adulto para melhor render o argumento. Mas é preciso, em seguida, desfazer a distinção, na medida em que a mesma não opera universalmente.

... It's a matter of how to keep those different levels, rings, whatever, not separate, because they can never be separate, and not confused, because if they get confused, then you begin to take the metaphoric as absolute, as the schizophrenic does (Bateson, 1991 [1977]. p. 269).

¹ O contrário não é verdadeiro, as crianças não agem como adultos – apesar de, às vezes, imitarem o seu discurso e prática, sem, no entanto, imitar os sentidos destes discursos e práticas.

² "As práticas realizadas pelos nativos, no entanto, se bem não negam a especificidade diferencial do "sagrado" (mesmo quando não o denominem necessariamente desse modo), mostram-nos que aquilo que os autores precedentes diferenciam, separam e classificam como "sagrado" e "profano" coexiste e combina-se de modos bem mais flexíveis do que aqueles que eles próprios identificam: torna-se necessário, então, uma abordagem que não substitua um dualismo por outro (Velho, 1997) e que, como coloca Velho (2005), consiga apreender dita especificidade diferencial, não como descontinuidade, ruptura ou oposição, mas nas pequenas diferenças de um mundo contínuo. "Sagrado" ao ser utilizado como adjetivo, não designa uma instituição, uma esfera ou um sistema de símbolos, mas heterogeneidades reconhecíveis em um processo social contínuo em um mundo significativo, e por isso, não "extraordinário" nem radicalmente outro. Processo que se ativa em momentos diferenciais e específicos e/ou em espaços determinados e que, longe de existir de forma abstrata ou com um conteúdo universal, é reconhecido e atuado pelos nativos em diferentes situações: nas descontinuidades geográficas, nas marcas diferenciais do calendário, nas interações cotidianas, em gestos ordinários e em performances rituais" (Martin, 2006. p.5).

Nem o sagrado/profano, nem igreja (templo)/igreja (sistema de crenças), nem a criança/adulto podem ser tomados como uma coisa só, como confusos. Ao mesmo tempo, eles não podem ser tomados como separados, uma vez que a relação que estabelecem entre si ultrapassa as categorias que estamos acostumados a lidar: assimilação, confusão, englobamento, dominação... Para finalizar, parece que estamos mesmos no terreno dos paradoxos e antinomias, como sugere Otavio Velho (2007). Assim, uma dificuldade coloca-se para o pesquisador: desenvolver uma retórica que seja capaz de transmiti-los. O discurso do pesquisador deve captar este real facetado, o que coloca questões graves para o discurso científico – uma vez que estamos acostumados a tomar partido de um referente. Por isso, se às vezes dei a impressão de estar congelando a infância ou a idade adulta, ou a distinção profano e sagrado, é porque me faltaram ferramentas retóricas para transpor para o discurso científico uma realidade intrinsecamente antinômica.

GRÁFICOS:

Gráfico 1



Gráfico 2

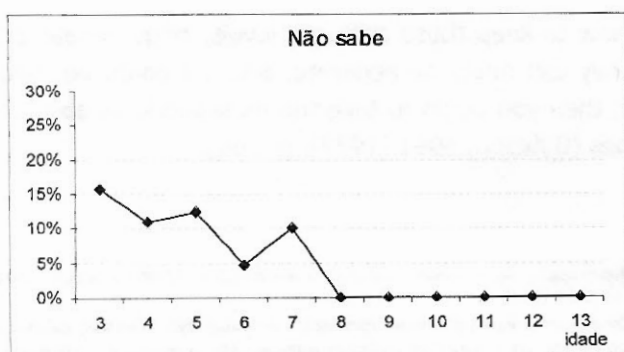


Gráfico 3

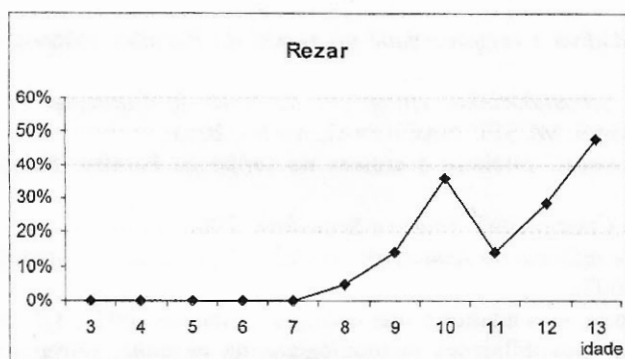
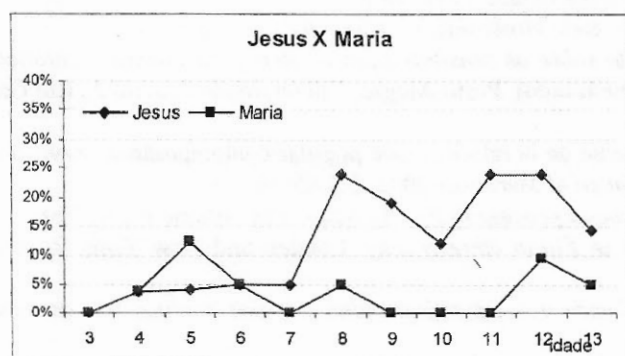


Gráfico 4



Referências

- Bateson G. *Sacred unity. Further Steps to an Ecology of Mind*. s/c: Harper Collins Publishers, 1991 [1977].
 _____. *Steps to an ecology of mind*. London: Paladin, 2000 [1972].
 Debret J-B. *Voyage pittoresque et historique au Brésil, ou, séjour d'un artiste français au Brésil, depuis 1816 jusqu'en 1831 inclusivement, etc.* 3 tom. Paris: s/ed, 1834.
 Duarte LFD. *Da vida nervosa em as classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
 Durkheim E. *As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1912].
 Elkind D. *A sympathetic understanding of the child. birth to sixteen*. Massachusetts: Allyn and Bacon, 1994..
 Latour B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994 [1991].
 _____. *Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
 Martín ME. *No me arrepiento de este amor: um estudo etnográfico das práticas de sacralização de uma cantora argentina*. [Tese de doutorado]. Rio de Janeiro: UFRJ/ PPGAS/MN, 2006.
 Mayblin MM. *Marriage, knowledge, and morality among Catholics peasants in Northeast Brazil*. [PhD. thesis]. London: London School of Economics and Political Science, 2005.
 Mello CC do A. Resenha. Antes tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais. *Mana* 2001; 7:2,208-11. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132001000200013&lng=pt&nrm=iso. (acessado em 12 de Julho de 2006).
 Oliveira PR de. Adeus à sociologia da religião popular, In: *Religião e Sociedade* 1997.;18:2,43-62.
 Pedro II I do B. *Viagens pelo Brasil. Bahia, Sergipe e Alagoas – 1859*. Rio de Janeiro: Bom Texto, Letras e expressões, 2003 [1959].
 Perez LF. Lieu des fêtes au Brésil. *Internationale de L'imaginaire* 1994; 2:81-93.
 _____. Pour une poétique du syncrétisme tropical. *Les cahiers de l'imaginaire* 1996:9-16.

- _____. Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo - por uma antropologia das efervescências coletivas. In: Passos M. (org.). *A festa na vida: significado e imagens*. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 15-58.
- Pires FF. *São Sebastião da Catingueira - festa, dádiva e reciprocidade no sertão da Paraíba*. [Monografia]. Belo Horizonte: FAFICH/ UFMG, 2000.
- _____. *Os filhos-ausentes e as penosas de São Sebastiãozinho. etnografia da festa da Catingueira / PB*. [Dissertação de mestrado]. Rio de Janeiro: PPGAS. MUSEU NACIONAL. UFRJ, 2003.
- Pires FF. Quem vai comer da galinha? ricos e pobres, católicos e crentes no sertão da Paraíba. *Religião e Sociedade* 2004; 24:1, 65-84.
- _____. A lei é o santo: mapeando as redes sociais da Catingueira”. *Teoria e Sociedade* 2005;1.
- _____. *Quem tem medo de mal-assombro? religião e infância no semi-árido nordestino*. [Tese de doutorado]. Rio de Janeiro: PPGAS. Museu Nacional. UFRJ, 2007a.
- _____. 2007b. “Cidade, casa e igreja: sobre Catingueira, seus adultos e suas crianças”. *Campos* 2007b; 8,2:65-79.
- _____. Ser adulta e pesquisar crianças: explorando possibilidades metodológicas na pesquisa antropológica. *Revista de Antropologia* 2008; 50:1.
- Pires MJ. *Raízes do turismo no Brasil*. 2ª ed. Barueri: Editora Manole, 2001.
- Sanchis P. *Arraial: festa de um povo - as romarias portuguesas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.
- _____. Uma “identidade católica”? *Comunicações do ISEER* 1986; 5:22, 5-16.
- _____. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. *Revista de Antropologia da USP*. 1994; 37:145-181.
- _____. Pentecostalismo e cultura brasileira. *Religião e Sociedade* 1997; 18:2.
- _____. A religião dos brasileiros. *Teoria e Sociedade*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. n 4. p. 55-72.
- Semán P. *A “fragmentação do cosmos”: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*. [Tese de doutorado]. Porto Alegre: Universidade Federal de Rio Grande do Sul, 2000.
- _____. Cosmológica, holista y relacional: uma corrente de la religiosidade popular contemporânea. *Revista de la Asociacion de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur* 2001; 3,3:45-74.
- Toren C. *Making sense of hierarchy: cognition as social process in Fiji*. London: The Athone Press, 1990.
- _____. *Mind, materiality and history. Explorations in Fijian ethnography*. London and New York: Routledge, 1999.
- Vargas EV. *Antes tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- Velho O. Epistrophê: do duplo vínculo às antinomias e de volta. *REVER - Revista de Estudos da Religião* 2007:123-144. Setembro.
- _____. *Besta fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1995a.

A IGREJA CATÓLICA NO NORTE DO PAÍS: ENTRE O OFICIAL E O POPULAR

Danielle Ventura Bandeira de Lima¹
Carlos André Macêdo Cavalcanti²

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar como o catolicismo dito oficial, após as Encíclicas *Quanta Cura* e *Syllabus*, tendia a hierarquizar todas as suas atividades em torno do clero e como essa prática se distanciava da realidade da população que vivia no Nordeste brasileiro. Diante da ausência de sacerdotes, predominava a atuação dos leigos, sendo eles considerados como aqueles que davam suporte às obras sociais do Padre Ibiapina. Tal reflexão é de suma importância para a historiografia, pois, além de trazer uma análise sobre as diversas práticas de catolicismo existentes no século XIX, permitem observar como estas permanecem na atualidade. É então imprescindível a análise dos autores Romano (1979), Andrade (2002) e Mariz (1980), por abordarem a situação da Igreja Católica, nesse período. Palavras-chave: Religião, Religiosidade popular, Nordeste brasileiro.

THE CATHOLIC CHURCH ON THE NORTH OF THE COUNTRY: BETWEEN POPULAR AND OFFICIAL

Abstract: This article aims to analyze how the so far called official Catholicism, after the Encicles *Quanta Cura* and *Syllabus*, inclined to eschelon all its activities around the clergy and how this practice slept away from the reality of the population living on Brazilian Northeast. Considering the absence of priests, laics' actuation predominated, being considered so those who supported Padre Ibiapina's social works. Such a reflection is highly important to historiography because, besides bringing diverse Catholicism practices existing on XIX century analysis, it allows to observe how these practices still remain nowadays. So, it is indispensable the analysis of authors like Romano (1979), Andrade (2002) and Mariz (1980), because they approach Catholic Church situation during this period.

Key-words: Religion, Popular religiosity, Brazilian Northeast.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões - UFPB. danihistoriadora@yahoo.com.

² Professor Dr. do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões - UFPB. carlosandrecavalcanti@gmail.com.

Introdução

Ao analisarmos o pensamento da Igreja Católica no Brasil durante o século XIX, percebemos que havia um conjunto de posturas bastante diversificadas, pois uma parte dos clérigos acreditava que a Igreja deveria permanecer vinculada ao Estado tal qual era durante a sua colonização, outra parte reivindicava que ela precisava se adaptar às idéias iluministas, a fim de construir no Brasil um sentimento de identidade, libertando-se dos laços da Coroa Portuguesa. Por fim, existia a massa popular cujo catolicismo é formado pelos leigos que nada entendiam sobre tais conflitos e mantinham a sua devoção aos santos os quais, em seu pensamento, resolveriam seus problemas:

Toda religião inclusive a católica (ou antes, notadamente a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer "superficialmente" unitária, afim de não fragmentar-se em igrejas nacionais e em estratificações sociais), é na realidade uma multidão de religiões distintas, freqüentemente contraditórias: há um catolicismo dos pequenos burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo. (GRAMSCI *apud* PORTELLI, p. 25, 1984).

É nessa diversidade de "catolicismos" que Ibiapina, desde sua adolescência até decidir-se definitivamente pelo trabalho missionário (1856-1883), convive e, concomitantemente, discorda das idéias revolucionárias que estavam em ascensão no Seminário de Olinda e busca uma conciliação entre esse sentimento romanizador, presente na Igreja enquanto Instituição, com a dura realidade do Norte do país.

Sendo assim, Ibiapina em vida conseguiu estabelecer uma relação amigável com parte do Clero, desde sua fase como deputado e advogado e até mesmo como missionário, no qual manteve contato com a Igreja Católica, por meio de cartas pedindo autorização para confessar as pessoas que o procuravam, obedecendo, portanto, à hierarquia da Igreja, mas foi rejeitado pelo Bispo Dom Luis, ainda no ano de 1866 que estava fortemente influenciado pelas idéias romanizadoras e que não admitiu a forma como o religioso colocou mulheres leigas em suas casas de caridade. (SADOC, 1993)

Entretanto, por mais críticas que sofresse, por ser favorável a essa administração realizada pelas mulheres e a devoção popular, Ibiapina tinha o conhecimento de que, sendo essas as pessoas mais comprometidas com suas obras, precisava ser tolerante com suas práticas, pois sabia que o que comovia a população carente era justamente a devoção manifestada nas santas missões, festas religiosas, procissões, novenas, mês de Maria e o culto ao coração de Jesus, e muitos deles viam as práticas oficiais como cumprimento de obrigações. (Hauck, 2008)

Para definir essas práticas aceitas pelo missionário, observamos tal como Suss (1979) que aquilo que de fato a melhor define é o termo *Religiosidade Popular* devido à amplitude que essa consegue abranger, já que ela é capaz de abarcar a análise de práticas africanas, indígenas e protestantes, não analisadas no presente momento, mas que compõem o objeto de estudo.

Além disso, concordamos com Eliade (1993) ao ver essas práticas populares como manifestações plenas do sagrado e ao admirá-las mediante sua riqueza simbólica, não as vendo como vulgares, supersticiosas ou curiosas, ou seja, não atribuindo valores pejorativos, como era comum no século XIX, ao se referir às práticas das pessoas mais pobres.

Vale destacar ainda que essas manifestações do sagrado não se restringiam à população mais pobre, pois, segundo Chacon (1990), essa devoção manifestada no Norte do país advém de Portugal e fazia parte do cotidiano europeu.

Todavia, apesar de essas práticas surgirem em Portugal e virem ao Brasil e de fazerem parte do cotidiano europeu, a Igreja enquanto Santa Sé, principalmente após a publicação das *Encíclicas Quanta Cura e Sylabus*, buscou, dentre outras coisas, centralizar todas as suas atividades em torno das suas autoridades, ou seja, dos bispos e sacerdotes.

Sendo assim, a Igreja, enquanto instituição, respeitou o Padre Ibiapina como sacerdote e o reconheceu como colaborador com a situação do país, mas jamais concordou em ver à frente de suas missões as mulheres leigas da região. Portanto, após sua morte, essas mulheres enfrentaram uma série de dificuldades para manter-se nas instituições, sendo grande parte delas fechadas ou desviadas de seu objetivo inicial. (Hornaert, 2006).

Dessa forma a análise da situação que se encontrava a Igreja neste período nos permitirá observar seu olhar sob as missões que surgiram no Norte do País e quais os pensamentos que perpassavam a época e que garantiram seu posicionamento frente a essas práticas.

A formação do pensamento católico entre os séculos XVIII e XIX

A Igreja Católica desempenhou um importante papel na sustentação do poder constituído no Brasil. Em contrapartida, o Estado exercia forte influência sobre a mesma, através do controle do pagamento pelas atividades do clero e a contratação de funcionários civis para observar a ação dos bispos, tendo como meta informar sobre algum desvio de conduta. Enfim é o Estado que ditava as regras de conduta da Igreja. É o que nos mostra Romano na citação abaixo:

- Na colônia, foi tão forte o mando laico sobre o instituto eclesiástico, que se pode falar deste último como "uma corporação que foi transformada em serva do poder secular, como um departamento do Estado". Documentos oficiais da época definiam normas que regulavam o procedimento dos negócios religiosos. Previa-se desde o modo a ser empregado na renumeração dos quadros eclesiásticos, até o controle oficial do culto, por parte do funcionário civil, o qual deveria acompanhar a ação dos bispos, avisando o governo central dos eventuais revoltosos no meio da hierarquia fornecendo-se à administração local, nessas ocasiões, as regras de comportamento necessárias. (ROMANO, 1979, p. 82).

No Império, a forma como a Igreja se posicionava frente ao poder temporal garantiu que essa pudesse partilhar das riquezas do Estado, sendo proprietária de grande quantidade de terras e exercendo influência na saúde, educação e sendo encarregada de fazer o registro civil das pessoas.

Contudo, a partir do século XVIII houve uma busca por formar um sentimento de identidade entre os brasileiros, que marcaram a trajetória do Seminário de Olinda e que romperam com a tradição pedagógica jesuítica e deram espaço para que se penetrassem os princípios da Reforma Pombalina. Sendo assim, ao invés de se estudar religião e retórica, Azeredo Coutinho se preocupou em trazer técnicas pedagógicas revolucionárias para aquele período, conhecimentos úteis. (Barreto, 1997).

Essas idéias de cunho liberal alimentaram um sentimento nativista, pois afirmavam que o país precisava sair da dependência portuguesa e que o Modelo Igreja – Crisandade tinha que ser superado para que se formasse uma união entre a liberdade da pátria e a Igreja, no país. Este foi um fator primordial para as revoltas de cunho liberal e de oposição ao domínio do governo luso-brasileiro, das quais podemos destacar a Revolta de 1817:

A revolução de 1817 pode quase dizer-se que foi uma revolução dos padres; pelo menos se constituíram eles o melhor elemento, o que mais deu provas de sinceridade, de isenção e devotamento, onde recrutaram, com poucas exceções, os seus dirigentes. A lista dos que participaram do movimento e sofreram pelas idéias que tinham feito suas abrange, no avulto número, cônegos e governadores do bispado, vigários e coadjutores regulares e seculares, dos quais dois se suicidaram, quatro foram supliciados, e muitos condenados à pena de prisão na Bahia. (Duarte, 1972, p. 57).

Essas idéias revolucionárias penetradas no Seminário de Olinda desagradaram Ibiapina que ao adentrá-lo e ver a situação em que esse se encontrava ficou decepcionado, desistindo não apenas por causa desse clima, mas também mediante o choque causado pela morte de sua mãe. Vale destacar que seu comportamento era diferente de seu pai e de seu irmão que, imbuídos pelo espírito libertatório do país, participaram da *Confederação do Equador* (1824), sendo mortos e fazendo com que Ibiapina, já estava instalado no Convento de Madre de Deus, saísse por ter que assumir o papel de líder familiar, seguindo longa carreira como deputado, juiz e advogado. (SADOC, 1993)

O pensamento de Ibiapina, nesse período, condizia com o da Santa Sé, pois após a chegada da Família Real foram enviados Núncios Apostólicos que demonstraram sinais de insatisfação ao verificar as idéias liberais penetradas no país, uma vez que iam de encontro ao seu pensamento mediante a sua defesa ao regime monárquico. (AZZI, 1991).

O bispo da Bahia Romualdo, por sua vez, foi um dos maiores contrários a essas idéias racionalistas e manteve uma postura conservadora, que buscou, sobretudo, defender que a Santa Sé deveria ter autonomia sobre o Governo Civil, sendo necessário, reformar os costumes públicos, exercer uma educação sacerdotal mais aprimorada e ser criteriosa com a admissão de seminaristas. (HAUCK, 2008).

Romualdo representou um dos primeiros religiosos a buscar a autonomia da Igreja frente ao Governo Civil. Essa ainda teve mais vigor após o surgimento das *Encíclicas Quanta Cura e Syllabus* introduzidas no país pelos Bispos Dom Macedo e Dom Vital, o qual primou por essa centralização culminando com a chamada *Questão Religiosa*.

A Questão Religiosa: Autonomia e centralização da Igreja

A *Questão Religiosa* teve início quando os bispos Dom Macedo no Pará e Dom Vital em Pernambuco, influenciados pelas idéias ultramontanas advindas da Europa, durante o Pontificado de Pio IX, em 1864, com a publicação da Encíclica *Quanta Cura* e do *Syllabus*; defenderam veementemente a obediência à hierarquia eclesiástica e à ausência de compatibilidade entre as idéias da maçonaria e da Igreja:

D.Vital e D.Macedo foram, no Brasil, os mais legítimos representantes das teses que, inerentes ao catolicismo, encontraram expressão acabada no Pontificado de Pio IX. Formados ambos da Europa regressaram ao Brasil com o espírito moldado pelas doutrinas ultramontanas, prontos a servir sempre a causa do catolicismo, sem termos ou desfalecimentos. (BARROS, 1985, p. 338).

Ao comparar esses dois bispos, Vilaça destacou que a impetuosidade e juventude de Dom Vital comoveram as pessoas e fez com que ele fosse alvo de comentários na sua época, diferentemente de Dom Macedo que é mais conhecido pela inteligência e pelos títulos que já havia adquirido ao longo dos anos:

Dom Macedo da Costa é mais culto, possui mais leitura, mais erudição. Dom Vital é mais impressionante como personalidade, é mais dramático, Dom Macedo Costa tem um doutorado, tem mais estilo literário, é mais escritor

que Dom Vital. Mas Dom Vital o precedeu na resistência, isto é, na coragem. Dom Vital foi primeiro no tempo a ir tão longe. Dom Macedo Costa, padre secular que era, me parece uma natureza mais política ou mais mundana. Dom Vital, religioso capuchinho, mais moço do que Dom Macedo, mais sofrido, tem têmpera dos grandes solitários, aparentemente frágeis, mas capazes de desafio. (p. 21).

As idéias difundidas pelos bispos foram defendidas com maior veemência, em 1870, com o decreto da *Infalibilidade papal*, pois este incentivava os bispos a restabelecer sua autoridade em suas respectivas Dioceses para possibilitar a hierarquização e autonomia do Papa frente à Igreja, entrando em conflito direto com o Estado e desestruturando o sistema do Regalismo¹, presente no Brasil.

A Instituição do dogma referente à infalibilidade do Papa teve como alvo principal o poder do Estado sobre as pessoas e, portanto, deu início a busca dos bispos a recuperarem sua autoridade nas respectivas Dioceses que eles estavam administrando, restaurando a autonomia da Instituição da Igreja como um todo e combatendo os últimos resquícios de Regalismo, existentes no Brasil.²

A ação de ambos os Bispos se deu nas Irmandades administradas por esses, nas quais se teve a exigência de que aquele que freqüentasse a maçonaria teria que abandoná-la, caso contrário, se suspenderiam suas atividades no recinto, ameaçando de interdição àquelas que não cumprissem o estabelecido. Inconformadas, as Irmandades não cumpriram as ordens, pedindo o apoio do Estado. Não obstante, devido à ênfase com que foi dada por ele de que essas teriam ligação não apenas com a Igreja, mas também com o Estado, sua ação ficou restrita à intimidação.

Apesar das exigências do Estado, os bispos continuaram por interditar as Irmandades e acabaram sendo presos. Buscando o esclarecimento das idéias pregadas pelos bispos, um representante do Estado visitou o Papa para comentar o fato. Essa visita foi denominada de *Missão de Penedo*. Percebendo a discordância do Papa com relação à forma com que os bispos se portaram, foi feito um pedido de que este escrevesse uma carta demonstrando sua insatisfação. O Papa, apesar de escrever a carta, realçando a forma radical com que os bispos agiram, pediu a anistia deles e essa foi concedida pelo Imperador.

Apesar de os padres serem impedidos de interditar suas respectivas Irmandades, sendo presos por desobedecer, e do Papa afirmar que os bispos estavam equivocados, através da chamada *Missão de Penedo*, alguns Bispos passaram a adotar posturas mais conservadoras em obediência ao pensamento corrente na Santa Sé e até mesmo em solidariedade aos religiosos.

Diante da influência das idéias ultramontanas, como já vimos, o Bispo da Diocese de Fortaleza, Dom Luiz, foi um exemplo de religioso que aderiu a esse pensamento e que se mostrou intolerante com as missões de Ibiapina, por contarem com a participação de leigos na administração de suas instituições e, em 1863, expulsou Ibiapina de Sobral e da Região Norte do Ceará. Contudo Ibiapina continuou por realizar missões e construir casas de caridade. Não obstante, em 1869, ele foi definitivamente proibido de se manter na direção das Casas de Caridade do local, estas ficando nas mãos do Bispo Dom Luiz para administrá-las. (Comblin, 1993).

Embora penalizado pelo Bispo da Diocese de Fortaleza, ele continuou realizando suas missões e mantendo um razoável contato com os demais religiosos, sendo confirmados mediante aos comentários de jornais de época e na forma em que o Bispo de Olinda, Dom José Pereira da Silva Barros, em 1882, respondeu amigavelmente a carta de Ibiapina e afirmou sua disposição em ajudá-lo financeiramente, apoiando seu trabalho missionário.³

¹ Sistema em que o Estado pode interferir na atuação da Igreja.

² ROMANO, 1979.

³ Carta do Bispo Dom José Pereira da Silva Barros respondendo a Padre Ibiapina, 26 de janeiro de 1882.

Sendo assim, constatamos uma postura dúbia da Igreja perante a missão de Ibiapina que só pode ser compreendida ao analisarmos como se deu a sua missão e em que aspecto não estava de acordo com a proposta romanizadora, bem como entenderemos por que um padre conservador aderiu a alguns elementos que iam de encontro ao pensamento da Sé.

Ibiapina, ortodoxia e pluralismo

Ao analisarmos a posição de Ibiapina, em um momento conturbado entre parte do clero e o Estado, percebemos que ele não tomou posição, nesse conflito, se preocupando em doutrinar e em realizar obras sociais que atendessem às expectativas dos mais pobres, pois julgava ser essa ação de caráter urgente e sabia que padeciam com a ausência de padres até mesmo para celebrar as missas já que:

No Brasil retirando um raro Frei Caneca, e o presbítero de São Pedro o solidário intelectual e mártir de revoluções eloquências liberais. Deles parte uma mística de ação, imposta pela personalidade irresistível, Padre Ibiapina, Padre Cícero, Padre João Maria. O frade não se tornou íntimo porque o homem-do-interior não os conheceu pastoreando a freguesia, mas tempestuosos e ameaçadores nas Santas missas, bradados pelos apocalípticos capuchinhos. Serão para o povo os videntes, profetas natos, sabedores do futuro, Frei Vital de Frascarolo e Frei Serafim de Catania, adivinhando pecados e "obrando milagres". (CASCUDO, p. 17, 1974).

Foram poucas as missões no Norte, porém merece destaque o Padre Hermenegildo Herculano Oliveira, contemporâneo de Ibiapina que trabalhou na construção de cemitérios, Igrejas e Cruzeiros. Existiram, entretanto outras poucas missões de alguns Freis Capuchinhos que tiveram breve passagem. "Anteriormente aos dois só nos ocorre missionários no Sertão da Paraíba Frei Caetano de Messina, em 1843, Padre Manuel José Fernandes, em 1848, e o capuchinho Frei Serafim da Catania, entre 1849 e 1853, todos em perlustrações ligeiras." (MARIZ, 1980, p. 58).

Ibiapina, não esquecendo o conteúdo das missões dos capuchinhos, acrescentou em sua missão elementos de ordem prática. Seu discurso dirigido à população buscava convencer o povo de que trabalhando juntos, por melhores condições de vida, a situação mudaria, por conseguinte, ele conseguia realizar várias obras. Era na esperança de se ter dias melhores que a população como um todo se mobilizava para construir hospitais, cemitérios, igrejas e casas de caridade, contando com o recurso financeiro de pessoas mais ricas do local visitado.¹

A preocupação de Ibiapina em investir na salubridade por onde ele passava, através da construção de cemitérios, hospitais e de açudes é compreensível perante a dura realidade encontrada no norte do país, nesse período, já que há surtos de doenças epidêmicas como a febre amarela, o cólera e a varíola que se proliferavam pelo país cujo orçamento para sua erradicação era minúsculo.

Com relação aos Cemitérios construídos pelo religioso, é notável que quase sempre localizados nas imediações das capelas, como em Soledade - PB (1856), Alagoa Grande - PB (1863) e Caldas - CE (1870), certamente pelo significado religioso que elas representam, já que sob o pensamento cristão há uma constante busca pelo céu.

Açudes como os de Angicos - RN (1863), Santa Fé - PB (1864) e Santa Luzia - PB (1875) foram obras para responder a penúria das pessoas que algumas vezes conviviam com a ausência total de água, principalmente em tempos de crise como a seca de 1877.

¹ COMBLIN, 1993.

Os hospitais quase sempre lotados, geralmente funcionavam no interior das Casas de Caridade como os de Açú e Areia, já que eram as Irmãs de Caridade que manifestaram desejo de atuar também pelas vítimas das doenças, apesar de já ocuparem um duro serviço nas casas de caridade junto às órfãs.

A realidade vivenciada pelo povo das áreas mais interioranas do país foi um forte motivo para que esta população tendesse ao apego aos santos tal como havia sido influenciada pelos portugueses. Contudo, esta situação não agradava aos bispos que buscavam centralizar as atividades pastorais e nem ao clero iluminista que queria afastar estas práticas racionalizando a religião. Este catolicismo praticado pela população é descrito na citação abaixo:

Foi nas regiões mais interioranas ou nos Sertões para onde era mais difícil atrair os clérigos que mais se disseminou o catolicismo popular ou rural. De fato a situação de penúria de padres em certas regiões do país favoreceu o desenvolvimento de um catolicismo menos ortodoxo com a participação ativa dos leigos e beatos que investiam principalmente na criação de santuários domésticos e na organização de romarias para esses santuários. (ANDRADE, 2002, p. 153).

A população como um todo tinha uma visão bem peculiar em relação à Santíssima Trindade e a imagem de Deus Pai era sempre a de severidade e autoritarismo, enquanto a de Jesus era de acolhimento. Já o Espírito Santo era algo muito distante deles, ao contrário do que a Igreja oficialmente coloca, tanto que o Espírito Santo é o sopro divino presente no meio da Igreja, dando a ela a renovação e o batismo e sendo invocado em Pentecostes. Maria era alvo de grande devoção e era figura próxima do homem rural que sempre a invocava nas horas difíceis.¹

Assim, tivemos uma adaptação do catolicismo à realidade daquelas pessoas as quais desconheciam o dogma da Igreja e que conseguiam captar apenas o que era mais perceptível e que estava mais próximo da sua realidade, ou seja, às imagens da Igreja, que traziam consigo soluções para os seus problemas.

A intimidade com os santos se dava a partir de suas imagens que provavelmente identificava a mesma com o próprio Santo. Imagens estas que sofriam mutilações como forma de pressionar ou provocar os santos para conseguir algo. "Gonçalves Fernandes destacou aspectos bizarros nesta devoção aos santos, através da constatação de mutilação nas imagens sendo explicadas ora como uma provocação, ora como uma pressão para alcançar os favores pedidos" (ANDRADE, 2000, p. 15).

As festas dirigidas aos santos iam do sagrado ao profano, de modo que não se limitavam à missa e ao novenário, mas atingiam também as festas de rua que eram tidas como um dos poucos divertimentos para a população. As principais festas tidas nessas localidades eram as Festas da Padroeira e as Festas Juninas.

A compreensão manifestada por Padre Ibiapina no que diz respeito à forma pouco ortodoxa do catolicismo da população rural, bem como as atividades e o entusiasmo para que esta colaborasse com a construção de obras úteis ao seu cotidiano, gerou grande devoção, constatada nos jornais da época:

No dia 21 do passado entrou nesta cidade (Sobral) o Revdo. Padre-mestre missionário apostólico José Antonio Maria Ibiapina para pregar missão nesta cidade Foi bem recebido pelos patrícios sobralenses e no dia seguinte começou a pregar com muito bom resultado porque os ouvintes prestaram-lhe muita atenção e respeito e mostraram muita contrição (...) Quando eu

¹ CASCUDO, 1974.

ouvia pregar parecia-me que estava ouvindo o Padre Antonio Vieira¹, por que ele tinha belos rasgos de eloquência e tinha o dom de saber ornar bem os seus sermões. E na pratica parecia que estava vendo outro São Francisco de Paula². Enfim meu amigo esse missionário tem colhido bons frutos de suas missões por que prega não só com a palavra, mas com bons exemplos. (Jornal "o cearense", Fortaleza, edição de 14-10-1862, p. 1).

Unindo o carisma de Antonio Vieira e o ideal de acolhimento aos mais pobres, ele adapta o catolicismo tão respeitado por ele à realidade que ele encontrou, sendo essa postura compreensível ao analisarmos segundo a visão de DURKHEIM (1999) por ver na religião um produto social e por admitir que toda religião é um sistema de noções para compreender a sociedade e as relações entre os indivíduos. A religião, para ele, é o próprio homem em sociedade.

O foco de sua missão eram as Casas de Caridade que se ocupavam com ensinamentos de atividades voltadas para novas alternativas de renda para o sustento das famílias, bem como as noções básicas do ensinamento cristão. Padre Ibiapina agia nos lugares em que passava e as Irmãs de Caridade eram totalmente submissas às regras impostas pelo seu estatuto e pelas suas Máximas Espirituais.

Sendo assim, ao passo que as suas Máximas Morais exaltavam os sacramentos da Igreja, Ibiapina orientava as Irmãs para que, quando se confessassem com outro sacerdote, fossem discretas e caso esses buscassem tomar conhecimento dos problemas existentes em sua instituição nada respondessem (*sic*):

"se o Padre fizer perguntas que não tenham relação com a declaração dos pecados dirá: Vossa Revma. me perdôe que so fiz exame do que é pecado, e por isso, fora deles não estou habilitada a responder" ou ainda "Quando algum Padre, for menos discreto, contrariar os estatutos da Casa, por isso Vossa Revma. me perdôe, que obedeço a Instituição" (Ibiapina *apud* Comblin, 1984).

Essa atitude nos revela um caráter dúbio no pensamento de Ibiapina, apesar de demonstrar zelo pelos sacramentos e de pedir autorização do bispo para confessar as pessoas da região, ele constrói uma instituição cujo foco principal eram os leigos, que só deveriam obedecer-lho cegamente sem admitir que qualquer sacerdote opinasse.

Para seus biógrafos essa postura pode ser justificada por não haver quem tomasse a frente de seu trabalho, já que os sacerdotes tinham, em sua maioria, outras preocupações, e por serem essas pessoas pobres as mais interessadas nas missões.

Contudo, a forma como ele não quis aderir a nenhuma ordem religiosa nos mostra o personalismo de suas obras, pois agregando elementos de outras ordens, ele faz questão de criar uma instituição de acordo com o seu próprio pensamento, onde os leigos dificilmente divergiriam dele e com maior facilidade obedeceriam às regras impostas pelo Estatuto e Máximas Morais de sua autoria.

¹ O padre Antônio Vieira era um jesuíta que atuou durante o século XVII e desenvolveu grandes atividades na catequese dos indígenas, fundamentando seu discurso na exegese de profecias bíblicas, na Patrística, nas visões de santos, na ortodoxia católica e nos textos proféticos messiânicos milenaristas (LIMA, 2000).

² Esse santo serviu de inspiração a Dom Bosco que, em 1859, criou o Oratório conhecido pela tradição na educação e por afirmar que oferece para os jovens "pão, trabalho e paraíso" (Fernandes, 2003).

A morte de Ibiapina e o imaginário popular

A Religiosidade popular mencionada logo no início dessa abordagem, ao nos referirmos as pessoas que conviveram com Ibiapina, pode ser vista concretamente na atualidade ao analisarmos o imaginário sobre padre Ibiapina, principalmente na Casa de Caridade Santa Fé. Logo de início, sua morte, apesar de ter trazido grande abalo para a população que dele dependia, principalmente no caso dessa casa de caridade, por estar habituada com sua presença e sua disposição em resolver os problemas cotidianos, fez com que as pessoas atribuísem graças a Ibiapina e fizessem dele santo que atende a todas as suas necessidades.

Neste universo mítico do Norte do país, os maiores propagadores da realização de milagre a ele atribuídos foram os beatos e beatas que com eles conviveram e que fizeram o possível para dar continuidade a sua obra, permanecendo nas casas de caridade e buscando maneiras para que elas fossem providas.

Esse imaginário, assim como o de outros santos não canonizados pela Igreja, como Padre Cícero, que compõe o universo simbólico de grande número de brasileiros, merecendo destaque para os nordestinos, se deu de maneira espontânea em Santa Fé e cresceu, cada vez mais, de maneira que, em 1991, já existiam muitos panfletos que se dirigem a ele enquanto santo, adquirindo tal proporção que alguns membros da Igreja resolveram entrar com o processo de canonização, em janeiro 1997, recolhendo documentos da época para comprovar a santidade de Ibiapina.

São mencionados, na Causa de Canonização de Ibiapina, a presença do administrador da Diocese de Guarabira José Nicodemos Rodrigues da Silva, o juiz de delegado Padre Jandeison R. de Alencar, o promotor de justiça Padre Pedro Alexandre da Silva, o Portador designado Monsenhor Francisco de Assis Pereira, o notário Padre Ivônio Cassiano de Oliveira e o Notário Adjunto que, na época, era seminarista Gaspar Rafael Nunes Costa, o perito de Comissão de Peritos Históricos Padre Ferdinand Azevedo e como Chanceler da Cúria a Irmã Maria Naíse Leite.

A Comissão de Peritos Históricos reuniu cerca de quarenta e uma cartas escritas por Ibiapina e seis documentos contemporâneos a ele, dos quais podemos destacar a certidão de casamento de seus pais, a sua ata de batismo, o livro de Máximas Espirituais, o jornal *A voz da Religião no Cariri*, entre os anos de 1868 a 1870. Também foram utilizados os escritos do Beato Antônio Modesto, o livro de Paulino Nogueira, a coletânea de citações de jornais que mencionam Ibiapina, bem como o livro do Padre Francisco Sadoc.

Vale destacar que, em 1993, já havia iniciado o processo de investigação de documentação pelo Frei Sadoc, mas este na época não conseguiu adquirir documentos originais escritos do próprio punho de Ibiapina, nas Dioceses de Guarabira e Sobral. Entretanto, em 1996, a comissão que iniciou o Processo de Canonização descobriu alguns documentos nos arquivos públicos e particulares de Olinda/PE e de Areia/PB e os encaminhou para dar entrada ao processo de canonização de Ibiapina.

Os relatos de jornais da época e os mais atuais, guardados no Arquivo de Santa Fé, demonstram sinais claros de devoção e de luta para que sejam adiantadas a sua beatificação e comprovam que ele foi consagrado pelas pessoas como santo popular, independente do parecer da Santa Sé.

As cartas dirigidas às Irmãs e as Máximas Espirituais revelam que a postura religiosa e de busca pelo modelo mariano trazido por Ibiapina é vista como atitude heróica, merecendo estar presente no seu processo de canonização.

O reconhecimento de sua santidade é perceptível ao observarmos, em Santa Fé, a grande quantidade de cartas a ele dirigidas e a imensa quantidade de ex-votos, de fitas e fotos de pessoas que pedem graças e que agradecem pelo atendimento de pedidos.

Os pedidos feitos a Padre Ibiapina, diferentemente de outros santos populares, são os mais variados, desde cura de doenças até mesmo o pedido de empregos. Entretanto, em

se tratando de pessoas mais humildes que realizam essas promessas podemos observar que os pedidos feitos estão relacionados às dificuldades financeiras e à saúde, pedidos esses justificáveis pela história de vida, pois Ibiapina buscava ter o cuidado com a construção de hospitais e de fazer com que nas suas casas de caridade houvesse recursos próprios que garantissem o sustento.

Diante disso, a fé dessas pessoas motiva, além do processo de canonização, um investimento no turismo religioso em Arara/PB, pois houve um esforço para construir trilhas religiosas para que os fiéis percorressem os caminhos de Ibiapina, tal projeto foi desenvolvido pelo OSCIP Paraiwa e financiado pelo Governo do Estado, PBTUR e SEBRAE que, tendo inspiração nos caminhos de Santiago de Compostela, teve grande receptividade entre os fiéis, principalmente aqueles que já manifestavam devoção popular e que se sentiam honrados ao adquirir a Flor do cedro como passaporte do peregrino, ao concluir uma das trilhas religiosas.

Essas trilhas, destinadas ao Santuário Santa Fé, atraem grande número de fiéis e são incentivadas por várias paróquias. Apesar das quatro vias, Roma, Cruzeiro de Samambaia, Cruzeiro do Espinho e Caminho das Artes, apenas uma delas está funcionando, ou seja, a via Roma. É importante destacar que todas essas vias se iniciam no Memorial Frei Damião localizado em Guarabira/PB e se encerram em Santa Fé, Arara/PB.

Dessa maneira há uma consolidação daquilo que anteriormente foi uma fé popular e local, através do incentivo da igreja, do governo do Estado e demais órgãos públicos, por verem nisso uma fonte de lucros e investimentos para a cidade e para a Igreja, bem como uma atração de maior número de fiéis.

Nesse Santuário de Santa Fé há, além da Casa de Caridade que Ibiapina passou seus últimos dias, um cemitério, um museu que guarda objetos os quais eram utilizados na casa, na época em que Ibiapina atuou com máquinas de costura, um centro de documentação (que ainda está inativo), uma casa de farinha e um espaço aberto de grande porte a quem são destinados peregrinações, em agosto e fevereiro, meses correspondentes ao seu aniversário de morte e de nascimento, onde são feitas orações durante a missa, com ladainhas e cânticos ao já considerado santo Ibiapina.

Sendo assim, o espaço da casa de caridade Santa Fé, que já era tido como sagrado mediante a presença de Ibiapina, continua atraindo grande número de fiéis e devotos que vêm nesse local a sua presença, já que seu túmulo e seus objetos pessoais lá se encontram.

Considerações finais

Ao nos voltarmos para a diversidade de práticas do catolicismo, no norte do país, percebemos como essas práticas se divergem entre si. Toda a riqueza existente no universo simbólico que a compõe, mesmo mediante a rigidez do pensamento predominante da Santa Sé, faz com que essas práticas permaneçam no país e se fortaleçam nos dias atuais.

Padre Ibiapina é uma figura importante nessa diversidade de práticas, pois, apesar de ser pouco analisado, ele pôde conviver com essas, em momentos diferentes de sua vida, até chegar a ser tido como uma espécie de mito para a atualidade que o concebe como santo, mesmo não tendo sido ainda canonizado.

Manifestando um caráter dúbio em que ora pretensamente busca o apoio institucional ora se recusa a fazer com que ela participe de suas obras, Ibiapina consegue atrair a atenção de várias pessoas, pois sua trajetória é descrita em cartas, jornais e até mesmo nos Relatórios dos Presidentes das Províncias.

A forma centralizadora com que ele conduziu suas obras garantiu, concomitantemente, o seu sucesso e o seu fracasso, já que a sua singularidade permitiu que as pessoas unissem forças e a construíssem, mas o seu fracasso se deu justamente devido

a ausência de uma vinculação a uma ordem religiosa e o não preparo de uma liderança que pudesse assumi-la.

Sendo assim, através desse artigo tivemos um breve conhecimento de como estava a situação da Igreja Católica no país, nesse período, e verificamos principalmente a força manifestada por aquilo que denominamos de Religiosidade Popular e a sua predominância na atualidade.

Referências

- ANDRADE, Maristela de Oliveira. *500 anos de catolicismos e sincretismos no Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária, 2002.
- AZZI, Riolando. *A crise da cristandade e o Projeto Liberal*. História do pensamento católico no Brasil – II. São Paulo: Paulinas, 1991.
- BARRETO V de P. *A ideologia liberal no processo da Independência do Brasil (1789- 1824)*, Brasil, Câmara dos Deputados, 1973, p 19.
- BARROS, Roque S. M. de. *A questão religiosa* in: Holanda, Sérgio B. de (org.). *História geral da civilização brasileira*. 4ª ed. São Paulo, Difel, tomo II, vol. 4, 1985 pp. 338-65.
- CASCUDO, Luiz da Câmara. *Religião no povo*. João Pessoa: Editora Universitária, 1974.
- Carta do Bispo Dom José Pereira da Silva Barros respondendo a Padre Ibiapina, 26 de janeiro de 1882. Arquivo de Santa Fé.
- Causa de Canonização do Padre Ibiapina*, Diocese de Guarabira, Arquivo de Santa Fé 1997.
- CHACON, Vamireh. *Deus é brasileiro: o imaginário do messianismo político do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1990.
- COMBLIN, José. *Instruções espirituais do Padre Ibiapina*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- _____, José. *Padre Ibiapina*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- DUARTE, Leopoldo e Silva Vide. *O clero e a independência*. São Paulo: Paulinas, 1972.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1999.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- FERNANDES, Francisco de Assis M. *A internet na propaganda religiosa*. Trabalho apresentado no Núcleo de Publicidade, Propaganda e Marketing, XXVI Congresso Anual em Ciência da Comunicação, Belo Horizonte/MG, 02 a 06 de setembro de 2003.
- HAUCK, João Fagundes. *História da Igreja no Brasil: ensaios e interpretação a partir do novo: segunda época, século XIX*. 4ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- HOORNAERT, Eduardo. *Crônicas das Casas de Caridade fundadas pelo Padre Ibiapina*. Fortaleza: Museu do Ceará, Secretaria do Estado do Ceará, 2006.
- Jornal “o cearense”, Fortaleza, edição de 14-10-1862, p 1.
- LIMA, Luis Silvério. *Padre Antonio Vieira sonhos proféticos, profecias oníricas*. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação de História Social Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.
- MARIZ, Celso. *Ibiapina, Um apóstolo do Nordeste*. 2ª ed. João Pessoa: Editora Universitária, 1980.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a Questão Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- ROMANO, Roberto. *Igreja contra Estado* (crítica ao populismo católico). São Paulo: Kairós, 1979.
- SUSS, Luis. *La herencia medieval del Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- VILAÇA, Antonio Carlos. *História da Questão Religiosa no Brasil*. Livraria Francisco Chaves, 1974.

ARTIGO INTERNACIONAL

RELIGARE – REVISTA DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES, Nº 4, 09/2008

PEDRO TRANCARUA. UN (NO) TRABAJO DE CAMPO EN UNA (NO) JUREMA¹.**PEDRO TRANCARUA. UM (NÃO) TRABALHO DE CAMPO EM UMA (NÃO) JUREMA.**Fernando Giobellina Brumana²

Resúmen: Este trabajo refleja la dinámica de una agencia pequeña e inestable en la que se realizaban trabajos de Jurema al mismo tiempo que se intentaba establecer una casa de Candomblé. El autor muestra cómo su trabajo etnográfico, que pretendía estudiar las prácticas de Jurema, se hizo imposible por los conflictos internos y su cada vez mayor distancia de ese culto. Queda la palabra, las varias entrevistas en las que el agente contaba lo que ya era mero recuerdo.

Palabras-clave: Jurema. Candomblé. Etnografía brasileña.

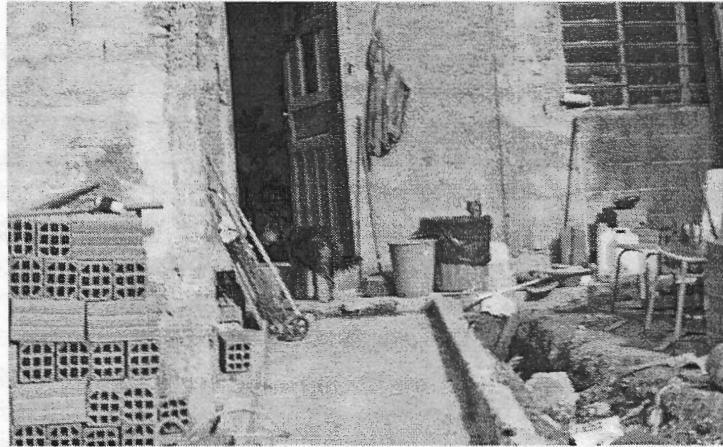
Resumo: Este trabalho reflete a dinâmica ocorrida em um local pequeno e instável onde se realizavam trabalhos da Jurema ao mesmo tempo em que se tentava estabelecer uma casa de Candomblé. O autor mostra como seu trabalho etnográfico, que pretendia estudar as práticas da Jurema, mostrou-se impossível devido aos conflitos internos e à distância cada vez maior deste culto. Restou a palavra - as várias entrevistas em que o agente relatava o que já era simples recordação.

Palavras-chave: Jurema. Candomblé. Etnografia brasileira.

La primera vez que fui a casa de Pedro, él no estaba. Subimos, mi guía y yo, la escalera que llevaba de la calle a una enorme terraza al fondo de la cual estaba la casa, desproporcionadamente pequeña. Los primeros en recibirnos fueron los perros, un macho grande y amenazador que nos ladraba sin cesar y una hembra pequeña y peluda, la típica perra de solterona, que acompañaba los ladridos del primero en un tono más agudo. Si por suerte al macho se le prohíbe la entrada a la casa cuando hay extraños, la otra tiene todos los privilegios que Pedro le concede: tenderse en el sofá, husmear a los visitantes, ladrar para que le hagan caso. Sus intervenciones arruinaron trechos de alguna entrevista. El amor de Pedro por esta perra era tan grande que su muerte, tiempo más tarde, le provocaría una gran congoja, como contaba entre sollozos por teléfono a nuestro común amigo.

¹ Este texto es parte de un estudio mucho mayor, producto una investigación financiada por el Ministerio de Educación de España. Ya han sido publicados otros fragmentos: *Revista de Antropología* 42.1, de la Universidade de São Paulo, *Revista de Indias* LXVI Nº237; *Cuadernos Hispanoamericanos* 679, *Grádhiva* 7, *Roger Bastide e o Brasil* (Maristela Oliveira de Andrade [org.]), *Afro-Asia* 36.

² Profesor de Antropología Social na Universidad de Cádiz, Espanha. E-mail: fernando.giobellina@uca.es



El dueño de casa no está pero sí Marcos, alias Nanico, y su mujer Cibele; la relación entre estos personajes y el dueño de casa es decisiva en la dinámica de la que pronto hablaré. Marcos aparta a los perros y nos hace entrar y sentarnos en la salita de la entrada; su mujer nos ofrece café y agua. Marcos se sienta con nosotros; después viene Cibele, se apretuja a su lado y lo enlaza con sus brazos. Marcos habla de Pedro, de cómo, dónde y cuándo lo conoció, de la importancia que ese encuentro ha tenido en su vida hasta hoy; es una visión cargada de devoción sobre la que insiste un buen tiempo.

Por fin llega Pedro, un cincuentón de buen ver, blanco, de ojos verdes, bajo, robusto. Presentaciones, más ofrecimientos de café y agua. Pronto empiezo la primera entrevista, con la colaboración de mi guía, que a veces hace la voz del entrevistado, a veces del entrevistador. Palabras, palabras, palabras.

Palabras: unas diez horas de entrevistas, que es lo que más obtuve de casa de Pedro, salvo el simulacro de algunos gestos rituales, la entonación de algunas cantigas, unas cuantas fotografías. Nunca logré tomar contacto con frecuentadores de la casa, porque, salvo una excepción, nunca los vi en las decenas de veces que fui allí; nunca logré asistir a una mesa, a una ceremonia de la jurema a la que decía rendir culto. No lo logré yo, pero tampoco lo lograron otros. Eva, la compañera de Toninho, le está pidiendo desde hace años, hasta el día de hoy sin éxito, que le avise cuando 'abra' una mesa.

Pedro habló y habló ese día y todos los otros que lo visité con mi grabadora y mi máquina fotográfica. Su conocimiento del catimbó, la información que me fue pasando paulatinamente, era bastante similar a lo que había yo visto en los autores clásicos, aunque había elementos que me eran desconocidos. A dar cuenta de ellos me dedicaré pronto; primero se hace necesaria una visión de la vida de la casa, de los propósitos que tenía Pedro y de lo que conspiraba contra su consecución.

Ante todo, Pedro sólo hace poco tiempo que ha reiniciado su vida religiosa; tras dejar su tierra y asentarse en Rio de Janeiro, había abandonado durante años tanto la práctica de la jurema, en la que se había iniciado primero, cuanto la del candomblé. Sólo una serie de desgracias que arruinaron su vida vinculada al mundo de la hostelería y del espectáculo - en ese medio, según llegué a oír, hacía también de intermediario de prostitutas -, le hicieron volver al mundo místico, al mismo tiempo que se trasladaba a São Paulo. De todas maneras, aunque no tuviese casa abierta, nunca dejó de utilizar lo que había aprendido de sus maestros en Recife; hasta alguna muerte se atribuye - él mismo lo cuenta - a sus acciones de hechicería. No es por nada que ha ganado el apodo de Trancarua, nombre de un poderoso *exu*.

Detrás de lo que en verdad iba Pedro era de mantener una casa de candomblé abierta; en principio, esto no atentaba contra la realización de rituales de jurema, pero los esfuerzos que su finalidad principal le acarrearaban no le dejaban. O mejor, la práctica de la jurema no es adecuada al mantenimiento de una agencia, ya que no implica, como el

candomblé, como la umbanda, la conformación de un grupo estructurado, articulado funcional y jerárquicamente. La jurema que Pedro decía ejercer no es la que he presenciado en casa de D. Maria, en Recife (cf. Giobellina Brumana, 2005), tan próximo a la umbanda; corresponde más bien al catimbó que viene retratado en las referencias clásica - Mario de Andrade, Câmara Cascudo, Gonçalves Fernandes, la Misión del '38, Bastide -: un agente con pocos ayudantes, quizás uno solo, que trabaja 'caso a caso' para clientes.

Pedro quería abrir una casa de santo y estaba dando los primeros pasos en esa dirección. En la minúscula vivienda había destinado un cuarto a *roncô*, pero era evidente la constricción que el espacio físico imponía al espacio simbólico. La jurema ocupaba un lugar preferente, al menos muy visible; en la cocina había alzado un pequeño altar para su culto, la mesa, poco más que un estante, ocupado por velas, rollos de tabaco, velas, estatuillas de mestres y mestras, caboclos, pretos velhos, las 'ciudades' (copas que se llenan de agua y, en algunos casos - según la entidad que la rigiese- cachaça), maracás, pipas de la dura madera de angico (*Piptadenia paniculata*) - a las que Pedro también llama 'gaitas' -, la infaltable botella de jurema, la bebida que en un momento u otro de las ceremonias debe ser ingerida¹, todo rodeando a la Princesa mestra, un pote de porcelana con una copa en su interior, la ciudad vinculada a la entidad principal del agente².



Figura 1: De clavos en la pared cuelgan varios objetos: un bastón empleado por una de las entidades cuando baja a tierra - un preto velho -, un lazo, emblema de otro espíritu - el boiadero -, más maracás, un gran medallón de bronce con la figura de Jesús y una *preaca*, el chicote típico de los vaqueros nordestinos, en este caso hecho de la verga de un toro.

¹ En esta bebida también se volvía patente la actual decadencia del culto, el abandono de las enseñanzas de los antiguos, sobre la que Pedro recaía una y otra vez: "Antigamente a jurema era preparada com casca de jurema; você jamais poderia preparar na lua minguante, você teria que preparar do meado da lua nova em diante, mas hoje em dia você anda por aí e a jurema é vinho quente, é quente. Então não tem mais aquele preceito, não tem mais aquela coisa, não se usa mais as fase da lua pra isso e pra aquilo outro".

² Las fotografías que ilustran este capítulo fueron tomadas en la nueva casa de Pedro. La mesa, en este caso, está menos poblada que aquella cuya descripción he ofrecido.

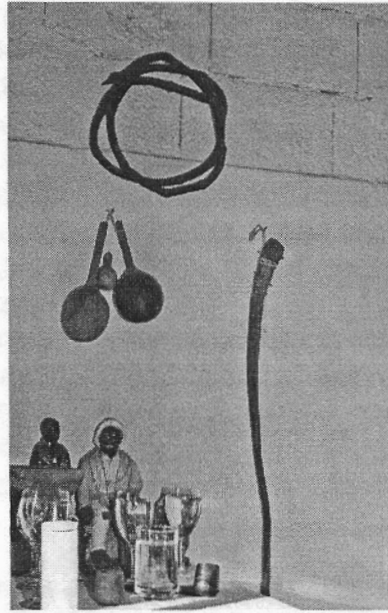


Figura 2: A poca distancia, lo que debería ser la 'mesa baja' a la que la escasez de espacio obligaba a reducir a una pocas baldosas del suelo junto a la pared, bajo la mesa en que se come, el lugar destinado a los mestres de izquierda: Tabatinga, Fungo, Maruguinho, Gaviao Preto y el principal, Malunguinho; en verdad, tres tallas de madera oscura junto a varios vasos de aguardiente.



'Princesa' y 'ciudades' no son términos que Pedro pudiera definir con palabras; ésa fue la razón por la que ese primer día de nuestro contacto me hizo pasar de la salita a la cocina para mostrarme lo que acabo de describir. Pero las 'ciudades' no son sólo esas copas que principalmente operan, según entiendo, como asentamientos de las entidades espirituales. Son también parajes terrenos, como Acais - un poblado del pequeño municipio de Alhandra, en el Estado de Paraíba -, especie de Meca de la jurema, el lugar donde se preparan - o donde se deberían preparar- las semillas con las que llevan a cabo los calços, o de donde se trae la - o de donde se debería traer - corteza de la planta de jurema con la que se elabora la bebida. Otras ciudades son los sepulcros de catimbózeiros

antiguos, cuyos cuerpos no fueron aceptados en los cementerios locales y que, por lo tanto, fueron enterrados en zonas alejadas de las poblaciones; sobre esos túmulos, como emblema, se plantaba una jurema. Ejemplos encontrados en [www. espacoacademico.com.br/074/74](http://www.espacoacademico.com.br/074/74): la Ciudad de Manoel Cadete, la de Rosalina, la de Maria do Acais, la del Mestre Adauto, la del Rei Heron, la de los Encantos, la de Águas Claras.

Ese corrimiento entre planos simbólicos y materiales es paralelo, creo, al hecho de que los espíritus a los que se rinde culto en la jurema no son tanto, como en la umbanda, clases estereotípicas (caboclos, pretos velhos, crianças, exus, etc.), sino, la mayoría de las veces - siempre en el caso de los 'mestres' -, muertos con nombre y apellido, cuya defunción remonta a poco tiempo atrás, otra influencia del espiritismo kardecista. Así, como el Zé Pilintra que vemos en los terreiros umbandistas para Pedro era "José Filintra de Aguiar que é um mestre; foi oriundo de Recife, em vida morou no bairro de Afogados".

Ahora bien, más allá de definiciones, son las acciones respecto a ciudades y princesa las que producen su significado, como vemos en esta descripción dada por Pedro:

"Qualquer eventualidade, qualquer problema, é só chegar, fazer a prece da jurema, porque sem a prece não abre. Se faz a prece, se chama as cidades com a marca, toca uma cidade a ver se a mestria está realmente presente, porque se a mestria não tiver presente o toque não tem som. Aí se pede licença às cidades, se pega a gaita, se pega o fumo (gaita é o cachimbo), se reza para colocar o fumo no cachimbo, defuma-se o chão, defuma-se o lado direito, defuma-se o lado esquerdo, defuma-se primeiro a princesa, depois defuma a cidade, aí passa a gaita na pessoa, passa a fumaça na pessoa".

La prioridad, al menos material, de la jurema sobre el candomblé, se invirtió cuando, al tiempo de mi segundo año de investigación, Pedro se mudó a una casa bastante maltrecha pero con un patio de tierra, más bien un pequeño descampado, en el que construyó un *roncô* y un barracón. La parafernalia del catimbó fue colocada en la sala, pero al año siguiente, en mi última fase de mi (no-)trabajo de campo con él, había desaparecido de la vista. La suerte estaba echada.

No estaba bien echada, sin embargo. La casa nunca terminó de despegar y en estos momentos, un par de años después de que yo dejase de aparecer por allí, está a punto de desaparecer, como le decía con enorme preocupación a un confidente. Ya todos habían desertado y estaban solos él y Nanico. Aquí, en esta relación, parece yacer la fuente de todos los males.

Nanico es un hombre de unos treinta años; bajo, regordete, de piel oleosa, con esa mezcla racial indeterminada que tanto se ve en Brasil, realiza trabajos dispares para los que no se necesita formación, como el de vigilante nocturno. Tiene un hijo de una relación anterior - aunque al parecer no es suyo, sino sólo reconocido - y un par nacidos de su unión con Cibebe. Quizás la figura de esta muchacha - guapa a pesar de los muchos quilos suplementarios, bienhumorada, buena cocinera - resume la contradicción en la que vivía Pedro: ni contigo ni sin ti. Por un lado, el que Cibebe residiese en la vivienda le daba a ésta el carácter doméstico que, lo he mostrado en 1994, la casa de santo necesita para sostenerse. Por el otro, los celos que Pedro siente de la mujer de Nanico eran insoportables y hacía lo imposible para separarlos. Nunca supe si Pedro y Nanico habían o no consumado lo que fuese¹, pero la tensión que se siente entre ellos, las quejas continuas del primero, los desplantes continuos del segundo, los abandonos del hogar de Cibebe, acompañada a veces por su marido, sus regresos, dibujan un cuadro muy significativo.

¹ Lo cual es una clara interdicción en el código del candomblé: el que un sacerdote ponga su mano sobre la cabeza de un neófito (= lo inicie) implica que no puede poner su mano sobre éste de manera erótica.

La dependencia emocional que experimenta Pedro respecto a Nanico hace que quien mande realmente en la casa sea este último. No me baso tanto en mis propias observaciones, sino en las reflexiones del confidente a quien antes me refería que seguía muy de cerca la situación ya que Pedro lo usa de apoyo constante en sus prácticas religiosas y de hombro en el que llorar las desgracias de su vida íntima. Según esta fuente, Pedro no hace nada que Nanico no apruebe y éste se mueve detrás del dinero que ve o que intuye.

Así, uno de los últimos episodios, al darse cuenta Pedro de que no le era posible seguir sosteniendo el templo, reunió a los pocos adherentes que le quedaban para intentar dar una solución al problema. El planteamiento que les hizo estaba lleno de razón: la casa operaba en beneficio de todos, era entre todos que había que mantenerla y había que establecer una cuota mensual. Se retiró un momento del barracón y lo reemplazó Nanico que, en su carácter del *filho de santo* más viejo de la casa dijo que la necesidad más urgente del *pai* era adquirir un coche para traer las innumerables compras que alimentan las *obrigações* y demás ceremonias y llevar al lugar de su despacho las ofrendas periódicas a los orixás. En definitiva, siempre según mi fuente, cada uno de los allí presentes debía desembolsar una alta suma (500 Reais = 150€). Sólo dos de los *filhos* aceptaron; al resto nunca más se le vio el pelo. La baja recaudación permitió apenas la compra de un coche en muy mal estado que poco servicio dio y que fue finalmente vendido como chatarra por una pequeña parte de lo que había costado.

Nanico sería además el responsable de la defeción del principal cliente de la casa, un español migrado medio siglo atrás, ya entrado en años, propietario de una pequeña industria. Los pedidos de dinero que Nanico conseguía que Pedro hiciera a este hombre terminaron por agotar su paciencia y alejarlo de la casa para siempre.

En definitiva, según esta versión, Pedro había convertido a Nanico en una especie de infierno personal. Yo, personalmente, casi no he intercambiado palabra con este hombre, pero me bastaba verlo en la sala de la casa, repantigado en el sofá más como dueño de casa que como huésped gratuito, su arrogancia mal encubierta, para sentir por él una antipatía que con toda seguridad hizo que creyese todo lo malo que de él me contaban. Pero, de todas maneras, Nanico era síntoma de algo más profundo: la debilidad de Pedro, su falta de equilibrio, su poca capacidad para mantener una casa en funcionamiento.

El carácter irresoluto y confuso de Pedro, uno de los emergentes de esta debilidad, se me mostró a las claras en ocasión de un *bori* del más fiel de sus seguidores, un negro grande, simpático aunque tristón, algo desmañado, que había abandonado a su mujer e hijos para irse a vivir primero en casa de Pedro y más tarde solo. El *bori*, el reforzamiento de la cabeza, paso obligado en iniciaciones y obligaciones¹, es caro; comidas y bebidas de todo tipo deben pasar por la cabeza, además de lo que se pague por la mano del *pai* de santo. No cualquiera se lo puede permitir, y quien lo hace con frecuencia debe penar para obtener el dinero con que pagarlo; este gran detalle es la clave de la anécdota.

Las comidas ya estaban preparadas y dispuestas, el *borizado* estaba ya sentado sobre el *até*, el gran paño blanco destinado a esta ceremonia. A su lado, como madrina, una mujer que no pertenece a esta casa, alguien con muchos años de santo, miembro de uno de los linajes más tradicionales de Recife; todo un honor para el ritual, en el que colaboraban un par de personas 'prestadas' por otra casa. Pedro echa los cauríes, la respuesta es negativa; no sabe muy bien que hacer y termina llamando por teléfono a su *pai* de santo en Recife para pedirle consejo. Nuevas echadas de cauríes, nuevas llamadas a 3.000 kilómetros de distancia. Por último, suspensión del *bori*, ante el desasosiego de quien iba a recibirlo. El ritual, finalmente, se llevó a cabo al día siguiente; las comidas pasaron la noche en la nevera y no hubo el perjuicio material que en un primer momento se temía, pero ante los ojos de quienes tienen alguna experiencia de santo, Pedro se había mostrado como un chapucero sin el control ni la desenvoltura necesarios para ejercer su papel. Este tipo de yerro, llegó a mis

¹ En este caso, el objeto del ritual aún no estaba 'hecho', se trataba de lo primero.

oídos, era frecuente; una de las razones por las que la casa estuviese cada vez más desierta. La gente va al candomblé para que la ayuden, no para que le causen más problemas.

Y la gente va a la jurema, cuando la hay, si ve algún resultado, si no se siente demasiado explotado. En este caso, al menos en la etapa que yo viví, ya la primera condición no se cumplía. Pero si Pedro ya no ejercía el culto, sí tenía un gran conocimiento sobre él. Eso es lo que me transmitió.

Transmitía algo aprendido tres décadas atrás en Recife, de boca de *mestres* conocidos y prestigiosos, herederos de otros *mestres*, también conocidos y prestigiosos ya muertos, como João Romão y María de Paulina. Pero antes de ser instruido por los vivos, fue poseído por los muertos. Su primera experiencia la tuvo con caboclos; fueron Teturubá y Paracuji, caboclos específicos de Jurema, muy diferentes a los de la umbanda o de angola. No beben ni fuman como éstos y trabajan con hierbas, ramas, lianas, semillas y hasta excrementos de serpientes para curar todo tipo de enfermedad.

Primera indicación, la soledad de quien trabaja de la manera antigua, la única por cierto, que asegura resultados satisfactorios y rápidos, más que en el propio candomblé:

"São poucas pessoas que cultuam ainda a raiz antiga, e não se mistura com muitas coisas que está havendo de alguns anos pra cá. Por exemplo, de alguns anos pra cá estão dando sangue pra jurema, galo pra não sei quem e jurema não, jurema não entra sangue é só folhas, raízes, sementes e cascas de árvores e cachaça, o fundamento da jurema é cachaça e fumo. A força da jurema está na cachaça e no fumo, quer dizer a força do cachimbo, quer dizer com um cachimbo de fumo muitas vezes você faz coisas que não faz dentro do orixá, dentro do exu você não faz (...) é uma coisa que é muito mais rápida".

Aquí se revela una cuestión esencial en el perfil del jurema: no trabaja con sacrificio, se puede dar un animal, pero no matarlo:

"Malunguinho é tratado com cachaça e fumo, pra caboclo dentro de jurema quando muito se dá é fruta, se faz uma oferenda com frutas, ou se pega um preá, uma rolinha, uma coisa assim, mas é solto no mato. É como simbolismo, você está dando uma caça pra aquele caboclo ficar contente e atender os seus pedidos; mas o sangue não, sangue não se derrama, mas hoje em dia tem até bori de jurema".

El hecho de que en la actualidad haya tanto agente juremeiro que brinde sangre a los espíritus deriva de su sometimiento a una opinión pública, a un sentido común, impuesto por la umbanda y el candomblé. Se entiende que el agente que no sacrifique como mínimo una cabra no sabe 'trabajar' y está explotando la credulidad de quienes acuden a él: "mas hoje em dia, é muito difícil você seguir (*do jeito certo*) porque as pessoas elas já estão tão acostumadas a ver determinadas coisas que não entram no teu desenvolver da coisa e vê uma coisa diferente e já torce o rosto".

Este sentido común, esta opinión colectiva, parte de que, como en otros órdenes, sólo lo caro es bueno; pero si Pedro cobra a quienes buscan de resolver sus aflicciones mediante sus servicios, no les impone gastos desmesurados en el material que emplea. Además, mide siempre la retribución por la capacidad económica del cliente: "quanta gente já chegou na minha casa e não tem onde cair morto e eu trato da mesma maneira porque é uma coisa que se não te vier o retorno material vem o retorno espiritual".

Lo dado como ofrenda no va, pues, más allá de fruta, tabaco o cachaça; además

'tratar' de esta manera a las entidades no pone en marcha un mecanismo de reciprocidad inmediata que cause la acción mística. El agente, cada vez más próximo al 'hechicero' weberiano, provoca el resultado místico, al parecer, constriñendo a las entidades espirituales. Esta es la diferencia clave, sobre la que una y otra vez giran las explicaciones de Pedro, entre el candomblé y la jurema; en el primero, no todo pedido es concedido; la divinidad en cuestión interviene sólo si considera que debe hacerlo, mientras que en el segundo, la intervención no es evaluada por la entidad, sino que es automática: "Dentro do Orixá, o Orixá vai avaliar se aquilo está no destino, ou se não está; só que a jurema não". Aun con recursos mínimos, el fruto de la acción, insistía Pedro, es tan mecánico cuanto irremisible:

"Com um pouco de argila, sete pelanquinhas de fumo, um pingo de cachaça e um cachimbo você também destrói a vida de uma pessoa. Nem Jesus dá jeito. Então tem muita coisinha, um encanto que você faz com folha, raspa de arvore, tem certos tipos de raiz, que você faz um pó e bota no cachimbo e mete fumaça no mundo tanto pra levantar a pessoa quanto pra afundar"¹.

Ninguna repregunta mía - al borde ya de la impertinencia - hizo mudar o al menos matizar la respuesta: quien sabe hacer bien las cosas, logra lo que quiere. En aquello que más presente está en estas acciones, el ataque hechiceril, el humo mandado por la pipa del juremeiro es fatal:

"Estes cachimbos é uma arma nacional, é uma arma, só que tem uma coisa, é uma metralhadora carregada, só dispara se você souber mexer a chave certa, ou seja, se tem as palavras pra mexer o cachimbo. Não é simplesmente chegar, pegar um fumo qualquer. No dá; tem as palavras, tem que cantar, tem que pedir permissão à cidade, ou seja, à mestria. Dependendo da pessoa já se bota, digamos assim uma nuvem escura na frente da pessoa, pra pessoa não enxergar mais nada. (...) A pessoa enlouquece, a pessoa seca, a pessoa fica doente. Não é o correto de se usar, mais se faz; religião nenhuma prega, você vai ter quer derrubar seu irmão, mas nós, nós matérias é que somos piores do que esses espíritos sem luz, zombeteiros".

Y a estos espíritus sin luz, es a quienes el agente pone en marcha con su accionar. Los espíritus están obligados a hacer lo que el agente le pide para salvar la cara, para ser fieles a sus estereotipos. Como paradoja, la obediencia del espíritu a la invocación humana hace que pierda grados de luz, que se aleje de la fase a alcanzar para abandonar el comercio con el mundo material y ser pleno espíritu. Es evidente la influencia kardecista de una visión tal:

"Então nós estamos fazendo eles baixar, perder uma luz. Porque o mundo espiritual não é como o nosso; nós podemos dizer aí, tudo bem e podemos quebrar nossa palavra, mas eles não. Espírito não mente, santo não mente,

¹ Hundir, salvar, y también, como dice el samba, 'macumbas de amor'. He aquí una fórmula: "*Pedro: se faz amarração dentro de Maria Luziara, você faz amarração brava com pão antes de ir pro forno, chega na padaria e pede aquela massa de pão e dizer que é pra fazer um remédio é fatal, e 2 cambuquinhas de barro e 2 pãezinhos daquele, e as velas que você tem que acender em horas alternadas, um representa um e o outro representa outro, um vai com vinho e o outro vai com mel. Fernando: E aí não vai fumaça? Pedro: Vai, sempre na fumaça, sem fumaça nada feito; tem que ter a fumaça, então se faz amarrações assim escabrosas como se fazem curas de doenças, perturbação na vida da pessoa*".

Exu não mente: falou está falado e nunca deixa a desejar. Se você pega uma gaita, pega uma pelanca de fumo, uma coisa ou outra e chama determinado mestre, encara, ele vai ter que fazer aquilo; ele não pode ficar desacreditado, que se ele não fizer ele é preso na jurema, ele sofre alguma punição porque ele faltou com a palavra. Então nós fizemos ele baixar mais um grau, apagar mais uma luzinha pra ele, então ele vai ter que lutar muito pra fazer acender aquela luzinha novamente, então nós mesmos é que complicamos”.

Hay, sin embargo, límites a esta obediencia. No toda aflicción puede abordarse con la ayuda de los *mestres*:

“Às vezes a pessoa pode estar com um problema, e jurema não resolve, tem que resolver com o orixá; ou às vezes o problema não é nem de um canto e nem do outro, é um problema psicológico, às vezes é um problema do dia a dia, normal, entendeu? Então a pessoa (*el agente*) não pode usar indevidamente. (...) As conseqüências vem e vem pesadas, existe uma cobrança, é coisa muito séria”.

Si hay un código de conducta de los espíritus, que es actuar según lo que de ellos se espera, hay, pues, otro del juremeiro, cuya trasgresión puede causarle graves consecuencias. Un elemento de este código es la exigencia de no engañar a quienes a él acude, de no actuar con negligencia:

“Então a mestria dá as costas e automaticamente a pessoa fica no pó. Usar indevidamente os poderes da jurema: a pessoa chega com problema e eu digo é tanto, eu vou fazer, pego o seu nome chego ali de baixo de uma cidade daquela e boto, e simplesmente botei ali, não procurei saber se tinha caminho, nós somos obrigados a ver se tem caminho”.

La acción ritual es, entonces, una técnica, algo que se llega a conocer, en lo que es necesario ser instruido. Instrucción compleja, porque es mucho el conocimiento en juego:

“Pra tudo tem uma palavra, pra tudo tem uma frase, digamos assim, uma invocação pra você acender uma vela, pra você pôr fogo no cachimbo, pra você soltar a fumaça. (...) Você vai ter que defumar a mês; é o fumo de rolo com determinados preparos, só na direita cinco ou sete preparos e pra esquerda são nove tipos de preparos, oito temperos e contando com o fumo nove, mas pra direita são cinco, são quatro temperos e com o fumo cinco ou seis temperos com o fumo sete. E você tem o preceito também de preparar o fumo”.

Izquierda, derecha, términos que no sólo encontramos también en umbanda, sino que se oyen en círculos del candomblé o del kardedismo, aunque no sean operativos en esos cultos. A comienzos de los años '30 del siglo pasado, Cámara Cascudo [1988 (1934): 95-96]] mencionaba ya esta oposición; imposible saber cómo y cuándo fue generada, pero esta polaridad, tan cara a para la teoría antropológica desde Robert Hertz, es uno de los

universales de los cultos de posesión brasileños, un índice más de su carácter unitario, de su continua canibalización mutua¹.

Más allá de esta oposición generalizada en los cultos de posesión brasileños, hay una especificidad, cada vez más perdida entre quienes se pretenden juremeiros: la regulación de ciertas acciones rituales por los ritmos naturales - la preparación de la jurema según los ciclos lunares -, el conocimiento de una vasta farmacopea mística y empírica, un enorme acervo de cantigas.

Para ingresar en la categoría de quienes dominan el arte juremeiro hay que acompañar a alguien que ya esté dentro, un *mestre discípulo*² - adquirir paulatinamente el conocimiento -, y que éste decida hacerle un *calço*, inyectarle de manera secreta una semilla de jurema, de la planta, en el cuerpo que lo recorrerá de punta a punta, procedimiento llamado 'juremar':

"Quando chega a época de você juremar a pessoa, tem um processo. São sete dias de trabalho; ou seja no primeiro dia você vai descascar a jurema, que ela vai ficar de molho na cachaça pro banho do sétimo dia. Então, tem um mesmo processo, a prece, defumar direitinho; daí você acende uma vela pequena e quando você termina de defumar, aquela vela é apagada e só vai ser acessa no sétimo dia. Então a jurema vai ficar no pé da princesa da casa, iluminado pela princesa da casa, então tem os banhos de corrente, diariamente antes do sol se firmar mesmo, vai se levantar a pessoa e vai começar a dar os banhos, e o ultimo banho é justamente o banho da jurema, que é tomado do pescoço pra baixo, todos os banhos de jurema são tomados do pescoço pra baixo pois a cabeça pertence ao orixá, então a jurema tem consciência disso e não ultrapassa, existe um limite"³.

Hay más. El iniciado guarda para toda la vida un poco de la jurema en la que se ha bañado:

"Aquella jurema vai te acompanhar pro resto da sua vida, você vai colocar num recipiente fechado e só vai usar no caso de extrema necessidade, é da tua juremação. As folhas daqueles banhos não são despachadas, e quando você tomar o ultimo banho é dado um defumador com aquelas folhas, junta todas elas pra defumar".

Este es el momento en el que el nuevo agente recibe los instrumentos místicos con los que desarrollará sus prácticas futuras: "Aí é que é preparada a princesa, é preparado as duas gaitas, a de esquerda e a de direita; caso a pessoa mereça, você já pode preparar a preaca pra pessoa, uma defesa muito grande".

¹ Es curioso el hecho de que Cascudo pensase que los cultos que, setenta años más tarde, aparecen como dominantes en el campo religioso popular, el candomblé y la umbanda - aunque él hable de 'macumba'- estén al borde de la extinción: "*Os grandes candomblés que Nina Rodríguez e Manuel Querino viram ruidosos e repletos no Engenho Velho e Gantois desapareceram quase assim como os descritos por João do Rio na capital carioca. Hoje sobrenada a função dos curandeiros ou preparadores de patuás, pussangas, talismans, para amor, jogo, negócio, viagens. A função litúrgica, as grandes cirimônias religiosas, diluem-se na indiferença do ambiente. O batxo espiritismo está matando a macumba, infiltrando-se dominadoramente e obrigando o neto do omnipresentes Pajés ao papel de 'médiuns' mais o menos fortes*" (idem: 77-78).

² Hay que diferenciar el mestre -espíritu que incorpora y al que se moviliza con las acciones rituales- y el *mestre discípulo*, el agente en quien los espíritus incorporan y que realiza las operaciones místicas.

³ La mayor eficacia 'mágica' de la jurema ("O que se faz com o cachimbo de fumo dentro de jurema nao se faz com bicho de 4 pés de Orixá"), supongo que está por debajo de este límite, no impide la preponderancia religiosa del candomblé.

"É uma coisa simples, flores, folhas, uma esteira, dois lençóis brancos; uma pessoa vai colocar na esteira pra deitar e o outro vai cobrir a pessoa. E aí começa o encantamento. Vai ter que pedir licença a mestra Laurinda, que é uma mestra que encaminha pra dentro da jurema, a mestra Teresinha, então é oferecido um mingau de mandioca, da massa cuba¹, um pedaço de fumo e uma caixa de fósforo e um cachimbo que é entregue pra ela".

En otra entrevista, Pedro me dio una descripción más desarrollada y concreta de la iniciación - el 'tombo'- que creo útil volcar en su totalidad:

"Aí começa a cantar os pontos, salvando mestre fulano, mestre sicrano, pra penetrar na jurema. Aí se dá o primeiro gole de jurema pra pessoa. Vão dois tipos de jurema, vai aquele da pessoa que está sendo juremada e um pouco da sua, do discípulo mestre (*del agente*); tem que pegar a força da tua jurema pra anexar a dele. Então esta é a parte mais perigosa, porque você pode tombar e pode não voltar. A pessoa dá o primeiro gole de jurema, daí a pessoa já fica grogue, aí o mestre incorpora, aí se põe a semente na língua do mestre. O que ele faz não se sabe; eu sei que com o tempo uma semente aparece no corpo da pessoa. Parece um conto de fada, mas é uma realidade. Então o mestre veio, tomou a jurema, daí você apaga, então é o máximo de dez minutos dependendo da firmeza do filho, se for uma pessoa muito firme você vai ate quinze minutos. Se a pessoa não tiver muita firmeza, se a mestria da pessoa não tiver muito firme, daí você deixa dez minutos. Nesses dez minutos defuma a pessoa três, quatro, cinco vezes com a gaita (*pipa*). A pessoa está deitada, daí se cobre a pessoa, aí se defuma a marca (*maracá*) que é pra manter o espírito da pessoa sempre acordado, porque ali a pessoa se desprende do corpo e ele vai correr as cidades espiritualmente. Ele vai correr as sete cidades de jurema e então ele vai ver coisas boas e coisas ruins. O espírito da pessoa, ele vai correr, ele vai ver os segredos das sete cidades, ele vai ver a chave das sete cidades da jurema. Então você tem que ter muito cuidado, não se pode arrastar pé, não se pode gritar, tem que ser uma coisa com muito silêncio e muita concentração. Poucas pessoas, só pessoas firmes ali fazendo a corrente naquela firmeza o discípulo mestre defumando e sempre com a marca e quando da uns dez, doze minutos aí se chama o mestre (*el espíritu*) da pessoa novamente. Aí a gaita (*el humo de la pipa*) não vai pro chão ela já vem de cima, você acendeu a gaita e a fumaça já vem de cima. As pessoas cantando, as marcas chamando e daí a fumaça vem de cima pra cruzar² a pessoa que é pra aquela entidade da pessoa levantar a pessoa. E é entregue as gaitas pra ele; então ali ele (*el agente*) tem que encher a gaita com o fumo e dizer as palavras; defuma e da pro filho soltar a fumaça, tanto da direita quanto da esquerda. Depois é só alegria, as pessoas cantando bastante pra jurema; daí a entidade daquela pessoa que é responsável pela corrente ele vai trazer os recados, ele vai falar então é uma coisa simples e porém perigosa".

¹ En la vorágine de esta entrevista, no reparé en este término, 'cuba'. En el diccionario de Câmara Cascudo aparece como adjetivo atribuible a un individuo; su significado es 'poderoso, sagaz, influyente'. Es curioso que el autor agrega: "Não convergiu para o vocabulário do catimbó, pagelança, candomblé".

² 'Cruzar', 'cruzado/a', 'cruzamento' - expresiones comunes también en la umbanda - constituyen una familia de términos cuyo significado es enormemente confuso, algo así como una 'palabra perchero' de la que hablan algunos lógicos. En este contexto, creo que no quiere decir más que 'aplicar fuerza mística'.

En el momento final de la iniciación, el iniciador preserva su propia seguridad; en un universo en el que las acciones de hechicería entre agentes son moneda tan corriente, adquiere la garantía de que su iniciado no utilice las armas así obtenidas contra él:

“E daí vem a parte mais crítica que o juramento e aquela vela que você acendeu primeiro quando estava descascando a jurema você vai acender de novo; então com essa vela você vai fazer o juramento que você jura perante Deus e a jurema, que você há de respeitar e que você nunca vai levantar uma gaita contra teu discípulo mestre. Então aquela vela é partida em três partes, que são enterradas¹, você está entregando a tua jura a uma jurema, porque a jurema é terra”.

En su irregular vida religiosa, Pedro ha ‘juremado’ a una sola persona, allá en Rio de Janeiro hace casi veinte años; alguien, por otro lado, de quien no tiene más noticias, pero que no ha seguido bien sus enseñanzas: “mas ele já foi muito danado, mas ele misturou jurema com sangue, com ago (*con candomblê*)”. No iniciará a Nanico, a pesar de los deseos de éste; no está dispuesto a poner en sus manos una herramienta tan poderosa, tan peligrosa para él mismo: “o sonho dele é juremar ele, mas eu jamais vou fazer isso, não é maldade. Eu vou dar uma corda pra ele se enforcar?”². De todas maneras, hace seis años que le impuso un *calço*, ya que en las sesiones de jurema que lleva a cabo, ésas a las que yo nunca asistí, es necesario que cuando se abre la mesa, además del ‘mestre discípulo’, del agente principal que va a recibir las entidades correspondientes, haya alguien conciente y con la fuerza mística que otorga el *calço*, para dar seguridad y firmeza.

Esta iniciación tan puntual, tan personalizada, ¿remite a la preparación chamánica en los indígenas (pensemos en ese viaje astral)?, ¿lo hace a la preparación de agentes místicos europeos (esas llaves, esos misterios y secretos)? ¿es una característica autógena? Poco importa y tampoco tenemos forma de decidir al respecto. Sólo un apunte final: Pedro no cuenta algo que él haga, sino algo que quizás haya visto hacer varias décadas atrás en Recife, o quizás también lo que le haya contado un juremeiro antiguo. Las voces alegres que, como dice en la entrevista transcrita, cantan para jurema, esas voces, digo, han enmudecido para siempre.

Referencias bibliográficas

Cascudo LC. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1973.

_____. Notas sobre o catimbó. In: *Novos estudos afro-brasileiros*. Recife: Editora Massangana, 1988 (1934).

Brumana FG. *A propósito de la jurema. reflexiones sobre el campo religioso brasileño*. Revista de Antropología 2005; 48-2.

¹ Sólo el agente conoce dónde está enterrada la vela partida, salvaguarda de su poder sobre su iniciado: “Enterra na casa, no quintal. Ali só o teu discípulo mestre que está te juremando é que vai saber onde está, então este é um preceito meio perigoso porque se você tiver uma quizila, qualquer coisa com teu discípulo mestre que está te juremando, o cara pode te foder ali, o cara te fode ali”.

² Esto se debe a que su protegido tiene un carácter inestable y violento: “qualquer raiva que ele tem ele já quer queimar”.

A NATUREZA NOS DIZ QUE SOMOS UM NATURE TELLS US WE ARE ONE

Filomena Maria Perrella Balestieri¹

Resumo: A percepção dos antigos sábios de diversas tradições filosóficas e religiosas de que existe uma unicidade na vida manifestada está sendo cada vez mais comprovada pela ciência atual. Fotos obtidas pela microscopia eletrônica e experimentos científicos têm demonstrado que padrões estruturais e mecanismos biológicos presentes no mundo macro e microscópico estão de acordo com os princípios herméticos estabelecidos há provavelmente quase cinco mil anos. Os Princípios herméticos do Mentalismo, da Correspondência, da Polaridade e do Gênero estão presentes em uma série de mecanismos fisiológicos do nosso corpo em geral e em especial do nosso cérebro. A importância da conexão entre o conhecimento científico e os princípios filosóficos na vida cotidiana está relacionada não apenas com o aperfeiçoamento da educação e das relações humanas como também com o cuidado do nosso Ser em todos os aspectos.

Palavras-chave: religião-ciência, princípios herméticos, mecanismos biológicos.

Abstract: The ancient wise men's perception of several philosophical and religious traditions that there is a unicity in the manifested life is getting more and more proved by science nowadays. Photos obtained by electronic microscopy and scientific experiments have demonstrated that structural standards and biological mechanisms available in the macro and micro world are in accordance to the hermetic principles probably established about 5000 years ago. The hermetic principles of Mentalism, Correspondence, Polarity and Gender are in a series of physiological mechanisms of our body and mainly in our brain. The importance of the connection between the scientific knowledge and the philosophical principles in the daily life is related not only to the improvement of education and human relationship but also to the care of our body in every aspect.

Key Words: religion-science, hermetic principles, biological mechanisms.

¹Professora da Universidade Federal da Grande Dourados – Dourados, MS; professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB. E-mail: filomenabalestieri@ig.com.br

Religião e Ciência: a mudança do olhar

Sob as aparências do Universo, do Tempo, do Espaço e da Mobilidade,
está sempre encoberta a realidade Substancial: a Verdade Fundamental.
O Caibalion

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo;
a verdade habita o coração do homem.
Santo Agostinho

Penso que a tarefa do século vindouro,
perante a mais terrível ameaça já
conhecida pela humanidade,
Vai ser a de reintegrar os deuses.
André Malraux

As frases acima refletem a idéia da existência de uma Verdade Fundamental e a de que nós, apesar de limitados pelo tempo e pelo espaço - fazendo parte do Universo - temos essa Verdade em nós. A humanidade (algumas vezes de forma consciente, outras não) carrega em milênios de sua história essa busca incessante da Verdade. Tivemos em toda essa trajetória pontos altos em vários aspectos do conhecimento: nas religiões, nas artes, na filosofia e, nos dias atuais, nas ciências. Apesar da fragmentação desses aspectos, pela complexidade inerente a cada um deles, todos integram o ser humano, em especial, a humanidade, como um todo. Como disse Malraux, reintegrar todos esses aspectos, que foram como que deuses em cada uma de suas épocas, é a nossa tarefa mais recente. A ciência neste nosso século é aparentemente o deus de grande parte dos seres humanos ditos cultos.

A nossa tarefa de reintegração torna-se cada vez mais urgente porque, pela falta de conhecimento dessa Verdade Fundamental, estamos destruindo nossa própria casa e, conseqüentemente, a nós mesmos. Nunca houve tanto volume de informações sobre o meio ambiente, sobre as interações entre as espécies, sobre o nosso corpo físico, e principalmente sobre o funcionamento do nosso cérebro e da nossa psique, e da interação desta com a saúde do corpo físico. Apesar de todo esse conhecimento científico, ele continua no plano teórico porque o caminho mais longo é o da prática diária de uma série de princípios decorrentes deste conhecimento.

No caminho da busca científica, aspectos da nossa psique foram abandonados, aspectos esses que fazem parte da história da humanidade e sempre estiveram nos lábios dos grandes sábios. Na atualidade, essa tentativa de recuperação do que foi abandonado reflete-se na busca do Homem pelas religiões, pelo conforto conferido por algo que transcende o seu momento histórico. Essa busca mais do que legítima necessita, para a saúde da própria psique, encontrar uma forma de diálogo entre o mundo interior e o exterior.

Para que isso comece a ocorrer precisamos mudar a nossa concepção de educação: mais especificamente, a intenção da educação que ministramos. O estudo da natureza e das nossas tradições como ser humano faz parte da educação, mas desde a mais tenra idade este processo não parece natural porque não partimos da realidade própria de cada um desses momentos da vida, e esquecemos que o conhecimento - o verdadeiro conhecimento - necessita do diálogo entre o mundo externo e o interno. Como a nossa intenção predominante é a de formar profissionais preocupados com a competição, o lucro e a segurança financeira, visamos apenas ao mundo externo, e esquecemos do necessário diálogo deste com o mundo interno, para a formação do verdadeiro Ser Humano. Com o conhecimento que temos hoje, teríamos que formar indivíduos conscientes da complexa natureza ambiental e humana, com maior possibilidade de fazer a ponte entre esses dois

aspectos e tomar decisões éticas (no sentido de ter conexão com o seu Eu) e políticas (no sentido de ter conexão com o Todo).

Hoje podemos perceber que existe uma conexão profunda entre o que disseram os verdadeiros sábios e o conhecimento científico atual. O que os sábios perceberam pela contemplação da natureza, pelo silêncio meditativo, pela intuição, ou seja, pelo diálogo entre o mundo externo e interno, nós, no mundo de hoje, estamos percebendo pelo método científico, mas sem considerar a interiorização destes mundos. A dificuldade da interiorização decorre, em parte, de não permitirmos que o tempo e a intuição realizem o processo, pois valorizamos pouco o nosso hemisfério cerebral direito, que lida com isso. Esse hemisfério é o mais antigo em termos de desenvolvimento no ser humano e é o que trabalha as emoções, com a intuição e a percepção mais ampla do mundo. No entanto, a educação contemporânea (embora esteja tentando mudar) e as práticas da vida moderna tendem a privilegiar a ação do hemisfério esquerdo, mais racional, mais lógico, mais falante e menos contemplativo. Apesar desse contexto, sentimo-nos mais à vontade com o nosso hemisfério direito. Vejamos um exemplo; observe as duas possibilidades de leitura de um pequeno texto com significado exatamente igual: "*Percorrendo fileiras de papiros, uma jovem íbis e seu filhote caminham suavemente nas águas do Nilo...*" ou "*Em direção a uma touceira de Cyperus papyrus, um espécime de Threskiornis aethiopica e seu filhote caminham às margens do Nilo...*". Qual seria para você a frase mais agradável?

Acredito que, para a maioria das pessoas, os nomes científicos da íbis e do papiro, presentes na segunda frase, não seriam rapidamente identificados e por isso esta frase seria a menos apreciada. A primeira frase, que obedece a um padrão característico do hemisfério cerebral direito, passa uma sensação repousante, poética, mesmo que não saibamos o que é uma íbis ou um papiro, enquanto que a segunda é muito científica.

Pode-se demonstrar que o nosso hemisfério cerebral direito deixa-nos mais livres, tornando-nos mais sensíveis, mas não é o caso de valorizarmos um e desconsiderarmos o outro; precisamos estar conscientes de que precisamos do diálogo entre os dois para vivermos de forma adequada. Poderíamos dizer que o êxtase espiritual, a vivência da espiritualidade, dependem mais do hemisfério direito e que o pensamento científico está mais associado ao hemisfério esquerdo. Há quem diga que viveremos em paz individualmente e como humanidade quando conseguirmos fazer com que convivam dentro de nós em harmonia estes dois hemisférios irmãos, um mais feminino e o outro mais masculino, um mais espiritual e outro mais científico.

Mas voltemos ao exemplo da íbis que não é citada neste texto por acaso. Quem é essa *Threskiornis aethiopica* que passeia nas águas do Nilo entre os *Cyperus papyrus*? A íbis é uma ave que hoje está quase em extinção, mas que foi considerada sagrada no Egito antigo. Segundo algumas tradições, a íbis é a última ave a desaparecer antes do surgimento de um furacão e a primeira a surgir depois de passada a tempestade. Ela representa o deus egípcio Thot, conhecido pelos gregos como Hermes Trismegistos, o Três Vezes Grande, o Mestre dos Mestres, o Deus da Sabedoria e o Mensageiro dos Deuses. Hermes é considerado o criador da escrita, da alquimia e da astrologia e teria vivido por volta de 2.700 a.C.

Se perguntarmos a uma pessoa na rua ou aos cientistas atuais se conhecem Hermes Trismegistos ou a ave íbis, provavelmente poucos ou quase nenhuma destas pessoas saberá dizer o significado de um ou de outro. Será mais difícil ainda se dissermos que se atribui a Hermes princípios muito semelhantes aos que a ciência tem chegado na atualidade. O fato dos *princípios herméticos* serem anteriores aos da ciência não é de se estranhar porque, como o hemisfério direito é o mais antigo, fisiologicamente poderíamos dizer que intuimos primeiro e depois materializamos, ou seja, colocamos em prática as idéias.

A convergência entre os pensamentos filosóficos e científicos mostra-nos que precisamos reestabelecer o contato com as nossas raízes ancestrais, precisamos conectar o antigo ao novo, precisamos reintegrar todo o conhecimento que a humanidade conquistou.

O interessante é que nossos ancestrais intuíram a sabedoria destes seres divinos ou mesmo humanos porque esse conhecimento superou o tempo, forte como as rochas.

Vejam agora à luz de alguns dos princípios herméticos a relação entre certos conhecimentos da natureza biológica e essa sabedoria milenar.

A natureza biológica e os Princípios Herméticos

São sete os princípios herméticos abordados na obra *O Caibalion*, atribuída a Hermes Trismegistos: *Princípio de Mentalismo*, *Princípio de Correspondência*, *Princípio de Vibração*, *Princípio de Polaridade*, *Princípio de Ritmo*, *Princípio de Causa e Efeito* e *Princípio de Gênero*. Neste trabalho, nem todos os princípios herméticos serão abordados, e os que o são apresentam-se em ordem um pouco diferente daquela descrita na obra *O Caibalion*.

Leiamos o segundo princípio - *O princípio de correspondência*:

É verdadeiro, completo,
claro e certo.
O que está em cima é como o que está embaixo
e o que está embaixo é igual ao que está em cima...

Antes de analisarmos este princípio, é interessante prestar a devida atenção na segurança, na certeza com que ele é anunciado: é verdadeiro..., completo..., claro... e certo...

Vários exemplos de relação entre os planos da vida macro e microscópica podem ser mencionados e isso se deve principalmente aos avanços tecnológicos da microscopia, em especial a microscopia eletrônica de varredura, que mostra a imagem tridimensional dos objetos. A visualização das imagens que serão descritas aqui seria suficiente para convencer qualquer pessoa acerca da verdade desse princípio.

A microscopia eletrônica de varredura de várias estruturas do nosso corpo revela que existem mundos microscópicos que repetem os mundos, para nós macroscópicos. Quando observamos as cavidades presentes nos ossos, onde surgem as células do sangue, parece que vemos um favo de mel; as impressões digitais da pele dos nossos dedos lembram as ondulações das areias do deserto; a disposição e a forma das folhas de um repolho se repetem nas glândulas sudoríparas; as fibras de colágeno que dão firmeza à pele e a outros tecidos lembram os macarrões de um espagete; os impulsos elétricos dos nossos neurônios, que permitem que todas estas idéias estejam penetrando em sua mente, lembram a descarga elétrica de um raio durante uma tempestade.

O interessante é que algumas cidades medievais, como Carcassone, no sul da França, foram construídas inconscientemente de forma similar à estrutura do nosso corpo. Nessa cidade existem duas muralhas de proteção, que são similares aos mecanismos externos e internos de defesas naturais do nosso corpo. Um dos nossos mecanismos externos de defesa é propiciado pela pele, que assim como uma muralha danificada, pode deixar que entrem partículas estranhas, como bactérias e vírus, dentre outros. Um dos mecanismos internos, que é a ingestão de microrganismos invasores por células do sistema imune, pode ser comparado aos crocodilos presentes em fossos no espaço entre uma muralha e outra, em algumas dessas cidades medievais. Se continuarmos com as analogias, veremos que as pessoas que transitam pelas ruas das cidades são como as células do sistema imune que estão a caminho de vários órgãos por meio dos vasos sanguíneos. Assim como temos uma estação de energia na cidade, no corpo temos a tireóide, que modula a velocidade com que as reações acontecem; os rins fariam parte do sistema de purificação das águas; o hemisfério cerebral esquerdo seria como que um governo central, racional, que vê os detalhes e dá os comandos de ação e o hemisfério direito seria aquele que corresponde a um templo, que tenta compreender o significado emocional dos eventos, percebe o Todo e

tenta passar essa informação para o hemisfério esquerdo, tornando-o mais compreensivo em cada contexto.

Quando citamos a presença dos dois hemisférios cerebrais podemos nos referir ao quarto princípio hermético: *O princípio de polaridade:*

Tudo é Duplo; tudo tem pólos; tudo tem o seu oposto;
o igual e o desigual são a mesma coisa;
os opostos são idênticos em natureza, mas diferentes em graus;
os extremos se tocam; todas as verdades são meias-verdades
todos os paradoxos podem ser reconciliados.

Os dois hemisférios cerebrais caracterizam-se pela predominância de determinadas funções; para compreender melhor isso suponhamos uma situação prática. Por exemplo, para a exposição de uma aula, o assunto precisa ser organizado de acordo com uma determinada lógica, ser transmitido em linguagem adequada, em um período de tempo previamente estabelecido e com uma postura de segurança diante dos alunos. Além disso, é necessária certa introspecção para estar atento aos detalhes de determinado tópico mais complexo o que requer que se esteja mais centrado na linha de raciocínio, apesar de preocupados em transmitir aos alunos o que nos propusemos. Todas estas atividades relatadas estão sendo predominantemente processadas pelo hemisfério esquerdo, que assim se apresenta como lógico, racional, focado nos detalhes, no Eu, no tempo seqüencial, e que nos permite transmitir de forma adequada o nosso pensamento. Olhando a cena descrita em sala de aula e, remodelando-a para outras situações do mundo moderno, podemos dizer que é uma cena típica da nossa sobrevivência no mundo competitivo de trabalho. Se durante essa aula ou outro tipo de atividade, forem introduzidas encenações, brincadeiras, correlações com outras áreas e o cotidiano, podemos dizer que estão sendo inseridos aspectos de extrema importância para a ativação do hemisfério direito dos alunos e essencial para um aprendizado adequado.

Agora imaginemos uma situação no outro extremo da polaridade, durante um período de férias com familiares na qual se procura diversão e descanso de meses de grande atividade no trabalho. Nestes momentos, percebe-se que o dia passou rápido, sem as preocupações rotineiras de horário das atividades, sem necessidade de competição, de mostrar o que se é ou o que se sabe. Assim, quando a mente se encontra relaxada, é que surgem projetos diferentes, idéias profissionais inovadoras, a vontade de escrever um romance, pintar um quadro, uma nova percepção de algo sempre visto, fica-se mais contemplativo; enxerga-se a beleza das coisas mais simples do cotidiano. E de repente surge uma sensação de plenitude, de gratidão interior sem motivo aparente algum e a vida parece perfeita, abençoada; a paz reina. Neste momento, predomina o hemisfério direito, e a sensação que se tem é a necessidade de perpetuar aquele momento.

No entanto, se sempre estivéssemos sendo nós mesmos, escutando estes dois lados do nosso cérebro, realizaríamos tudo isso, no dia a dia, conviveríamos com a nossa família, com nossos companheiros de trabalho com criatividade, inclusive para resolver os conflitos que são inerentes à própria diversidade do ser humano e da vida.

Mesmo sabendo de tudo isso - está bem em moda a chamada inteligência emocional - a grande mudança depende de não deixarmos que o apelo mais forte seja o do mundo externo, voltado com predominância para a competitividade, para o lucro e o poder. Sabe-se que as pessoas mais equilibradas, ou seja, as que têm a capacidade de diálogo dos dois hemisférios cerebrais são aquelas que mais apresentam êxito nos seus empreendimentos; na área científica, grande parte das descobertas depende não apenas do conhecimento, da lógica, mas da intuição e da criatividade. Einstein, percebendo isso, provavelmente na sua

experiência como cientista, já dizia: "*Penso 99 vezes e não encontro a solução; deixo de pensar uma e a encontro*".

Ainda quanto aos hemisférios cerebrais direito e esquerdo podemos considerar o quinto princípio do Caibalion - *O princípio de ritmo*:

Tudo tem fluxo e refluxo; tudo tem suas marés;
tudo sobe e desce; tudo se manifesta por oscilações compensadas;
a medida do movimento à direita é a medida do movimento à esquerda;
o ritmo é compensação.

Toda a vida apresenta um ritmo; a alternância do dia e da noite, das estações do ano, faz com que todos os seres vivos apresentem ritmos que acompanham essas modificações. Além do ritmo circadiano, de vinte e quatro horas, que modula várias funções orgânicas, o nosso corpo também depende dos ciclos ultradianos, no qual ocorre um revezamento de ativação dos hemisférios esquerdo e direito.

O estado de vigília, no qual estamos alertas e prontos para reagir aos estímulos externos, dura cerca de 60 a 90 minutos, e neste período de tempo a atividade do hemisfério esquerdo é predominante; as altas concentrações de cortisol liberadas são responsáveis por estas atividades. Após essa fase, o nosso hemisfério direito é ativado por 15 a 20 minutos, nos quais altas concentrações de beta-endorfina são liberadas. Nesse período nosso estado de concentração é reduzido e podemos cochilar; pela experiência podemos perceber que depois de duas horas de aula não conseguimos mais manter a mesma atenção. É importante ressaltar que, apesar de entrarmos em estado de relaxamento neste período de 15 a 20 minutos, a produção da beta-endorfina ativa as células do sistema imune, em particular as células *natural killer* (NK - matadoras naturais), importantes na destruição de células tumorais e de células alteradas por parasitas intracelulares, como bactérias e vírus.

É interessante lembrar a recomendação de que as práticas de terapias complementares ou alternativas sejam realizadas entre quinze a vinte minutos, período em que o nosso hemisfério direito contribui para que ocorra o relaxamento corporal e que as células de defesa sejam ativadas.

Podemos compreender, à luz desses conhecimentos, porque o mundo moderno é mais doente: não nos permitimos os momentos de relaxamento que o nosso próprio corpo nos impõe, entrando num ritmo frenético de trabalho, sem intervalos de tempo suficientes nem mesmo para uma refeição ou de repouso após o almoço. Quem sente sono principalmente entre as 15 e as 16 horas da tarde deve parabenizar-se: trata-se de um indivíduo saudável que está com a produção de seus neurotransmissores em equilíbrio, pois é nesse período do dia em que o estado de relaxamento tende a ser mais profundo.

Hermes Trismegistos fala no *princípio de ritmo* acerca da lei da compensação; podemos perceber que, como na atualidade trabalhamos demais, estamos mais expostos ao estresse e precisaríamos de um repouso mais satisfatório para repor esse desgaste. Sabe-se que o sono é um restaurador não apenas dos nossos neurotransmissores como também da nossa imunidade; uma noite mal dormida ou uma insônia pode modificar o ritmo das células do sistema imune e o estresse crônico pode nos tornar mais susceptíveis a várias doenças.

Paracelsus (1493-1541), médico da Renascença, cujo pensamento tem base hermética, dizia algo muito interessante a respeito da cura:

Algumas curas perfeitas e felizes que aconteceram nos tempos de Hipócrates, de Rasis e de Galeno, se devem ao fato de que naquela época os purgatórios eram muito pequenos. Depois, com o aumento das doenças, as curas foram se tornando cada vez mais ineficazes, até aos nossos dias,

quando o grau e o número das dificuldades são extraordinários para que possamos recuperar a saúde. Isso porque o purgatório atual é muito grande para que algum médico possa aliviá-lo. Tanto é assim que, se os médicos antigos pudessem levantar de seus túmulos e voltar para o nosso meio, suas artes seriam nulas e cegas.

O homem antigo, apesar de não dispor de antibióticos e conseqüentemente ser mais susceptível a infecções bacterianas, usufruía de maior disponibilidade de tempo; o maior estresse era o da sobrevivência. Criamos um estilo de vida que ultrapassa as necessidades de sobrevivência e, com isso, um estresse que limita a capacidade de resposta do nosso próprio corpo aos desequilíbrios. De acordo com Paracelsus, cada doença tem o seu tempo de cura, ou seja, o purgatório pelo qual tem que passar. Se em sua época o purgatório já era imenso, imaginemos na nossa...

Ainda em relação aos hemisférios cerebrais, temos o sétimo princípio no Caibalion - *O princípio de gênero*:

O gênero está em tudo;
tudo tem seu princípio masculino e o seu princípio feminino;
o gênero se manifesta em todos os planos.

As características do hemisfério esquerdo são associadas ao gênero masculino, ou seja, o raciocínio lógico, a razão, a objetividade, a visão dos detalhes enquanto que as do hemisfério direito, dentre elas, a contemplação, a visão do Todo e a percepção extra-sensorial se relacionam ao gênero feminino.

É interessante lembrar os aspectos de gênero contidos na palavra *laboratorium*, tão importante num século voltado para a ciência. Surgida quando foi iniciada a prática alquímica, nesta palavra estão duas outras: *labor* e *oratorium*, ou seja, trabalho e oração. Dessa forma, podemos pensar que a concepção original de laboratório é exatamente a comunhão entre as duas facetas da nossa mente; *labor* que corresponde ao hemisfério esquerdo, dito masculino, e *oratorium*, ao hemisfério direito, dito feminino.

Na nossa prática cotidiana, principalmente religiosa, podemos fazer alguns gestos que simbolicamente representam a integração dos dois hemisférios cerebrais: quando unimos nossas mãos ao orar, ou, no caso dos hinduístas, budistas e taoístas, ao desejarem *namastê* ("o Deus que há em mim saúda o Deus que há em você"). Mesmo quando duas pessoas andam de mãos dadas cria-se uma ponte, que tem ligação com os nossos hemisférios cerebrais. Se pensarmos assim, que mão preferiríamos associar à de outra pessoa: a direita ou a esquerda? Ou não gostamos de dar as mãos?

Podemos ter em mente também o fato de que um dos significados da palavra pontífice é "construtor de pontes". O pontífice é aquele que constrói a ponte entre a "terra" e o "céu". Quando tentamos fazer a conexão entre o mundo racional e o mundo dito "espiritual", ou seja, fazer o diálogo entre o hemisfério esquerdo e o direito, estamos sendo construtores de pontes, ou pontífices.

Completando as analogias sobre estas duas palavras - laboratório e pontífice - que fazem parte de duas facetas da vida tão desconectadas na prática diária, veremos ambas com conotações aparentemente opostas, uma científica e outra religiosa, mas apresentando intrinsecamente os dois aspectos.

Um dos fatores importantes da integração destes dois aspectos da nossa mente está relacionado à saúde. Existem evidências de que os dois hemisférios precisam trabalhar em conjunto para que sistemas de cura sejam acionados; isto pode ser bem esclarecido em um

caso clássico da hoje conhecida psiconeuroimunologia (PNI). Um estudo de caso relatado na área científica, do Sr. Wright, comenta que este paciente tinha um câncer nos gânglios linfáticos (linfossarcoma) e estava em estado terminal quando soube que um novo medicamento promissor estava sendo testado. Apesar de estar moribundo, convenceu o seu descrente médico para ser incluído no grupo de estudo e recebeu a primeira dose do medicamento em uma sexta-feira. Na segunda-feira, para a surpresa do médico, o Sr. Wright estava feliz, conversando pelos corredores do hospital e tinha muitas massas tumorais reduzidas pela metade; em dez dias todos os sinais da doença haviam desaparecido, enquanto os outros pacientes tratados não apresentavam melhoras significativas. Após dois meses de recuperação, o Sr. Wright ouviu uma notícia no rádio de que os testes relativos ao tal medicamento indicavam que esta não era uma droga promissora para o tratamento do câncer. O médico, percebendo que a cura do seu paciente dependia da confiança no medicamento, disse-lhe que havia uma nova fórmula mais refinada, e com efeito redobrado. A recuperação do Sr. Wright foi boa por mais dois meses, quando leu no jornal que o medicamento não tinha realmente efeito sobre o câncer. Esta notícia o fez morrer dois dias depois. A análise da personalidade do Sr. Wright, segundo as manchas de Rorschach, revelou as características de um ego flutuante, fortemente sugestionável, sem qualquer sinal de defesa ou de crítica, e estas características, reduzindo o estresse, permitiram a liberação de sua energia para que o corpo realizasse os processos de cura. Por outro lado, a análise demonstrava que faltava um centro de personalidade arraigado com um ponto de vista abrangente que mantivesse o processo curativo. Concluiu-se que a característica de personalidade pouco centrada no Ego, sugestionável, sem defesa ou crítica, que é predominante do hemisfério direito, mantinha o processo de cura. Entretanto, no momento do desafio, o hemisfério esquerdo, responsável pela luta mais consciente, não estava presente, e este processo não se sustentava. Como se pode deduzir deste exemplo, os dois hemisférios, apesar de suas diferentes atividades, precisam estar integrados, ou seja, *precisam ser UM* entre si e com o corpo, como um todo, para que exista saúde.

Isso nos remete a outra frase presente no Caibalion: *Ao mesmo tempo, as coisas foram e vieram do Um...*

Muitos mitos da criação do mundo têm a concepção de que a vida se originou do UM; Mircea Eliade, no livro *O Conhecimento sagrado de todas as eras*, classifica os mitos cosmogônicos em quatro tipos: 1) a criação do mundo pelo pensamento, pela palavra de um Ser supremo, 2) por uma partícula terrena imersa num oceano primitivo do qual tudo se origina, 3) pela divisão de uma unidade primordial que se divide em duas e 4) pelo desmembramento de um Ser primordial.

O princípio da unidade geradora da diversidade aparece também em vários mecanismos biológicos. Um deles é a origem das células do nosso corpo a partir de uma célula-tronco similar à idéia da origem do universo, por meio de uma partícula primordial que criou a diversidade pelo processo do *Big Bang*. É interessante lembrar que os espermatozóides que se originam de células-tronco continuam associados entre si durante todo o processo de maturação no testículo, ocorrendo a separação entre eles apenas no momento em que estão completamente maduros e aptos a fertilizar um óvulo.

Apesar de todas as nossas células se originarem a partir da célula-tronco e se tornarem especializadas e organizadas em tecidos e órgãos diferentes, ainda é mantida a conectividade entre elas dentro de um único órgão e entre os órgãos. Um exemplo simples é a complexidade das reações a uma brisa suave passando pela superfície do corpo que é suficiente para estimular receptores sensíveis na região mais externa da pele e, em milésimos de segundos, ativar milhões de neurônios e nervos que estão por todo o nosso corpo. Outro exemplo: para que as células do sistema imune respondam a uma infecção, é necessário estar interligadas fisicamente e por meio da liberação de moléculas para que informações sejam transmitidas; assim como nos tocamos e conversamos, as nossas células

se tocam e se falam. Como estamos habituados a viver todos estes fenômenos no nosso cotidiano de forma inconsciente, não percebemos esses prodígios que fazem parte da nossa existência.

Uma descoberta mais recente mostra-nos também como a individualidade é relativa e como nossas células podem interagir de formas mais íntimas ainda do que imaginávamos. Tanto as células do sistema nervoso quanto as do sistema imune estão interconectadas por estruturas denominadas nanotúbulos, cujas funções ainda não são conhecidas, mas sugere-se a possibilidade da comunicação celular à distância. Esses nanotúbulos permitem a passagem em poucos segundos de proteínas, vírus e cálcio, importante mineral para as atividades de todas as células.

Ainda neste sentido de conectividade, foram descobertos neurônios-espelho que, presentes em diversas regiões do cérebro, estão associados à capacidade do indivíduo sentir a alegria ou a dor do outro, ou seja, mostrar empatia. Ou seja, quando se sente alegria, pode-se estimular a alegria nos neurônios-espelho do outro; quando se sente raiva, pode-se estimular o mesmo tipo de emoção em outra pessoa. Sabe-se que as crianças autistas apresentam atividade reduzida nos neurônios espelho em algumas regiões do cérebro, o que pode explicar a dificuldade de perceberem as intenções alheias.

No mundo vegetal, mais especificamente observando as folhas das árvores, podemos perceber a importância do UM se dividindo em subunidades. As folhas podem ser simples ou compostas (Figura 1). A folha simples é composta de uma única estrutura (A) enquanto que as folhas compostas são subdivididas em folíolos que podem ser maiores (B) ou menores (C).

Em termos de função, tanto a folha simples como a composta realiza fotossíntese, ou seja, elas são capazes de captar a energia do sol e transformá-la em nutrientes para a planta. No entanto, as folhas compostas, por serem mais subdivididas, têm mais eficiência na captação da energia. Devemos estar atentos a isso: a divisão em partes aumenta a capacidade do todo.

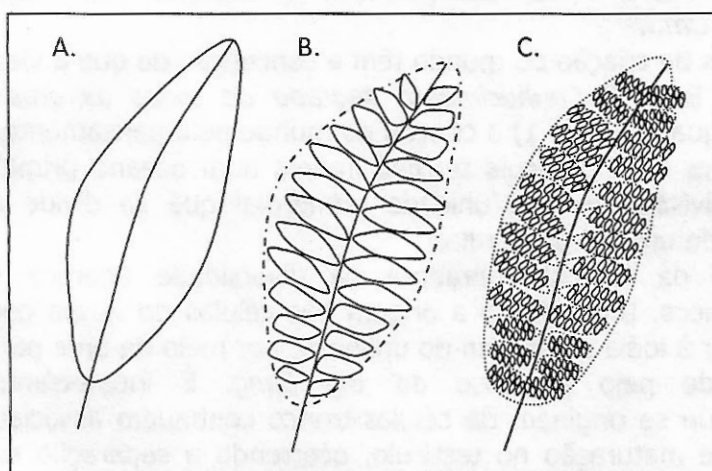


Figura 1 – Folhas simples e compostas

Nós, humanidade, na individualidade de cada ser humano, conquistamos aspectos diversos da Verdade Fundamental. E em conjunto, talvez, tenhamos este grande segredo. O único problema é que esquecemos de que somos UM e continuamos a pensar que temos uma única verdade, a nossa, a de cada um de nós.

Vejamos como Basílio de Cesaréia nos fala sobre isso de forma poética:

"A chuva cai; Ela é 'uma';
Mas floresce vermelha na papoula,
Branca na margarida,
Rosa na rosa".

Hoje podemos acreditar que a integração dos conhecimentos científicos e das tradições filosóficas possa gerar uma imensa modificação das concepções na educação, na saúde e no nosso cotidiano. Todo esse conhecimento reafirma a idéia de que apesar da aparência de individualidade, na mais íntima realidade, somos todos UM. E se somos todos UM podemos agora chegar ao primeiro princípio Hermético expresso no Caibalion - O princípio de Mentalismo: *O Todo é mente; o Universo é mental.*

Conclusão

Como vimos, o conhecimento científico na área biológica converge em direção aos princípios herméticos, que inclusive fazem parte de várias religiões. Na realidade, a busca científica, a busca religiosa ou qualquer outra revela-nos que somos seres a caminho de algo que não sabemos exatamente definir; talvez sejamos simplesmente como uma criança adotada que vive à procura de seus verdadeiros pais.

Para finalizar, pensemos um pouco sobre o que nos diz Johannes Trithemius (1462–1516), abade beneditino que influenciou Paracelsus:

Estudo gera Conhecimento; Conhecimento prepara o Amor; Amor, Similaridade; Similaridade, Comunhão; Comunhão, Virtude; Virtude, Dignidade; Dignidade, Poder; e o Poder realiza o Milagre.

Quando lemos esse pensamento de Trithemius percebemos que, em relação à primeira frase: *Estudo gera Conhecimento*, esta é uma das nossas maiores conquistas no mundo moderno. Em tempo algum, na história da humanidade, houve tantas pessoas nas escolas; tivemos tanto acesso às informações; mas quando chegamos à segunda frase: *Conhecimento prepara o Amor*, parece que não é bem isso que está acontecendo. Algo está limitando esta ponte entre o conhecimento e o Amor ou o amor que estamos construindo não é o Amor que leva à similaridade, à comunhão, à virtude, à dignidade e a esse Poder, que tem este nobre e longo caminho. Estamos criando seres humanos que saltam da etapa do *Estudo gera Conhecimento* para a etapa do *Conhecimento prepara o Poder* e assim o milagre, o verdadeiro Milagre, o milagre da harmonia, da felicidade, da tolerância, da justiça, não acontece.

Tentemos, nós que queremos ser UM na diversidade, educar-nos para que possamos educar aqueles que estão nas nossas mãos, para que um dia o *Poder gere o verdadeiro Milagre*.

Referências

- Balestieri FMP. *Imunologia*. São Paulo: Editora Manole, 2006. p. XXXI-XXXVIII.
- Davis D. M. Diálogo na sinapse imunológica. *Scientific American Brasil* 2006; 46: 40-47.
- Eliade M. Mitos de criação e de origem. In: *O conhecimento sagrado de todas as eras*. São Paulo: Mercuryo, 2005. p. 67-88.
- Oliveira L. H. de, CUPONI G. *Corpo Humano*. São Paulo: Abril, 2007.
- Ramachandran V.S., Oberman L.M. Espelhos quebrados. Uma teoria sobre o autismo. *Scientific American Brasil* 2006; 55: 53-58.
- Rossi E.L. *A psicobiologia da cura mente-corpo*. Campinas: Livro Pleno, 2003.
- Springer S, Deutsch G. *Cérebro esquerdo, cérebro direito*. 2ª ed. São Paulo: Summus Editorial, 1998.
- Três iniciados. O caibalion*. São Paulo: Pensamento, s/a. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Papiro> - acesso no dia 28 de janeiro de 2008.
- http://pt.wikipedia.org/wiki/Hermes_Trismegistus - acesso no dia 28 de janeiro de 2008.
- <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ibis> - acesso no dia 28 de janeiro de 2008.

HERMENÊUTICA DO RITO PAGÃO EM “ANDREI RUBLEV”

PAGAN RITE’S HERMENEUTICS IN “ANDREI RUBLEV”

Márcio Luiz Quaranta Gonçalves¹

Resumo: O artigo aborda a cena do rito pagão no filme de arte “Andrei Rublev”, e procura interpretá-lo dentro da hermenêutica da ciência das religiões de Mircea Eliade. Através desta, demonstra-se a presença de elementos ligados à lua, à água, ao fogo e aos ritos agrários na cena citada, que persistem até os dias atuais, disfarçados dentro de rituais aceitos pelas religiões cristãs.

Palavras-chave: Rito pagão. Andrei Rublev. Ritos agrários.

Abstract: This article boards the pagan ritual scene in the artistic film “Andrei Rublev”, and interprets it on the hermeneutics approach of Mircea Eliade’s religion science. Through this view point there are lunar, water, fire and agrarian rites elements in that scene, still persistent but masked into rituals accepted by Christian religions.

Key-words: Pagan rite. Andrei Rublev. Agrarian rites

Introdução

Uma vez que a arte exprime o ideal e a aspiração do homem pelo infinito, ela não pode ser atrelada a objetivos consumistas sem ser violentada em sua própria natureza... O ideal exprime coisas que não existem no mundo que conhecemos, mas nos faz lembrar do que deveria existir no plano espiritual. A obra de arte é uma forma dada a esse ideal [...]. Neste sentido, a arte [...] estabelece uma diferença entre dois níveis de potencial, instaurando um movimento que vai dos níveis mais baixos aos mais altos, à medida que a personalidade caminha rumo à perfeição espiritual. [...] a alma busca uma justificativa moral e o significado da existência, e nessa busca segue pela via do aperfeiçoamento [...] e todos têm o mesmo direito de pertencer ao grupo dos espiritualmente eleitos. A divisão fundamental dá-se entre os que querem beneficiar-se dessa possibilidade, e aqueles que a ignoram. A arte, porém, está continuamente convidando as pessoas a fazerem uma reavaliação de si próprias e de suas vidas, à luz do ideal a que ela dá forma (TARKOVSKI, 1998, p. 285-286).

¹ Floresta Nacional de Ipanema – ICMBio. E-mail: mlqg0207@hotmail.com

O mundo pode ser assimilado através da arte e da ciência; enquanto esta procura seguir o caminho da objetividade e do raciocínio, a primeira se rege pela subjetividade, pela capacidade de provocar emoções.

Pela arte, o ser humano procura refletir, conhecer o mundo e autoconhecer-se, explicar o significado de sua existência, aceitar o belo, cultivar a alma, voltar-se para o bem, atingir um ideal, alcançar o infinito, o absoluto, pelo ato criador, pela revelação e pela fé, por um compromisso com um objetivo mais elevado (como na religião). A arte se liga à verdade espiritual absoluta, com a qual procura permear a realidade, concretizar o amor, contrariar o pragmatismo, associar-se às emoções mais íntimas de uma pessoa e libertar sua alma. Sempre bela é a verdade, pois nela coincidem o estético e o ético. A arte deve exprimir a liberdade absoluta do potencial espiritual do homem e afirmar o que este tem de melhor: fé, esperança, amor, beleza e prece, um caminho para se sair da crise espiritual (Tarkovski, 1998). Seu oposto, a cultura de massa, nega a arte, segue o caminho do medíocre e lucrativo, destrói o belo. Lucro e ideologia não definem o que seja arte.

Só consegue apreciar a arte quem porta uma alma sensível, sugestível, receptiva ao bem e ao belo; do artista exige-se honestidade, sinceridade e ética absolutas, sem as quais não conseguirá exprimir seus ideais em uma obra-prima. Se o artista não tenta buscar a verdade absoluta, se ignora os objetivos universais em nome de coisas secundárias, não passa de um oportunista (idem, ibidem).

O cinema, uma convergência de artes e a mais realista de todas, deve exprimir a vida, o caráter e o aspecto psicológico dos personagens do filme, exprimir a sua verdade interior; e expor a realidade, ao expressar fatos por imagens, ao fazer ressurgir na tela o acontecimento. Através do cinema, a humanidade aumenta seu conhecimento sobre o mundo real, preenche seu próprio vazio espiritual. Um bom filme desarma e arrebatava a pessoa, de modo que o cinema só pode ser concebido poeticamente. O cinema de consumo, de massa, elimina idéias e sentimentos, nivela por baixo, nega a arte. Existe um abismo entre os filmes artísticos e os comerciais (idem, ibidem).

Pesquisar cientificamente uma cena de um ritual religioso em um filme de arte... Algo inovador, que integra três formas de expressão humanas. Eis a proposta do artigo: um estudo antropológico de um ritual pagão representado em um filme de elevado nível artístico, uma obra-prima de seu criador e diretor.

Como principal referencial teórico, foi selecionada a obra "Tratado de História das Religiões", de Mircea Eliade, que descreve cultos e ritos solares, lunares, aquáticos, vegetais, agrários e de fertilidade, categorias pelas quais se tentará classificar o ritual pagão encenado em um dos quadros do filme "Andrei Rublev". Nas considerações finais, citam-se casos da persistência de rituais pagãos até os tempos contemporâneos, embutidos e mascarados dentro de festividades cristãs ou folclóricas.

O personagem histórico Andrei Rublev

Educado no Mosteiro da Trindade e de São Sérgio sob a tutela de Sergey Radonezhsky, Andrei, sem conhecimento direto da vida, é um homem que assimilou o axioma fundamental: amor, comunidade, fraternidade. Naquela época de guerra civil e lutas fratricidas, com o país sendo arrasado pelos tártaros, o lema de Sergey, inspirado pela realidade e por sua própria percepção política, sintetizava a necessidade de unificação, de centralização, diante do jugo tártaro-mongol, como a única forma de sobreviver e de alcançar a dignidade e a independência nacional e religiosa.

O jovem Andrei assimilou intelectualmente essas idéias; foi educado nelas, tinha-as gravadas em sua mente (Tarkovski, 199. p. 104).

Na época em que viveu Andrei Rublev, iniciou-se a reação russa ao jugo tártaro da Horda de Ouro: em 1380, o exército do príncipe Dmitri III de Moscou derrotou seus inimigos na batalha de Kulikovo, às margens do rio Don, o que lhe garantiu o cognome de "Donskoï". Embora Moscou tenha sofrido um saque, dois anos depois, Dmitri garantiu a sucessão a seu filho, Vassili I, que continuou a aumentar as possessões do principado moscovita e não pagou por alguns anos o tributo aos tártaros, atitude que mudou após um ataque no ano de 1408. Em 1412, o conquistador Tamerlão cerca Moscou, cujo sítio abandona após receber alto resgate. Vassili I governou seu principado até 1425. A libertação do jugo tártaro tardou até 1480, com seu neto Ivan III, após a vitória russa na batalha do rio Ugra.

Pouco se sabe sobre Andrei Rublev, o maior pintor de ícones da Rússia, pela carência de documentos sobre sua vida e obra. Provavelmente nasceu no principado de Moscou, por volta de 1360, em uma família de artesãos. Teria feito seus votos no monastério da Trindade, sob o abade Nikon, sucessor de Sergey Radonezhsky. Seu nome aparece pela vez primeira em 1405: Teófanos o grego, Mestre Prokhor de Gorodetz e o monge Andrei decoraram a catedral da Anunciação em Moscou. A obra se perdeu, mas a Iconóstase mantém sete ícones pintados por Rublev, que evidenciam suas elevadas habilidades e o estilo da tradição bizantina. Em 25 de maio de 1408, Rublev e Danil Tchorny iniciaram a decoração da catedral da Assunção, em Vladímir: estes únicos murais preservados de Andrei mostram um desvio da escola bizantina. Em 1410, pintou, em Zvenigorod, os ícones Nosso Salvador, Arcângelo Miguel e Apóstolo Paulo; e na mesma época, por encomenda do padre Nikon, a Trindade do Antigo Testamento, o melhor de todos os ícones russos. Em meados da década de 1420, Andrei e Danil decoraram o Mosteiro da Trindade e de São Sérgio: poucos ícones se preservaram. Rublev realizou sua última obra, não conservada, na catedral do mosteiro de Nosso Salvador de Spas-Andronikov, em Moscou, onde viveu após sair do mosteiro da Trindade. Faleceu em 1430. Apenas no século XX foi reconhecido como um gênio da arte mundial (Andrei, 2006).

Tarkovski (1998) acredita que Rublev tenha estado em Veneza e conhecido os estudos sobre perspectiva que já eram realizados na Itália. A arte dos ícones, no entanto, apresenta o que se chama de perspectiva invertida, com o centro da imagem situado em destaque, não remetido a um ponto de fuga no infinito.

Para Cavalieri (2006), as obras de Andrei Rublev se caracterizam pela beleza plástica, harmonia ideal de proporções, domínio absoluto da tradição pictórica bizantina, e, ao mesmo tempo, pela utilização de uma linha sintética para as figuras, com cores claras e fortes, uma peculiaridade típica russa. Seus personagens são compostos através de linhas arredondadas, fluidas, com formas modeladas; comparadas a outras obras russas e bizantinas anteriores, dão a impressão de um distanciamento, de uma indiferença das figuras em relação ao observador; por outro lado, apresentam uma elevada espiritualidade, da qual se depreende uma renúncia às preocupações terrestres e uma meditação sobre a vida futura, que conduzirá a um estado em que será possível apreender os segredos mais íntimos da existência e da iluminação espiritual. As figuras, despojadas de sentimentos na aparência, chegam à esfera do ideal, impressionam pela imponente harmonia do espírito e do coração: sua beleza interior corresponde à beleza física, um aspecto essencial do sistema espiritual bizantino.

Andrei Rublev foi canonizado pela Igreja Ortodoxa Russa por ocasião dos festejos do primeiro milênio da conversão da Rússia ao Cristianismo, em 1988; comemora-se sua data no calendário dos santos russos em 4 de julho (Sant'andrej, 2006). Seu mestre e amigo Danil Tchorny, falecido em 1426, também foi canonizado: sua data comemorativa é o dia 6 de julho (Daniele, 2006).

O filme Andrei Rublev

Da mesma forma que o monge do século XV, Andrei Tarkovski se lança na tortuosa busca espiritual pela verdade: trata-se de conhecer o mundo a ponto de descobrir-lhe a beleza oculta, cuja revelação através da complexidade da criação artística é o momento único e extraordinário que justifica toda a existência e, por conseguinte, a vida. Andrei Rublev não possui caráter histórico ou biográfico. Dividido em episódios, dos quais nem sempre o monge-pintor participa, o filme abdica da ordem cronológica clássica para se moldar às intenções subjetivas do cineasta de analisar e de compreender a natureza poética de seu personagem. Como o escultor que, do bloco de mármore, retira o excesso até chegar à obra, Tarkovski esculpe o tempo, centrando-se apenas nos acontecimentos fundamentais da vida de Rublev que possam expressar as relações entre o mundo e a arte, entre a exterioridade e a interioridade, bem como as dúvidas e os tormentos do criador na sua procura pelo conhecimento e pela verdade (ALMEIDA, 2006).

O filme, com título original em russo "A paixão segundo Andrei", dirigido por Andrei Tarkovski, concluído em 1966, apresentava na sua versão original a duração de 205 minutos. Devido à postura do governo soviético na época, só foi liberado em 1971, com um corte de cerca de 20 minutos. O filme contrastava com os parâmetros do "realismo soviético": segundo seus censores, continha "inexatidões históricas" e mostrava um cotidiano permeado por cenas de miséria, de degradação moral e de extrema violência, como no ataque tártaro a Vladímir. E terminava com a Trindade e Ícones de Cristo pintados por Rublev (Amato, 2006; Llano, 2006). Malgrado os percalços, a fita foi exibida no Festival de Cannes de 1969 (no absurdo horário de 4 horas da madrugada) e recebeu o Prêmio Internacional da Imprensa.

A intenção principal de Tarkovski (1998) era investigar a natureza do gênio poético do grande pintor russo. O personagem principal, o monge Andrei Rublev, não aparece em todos os quadros de filme, nem conduz a ação; age como um observador da realidade, com a qual raras vezes interage; mas sua alma arde de paixão, na tentativa de compreender o mundo. Ou seja, desdobra-se como tema maior do filme o conflito entre a espiritualidade de Rublev e o materialismo do mundo, como na cena do rito pagão (descrita em pormenores mais adiante). Sua arte, como ato de fé, procura reconciliar o subjetivo e o objetivo para celebrar o mistério da vida. Mas ela não corrige injustiças, nem ajuda aos mais necessitados. Após a sua mais crítica experiência (o massacre na igreja), Andrei isola-se da realidade, refugia-se em sua interioridade, para se purgar da corrupção do mundo real (Amato, 2006; Almeida, 2006).

Pelo elevado nível ético e estético do filme, uma obra-prima, Llano (2006) compara o trabalho de Tarkovski ao dos escritores russos Tolstoi e Dostoievsky. O Conselho Pontifício para as Comunicações Sociais, do Vaticano, nos anos 90, ao elencar os quarenta e cinco filmes mais importantes da história do cinema, por sua especial importância em termos de matérias religiosas, artísticas ou morais, incluiu "Andrei Rublev" entre os quinze filmes mais importantes sobre religião já produzidos (Conselho..., 2006).

Eis uma rápida descrição dos quadros de Andrei Rublev ([2000-]), na versão integral:

1. *Prólogo*: um homem chamado Yefim foge de uma multidão e sobe aos céus num balão de ar quente, mas este perde altura e se choca com o solo.

2. *O Bobo da Corte* (verão de 1400): os monges Andrei Rublev, Danil Tchorny e Kiril deixam o Monastério Andronikov, rumo a Moscou, à procura de trabalho como pintores de ícones. Surpreendidos por uma chuva, abrigam-se na cabana de um camponês onde se distraem com um bufão atrevido, que debocha dos boiardos (nobres donos das terras). Kiril se ausenta da casa por alguns momentos; pouco depois, um grupo de soldados aparece e detém o bufão; Kiril reaparece; ele, Andrei e Danil retomam sua caminhada..

3. *Teófanos, o grego* (verão-inverno-primavera-verão, 1405-1406): o monge Kiril aguarda sua indicação, por Teófanos, o grego, para pintar a Catedral da Anunciação, em Moscou, mas o famoso artista escolhe Rublev como seu auxiliar. Kiril abandona o Monastério Andronikov, em meio a muitos insultos contra sua Igreja. Andrei e o aprendiz Foma seguem para Moscou. No caminho, encontram Teófanos. Este dialoga com Andrei sobre valores religiosos e éticos. Enquanto Teófanos se mostra desiludido e pragmático, Rublev revela sua esperança em dias melhores e tem uma visão da crucificação de Jesus com participantes russos.

4. *Dia Santo* (primavera de 1408): descrito em detalhes no próximo capítulo.

5. *O Último Julgamento* (verão de 1408): há dois meses a pintura na catedral de Vladímir não prossegue, pela angústia de Andrei, que não aceita representar "O Último Julgamento" como uma cena de terror. Ele recorda o trágico destino de um grupo de artistas que teve seus olhos perfurados, em uma floresta, por integrantes da guarda pessoal do príncipe de Moscou. Uma surdo-muda adentra a catedral; ao ver uma parede manchada de tinta por Rublev, lamenta-se. Sua reação inspira Andrei a propor um banquete como representação do tema da pintura.

6. *A Caçada* (outono de 1408): o irmão do príncipe moscovita, ressentido com este, cujo trono quer ocupar, finge aceitar uma tentativa para reconciliá-los, feita pelo Metropolita da Igreja Ortodoxa Russa, mas alia-se aos tártaros em um ataque surpresa à cidade de Vladímir, nos domínios do irmão. Os atacantes praticam todo tipo de crueldade contra os cidadãos e seus animais domésticos: estupros, torturas, mortes... Parte da população refugia-se em uma igreja. O portão desta é arrombado por um aríete; os tártaros penetram em seu interior e chacinam os refugiados. Um soldado russo tenta violentar a surdo-muda, a "Tola Santa"; salva-a Rublev, ao matar o agressor. O tesoureiro do templo, Patrikey, é torturado, enfaixado e atado a um cavalo, que o arrasta para a morte pelas ruas da cidade devastada. No templo parcialmente queimado, Andrei, horrorizado com o acontecimento, tem uma visão de Teófanos, já falecido, e com ele dialoga: dá-lhe razão por duvidar da humanidade, confessa-lhe seu pecado (o assassinato), promete abandonar o trabalho de pintor e faz um voto de silêncio.

7. *A Caridade* (inverno de 1412): Andrei e a "Tola Santa" estão em Andronikov. Faz muito frio, as colheitas dos últimos anos foram péssimas, os alimentos estão deteriorados, a fome grassa na população. Kiril retorna ao monastério, pede perdão por seus pecados ao prior. Este o reintegra ao grupo de monges, mas pune-o com a tarefa de copiar quinze vezes as escrituras. Alguns tártaros chegam e param seus cavalos no pátio do mosteiro. Ao vê-los alimentar cães com carne, a surdo-muda, faminta, se deixa atrair por eles e decide acompanhá-los, apesar de Rublev tentar, sem êxito, detê-la.

8. *O Sino* (primavera-verão-outono-inverno-primavera, 1423-1424): homens do príncipe de Moscou procuram sineiros na região, mas só encontram Boriska, sobrevivente de uma praga que dizimou sua família. O adolescente garante conhecer o segredo de fabricação dos sinos, transmitido por seu pai nos estertores da vida, e é trazido a Moscou. Com vários auxiliares, inicia a produção da peça. Despótico ao dar ordens, não admite contestações, antipatiza-se com seus ajudantes; implica com o tipo de barro a ser utilizado no molde, até encontrar o que considera adequado. Andrei chega a Moscou e observa o labor dos sineiros. O bufão, detido por vários anos e com parte da língua cortada, acusa Rublev de denunciá-lo às autoridades; acalma-o Kiril (autor da denúncia). Boriska está perturbado no momento da fundição do sino. O príncipe de Moscou está presente, acompanhado por embaixadores italianos. Para muitas pessoas, o sino não soará, o que levaria seus artífices à morte. Contra essas previsões, o sino badala. Aos prantos, Boriska confessa a Andrei que não conhecia o segredo de fabricação dos sinos, ocultado por seu pai. Sensibilizado com o triunfo da fé do rapaz, Rublev quebra seus votos, decide pintar a Catedral da Trindade e convida Boriska para trabalhar como sineiro.

9. *Epílogo*: o filme, até então em preto e branco, passa ao formato colorido para mostrar obras de Andrei Rublev remanescentes até a época atual, como a "Trindade do Antigo Testamento".

Tarkovski (1998) justifica o uso do preto e branco, em quase todo o filme: tal tipo de imagem aproxima-se, muito mais que a colorida, da verdade psicológica e naturalista da arte.

A cena do rito pagão em "Andrei Rublev"

Fora das paredes do mosteiro, ele se depara com uma realidade [...] tão estranha e inesperada quanto horrível [...].

É fácil ver como Andrei estava despreparado para esse confronto com a vida, depois de ter sido protegido contra ela no interior das veneráveis dependências do mosteiro, de onde tinha uma visão deformada da vida que se desenrolava para além de seus limites... Só depois de ter passado pelos ciclos do sofrimento e de participar do destino de seu povo, depois de perder a fé numa concepção de bem que não podia ser conciliada com a realidade, é que Andrei volta ao ponto de partida: à idéia do amor, do bem e da fraternidade. Agora, porém, ele já sentiu na própria pele a grandiosa e sublime verdade dessa idéia como expressão das aspirações de seu atormentado povo (TARKOVSKI, 1998, p. 104-105).

A descrição baseia-se na versão completa do filme Andrei Rublev ([200-]). Dia Santo, primavera de 1408: Andrei Rublev, Danil Tchorny, outro monge, Foma, Piotr, Sergei (três aprendizes), um homem e uma mulher adultos seguem, em duas canoas, do mosteiro Andronikov a Vladímir, para pintar "O último julgamento" no interior de uma catedral.

Quando os integrantes da comitiva estão na margem do rio, Andrei solicita a Foma que o ajude a trazer um pouco de lenha. Os dois carregam um galho de árvore, quando Andrei pára e chama a atenção de Foma para os ruídos no bosque.

Foma: "O que foi?". *Andrei*: "Quieto! Você não ouviu?". *Foma*: "Rouxinóis?". *Andrei*: "Não houve nada mais? Tente".

Uma pessoa nua, com uma tocha acesa segura por sua mão direita, caminha ao longo da orla do rio. A luz de outras tochas se faz visível entre as árvores do bosque. *Andrei* as vê e começa a caminhar em sua direção. Diz à *Foma*: "Eles estão praticando bruxaria".

Foma tenta adverti-lo para não prosseguir: "Andrei, Andrei..." O monge mantém seu passo rumo ao bosque. Nova advertência de *Foma*: "Onde você está indo?" *Andrei* continua a caminhar, aproxima-se de um grupo de crianças vestidas, que carregam tochas nas mãos.

No bosque, homens e mulheres, nus, acendem e carregam tochas, correm aos pares para o rio, onde entram até a água chegar à altura de sua cintura ou peito. Entre as árvores, *Andrei* os observa (Figura 1).

Uma camponesa nua, com longos cabelos claros, aproxima-se de onde está *Andrei*. Ela percebe a presença do monge, mas, ao passar sob uma árvore, tem seu braço agarrado por um homem deitado. Este lhe diz: "Venha para mim". Ela, mesmo preocupada com a presença do monge, deixa-se puxar para o solo, sob a árvore. *Rublev* se avizinha do par, que mantém uma relação sexual. Pisa em uma pequena fogueira, suas vestes pegam fogo junto a seus pés. Ele apaga as chamas.

A camponesa reclama de um formigueiro. O homem com quem ela mantém a relação nota a presença de *Andrei*. "Quem é ele?". Ela: "Não sei". Seu par: "Vamos embora".



FIGURA 1 – ANDREI RUBLEV ASSISTE A RITOS PAGÃOS (TARKOVSKI, 2006, p. 62).

Seis camponeses vestidos levam ao rio um pequeno barco de madeira, em cujo interior há uma efígie: um feixe de palha, com um pano branco em uma de suas extremidades, como se envolvesse a cabeça de uma pessoa e deixasse o rosto descoberto; na altura de onde ficaria o coração da pessoa, uma vela acesa. Um dos carregadores empurra a oferenda na direção das pessoas nuas no rio. Estas formam duas fileiras, entre as quais passa a efígie: todos a tocam com uma das mãos. Outras pessoas, algumas nuas, outras vestidas, assistem o rito. No meio do curso do rio, um cavalo montado por um cavaleiro agita suas patas na água. No bosque, uma criança se coloca sobre os ombros de outra. Vestem-se, da cabeça de uma aos pés da outra, com uma roupa longa, branca, que só deixa descoberto o rosto de quem está acima.

Andrei entra em um estábulo de madeira. No seu interior, uma mulher, com os longos cabelos enrolados em uma trança, as vestes entreabertas, coloca no chão uma

panela de metal fumegante. Repetidamente, sobe ao segundo degrau de uma escada e salta pela fumaça.

Rublev é detido por quatro homens. "Deu-me a impressão de que uma serpente negra se escondia", diz um deles. O monge protesta: "O que estão fazendo?" É empurrado para o interior do estábulo, de encontro a uma coluna de madeira, e cercado pelos quatro captores. Um homem sugere deixá-lo, outro replica: "No pôr-do-sol, penduraremos uma pedra em seu pescoço para ajudá-lo a nadar". Ao ouvir a frase, Andrei tenta escapar, contudo é novamente agarrado. Pragueja: "O fogo do céu irá consumi-los. O último julgamento recairá".

Arrastam-no até uma coluna à qual se ligam duas traves em diagonal. Um dos captores diz: "Agora iremos atá-lo a esta cruz, feito Jesus Cristo". Andrei protesta: "Não! O que estão fazendo, homens? Não façam isso comigo. Isto é pecado! Pelo menos me pendurem de cabeça para baixo. Homens, irmãos!". Não o atendem. Um dos quatro: "Deixem-no aqui pela noite, a menos que ele resolva reaparecer"; outro: "Ele não vai a parte alguma". E faz o sinal da Cruz.

O monge se desespera. Seus captores se vão, porém notam a presença de uma mulher no casa. Um deles pergunta: "Quem é esta?". Outro responde: "Marfa". Esta se dirige a Andrei e lhe indaga: "Por que queria ficar de cabeça para baixo? Seria pior. Por que nos ameaça com o fogo dos céus?".

Andrei: "É pecado ficar nu e fazer o que vocês fazem".

Marfa: "Que pecado? A noite é para fazer amor, o amor é pecado?".

Andrei: "É amor atar um homem desta forma?".

Marfa: "É que você poderia chamar os seus monges, que nos forçariam a abraçar sua fé. Você acha que é fácil viver com medo?".

Andrei: "Vocês vivem com medo, pois não conhecem o amor que não seja o amor das feras. Carnalidade sem alma: mas o amor deve ser fraternal".

Marfa: "Todo amor não é igual? É apenas amor". Despe-se e abraça Andrei, que tenta protestar: "Pare! O que está fazendo?". Ela o beija, ele aceita, depois se mostra arrependido por ter cedido à tentação.

"Desamarre-me", pede a Marfa. Esta o solta.

Rublev, ainda pasmo com o ocorrido, foge. No bosque, fere o rosto nos galhos das árvores, tira seu manto de monge, continua a assistir o ritual, embora muito assustado.

Ao longe, Marfa o observa, cheia de desejo, pensativa, quiçá aborrecida pelo fato do monge não ter cedido totalmente à sua sexualidade.

Amanhece. Um galo canta.

Andrei passa por um estábulo, onde uma idosa agarrada a um poste de madeira chora; outras pessoas dormem. O monge caminha para a margem do rio, reencontra os companheiros de viagem, acordados, ao redor de uma fogueira. Ouve-se novamente um galo cantar.

Andrei: "Por que olham para mim?". Foma: "Onde esteve?". Um cavalo relincha.

Um grupo de soldados, com um padre, chega à margem do rio. A mulher, no grupo de Andrei, agradece a Deus pela presença dos recém-chegados. Ao perceberem que o grupo não é o alvo de sua busca, os cavaleiros não os importunam.

Ao lhe ser oferecida uma cebola, Andrei a come. Foma novamente o indaga: "Onde você esteve?", sem receber resposta. O barquinho com a oferenda, ainda fumegante, flutua na superfície do rio.

Andrei tenta justificar sua ausência durante a noite e o rosto ferido: "Estas florestas são impenetráveis. Estou arranhado". E continua o discurso: "As pessoas daqui gostam, estão acostumadas. Para as pessoas, tudo é questão de costume. Os velhos não precisam pensar, pois seus dias passam de acordo com o costume. Mas talvez eles gostem conscientemente da forma como os dias se arrastam". O barquinho com a oferenda choca-se

com uma das canoas do grupo de viajantes, em um baque seco, e prossegue em seu rumo rio abaixo.

Os monges e acompanhantes embarcam nas canoas. Em uma, Andrei, Danil, mais um monge e Piotr; na outra, Foma, Sergei, um homem e uma mulher adultos. Na canoa, Danil questiona Rublev: "Não podia chegar aqui antes?". "Não, eu não podia", responde-lhe Andrei. Danil o adverte: "Este é seu pecado, sua consciência, suas preces". Neste instante, escutam gritos na margem do rio. "Peguem-no... e ela!". Os soldados acuciam os camponeses pagãos.

Sergei: "Por que estão fazendo isso?". A mulher, na mesma canoa: "Porque estes malditos pagãos não acreditam em apenas um deus".

Andrei: "Não olhe, Sergei, não há nada para ser visto". A mulher agarra o aprendiz, que protesta: "Solte-me!". A mulher retruca: "Você não pode ver isso".

Os soldados detêm uma camponesa e um camponês. Este se solta, tenta fugir pelo rio, cai, leva pontapés, é arrastado para a margem por dois soldados e um padre. Mas, com os gritos de socorro vindos da camponesa, liberta-se de seus captores e tenta ajudá-la a escapar. Na luta que se segue, a pagã, mesmo tendo suas vestes rasgadas por um atacante, consegue fugir. "Corra, Marfa", grita-lhe Fyodor. Marfa, a mulher que beijou Rublev e o libertou na noite anterior. Marfa corre, nua, alcança a orla do rio, lança-se às suas águas e nada. "Nade, Marfa", clama Fyodor. Ela nada, passa muito próxima das canoas da comitiva de Andrei; este, cabisbaixo, não consegue olhar para a fugitiva, que nada, nada e se afasta cada vez mais, rumo a um destino ignorado...

Paganismo eslavo

O mundo era pensado como uma estrutura complexa, vertical, semelhante às ramificações de uma árvore. Em cima encontrava-se o céu com a cidadela aérea de Peroun. A Terra era o reino do homem. A copa era para o Sol, os ramos para os pássaros, o tronco para as abelhas e as raízes para as serpentes e para os castores (Vyssotchina, 1993, apud Mandrillon, 1997. p. 176).

Para os antigos eslavos orientais pagãos, uma árvore cosmogônica, similar à Iggdrasil dos vikíngues e germânicos, ligava o mundo dos céus, o da Terra e o subterrâneo. Segundo Cavalieri (2006), os eslavos pagãos veneravam forças da natureza, que recebiam atributos de deuses: Perun, o raio (principal divindade); Svarog, o céu; Stribog, o vento. Outras divindades povoavam bosques e rios. Objetos de culto e sacrifício, imagens toscas esculpidas, símbolos das divindades, eram venerados ao ar livre sobre as colinas, onde se realizavam rituais. Após a cristianização, o clero tentou destruir o paganismo, qualificando divindades, rituais e ídolos pagãos de diabólicos (bruxaria). Um dos principais alvos foi a prática pagã de adorar estátuas de deuses e de deusas, diante das quais queimavam incenso e imolavam vítimas. Esculturas e objetos pagãos foram destruídos, baniram-se os sacrifícios humanos, igrejas cristãs foram edificadas sobre locais onde se realizavam cultos pagãos. Retiradas do santuário as estátuas e os altos relevos, ficavam as imagens pintadas que, para os religiosos, não induziam o espírito dos fiéis ao erro. Porém, muitos elementos da antiga religião incorporaram-se à nova crença, no fenômeno da "dupla fé". A mitologia eslava conservou o aspecto de "religião da natureza": os bordados e desenhos entalhados em madeira, as esculturas de origem camponesa, portam imagens de animais e figuras humanas fantásticas, que remontam às divindades pagãs e foram integradas na tradição artística e literária russa.

Há vários exemplos de mitos, referidos na literatura, nas artes plásticas e na música erudita russa, entre eles a bruxa Baba Yagá, que habita uma cabana de madeira sustentada por patas de galinha, no meio de um bosque; as Polenitsa, amazonas que cavalam solitárias; a Kikimora, uma alma em forma de pequena mulher que se estabelece em uma casa de família e adivinha quando ocorrerão catástrofes; o Domovoi, espírito de um antepassado que precisa ser tratado com respeito para proteger a família; a Rusalka, sereia que toma a forma de uma bela jovem e atrai pessoas à sua morada subaquática; a Sirin, ave do paraíso com rosto de mulher; o Pássaro de Fogo, que habita um outro mundo e deve ser capturado pelo herói; o Dragão, que rapta mulheres e as leva para um outro mundo, de onde devem ser resgatadas pelo herói que combate e derrota o animal fantástico. Em uma versão, o dragão representa o paganismo e o herói o cristianismo (Creencias..., 2006).

Para Mandrillon (1997), a cristianização da Rússia, no século X, e a reunificação dos territórios russos pelo principado de Moscou, a partir do século XV, contribuíram para um rompimento da unidade cósmica entre o homem e o universo; a ruptura com o *lad*, a harmonia original existente entre os homens e entre estes e o cosmos, um tipo de metabolismo cósmico. Traços do paganismo persistiram até tempos recentes: o sincretismo religioso caracterizava a população camponesa, que constituía a maior parte do povo russo até o início do século XX. Havia uma ligação entre espíritos da natureza, o corpo dos homens (especialmente das mulheres), a casa, as águas e o local onde secavam os cereais; o ambiente no entorno da casa era espiritualizado e antropomórfico.

Nos campos vive a *poludnica*, um espírito feminino 'ativo' nos campos, que aparece essencialmente ao meio-dia [...] e é muito mau quando encontra o que quer que seja. Há também o demônio 'especializado' dos campos, o *polevik*. As florestas são o domínio do *lesovik*; os cursos de água e os lagos abrigam o ameaçador gênio das águas, o *vodjanoj*. Nos cruzamentos dos caminhos, sobretudo nas florestas e em muitos locais onde vos podem encontrar só e durante a noite, encontra-se toda uma longa fila de demônios para todos os gostos (*certi*), que se dedicam a toda a espécie de malícias e desencaminham os passantes (Lewin, 1987, apud Mandrillon, 1997. p. 177).

Para a autora, a igreja ortodoxa russa, por acreditar na fraternidade entre o homem e o resto da criação, permitiu a persistência oculta de deuses e figuras fantásticas da mitologia e folclore pagãos. Deuses como Perun (do trono, do raio e da guerra), Veles (dos mortos, da proteção ao comércio) e Makosh (da fertilidade, abundância, umidade), afastados para aldeias remotas, situadas em bosques pouco acessíveis, não acabaram com a adoção do Cristianismo (Creencias..., 2006).

Rito pagão e análise hermenêutica

A orgia, entre outras funções que desempenha na economia espiritual e psicológica de uma comunidade, tem também a de tornar possível e de preparar a renovação, a regeneração da vida. [...] a orgia, reatualizando o caos mítico anterior à criação, torna possível a repetição dessa criação. [...] A orgia, da mesma forma que a imersão na água, anula a criação mas regenera-a ao mesmo tempo; identificando-se com a totalidade não diferenciada, pré-cósmica, o homem espera voltar a si restaurado e regenerado, numa palavra, 'um homem novo' (Eliade, 2002. p. 291-292).

Um rito abole o tempo profano, coincide com o gesto realizado por antepassados ou deuses em um tempo indeterminado, numa época paradisíaca na aurora do tempo. A repetição do gesto primordial pretende assegurar sua normalidade e projetar o homem na eternidade, por meio de um processo de periódica regeneração. A idolatria, referente a elementos naturais ou a criações humanas, conserva e revaloriza antigas manifestações do sagrado (hierofanias). No caso das hierofanias vegetais, o sagrado se revela em símbolos como a árvore cósmica, a árvore da vida, em ritos agrários e mitos da vegetação e da agricultura. A mãe agrária, a mãe-Terra, pode se unir ao deus celeste ou deus do raio em uma hierogamia céu-terra, símbolo da origem do universo, do ato de criação. A fecundidade liga-se à Lua, à água, à mulher e à terra. Os deuses celestes, talvez os primeiros a serem adorados, foram substituídos, com o passar do tempo, por um deus atmosférico que fecunda a Grande Mãe, síntese de elementos telúricos, lunares e da vegetação. A Lua, com suas fases cíclicas, controla as marés e ritmos da vida, como o ciclo menstrual, o que explica seu simbolismo de fertilidade, aproveitado em tradições populares européias, como as noites de Natal e de São João. Na verdade, toda manifestação da natureza com caráter periódico evoca a fertilidade, a regeneração, o renascimento: tal ocorre com a vegetação, cuja periodicidade liga-se aos ritmos lunares; a água, controlada pela Lua, se insere no mesmo caso. As grandes deusas, que em diversos cultos substituíram os deuses celestes, acumulam atributos lunares, aquáticos, vegetais e telúricos. Muitos ritos, símbolos e mitos coexistem com as sacralidades desses quatro elementos. A água constitui a substância primordial que precede todas as formas e suporta qualquer criação; fundamento do mundo, essência da vegetação, como símbolo da vida fecunda a mulher e a terra. O conjunto Lua-água-mulher representa um circuito antropocósmico de fertilidade. A água cura, rejuvenesce, assegura vigor e vida eterna; imergir na água significa um regresso ao modo indiferenciado de existência, a regeneração total, um novo renascimento, que aumenta o potencial de vida e de criação. Nela, tudo se dissolve, se purifica; na forma de chuva, fecunda a terra. A água serve como local de cultos e ritos de deusas da fecundidade e da agricultura. Nenhuma revolução religiosa aboliu o culto das águas; mesmo o Cristianismo o tolera (Eliade, 2002).

Porém, a fertilidade é também um atributo do centro do mundo, onde pode existir a árvore mítica, cosmogônica, e onde pode ocorrer a hierogamia céu-terra. Fonte inesgotável da existência, fundamento de todas as manifestações (florestas, águas, montanhas), a terra, vista inicialmente como mãe e sede de cultos agrícolas, assumiu posteriormente o caráter de grande deusa agrária e da colheita. Enquanto a água precede a criação, a terra produz formas vivas. No início da agricultura, a mulher teve papel preponderante, por ser ligada à fertilidade, que, no campo lavrado, segue-se à hierogamia; a mulher e o erotismo foram relacionados à lavra e à fertilidade Da Terra, O Que Explica A Ocorrência De Orgias Em Ritos Agrários (Eliade, 2002).

A árvore representa o cosmos, o centro do mundo e suporte do universo; liga o céu, a terra e o mundo subterrâneo; simboliza a vida, por sua fecundidade inesgotável, a ressurreição da vegetação, o universo em constante regeneração. Como a água, a Lua e a terra, a árvore é objeto de adoração pelo que através dela se revela como hierofania. Uma árvore sagrada, lugar sagrado, pode ser a morada de um deus da fertilidade, da agricultura. A grande deusa da terra pode ser ligada à árvore da vida, protótipo das plantas miraculosas; relacionada com a vegetação, significa uma fonte inesgotável de fertilidade cósmica. A associação água e planta, vegetal e mulher, dá uma idéia de criação inesgotável. A árvore também significa opulência, saúde, juventude e rejuvenescimento; o cosmos regenera-se periodicamente, como a árvore, em uma repetição do ato primordial da criação cósmica, e pode ser por ela representado. Até os mortos podem ser ressuscitados pela madeira da cruz, que também representa a árvore do sacrifício e a árvore cósmica. Tudo o que é vivo e criador se exprime por símbolos vegetais: o próprio consumo da madeira pelo fogo é um rito de regeneração, os tições acesos favorecem e aumentam as colheitas. As cinzas de uma árvore queimada, por exemplo, na noite da véspera de São João, podem ser espalhadas

pelos campos para fertilizá-los. Os cultos da vegetação, por seu caráter sazonal, incluem-se entre os ritos agrários: estes significam regeneração, ligam-se ao poder fertilizante da morte, como na queima de uma boneca de palha e ramos. A própria agricultura pode ser considerada um ritual de regeneração vegetal, que pode envolver uma nudez ritual. Nos ritos agrários, de fecundidade vegetal, ocorre a hierogamia entre o céu e a terra, representados por casais humanos; são comuns as orgias, que evocam a fecundidade da natureza. As mulheres, a fertilidade, a sexualidade e a nudez constituem centros de energia sagrada e pontos de partida para representações rituais. A colheita pertence ao domínio do sagrado: entre diversos costumes a ela associados, consta o de decorar uma pessoa com palha, ou o de preparar um feixe com as últimas espigas colhidas, para garantir uma boa colheita no ano vindouro; o feixe pode ter uma figura semelhante à humana, como se fosse uma efígie ou uma boneca. Esta também pode ser preparada com palha, para queima ou lançamento na água. O último feixe de uma colheita, envolvido com palha, pode ser vestido como mulher, lançado à água ou queimado, e as cinzas espalhadas no campo para aumentar sua fertilidade. Também existe o costume de amarrar e ameaçar de morte um estranho que se aproxime do campo a ser ceifado. Tais atos simbolizam uma regeneração periódica das forças sagradas, a repetição de um ato primordial. Dentre os animais, um destaque deve se dar à identificação do cavalo com o cosmos (Eliade, 2002).

A partir do referencial teórico acima exposto, pode-se agora analisar a cena do rito pagão no filme *Andrei Rublev* ([200-]).

Andrei assistir ao culto pagão: pode denotar um caso de dupla fé.

O espaço no bosque, onde o rito ocorre: um espaço sagrado.

O rito ocorre na *noite da véspera de São João*: indício de uma origem lunar, ligação com a fertilidade.

As tochas acesas, a fogueira: simbolizam a regeneração.

Os homens e mulheres nus que correm aos pares: um rito agrário, rico em elementos de sexualidade e orgia, em que ocorrerão hierogamias, com os homens a representar um deus atmosférico, do raio (Perun?); as mulheres, a terra, a deusa agrária de fertilidade (Makosh?).

Os homens e mulheres nus no rio: circuito antropocósmico de fertilidade Lua-água-mulher. Imergir na água significa um regresso ao modo indiferenciado de existência, uma purificação, uma total regeneração, um novo renascimento, que aumenta o potencial de vida e de criação. A água como o local de um rito de fecundidade.

O casal a copular sob a árvore: a terra como local de culto de fertilidade, a hierogamia céu-terra em um lugar sagrado, sob uma árvore, naquele momento sagrada, o eixo do mundo, a árvore cósmica que sustenta o universo. Ao perceberem Andrei, abandonam o lugar, agora transformado em profano pela presença do monge.

Rublev pisar na fogueira, o fogo queimar parte de suas vestes: uma regeneração.

O barquinho com a efígie de palha e a vela acesa: rito agrário ligado à fertilidade da terra, com significado de regeneração e de uma promessa de boa colheita no próximo ano.

As cinzas no barquinho: símbolo de fertilidade.

As pessoas nuas tocarem o barquinho com a efígie: regeneração das forças sagradas, fertilidade para as mulheres (que representam a terra).

O cavalo no rio: representa o cosmos.

Uma criança sobre os ombros de outra, com uma roupa branca longa: uma possível representação de um deus da fertilidade ou mesmo de um totem.

Marfa, com as vestes entreabertas, saltar da escada sobre a panela fumegante, através da fumaça: regeneração, fertilidade, rito agrário, orgia, sexualidade.

Rublev detido pelos camponeses: invadiu espaço sagrado, tornou-o profano.

Andrei ameaçado de morte e amarrado: um sacrifício simbólico.

As pragas lançadas por Rublev: condenação do paganismo, do diferente.

A coluna onde foi amarrado Andrei: a árvore cósmica, a árvore do sacrifício, uma cruz de Cristo simbólica.

Rublev querer ser colocado de cabeça para baixo: para ele, é um sacrilégio, um pecado ficar na mesma posição de Jesus na Cruz.

Andrei ficar preso durante a noite: para não tornar profano o lugar sagrado para os pagãos, para não interferir no rito, não prejudicar seu efeito.

O pagão fazer o sinal da Cruz: possível evidência de dupla fé.

O questionamento de Marfa a Rublev: não há pecado para o pagão nas ações citadas por Andrei, pois ficar nu e participar de um rito agrário orgiástico faz parte de sua fé, liga-se à questão da fertilidade da terra e das mulheres. Ela defende sua religião, não aceita a conversão ao cristianismo, então revela seu medo de ser coagido a isso pelos monges.

Conceitos de amor: o conceito cristão de Andrei envolve fraternidade e não-agressão, portanto, em seu ideal, ele não poderia estar amarrado e imobilizado. Para Marfa, amor físico faz parte do rito agrário de fertilidade, não constitui pecado (para a pagã, não existe pecado).

O beijo de Marfa em Rublev: uma tentativa de fazê-lo participar do rito de fertilidade agrário, da regeneração das forças cósmicas, de despertar sua sexualidade. Andrei cede ao beijo, um pecado para ele, mas também uma possível demonstração de dupla fé.

Marfa desamarrar Rublev: ela não considera a presença dele uma ameaça ao sucesso do rito. Talvez desejasse sua participação em uma hierogamia...

Os soldados e monges: a repressão oficial ao rito pagão e seus praticantes,

O relinchar do cavalo: a possível ligação de Andrei ao cosmos por acompanhar o rito.

As recriminações de Foma e Danil: apontam para o pecado de Rublev.

O barquinho com a oferenda, ainda fumegante, a flutuar na superfície do rio: o rito ainda não terminou.

O discurso de Andrei sobre os costumes dos camponeses: possível conotação de dupla fé, uma demonstração de tolerância, não seguidas pelos outros membros de seu grupo.

O rosto ferido de Rublev: símbolo de seu conflito interior.

O barquinho, com a efígie queimada, chocar-se com uma canoa do grupo de Andrei: o conflito entre o paganismo e o cristianismo.

O barquinho continuar em seu rumo rio abaixo: a persistência da religião pagã.

A atitude do grupo de Andrei perante a perseguição aos pagãos: conformismo, falta de fraternidade e caridade cristãs.

A fuga de Marfa: a resistência do paganismo ao cristianismo.

Marfa nada no rio: tentativa de renascimento do paganismo.

Considerações finais

Rublev, o monge, olhava para o mundo com olhos infantis, indefesos, e pregava o amor, a bondade e a não resistência ao mal. E embora testemunhando as mais brutais e devastadoras formas de violência, que parecia ter o controle do mundo e que o levou a uma amarga desilusão, no final retornou à mesma verdade, por ele redescoberta, a respeito do valor da bondade humana, do amor desinteressado que não mede esforços, a única dádiva que as pessoas podem oferecer umas às outras (Tarkovski, 1998, p. 249).

A incorporação de elementos pagãos ao cristianismo aparece no filme em situações que podem ser interpretadas como de dupla fé. Na festa de São João, subir no pau de sebo não significa o mesmo que escalar a árvore cósmica? Pular a fogueira difere dos saltos de

Marfa sobre a panela fumegante? Na Rússia, os ovos de barros pintados, associados à Páscoa Cristã, não derivam do paganismo, como símbolos da primavera e da fertilidade? Antigas tradições eslavas não subsistiram no artesanato, na literatura e na música erudita russa?

Chamar uma outra religião de "bruxaria" não constitui uma forma de preconceito?

O Cristianismo para se impor na Europa Medieval não assimilou elementos pagãos?

O paganismo não contribuiu, de alguma forma, através de antigos elementos eslavos, para a arte tão permeada de espiritualidade cristã de Andrei Rublev?

A arte não é uma maneira de se demonstrar a fé? Não é uma forma de regeneração espiritual, a mesma proposta por vários ritos pagãos ligados à água, à terra, à vegetação?

Tudo isso não faz parte do mesmo caminho percorrido pelo personagem principal do filme, que chega a fraquejar em sua fé e duvidar de sua capacidade como artista, em diversos momentos do filme, mas depois as recupera?

Com a palavra, você, caro leitor, cara leitora.

¹ Vyssotchina E. Cosmogonies e légendes. Une quête de l'inmatrisable. In: Ferro, M. *L'état de toutes les Russies*. Paris: La Découverte, 1993.

¹ Lewin M. *La formation du système soviétique*. Paris: Gallimard, 1987.

Homenagem

O autor deste texto homenageia, por meio dele, cinco homens que elevaram a arte ao cume do absoluto espiritual: os monges ortodoxos e pintores de ícones Andrei Rublev e Danil Tchorny, o diretor de cinema de arte Andrei Tarkovski e os atores Nicolai Grinko e Anatoli Solonitsyn (intérpretes, respectivamente, dos personagens Danil Tchorny e Andrei Rublev no filme de Tarkovski, "A paixão segundo Andrei").

Referências

- Almeida PR de. *Andrei Rublev*. Disponível em: <<http://www.contracampo.com.br/61/andreirublev.htm>>. Acesso em: 15. nov. 2006.
- Amato B. *Andrei Rublev*. Disponível em: <<http://www.planoaplano.com.br/filmes/rublev.htm>>. Acesso em: 15. nov. 2006.
- Andrei Rublev*. Direção de Andrei Tarkovski. 1966. São Paulo: Continental Home Vídeo, [200-]. 1 DVD.
- Andrei Rublev: biography. Olga's gallery*. Disponível em: <<http://www.abcgallery.com/l/cons/rublevbio.html>>. Acesso em: 15. nov. 2006.
- Cavaleri AO. *Arte e cultura na Rússia antiga: beleza e santidade*. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/iconografia/arte_e_cultura_na_russia_antiga.htm>. Acesso em: 18. nov. 2006.
- Conselho pontifício para as comunicações sociais. *O guia de filmes do Vaticano: relação de 45 filmes que possuem especial importância em matérias religiosas, artísticas ou morais*. Disponível em: <<http://www.cleofas.com.br/virtual/impresao.php?doc=santa&id=927>>. Acesso em: 18. nov. 2006.
- Creencias eslavas anteriores a su evangelización*. Disponível em: <http://ar.geocities.com/rolandcasti/bizancio/creencias_eslavas_anteriores.html>. Acesso em: 18. nov. 2006.
- Eliade M. *Tratado de história das religiões*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- Llano R. *Andrei Tarkovski: biografia*. Disponível em: <<http://www.andreitarkovski.org/biografia.html>>. Acesso em: 15. nov. 2006.
- Mandrillon MH. Rússia: relação com a natureza e procura de identidade. In: BOURG, D. (dir.). *Os sentimentos da natureza*. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1997. p. 175-188
- Daniele S. *Il nero*. Disponível em: <<http://it.geocities.com/finestrasullinfinito/danieleilnero.htm>>. Acesso em: 03. dez. 2006.
- Sant' Andrej. *Rubliov iconografo*. Disponível em: <<http://it.geocities.com/finestrasullinfinito/andreirubliov.htm>>. Acesso em: 03. dez. 2006.

DEBATE

CURAS CASADOS Y SACERDOTISAS¹

PADRES CASADOS E SACERDOTISAS

Elio Masferrer Kan²

Hace varios años la opinión pública mexicana se conmovió por la ordenación de diáconos casados en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Estos fueron acompañados de sus esposas y se acusó al Obispo Samuel Ruiz de ordenar mujeres, finalmente se aclaró la confusión, pero se informó que el Vaticano las había prohibido pues alteraba el modelo de iglesia basado en varones célibes. Fue una de las operaciones de desinformación eclesiástica más notables. El obispo Ruiz copiaba el modelo de la iglesia de Estados Unidos y Canadá.

Diáconos casados y sacerdotes. Una comparación.

En la arquidiócesis de Nueva York hay 377 diáconos casados, la de Chicago 643 y Filadelfia 222. El obispo de Roma tiene 101 diáconos casados, el de Milán 100. En Montreal, Canadá hay 102 de estos. En nuestro país, San Cristóbal con 335 y la arquidiócesis de México tiene 130.

¿Quiénes son? Los diáconos casados son una de las novedades propuestas por el Concilio Vaticano II, retomando una tradición del cristianismo primitivo, creciendo exponencialmente en la Iglesia Católica. En 1978, al entrar Juan Pablo II había 5,562 diáconos casados y en 1988 ascendían a 15,686, en 2005 llegaron a 33,391 (un incremento de 500.34%). Estos resultados fueron durante el pontificado de Juan Pablo II, cuya línea pastoral era opuesta a la de Samuel Ruiz.

¿Donde están los diáconos casados? Precisamente donde decaen las vocaciones sacerdotales célibes, en Europa y América se concentran el 97.54% de los diáconos casados. Si vamos a las ordenaciones sacerdotales, con Juan Pablo II, estas crecieron en África el 84.7% y en Asia el 74.1%. En Europa descendieron 20.17% y en América apenas crecieron el 1.1%, que teniendo en cuenta el incremento poblacional es una disminución.

Lo mismo sucede con las vocaciones femeninas, entre 1978 y 2004 descendieron en América (-27.03 %) y en Europa (-39.58%), pero crecieron en África (62.02%) y en Asia (64.59%). En definitiva la tendencia es que los clérigos y religiosas célibes aumentan en países donde el catolicismo es minoría, con altos índices de pobreza y marginalidad. Este incremento de las vocaciones entre católicos "nuevos" que están haciéndose cargo de parroquias en Europa y América genera conflictos por las diferencias culturales, un racismo velado y la sospecha de que su "vocación" es la búsqueda de una salida profesional y laboral en el Primer Mundo.

Las parroquias confiadas a hombres casados (diáconos permanentes), laicos y religiosas se incrementaron. En Estados Unidos hay 147 parroquias encargadas a diáconos,

¹ Publicado en Reforma, Sección Nacional, Pagina editorial, pag. 13, 31 de julio de 2008, México, D.F.

² Profesor da ENAH-INAH, México

213 a religiosas y 146 a laicos. Lo mismo en Canadá: 16 a diáconos, 88 a religiosas y 67 a laicos.

En Europa los diáconos tienen presencia en Austria (63), Francia (36), República Checa (26), Alemania (20), Italia (29), Portugal (11), la cifra mas fuerte es Suiza con 82 parroquias administradas por diáconos permanentes. Francia tiene 360 a cargo de laicos, le sigue Suiza con 210 casos, Alemania (46), Austria (30) y la República Checa con 21 casos.

Algunos episcopados aceptan estas "novedades" como el "mal menor" y otros están interesados en integrar a mujeres, diáconos y laicos a las responsabilidades parroquiales. Recordemos que los sacerdotes de los ritos orientales son habitualmente casados y los obispos, religiosos. De estos escogen a los obispos evitando consagrar obispos casados en la Iglesia Católica. Las únicas excepciones en el rito latino son los sacerdotes e incluso obispos anglicanos que se convirtieron al catolicismo, manteniendo su estado matrimonial. Muchos episcopados prefieren interinos al frente de parroquias que implican una disminución de la calidad de la atención sacerdotal, a involucrar laicos, diáconos casados o religiosas al frente de las parroquias. En la R. Checa hay 2.5 parroquias por sacerdote.

En términos estrictos, los episcopados más innovadores en materia de diáconos casados, religiosas y laicos en el trabajo parroquial en Europa son Suiza, Francia, Austria y en el continente americano, los Estados Unidos y Canadá.

Recordemos las declaraciones del Cardenal emérito Carlo María Martini SJ, el 25 de mayo. Propuso sacerdotes casados, mujeres en el sacerdocio, comprender a los divorciados, los homosexuales y lesbianas. El 31 de mayo el Vaticano planteó que quienes ordenaran a mujeres como sacerdotes serían excomulgados, tanto el obispo, como las mujeres. La crisis que estamos describiendo es algo estructural. ¿Estarán preparados los católicos mexicanos para ver a los hijos del sacerdote en la iglesia, recibir la comunión de una religiosa y que no se desconcierten si el sacerdote es africano o asiático?

INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

Religare – Revista de Ciências das Religiões publica debates, revisões e resultados de investigações sobre um tema específico considerado relevante para a divulgação acadêmica e promoção científica que contribuam para o campo das Ciências das Religiões, através de artigos de discussão e análise, mesmo que não versem sobre o assunto do tema central do número da revista em questão. A revista, de periodicidade semestral, tem como propósitos enfrentar os desafios e buscar a consolidação das Ciências das Religiões como objeto de estudo válido e cientificamente lícito, como necessidade premente, legítima e incentivadora para o surgimento de novos paradigmas para abordagens científicas sociais, médicas e filosóficas.

A Revista Religare aceita trabalhos para as seguintes seções (os conceitos, opiniões e conclusões expressos, bem como a exatidão e procedência das citações e referências são de responsabilidade dos autores):

1) **Editorial:** responsabilidade do(s) editor(es). Máximo de 1.200 palavras.

2) **Artigo:** resultado de pesquisa de natureza empírica, experimental ou conceitual – máximo de 7.000 palavras (notas de rodapé inclusas na contagem).

* *Resumo:* máximo de 200 palavras, mais 3 a 5 palavras-chave. Deve explicitar o objeto, objetivos, método, abordagem teórica e resultados (ou conclusões) do estudo ou investigação. É importante manter a clareza e objetividade na redação do resumo, despertando o interesse do leitor pelo manuscrito, e a pertinência das palavras-chave, que contribuirão para a indexação múltipla do trabalho e facilidade de acesso nas pesquisas futuras de outros cientistas.

* *Ilustrações:* máximo de 5 tabelas, quadros e/ou figuras, no total.

3) **Resenha:** crítica de livro relacionado ao campo temático das Ciências das Religiões, publicado nos últimos 4 anos – máximo de 1.200 palavras.

4) **Debate (Interfaces)** – artigo teórico acompanhado de cartas críticas assinadas por autores de diferentes instituições, convidados pela Editoria, seguidas de resposta do autor principal – máximo de 6.000 palavras.

5) **Fórum (Interfaces)** – publicação de dois a três artigos coordenados entre si, versando sobre tema de interesse atual – máximo de 12.000 palavras no total.

6) **Revisão (Interfaces)** – crítica da literatura sobre temas pertinentes às Ciências das Religiões – máximo de 7.000 palavras.

7) **Cartas** – crítica a artigo publicado em fascículo anterior da Religare ou nota curta, relatando observações de campo ou laboratório – máximo de 1.200 palavras. O limite de palavras considera texto, notas de rodapé e referências bibliográficas somados. Resumo, abstract ou resumé, folha de rosto e ilustrações são contados à parte.

8) **Comunicações:** resultado de pesquisa de natureza empírica, experimental ou conceitual – máximo de 7.000 palavras (notas de rodapé inclusas na contagem), de pós-graduandos, tendo um prof. dr. como orientador da pesquisa.

Normas para aceitação de material para publicação

Serão aceitas contribuições em português, espanhol, francês ou inglês. Os textos em português devem ter título, resumo e palavras-chave na língua original e em inglês. Os textos em francês, espanhol e inglês deverão ter título, resumo e palavras-chave na língua original e em português. O original deve ser apresentado no processador de textos Word for Windows, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço duplo, margens de 2,5 cm e submetido em 1 via acompanhada de CD contendo o arquivo do trabalho e indicação quanto ao programa e a versão utilizada. O material deve ser enviado com uma página de rosto, onde constará o título completo do trabalho (no idioma original e em sua versão para o português ou inglês), nome(s) do(s) autor(es) por extenso, com seu(s) vínculo(s) institucional(ais) respectivo(s) por extenso, e endereço completo para contato e e-mail apenas do autor responsável pela correspondência.

Os manuscritos submetidos à avaliação deverão ser inéditos e não propostos, simultaneamente, para outros periódicos. Publicações secundárias permitidas deverão indicar a fonte da publicação original.

Os materiais, uma vez publicados, tornam-se propriedade exclusiva da Revista *Religare*, proibida a reprodução total ou parcial sem o seu prévio consentimento, que deverá então constar como "agradecimento" em reproduções ou publicações posteriores.

Geralmente (mas não obrigatoriamente) os textos são divididos em seções (Introdução, Método, Resultados e Discussão), às vezes com títulos e subtítulos em algumas seções. Sua caracterização deve ser feita com o recurso do "negrito", sem numerá-los.

Colaboradores – Em caso de mais de um autor, deverão ser especificadas, ao final do texto, quais foram as contribuições individuais de cada um na elaboração do material (Ex: Antônio Batista da Silva participou da concepção e redação final; Cristiano Domenico Souza trabalhou na coleta e interpretação dos dados e método).

Pressupõe-se que as pessoas designadas como autores participaram efetivamente na elaboração do material, e que podem assumir publicamente a responsabilidade pelo seu conteúdo. A qualificação como autor deve basear-se em: a) concepção e delineamento ou análise e interpretação dos dados; b) redação ou revisão crítica do material e c) aprovação da versão final submetida à *Religare*.

Ilustrações – As figuras deverão ser enviadas em impressão de alta qualidade, confeccionadas em Word, em preto-e-branco e/ou diferentes tons de cinza e/ou hachuras. As fotografias serão impressas em preto-e-branco, e os originais poderão ser igualmente em preto-e-branco ou coloridos, devendo ser enviados em papel fotográfico no formato 12 x 18 cm ou em arquivo JPEG. Os gráficos devem estar no programa Excel, e os dados numéricos devem ser enviados, de preferência, em separado ou em outra planilha, para facilitar o recurso de "copiar e colar".

Todo o material ilustrativo deve estar numerado consecutivamente em algarismos arábicos, com legendas e/ou fontes. Deve estar sempre citado no texto.

Pesquisas envolvendo seres humanos – As questões éticas referentes a este tipo de pesquisa são de responsabilidade exclusiva dos seus autores, e devem estar em conformidade com os princípios éticos contidos na Declaração de Helsinkí (1964, reformulada em 1975, 1983, 1989, 1996 e 2000) da World Medical Association (<http://www.wma.net/e/policy/b3.htm>), além do atendimento de legislações específicas (quando houver) do país no qual a pesquisa foi realizada. Tais artigos deverão conter uma clara afirmação deste cumprimento constando do último parágrafo da seção Método do artigo.

Referências (com exemplos) – A veracidade das informações contidas na lista de referências é de responsabilidade do(s) autor(es).

No texto, as referências devem constar entre parênteses, no sistema "último sobrenome do autor, data", onde só a inicial está em maiúscula (Ex: Silva, 2007 *ou* Silva & Santos, 2006. p. 97-99 *ou ainda* Vale, Rios, Penha & Costa, 2003). Para citações com mais de 3 autores, além dos sobrenomes dos 3 primeiros autores, acrescenta-se a expressão "et al" (Ex: Leite, Vinagre, Pimenta et al, 2005. cap. 9).

Quando o autor é citado dentro da própria frase do texto, apenas o ano constará entre parênteses (Ex: (...) conforme defende D'Almeida Filho (2004. p. 88) em sua exposição sobre a filosofia da moral.).

Referências bibliográficas - Trabalhos com até 6 autores:

Silva AB, Sousa CD, D'Almeida A de L. New immune system profile measurement methods. *Cadernos de Saúde Pública* 2001; 67:412-22.

Mais de 6 autores:

Silva AB et al. Le retour des heroes. *Socio-anthropologie* 2006; 17-18, 1^e sem. 85-93.

Instituição como autor:

Organização Mundial da Saúde. *Perfil epidemiológico da hipertensão na América Latina*. Gênova, 2003.

Sem indicação de autoria:

Le mythe d'Edipus [editorial]. *Socio-anthropologie* 2006; 17-18, 1^e sem. 9.

Indivíduo como autor de livro:

Vega L de. *El caballero de Olmedo*. Clásicos españoles. Madrid: PML Ediciones, 1994.

Editor ou organizador como autor:

Delumeau J (org.). *História do medo no ocidente. 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Capítulo de livro:

Fausto B. A revolução de 1930. In: *Brasil em perspectiva*. Mota CG (org.). São Paulo: Difel, 1982. p. 227-255.

Eventos (anais de conferências):

Kimura J, Shibasaki H. Recent advances in clinical neurophysiology. In: *Proceedings of the 10th International Congress of EMG and Clinical Neurophysiology 1995*. Kyoto - Japan, 1996.

Trabalho apresentado em evento:

Bengston S, Paraense BG. Proteção de dados, privacidade e segurança de informações médicas. MEDINFO 92. In: *Anais do 7^o Congresso Mundial de Informações Médicas 1992*. Rio de Janeiro, 1992. p. 1562-4.

Dissertação e tese:

Escobar AL. *Malária no sudoeste da Amazônia: considerações sócio-culturais* [Dissertação de Mestrado]. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Saúde Pública – Fundação Oswaldo Cruz, 1994.

Artigo de jornal:

Novas técnicas de reprodução assistida possibilitam a maternidade após os 40 anos. *Jornal do Brasil*, 2004. 31 jan. p. B-3.

Documentos legais:

Decreto nº 1.205. Aprova a estrutura regimental do Ministério do Meio Ambiente e da Amazônia Legal, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, 1995. 2 ago.

Material eletrônico:

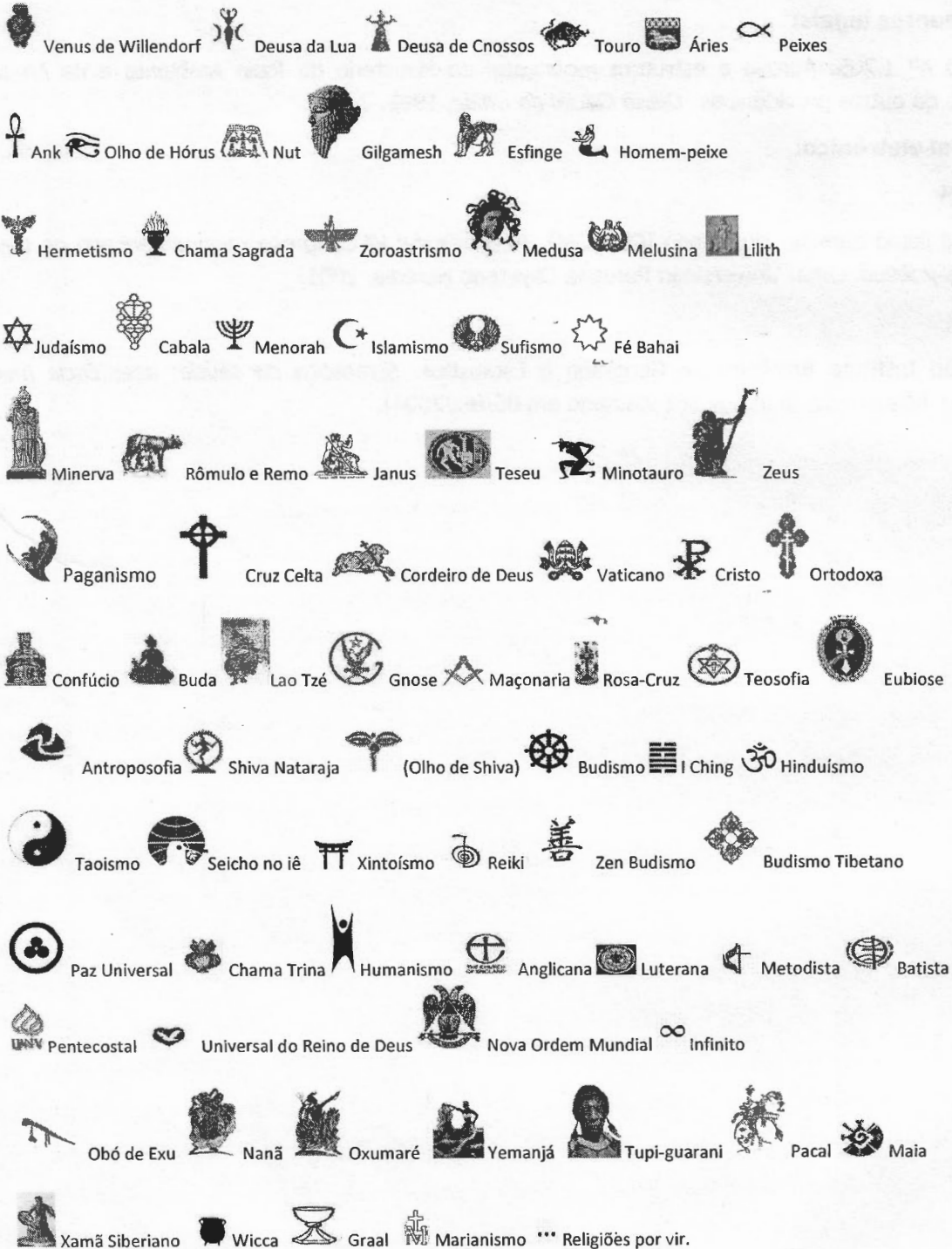
CD-ROM

La salud como derecho ciudadano [CD-ROM]. *Memória del VI Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Salud*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia, 2001.

Internet

Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Estatística da saúde: assistência médico-sanitária*. <http://www.ibge.gov.br> (acessado em 05/fev/2004).

Glossário dos símbolos da Capa



Editorial

Artigos Nacionais

Vida Religiosa e Comunidades de Fé - As Irmandades Negras..... 9

Sonia Aparecida Siqueira

Um Rei Imortal no Sertão do Moxotó-Pernambuco: uma abordagem da etno-história..... 23

Priscilla Pinheiro Quirino e Sylvana Maria Brandão de Aguiar

Tempo de Romaria: Milagre e Tradição Cultural, temporalidades em co-existência..... 35

Roberta Bivar Carneiro Campos

O que as crianças pequenas pensam sobre religião?..... 47

Flávia F. Pires

A Igreja Católica no norte do país: entre o oficial e o popular..... 61

Danielle Ventura Bandeira de Lima

Carlos André Cavalcanti

Artigo Internacional

Pedro Trancarua. Un (no) trabajo de campo en una (no) jurema..... 72

Fernando Giobellina Brumana

Interfaces

A natureza nos diz que somos UM..... 84

Filomena Maria Perrella Balestieri

Hermenêutica do Rito Pagão em "Andrei Rublev" 95

Márcio Luiz Quaranta Gonçalves

Debate

Curas casados y sacerdotisas..... 110

Elio Masferrer Kan



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões

