

ANAIIS

1.º Simpósio Internacional sobre o
Padre Cícero e os Romeiros de Juazeiro do Norte

Realizado na
Universidade Regional do Cariri — URCA,
em Juazeiro do Norte,
de 17 a 20 de abril de 1988

FORTALEZA — CEARÁ

1990

ANAIIS

1.º Simpósio Internacional sobre o
Padre Cícero e os Romeiros de Juazeiro do Norte

Rev. Prof. Antônia Verpote,

Caro Sr. Professor
obrigado
Tudo
Gr 8/8/91

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

Reitor

Prof. Raimundo Hélio Leite

UNIVERSIDADE REGIONAL DO CARIRI

Reitor

Prof. José Teodoro Soares

Apoio

BANCO DO NORDESTE DO BRASIL S/A - BNB
COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DO PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR - CAPES
INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS - INEP

Normalização

Biblioteca TELMA REGINA ABREU VIEIRA - CRB - 3/593

Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero
e os Romeiros de Juazeiro do Norte, 1,
Juazeiro do Norte, 1988.

Anais...: Padre Cícero e os Romeiros de
Juazeiro. Fortaleza, UFC, 1988.

P.

1. Cícero, Padre. 2. Religião-psicologia.
3. Religião-antropologia. I - Título;
Padre Cícero e os Romeiros de Juazeiro.

CDD 200.19

ANAIIS

1.º Simpósio Internacional sobre o
Padre Cícero e os Romeiros de Juazeiro do Norte

Realizado na

Universidade Regional do Cariri - URCA,
em Juazeiro do Norte,
de 17 a 20 de abril de 1988

FORTALEZA - CEARÁ

1990

APRESENTAÇÃO

Inaugura-se, com a edição deste livro, o registro científico mais importante da vida institucional da URCA, que vem, desde a sua instalação, procurando presidir, com inusitado sucesso, as ações desenvolvidas, sob o prisma da sistematização da ciência na Região do Cariri.

Esforços não têm sido dimensionados para que o desiderato inserto no seu papel de Universidade comprometida com os anseios e realidades regionais seja materializado, de sorte a consolidar, por definitivo, um liame perene entre a instituição acadêmica e a sociedade, orientado pelo desejo de experimentar, ensinar e, por que não, aprender — regra basilar da extensão acadêmica.

A constância desse *animus* tem gerado interesses acadêmicos e sociais da maior monta, não apenas cingidos à Região, ao Estado do Ceará e ao País, senão também com expressivos reflexos contributivos às ciências sociais e a outros ramos científicos em várias partes do mundo, dado o tom universal que se têm imprimido às nossas ações neste campo.

A temática deste volume, resultado do *Simpósio Internacional Sobre o Padre Cícero e os Romeiros de Juazeiro do Norte*, é tocada agora, e intensamente, pelos mais doutos especialistas de vários segmentos das ciências humanas e sociais, que tomam tento em eximir de secular controvérsia aspectos deste assunto tão debatido e sobre o qual tantas pessoas já fizeram, em volumes às dezenas, múltiplas referências, sem, contudo, até o presente, se ter chegado a conclusões precisas e definitivas.

Vexata questio, o tema Padre Cícero, com todo o questionamento sobre-vindo, ainda se constitui manancial para a pesquisa acerca dos pontos de vista históricos, antro-po-religiosos, sociológicos, sócio-psicológicos e políticos, esposados pelas pessoas coetâneas das ocorrências da vida e da taumaturgia do Sacerdote e seus fiéis, registros aos quais se adicionam, neste sumo das discussões, abalizadas, irretorquíveis opiniões de cientistas de nomeada internacional como muito bem o leitor terá a ensanchar de observar.

Padre Cícero e os Romeiros do Juazeiro é o resultado qualitativo de sérios e procedentes discussões, sem o *bias* dos investigadores apaixonados, e que, pela profundidade das suas asserções, servirá não apenas de mero

subsídio para acumulação da pletera documental existente, mas, principalmente, como norte novo e fidedigno para desnudar a questão da vestimenta mística, lendária e fantástica que a inocente imaginação popular, estimulada, ajudou a constituir, confundindo a exatidão das ocorrências por ela mesma experimentadas.

Tem, por conseguinte, a Administração Superior da URCA, pelo seu Reitor, o orgulho de trazer a lume esta edição, um dos maiores e qualificados repositórios do temário padreceriano, a se prestar indubitavelmente à continuidade dos estudos e pesquisas internacionais, não somente sobre Padre Cícero, sua época e suas relações no tempo e no espaço, como também para embasar, em abordagens teórico-comparativas, os diversos movimentos messiânicos e quejandos registrados na vida social do interior brasileiro.

Prof. Dr. José Teodoro Soares
Reitor

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	
INTRODUÇÃO	
Um esclarecimento da psicologia religiosa sobre o fenômeno "Juazeiro do Norte". Introdução: religião popular, sociologia e psicologia; A percepção do Padre Cícero; Santo Popular e figura paterna.....	11
ÍNDICE	
Os parâmetros psicológicos da religiosidade popular e do seu estatuto sócio-cultural: aplicações ao caso da romaria do Juazeiro do Padre Cícero. Uma psicologia que confirme o dualismo das duas religiões; Uma psicologia centrada sobre seu objeto.....	27
TRÊS	
Reflexão psicológica sobre a dimensão simbólica na religiosidade popular. Observação histórica; O psicológico frente ao ato de fé ou frente a atitude religiosa; O símbolo religioso; Um lugar de peregrinação como Juazeiro.....	40
QUATRO	
O imaginário popular do sertão: indicações para pesquisa. Uma Antropologia histórica do imaginário popular: indicações.....	51
CINCO	
Questões metodológicas acerca da Igreja do Caldeirão (Heurística e Hermeneutica). A figura da igreja de Caldeirão; A questão metodológica.....	87
SEIS	
As romarias de Juazeiro: catolicismo luso-brasileiro versus catolicismo romanizado. A dimensão religiosa; A dimensão cultural; A dimensão social; A dimensão política; Conclusão.....	110
SETE	
Implicações políticas do catolicismo popular tradicional. O Catolicismo popular tradicional; Conclusão: a atualidade da contestação religiosa popular.....	138
OITO	
O Sentido da Religião.....	148
NOVE	
Síntese Conclusiva. Pe. MANDREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA; Pe. JOSÉ OSCAR BEZ-20; PLÁCIDO CIDADE NUENS; Pe. ÉLCIO RIBEIRO; FRANCISCO SALATIEL DE ALENCAR BARBOSA.....	160
DEZ	
Encerramento - pronunciamentos. Prof. ROGERIO STENIO MATOS; Dr. JOSÉ ROSA ABREU VALE; Prof. JOSÉ TEODORO SOARES.....	183

**Discurso de abertura do
Reitor da Universidade Regional do Cariri,
Professor José Teodoro Soares**

A realização do primeiro Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero e os Romeiros de Juazeiro do Norte transforma este Memorial em Catedral da Ciência.

O fenômeno das romarias e a fé do povo no Ilustre pároco de aldeia que contraditório as expectativas e as determinações emanadas de fontes e de poderes institucionais, reclamam um estudo profundo, uma tentativa de compreensão das verdades, dos atos e dos fatos trans-simbólicos abrigados e exteriorizados no crer, no agir e no proceder dos crentes-romeiros.

Não se trata de intelectualizar nem de unilateralizar a questão religiosa das manifestações dadas ao Padre Cícero, mas de vê-la e de estudá-la nas suas relações - bem estreitas - com a Sociologia, com a Antropologia, com a Filosofia, com a Psicologia e com as demais ciências do arco social, tendo presente o embrião das atitudes religiosas com as magnitudes sociais.

É que a fé no taumaturgo do Nordeste permeia, inegavelmente, toda a ordem de realidade, tanto sob os aspectos subjetivos dos crentes - como suas disposições, suas intenções, suas atitudes e seus atos concretos e cotidianos -, quanto sob os aspectos objetivos - como sua influência nas realidades naturais, nas instituições, nas estruturas vigentes e nas obras materiais.

Assim, o fenômeno Padre Cícero, sem deixar de ser religioso, pervade e se confunde com todas as realidades intramundanas, intra e trans-históricas, desta região.

Aqui, confirma-se a tese do pensador, filósofo e estudioso das religiões Rudolf Otto, quando, na magistral obra *Das Heilige*, introduz, na epistemologia moderna, o conceito de que as manifestações sagradas significam uma ordem peculiar da realidade total, onde se incluem Deus, homem, atos, objetos, comportamentos e interações ontológicas.

Os trabalhos ora iniciados não visam superar ou substituir a fé religiosa pela fé filosófica ou científica, conforme a conceptualização de Karl Jaspers, ou pela presunção científico-mecanicista, mas buscam compreender e interpretar as verdades contidas nessas explicitações religiosas no contexto das suas relações sociológicas, psicológicas, políticas, econômicas e culturais.

Assim, o que se pretende é que este Simpósio contribua, válida e seriamente, para as reflexões e os estudos sobre o taumaturgo do Nordeste, sobre as esperanças e as manifestações salvíficas dos romeiros, suas recitações cultuais, sua visão-de-mundo e, principalmente, suas implicações existenciais com a realidade total, com a realidade vivida, tudo isso centrado na pessoa do cren-

Senhores. Exm^{as} Senhoras.

A Universidade Regional do Cariri, ao acolher os reclamos da comunidade acadêmica e dos intelectuais, para realizar o primeiro Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero e os Romeiros de Juazeiro do Norte, tem consciência das pesadas responsabilidades que abraçou e da gritante atualidade dos temas abordados para o contexto histórico nordestino e brasileiro, onde, frequentemente a miséria material se confunde com a pobreza cultural, multiplicando os riscos de se elevar uma realidade religiosa, pura e simples na sua origem, a categoria de hierofanias, isto é, verdadeiras manifestações do sagrado e de cratofanias, isto é, manifestações do poder, representativas de uma *ordo ad Deum*, dissociada das implicações da *ordo ad res* e da *ordo ad personam*.

Pela seriedade e pela profundidade dos temas, é que a Universidade Regional do Cariri trouxe a Juazeiro as expressões maiores de estudiosos e de autoridades, no campo enfocado, convertendo este Memorial num templo da ciência e da fé.

Estamos retomando uma longa caminhada de estudos, o que requer paciência e dedicação, pertinácia e vontade firme, além de recursos materiais e humanos para a prossecução destes trabalhos.

A Universidade Regional do Cariri tentará celebrar convênios e acordos científicos e culturais com universidades brasileiras, européias e americanas, que propiciem meios e instrumentos necessários aos estudos da nossa realidade socio-cultural, político-religiosa e econômico-estrutural.

Senhores. Exm^{as} Senhoras.

O Cariri, tradicionalmente hospitaleiro e acolhedor, recebe, de braços abertos, a quantos aqui estão presentes, e se volta para os debates e estudos ora iniciados, numa expectativa carregada de esperanças.

À comunidade acadêmica e intelectual, os votos de boas vindas e de feliz estada entre nós.

A quantos tornaram possível esse primeiro Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero, o muito obrigado da Universidade Regional do Cariri e das comunidades de sua área de abrangência.

Permitam-nos, senhores e senhoras, registrar, de modo especial, nosso agradecimento à Prefeitura Municipal de Juazeiro do Norte, na pessoa de seu ilustre Prefeito, o Dr. Manuel Salviano Sobrinho, cuja contribuição foi decisiva para realização deste evento. Estendemos também este agradecimento às Prefeituras de Crato, Barbalha e Santana do Cariri e aos seus dignos Prefeitos Francisco Walter Peixoto, João Hilário Correia Coelho e Plácido Cidade Nuvens, bem como às lideranças religiosas locais, através das pessoas do Pe. Murilo de Sá Barreto e de Irmã Annette Dumoulin.

Queremos destacar ainda o apoio inestimável de órgãos estaduais e federais, tais como: Banco do Nordeste do Brasil, Secretaria de Educação do Estado do Ceará, Ministério da Educação através da CAPES, Universidade Federal do Ceará, Universidade Estadual do Ceará, Universidade de Fortaleza e Sistema Verdes Mares de Comunicação.

Sede todos bem-vindos.

Muito obrigado!

UM ESCLARECIMENTO DA PSICOLOGIA RELIGIOSA SOBRE O FENÔMENO JUAZEIRO DO NORTE

Antonine Vergote*

Em primeiro lugar, quero agradecer ao Professor José Teodoro Soares, Magnífico Reitor da URCA, e ao Doutor Manoel Salviano Sobrinho, Prefeito de Juazeiro, pelo convite para participação neste Simpósio. Aceitei-o com muito prazer, pois graças às irmãs Anne Dumoulin (Annette) e Terezinha Guimarães (Ana Tereza) como também ao Pe. Muriilo, aprendi a conhecer, estimar e amar o povo do Nordeste brasileiro. Guardo ainda uma lembrança feliz da minha estada aqui, na época do Natal de 1978 e me alegro em poder fazer de novo uma peregrinação a esta cidade que o bom povo de Juazeiro considera como uma cidade Santa. Tenho, sobretudo, uma profunda admiração pelo Padre Cícero. As pesquisas que as irmãs Dumoulin e Guimarães fizeram sobre ele convenceram-me de tratar-se de uma personalidade humana e religiosa comprovadamente de uma grande humanidade, muito inteligente e culto, de uma fidelidade a toda prova. Pessoalmente, considero-o um Padre Santo. Lamento que as autoridades da Igreja tenham sido mal informadas a seu respeito e espero que elas reconheçam, um dia, oficialmente, o valor humano e religioso excepcional desse Padre.

1.1.

Introdução: religião popular, sociologia e psicologia

Com minha contribuição, queria, esclarecer o significado e a influência de uma figura paterna como a de Pe. Cícero, um aspecto fundamental da cultura e da religião populares da qual Juazeiro é centro.

Deixo ao meu colega e amigo J.M. Jaspard, a tarefa de descrever psicologicamente o valor da cultura e da religião populares. Para começar, quero, entretanto, afirmar a minha convicção de que só há verdadeira cultura e autêntica religião, quando enraizadas dentro dos costumes, dos símbolos, da linguagem, das festas e dos ritos de uma determinada comunidade. Eu me oponho decididamente ao desprezo com que os intelectuais, as autoridades civis e religiosas, racionalistas demais, têm às vezes, em relação à cultura e à religião popular. Sei que os devotos do Pe. Cícero contam lendas sobre o seu nascimento milagroso e que se atribuem ao Pe. Cícero, centenas de milagres. Não há nisso nada de desprezível. Quando se ama e se admira a alguém, é natural a tendência de atribuir-se a essa pessoa qualidades e poderes excepcionais, sobretudo, quando se tem uma imitação rica. O que não se admite é explorar as crenças chamadas supersticiosas, o que não é o caso das Irmãs Dumoulin e Guimaraes, assim como Pe. Murilo, pessoas por demais incapazes de desrespeitar o povo que eles amam. Disso, as autoridades da Igreja podem ter toda certeza. Minha contribuição científica, neste Congresso, é no campo da psicologia religiosa. Quero mostrar o significado da pessoa do Pe. Cícero no processo de formação da identidade pessoal e comunitária. Reconheço os aspectos sociológicos de um fenômeno como o de Juazeiro. Não se pode compreender este fenômeno, sem levar em conta a realidade econômica do país, do seu passado, da história das relações e conflitos com as autoridades civis e eclesásticas, de um movimento mais ou menos messiânico já antigo. Não se pode também compreender o fenômeno do Juazeiro sem antes conhecer um ponto-chave: a personalidade do Pe. Cícero. Esta personalidade não se compreende plenamente, senão no contexto econômico, social, moral e político do Nordeste Brasileiro. Não são, porém, suficientes para a compreensão total de sua personalidade, todos esses fatores sociológicos. Ela é um acontecimento, um fato único, original, por cuja influência se explica parcial, porém essencialmente a religião popular de Juazeiro.

Na minha contribuição, utilizarei os resultados da pesquisa que Irmã Guimaraes fez sobre a percepção de diversos grupos daqui em relação à figura do Pe. Cícero¹. Irmã Guimaraes apresentou a sua pesquisa como Tese de doutorado em psicologia re-

ligiosa na Universidade Católica de Louvain na Bélgica. É um estudo notável, muito tecnicamente conduzido e que obteve um excelente resultado.

Na primeira parte da minha palestra, abordarei, como é pedido o Padre Cícero no Nordeste Brasileiro. Depois, interpretarei os dados à luz da psicologia e da psicologia da religião em particular.

1.2. A Percepção do Padre Cícero

Como é do conhecimento de todos, Pe. Cícero é chamado "meu padrinho". O padrinho tem uma grande importância na cultura do Nordeste. Existe o padrinho de batismo, de crisma, de casamento e de certas festas. Entre o padrinho e o afilhado, há um laço especial, um laço da ordem de -filiação. Pe. Cícero também é o pai de todo seu povo, na dimensão humana e na dimensão da fé religiosa. E as duas estão ligadas. Surpreendentemente, é que todos atribuem ao Pe. Cícero esta função e esta qualidade de ser seu padrinho, e que, ao mesmo tempo, os diferentes grupos colocam nesta função de padrinho um significado matizado.

1.2.1.

Consideremos em primeiro lugar os Romeiros.

A romaria é um fenômeno universal na religião, também no cristianismo. Seria mesmo errôneo considerá-la um fenômeno característico da religião popular, pois os cristãos de todos os meios sociais cumprem peregrinações, como também os maometanos de todos os meios sociais e culturais vão em peregrinação a Mecca. Existe, então, aqui, um fato psicológico fundamental, humano e religioso que é preciso também analisar para compreender Juazeiro. Mas a peregrinação de milhares de Romeiros a Juazeiro tem a sua especificidade tão importante como o esquema geral da peregrinação. Todo peregrino vai sempre em direção de um lugar santo, um lugar que está de um certo modo fora do mundo habitual. Por esta razão, a peregrinação é sempre uma festa. O que

se vai procurar neste lugar santo? Para entender o sentido da romaria, é preciso conhecer com precisão a motivação particular dos peregrinos. A motivação é o que eles esperam deste lugar sagrado. Não se espera exatamente a mesma coisa, quando se faz a peregrinação a Lourdes, a Roma, a Meca ou a Juazeiro.

A pesquisa da Irmã Guimaraes nos informa muito bem sobre a motivação dos Romeiros de Juazeiro. Eles se aproximam de um homem, de um sacerdote que eles consideram um Santo. Para eles, este homem, falecido há mais de 50 anos, ainda está vivo de certa maneira. É preciso entender-se bem o significado desta afirmação. Trata-se de uma presença viva além da morte, sem que a crença na ressurreição seja aqui necessariamente implicada. Certo, os crentes estão convencidos de que o Pe. Cícero está no paraíso celeste, com Deus e os santos. Isso não impede que eles estejam ativamente presente no Juazeiro, de uma maneira bem particular.

Ele está presente na estátua. Os peregrinos formam o grupo que atribui muito valor à estátua do Horto, ao contrário dos adultos e pessoas idosas de Juazeiro, que, por diversas razões, não gostam muito desta estátua. Temos aqui um traço psicológico característico de todo peregrino. O lugar da peregrinação continua sendo habitado pela presença do personagem venerado. Poderíamos comparar este fenômeno com o da casa dentro da qual vivíamos com os nossos parentes. As pessoas gostam de voltar à casa paterna como se reencontrassem nela a presença dos pais. Essa presença é aquela da lembrança que torna presentes os pais na imaginação e nos sentimentos. Na peregrinação, há mais. A motivação material ou a estátua comemorativa se liga, por laços simbólicos concretos, à presença ainda real de um personagem. Este personagem ultrapassa a morte, precisamente porque nele habitava uma presença divina, quer dizer, imortal. A palavra superstição seria totalmente imprópria para caracterizar a crença na presença ainda viva, além da morte, de um personagem como Pe. Cícero. Trata-se de um fenômeno religioso muito normal.

O que é psicologicamente característico da religião popular é que a representação da presença espiritual do santo é como materialmente encarnada no símbolo de sua presença, na estátua, neste caso particular. Temos aqui a passagem entre a seme-

lhança (a estátua que representa, que torna presente pela aparência) e a contiguidade (a proximidade material). Explica-se essa passagem da semelhança à representação de um continente material. Enquanto a representação acorda a imaginação da presença, o desejo de possuir a presença real transforma a presença imaginada em presença quase real. Nisto, não há nada de anormal. Quantas pessoas, por exemplo, não acariciam a foto de uma pessoa morta de quem gostaram muito? Da mesma maneira, vêem-se em toda parte, nos lugares de peregrinação, os devotos acariciarem a estátua do seu Santo venerado. E como o Santo participa da imortalidade divina e é mais realmente presente do que qualquer outra pessoa amada, a gente se torna participante da força espiritual do Santo. Eu diria, então, que o lugar, a estátua ou outras lembranças do Santo representam sua presença quase sacramental. Sei que muitos intelectuais e autoridades eclesásticas desconfiam dessas práticas, pois vêem nelas uma degradação supersticiosa da religião. Como psicólogo e teólogo, não partilho dessa desconfiança *a priori*. Para mim tudo depende da intenção. A gente pode também praticar de maneira supersticiosa os sacramentos, se não se tem uma intenção realmente religiosa.

Ora, qual é a intenção dos peregrinos? O que é que eles esperam de sua Romaria à cidade do Padre Cícero? Antes de tudo, primeiramente, palavras que dão sentido à vida. Conforme pesquisa da Irmã Guimaraes as fotografias do Pe. Cícero que osromeiros preferem são aquelas onde se vê o Padre a ensinar a sabedoria de Deus e a dar conselhos. Por esta razão, a Irmã Guimaraes caracteriza assim o significado dado pelos Romeiros à figura do Pe. Cícero: para eles, o Padre é, antes de tudo, um Santo no sentido de "profeta". Pode-se concordar com essa caracterização, dando ao termo de "profeta" o sentido bíblico, a exemplo de Moisés. Considerado o profeta aqui não é aquele que anuncia a chegada futura do Messias, mas é aquela que é o mediador do pacto entre Deus e o seu povo, é aquele que, como mediador deste pacto, dá também ao povo de Deus a lei moral divina. Claro, há uma diferença. Pe. Cícero não dá, como Moisés, uma nova lei divina. Ele é também o mediador de um novo pacto entre Deus e seu povo, o pacto de fé cristã. É lógico que os peregrinos associam duas coisas: o Pe. Cícero oferece as palavras de sabedoria divina e é aquele que, abençoando o seu povo, dá-lhe a paz.

Dando um sentido religioso à vida e apresentando a sabedoria de uma moral evangélica, o Pe. Cícero dá também a paz, a reconciliação com a vida, que é dura, a própria reconciliação e a reconciliação com Deus.

Essa função propriamente espiritual que o Pe. Cícero exerce para os Romeiros, prolonga a que exerceu durante a sua vida. Assim o mostram os estudos históricos realizados pelas Irmãs Dumoulin e Guimarães. Mandado pelo Bispo, em atendimento a um pedido seu, para o Juazeiro onde se refugiavam muitos malfeitores e pessoas com pouca moralidade, o Pe. Cícero conseguia ter uma grande influência moral sobre essas pessoas. Atraía de longe um número crescente de pessoas que procuravam conselhos e um sentido para a vida. Esta tradição continua e é em nome do Pe. Cícero que o Pe. Murilo e as religiosas que colaboram com ele, continuam a dar aos peregrinos palavras que conferem sentido à vida.

Segundo o estudo da Irmã Guimarães, os Romeiros de Juazeiro *estão ainda motivados por uma segunda intenção, mais humana que espiritual*: eles esperam da bênção do Pe. Cícero, a saúde e um certo bem-estar. Isso evidentemente não é específico. Em todos os tempos, os homens pediram isto a Deus. E, como os santos são de certa forma a presença humanamente encarnada de Deus, os homens endereçam também os seus pedidos, ao Santo, que eles veneram particularmente. Parecendo-lhes estar o santo mais próximo deles do que Deus, muitas vezes dirigem-se a ele em primeiro lugar. Esse comportamento é muito humano e universal nos lugares de peregrinação. Não vou insistir.

1.2.2.

Consideremos agora a significação do Pe. Cícero para os habitantes de Juazeiro.

Reencontramos, claro, o Pe. Cícero conselheiro, o sábio que tem uma imensa autoridade moral. No entanto, os adultos de Juazeiro em que vive ainda a lembrança da presença e da atividade do Pe. Cícero, insistem sobre a humanidade de seu antigo pastor: a sua bondade, seu espírito de acolhida, seu olhar que

parece sempre pessoal-para cada um. Os homens, mais do que as mulheres, valorizam as atividades do Pe. Cícero, mesmo as políticas. Pode-se resumir todos esses traços numa fórmula proposta pela Irmã Guimarães: *na memória dos adultos e das pessoas idosas de Juazeiro, o Pe. Cícero continua presente como um pastor*.

Isto significa: aquele que reúne e guia. Nesta função de pastor, não se pode fazer distinção entre os planos humano, moral e religioso. A gente o percebe como pastor em razão de suas funções sacerdotais oficiais. A sua bondade, sua amizade, seu cuidado pessoal com cada um, seu acolhimento sempre disponível, suas preocupações com o bem-estar da população, seus conselhos sempre sábios dão à sua função oficial de pastor seu selo de verdade. *A História de Juazeiro faz com que, neste pastor, veja-se também o ancestral*, no sentido preciso que a antropologia cultural dá a este termo. O ancestral é o pai-fundador de uma comunidade cultural. Claro que o Pe. Cícero não é o ancestral como pai que procriou. Mas isso não é também o mais importante no ancestral visto pela antropologia cultural: *o ancestral é o pai-fundador na medida que ele deu à comunidade as crenças religiosas e as leis morais que são a base sobre as quais ela construiu uma sociedade cultural*. Essas crenças e essas diretrizes de condutas são precisamente o que transcende os indivíduos e que, por esta razão, mantém a coesão da comunidade.

1.3.

Santo Popular e figura paterna

No caso do Pe. Cícero, as 3 características *santo, popular e figura paterna* se acham estritamente ligadas. É precisamente a coerência entre essas três características que faz a especificidade do fenômeno Juazeiro. Considero primeiro cada um desses termos, depois refletirei sobre a sua coerência e o seu significado cultural e religioso. *Um Santo* - Assim como foi durante muito tempo tradição da Igreja, o Pe. Cícero foi canonizado oficialmente pelo povo. O que particulariza evidentemente o caso de Juazeiro é que o povo canoniza um Padre marcado por uma condenação da Igreja e que ficou muito tempo suspeito aos olhos até de certas autoridades eclesásticas do Brasil. Com base no estudo minucioso da Irmã Guimarães, penso poder dizer que o povo de Juazeiro e o Romeiro não canonizaram o Pe. Cícero em opo-

sição às autoridades da Igreja. Canonizaram-no apesar da condenação da Igreja Oficial. Não se pode, então, explicar esta canonização popular por um movimento de revolta cismática dos socialmente pequenos e contra as autoridades religiosas e civis. Canonizando o Pe. Cícero, apesar da oposição das autoridades, o povo de Juazeiro agiu como o Pe. Cícero agiu sempre: com grande independência, obedecendo à consciência, mas querendo sempre ficar fiel à Igreja.

Há um aspecto que me marcou particularmente nessa canonização do Pe. Cícero pelo povo de Juazeiro. Segundo o estudo da Irmã Guimarães, as pessoas admiram as qualidades e as funções do homem e do Padre que era o Pe. Cícero: sua bondade, eventualmente sua beleza física, essencialmente a sua acolhida, sua sabedoria e seus conselhos, sua atividade de Padre que abençoa. Do outro lado, eles o consideram um santo. Mas o tema sobre natural tem pouca importância quantitativa dentro das respostas dos grupos entrevistados. A título de hipótese, lanço uma explicação com a qual a Irmã Guimarães não esteja talvez totalmente de acordo: pessoalmente, penso que, depois da morte do Pe. Cícero, não se podia aceitar sua ausência sem manter a sua presença, na qualidade e no poder de um santo. Explicaria, então, essa canonização popular com base em dois fatores. Há um fator psicológico de luto: em razão do amor que se tem ao Pe. Cícero, não se deseja que ele esteja morto simplesmente. Segundo fator, propriamente cristão: a existência do culto aos santos fornece a representação de uma pessoa falecida que fica espiritualmente presente e ativa. As qualidades eminentes de homem e do homem de Deus permitiram evidentemente colocar o Pe. Cícero, depois da morte, no grau dos Santos. Assim, o Pe. Cícero torna-se para o povo de Juazeiro um santo que é, segundo a expressão da Irmã Guimarães, uma encarnação da presença divina. Isto quer dizer que, nas suas qualidades humanas e nas suas atividades de padre que abençoa, ele é a presença concreta das qualidades do Deus que ele pregava. Com certeza, é preciso complementar esta representação do Santo com o que já apresentei. O Pe. Cícero é também considerado como santo, porque, enquanto conselheiro, encarnava a sabedoria divina, e, enquanto figura profética, para os Romeiros sobretudo, ele é a boca "humana-divina" que prenuncia as palavras que dão sentido à vida. Considerado como Santo,

o Pe. Cícero parece, segundo certas expressões, confundir-se com Deus mesmo. O Pe. Cícero e Deus, poderíamos dizer, é todo um. Entretanto, seria um simplismo falar da idolatria. A Antropologia cultural nos ensina que, em muitos lugares, pessoas pouco formadas teoricamente utilizam esta linguagem sem confundir ou identificar realmente Deus com seus representantes ou mensageiros humanos.

1.3.1.

Um Santo Popular

O Cardeal Aloísio Lorscheider, Arcebispo de Fortaleza, fez no jornal "O Povo" de 10 de novembro de 1980 a declaração seguinte: "não estudei ainda a fundo a história do Pe. Cícero. O que me impressiona sempre, é o afluxo de pessoas em Juazeiro, o que não parece diminuir, mas aumentar. Tenho a mesma perplexidade de muitos diante do que isto significa na realidade. O fato é que, quando se fala do Pe. Cícero, o povo ocorre... É uma figura que deve ser mais estudada." Não se pode expressar de maneira mais forte o significado de um santo popular. O Cardeal Lorscheider coloca igualmente de maneira muito justa a verdadeira questão sobre o Santo Popular de quem tratamos: a da figura do Pe. Cícero. De fato, *essa questão divide-se em duas perguntas: a do personagem que era o Pe. Cícero e a da representação que fazem dele aqueles que o consideram um santo e que lhe dedicam um culto.* Ora, o que impressiona neste caso, é a *concordância entre duas figuras, aquela que foi historicamente o Pe. Cícero e aquela pessoa que ele é na representação atual do povo.* Não é sempre o caso. Se eu sou bem informado, os devotos de Santo Antonio de Pádua não se referem de maneira nenhuma à sua existência e às suas atividades reais. Ele é para eles uma figura celeste, protetora e taumaturgo. Poderíamos dizer que continuaria sendo um santo popular, mesmo se nunca tivesse existido, como foi o caso de São Jorge e outros santos. Chama-se "santos mitológicos" esses santos populares. Pelo contrário, existem Santos autênticos que tiveram uma influência enorme no conjunto da Igreja, tal como Santo Agostinho, e que, entretanto, nunca chegaram a ser santos populares, porque não encarnavam a presença e a manifestação divina para uma comunidade local de-

terminada. A terceira característica assinalada, *a da figura paterna*, trará mais esclarecimento sobre esta questão. Ao Pe. Cícero, elevado ao nível dos Santos, atribuem-se, sem dúvida, outras tantas intervenções milagrosas, como as de Santo Antônio. Temos aqui um traço comum da religião popular em geral. A história da hostia que teria sangrado na boca de uma comungante do Pe. Cícero não parece ter influenciado a tendência para considerar o Pe. Cícero como um Santo taumaturgo. Falando dos milagres do Pe. Cícero, as pessoas não se referem a este fato, nem mesmo ao fato de que, participando da crença da época, o Pe. Cícero tenha acreditado realmente que se tratava de um evento milagroso. De todo o inquérito muito aprofundado da Irmã Guimaraes ressalta-se também que *a esperança do milagroso não motivava essencialmente os romeiros que afluem a Juazeiro*. Se há uma corrente profunda que mobilize esses milagres de peregrinos, seria o movimento sócio-religioso da procura da maravilhosa cidade (Nova Jerusalém). Bem parece que este movimento retoma um tema nostálgico da cultura indígena à procura de uma terra sem mal. Sem dúvida, o tema do messianismo bíblico relegou e mais ou menos transformou o mito índio. Por suas atividades reais, o Pe. Cícero polarizou sobre ele este movimento. Ao mesmo tempo, nesta procura, ele implantou um conteúdo propriamente cristão: a paz que se espera da terra sem mal não é somente um maior bem-estar e uma liberação política e social: é também a paz que dá palavras de vida.

Na história da Igreja, houve numerosos movimentos milenaristas. Foram formados pela crença de um profeta que iria organizar um dia, o estado paradisíaco da cidade ideal, prometida para o fim dos tempos. Mais movimentos formam-se de novo na África. Esses movimentos são levados por um sonho utópico de uma revolução, ao mesmo tempo religiosa, política e social, que instalaria sobre a terra a Jerusalém celeste. A imensa autoridade do Pe. Cícero lhe teria dado a possibilidade de transformar-se num desses profetas milenaristas. Mas ele não tomou esta posição. É por isto que a religião popular de Juazeiro não se tornou um movimento milenarista, enquanto uma velha tradição indígena e a dura realidade social, econômica e política da região favorecia o desenvolvimento de um tal movimento milenarista revolucionário.

A palavras de vida que os peregrinos vêm pedir, outros as lembram e as transmitem aos seus filhos. Assim, formou-se a tradição no sentido forte do termo: um *corpus* de fatos contados e de palavras de sabedoria rememorados. Pode-se comparar este fenômeno a outras tradições orais religiosas: por exemplo, o cristianismo que transmitia oralmente os fatos e as palavras de Jesus.

1.3.2. Figura Paterna

O *título de padrinho* dado ao Pe. Cícero é altamente significativo, se colocado no seu contexto. *Expressa os sentimentos afetuosos* que os romeiros sentem em relação ao Pe. Cícero. Seria, porém, desconhecer o seu verdadeiro sentido reduzir o título de padrinho a uma palavrinha carinhosa. Evidentemente este termo é o símbolo dos laços particulares que têm com o Pe. Cícero ao mesmo tempo os indivíduos e a comunidade social e cultural de Juazeiro. Tais laços só se encontram numa família. *O título de padrinho deixa entender que o Pe. Cícero representou bem uma figura paterna*. Já insistimos sobre isto. Juntamos agora os diferentes elementos que compõem a *figura paterna do Pe. Cícero* e sublinharemos a sua importância cultural e religiosa.

Certas pessoas entrevistadas pela Irmã Guimaraes dizem explicitamente que o *Pe. Cícero as adotou da mesma maneira que um pai pode adotar um filho*. Acreditamos poder dizer que o que expressaram essas pessoas corresponde à consciência geral daquelas que chamam Pe. Cícero "meu padrinho". Ora, de qualquer maneira, o pai, mesmo precriador biológico, é sempre o pai que adota os seus filhos. Nós sabemos entre o pai e seus filhos não existe o mesmo laço imediato, vital e afetivo, que existe entre a mãe e a criança. De fato, a criança faz, primeiro, parte do corpo da mãe e, quando é separado dela, no nascimento, acha ainda o seu alimento no corpo materno. Por razão de natureza da vida, o pai é mais separado da criança, e é preciso que ele tome a iniciativa de interessar-se pelo seu filho. Em outras palavras ele tem que tornar-se o pai dela e, neste sentido, adotá-la. Isto é bem o que o Pe. Cícero representa para seus fiéis:

de sua própria iniciativa, ele se apresentou como pai para eles.

O pai que se interessa pelos filhos é, também, por excelência a autoridade moral que lhes dá a lei. É preciso entender a expressão "dar a lei", no sentido antropológico do termo. Dar a lei é um dom, não a imposição de uma autoridade arbitrária e tirânica. E "lei" não tem diretamente um sentido jurídico. Pelo termo "lei", entendem-se aqui *as diretrizes para a conduta de uma vida digna de um ser humano civilizado e ético*. Ora, é justamente isso a função eminentemente exercida pelo Pe. Cícero. É porque ele foi e continua sendo para os seus fiéis o pai que lhe deu o dom da lei, que os sentimentos em relação a ele são de respeito e de escuta obediente tanto quanto de ternura. O pai é igualmente o protetor de sua família. Com sabedoria e força, ele cuida de seu bem-estar material e social. São vivas ainda as lembranças das atividades que o Pe. Cícero exercia como pai protetor de sua grande família. Pelos testemunhos e correspondência pessoal, sabe-se, agora, que o Pe. Cícero assumiu engajamentos políticos, contra o seu próprio desejo, porque estava convencido de ser obrigado a agir como pai protetor de Juazeiro. Os fatos históricos fazem também com que o Pe. Cícero não seja somente um pai que adotou uma comunidade já existente, como o faz ou deveria fazer qualquer padre. Ele está na origem da comunidade de Juazeiro. Chamando-o de "nosso ancestral" isso significa que ele é o pai fundador. O Pe. Cícero foi o pai de sua grande família, em nome de Deus, de quem derivava toda paternidade, segundo a bonita fórmula de São Paulo. Ele adotou os seus filhos, para deles filhos adotivos de Deus. Ele deu-lhes a lei divina. Ele os protegeu em nome de Deus e com a convicção de que por ele, Deus agia para proteger sua comunidade. Fazia assim rotineiramente, preocupado com o bem-estar de todos.

O povo que considera o Padre um santo continua a reconhecer nele exatamente as mesmas funções paternas que ele exerceu durante a vida. *Como Santo, o Pe. Cícero continua sendo aquele que reconhece e adota os seus filhos, que lhes dá a lei da vida e que os protege*. Vimos que os Romeiros acentuam particularmente a função paterna do dom da lei. Para eles, o Pe. Cícero é o profeta que diz palavras que dão sentido à vida e uma orientação da vida. A gente compreende este acento específico. Podem-

-se comparar os Romeiros, no momento de sua longa caminhada, a nômades que procuram, nas palavras de sabedoria, o caminho da vida. Eles não são integrados a toda a vida comunitária de Juazeiro. O Pe. Cícero não é para eles o Pai fundador. Ele é, entretanto, para eles, o pai que dá a lei, e também o pai protetor, mas não de maneira tão cotidiana. A função propriamente paterna do Pe. Cícero tem todo o seu significado na expressão: "Um santo popular". O termo "popular" não designa antes um grupo social, cultural e econômico particular. Aplicado ao Pe. Cícero, considerado como Santo popular, "popular" qualifica realmente o povo como uma comunidade social, cultural e religiosa.

Temos aqui um tipo de santo excepcional. É bem entendido que estou descrevendo as convicções dos fiéis e que faço abstração ao fato de que a Igreja oficial não canonizou o Pe. Cícero. Entre os santos reconhecidos pela Igreja e entre aqueles que os crentes veneram, não se encontram muitos comparáveis ao Pe. Cícero.

Talvez o S. Martinho tenha o mesmo significado para a cidade de Tours, na França. Antes, os santos padroeiros de uma cidade tinham também um sentido que se aproxima ao Pe. Cícero, sem entretanto igualar-se a ele.

É preciso, porém, notar uma diferença importante: de um lado, o culto do Pe. Cícero e, de outro, o culto dos santos e as peregrinações aos lugares santos na Alta Idade Média, na Europa. No Ocidente cristão, veneram-se, sobretudo, as relíquias dos Santos². O essencial era entrar em contato material com as relíquias, porque eram consideradas toda-poderosas. Pensava-se que um fluido emanava do corpo do santo e de seu túmulo. Raspa-se este, derramava-se sobre ele água ou vinho que eram recolhidos em seguida e neles se mergulhava um pano. Assim, levavam no pano um conteúdo material do poder divino que se atribuíra ao santo. Mas a difusão do poder do santo, pelos contatos sucessivos entre o corpo, o túmulo e as coisas postas em contato com o túmulo, diminui a força do fluido que irradiava do corpo do santo. A peregrinação ao túmulo continuava assim importante, porque o contato com o próprio túmulo dava mais chances de cura ou de libertação da possessão diabólica. O culto popular dos santos na alta Idade Média Ocidental era nesse sentido fortemente impregnado do que, com razões, pode-se chamar de magia e su-

perstição. Parece que numerosos devotos do Pe. Cícero creem também que, de seu corpo e de seu túmulo, emana alguma coisa do poder divino. Caso contrário, não lhe seriam atribuídos tantos milagres. Mas é surpreendente que esta crença um pouco mágica não seja o elemento mais importante em muitas pessoas das quais Irmã Guimarães explorou em profundidade as concepções e os sentimentos em relação ao Pe. Cícero. Na alta Idade Média cristã, padres e leigos seriamente formados na fé cristã tentavam, muitas vezes em vão, convencer os peregrinos de que o mais importante não era expor-se ao fluido que emanava do túmulo do santo, mas seguir o modelo de vida cristã que ele deu e rezar para que intercedesse junto a Deus. Em Juazeiro, os testemunhos recolhidos atestam que os próprios devotos do Pe. Cícero têm esta concepção de seu culto. Tudo isto escapa provavelmente aos estrangeiros que vêm a Juazeiro, que olham com curiosidade, a quantidade de ex-votos e as lojas onde se vendem todas as espécies de estátuas do Pe. Cícero, mas que não analisam seriamente as disposições dos peregrinos.

Em seu livro *O futuro de uma ilusão*, S. Freud, o criador da psicanálise, expõe a tese de que a crença em Deus reproduz a idéia arcaica e infantil de um pai todo-poderoso e protetor ao qual os homens dirigem todos os seus pedidos muito humanos, para que, como as crianças, procurem uma espécie de pai que pode ajudá-los quando têm fome, quando estão doentes ou atingidos por catástrofes naturais; ou ainda: um pai que, um dia, vai restabelecer a justiça para aqueles que sofreram injustiças humanas. Por este motivo, a idéia de Deus-Pai seria um resíduo da ilusão infantil numa humanidade que ainda não teria atingido a autonomia e o espírito crítico. É verdade que o que Freud diz, esteve muito presente algumas vezes na religião que se chamava popular. Eu me pergunto se a antiga desconfiança de certas autoridades eclesásticas para com o fenômeno de Juazeiro não se explica, em parte pelo medo de ver a religião cristã desacreditada, porque pensavam ser uma religiosidade popular no sentido negativo. Mas é preciso reconhecer Pe. Cícero não representa essencialmente este tipo de figura paterna no sentido infantil da expressão, como descreve Freud. O contraste entre o culto do Pe. Cícero e o culto medieval e popular dos santos põe em plena luz minha exposição sobre a figura paterna que era e continua sendo o Pe. Cícero. *As qualidades do profeta, de sábio e de pai*

fundador, que são atribuídas ao Pe. Cícero, são as características que fazem do pai uma figura altamente estruturante e humanizante para os indivíduos e para a comunidade.

De nosso estudo, tiramos uma conclusão importante. Caracteriza-se a tradição religiosa de Juazeiro como "religião popular". Pode-se efetivamente ressaltar na religiosidade de Juazeiro muitos traços que se encontram toda "religião popular". É preciso, porém, evitar comparações e abstrações que desconhecem a natureza totalmente específica do caso de Juazeiro. Seria arbitrário e não científico querer explicar todo fenômeno de Juazeiro pelas leis sociológicas e psicológicas gerais. Trata-se aqui de uma forma singular de religião popular. Sua explicação fundamental se encontra num acontecimento especial: a personalidade e as atividades da figura humana, religiosa e excepcional do Pe. Cícero.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 GUIMARÃES, Therezinha Stella. Étude Psychologique de la Fonction d'un Saint dans le Catholicisme populaire - Pe. Cícero et la Religion du Nordeste (Bésil). s.l., U.C.L., 1983.
- 2 Ver CHÉLINI, J. & BRANTHOMME, H. Les Chemins de Dieu. In: Histoire des Pèlerinages Chrétiens des Origines à nos Jours. Paris, Hachette, 1982. p. 121-35.

OS PARÂMETROS PSICOLÓGICOS DA RELIGIOSIDADE POPULAR E DO SEU ESTATUTO SÓCIO-CULTURAL: APLICAÇÕES AO CASO DA ROMARIA AO JUAZEIRO DO PADRE CÍCERO

Jean-Marie Jaspard*

Estive em Juazeiro, em 1979, em visita de amizade às minhas irmãs, Annete Dumoulin e Ana Tereza Guimarães, que já tinham escolhido, há três anos, naquela época, prosseguirem a vida religiosa e a pesquisa em Psicologia, neste lugar que não podia deixar ninguém indiferente (nem mesmo Deus, sem alguma dúvida). Durante duas semanas, fui hóspede de minhas duas irmãs e do Padre Murilo, e também de inúmeras outras pessoas hospitalizadas e calorosas; juntos, eles me guiaram, fizeram-me conhecer Juazeiro, visitar Crato, assim como vários "sítios" do Vale do Cariri; fizeram-me descobrir as fisionomias das pessoas daquelas dosromeiros; fizeram-me sentir como bate o coração dos habitantes do Sertão. Pude me impregnar, assim, um pouco, desta vida; mesmo se não compreendia muito as palavras que eram ditas, toda uma comunicação que acompanhava estas palavras (ou que, às vezes, nem precisa delas) me fez entender, eu penso, alguma coisa de maneira pela qual a vida humana é vivida nesta região maravilhosa do Nordeste brasileiro. O que mais me tocou, nesta vida, foi *uma unidade, um tipo de impregnação recíproca dos dois aspectos* que na Europa, no caso dos meus concidadãos belgas, são muito mais separados, tão independentes entre si, que chega a dar a impressão que um é quase facultativo, em relação ao outro: vocês entenderam que estou tratando dos aspectos que, lá nós chamamos *profano e religioso*. Aqui, tanto um, como o outro, me parecem *indistintos: as realidades da vida quotidiana*, os comportamentos, a maneira de morar, de falar, estão impregnadas de referências religiosas; *as realidades religiosas mais explícitas* (as igrejas, os santuários das casas, as preces, os gestos...) estão também, por sua vez, impregnadas de todo o peso da vida quotidiana. *Um não funciona sem o outro, e vice-versa.*

Refletindo um pouco, eu penso, então, que não deve ser por acaso que o Padre Cícero exerceu aqui as duas funções de Padre e de Prefeito; duas funções que, na Europa são estritamente separadas e independentes, enquanto que, aqui, elas se sucederam historicamente no mesmo homem, sem que ele pare de desempenhar, fundamentalmente, o mesmo papel junto ao povo. Esta deve ser uma das razões principais que determinaram um apego tão grande e unânime a sua pessoa: não somente ele representa um momento e um polo fundador, mas ele permite que cada um se reconheça, em todos os registros da sua vida e projete seu futuro de maneira unificada e positiva.

Este preâmbulo não tem como único objetivo recordar uma lembrança ainda muito viva, mesmo se ela tem 9 anos; esta lembrança, em si mesma, abre caminho à *reflexão epistemológica que gostaria de desenvolver sobre a maneira pela qual pode ser conduzido um estudo psicológico da religiosidade dita popular.*

O primeiro princípio é que o estudo será sempre circunstanciado e que, desenvolvido aqui, no Cariri, ele deverá conhecer, de início, de que "povo" se trata. Por exemplo, ele deverá saber que a *dimensão religiosa deste povo é muito intrínseca da na própria vida.* Conduzido na Bélgica, um estudo da religião popular deverá, pelo contrário, tomar em conta esta separação cada vez maior dos aspectos religiosos e dos aspectos não religiosos na consciência e na vida quotidiana das pessoas. Dizendo isto, já aviso, também, meu auditório dos limites, dentro dos quais os pesquisadores do Centro, fundado em Louvain pelo Professor A. VERGOTE, tentam elaborar uma Psicologia Religiosa. Esta será sempre uma abordagem psicológica dos comportamentos religiosos, desenvolvida *num determinado contexto religioso, inscrito num meio sócio-econômico-político-cultura específico, num momento preciso da sua história.* Isto já significa que este estudo psicológico não poderá pretender universalizar as suas conclusões, e menos ainda, explicar o fenômeno religioso, em geral e "a religião popular", em particular. Um tal objetivo ultrapassará sempre os limites da explicação ou do esclarecimento psicológico. Isto não quer dizer que a Psicologia não possa explicar ou esclarecer nada, visto que se trata do comportamento humano.

O que eu gostaria de mostrar aqui, é que a própria pesquisa psicológica corre o risco de ser conduzidas contingências do *contexto sócio-cultural*, seja do *meio religioso* em estudo, seja do *meio científico* que organiza a pesquisa. Claro que o psicólogo trabalhará normalmente com seus instrumentos próprios e enquadrará suas observações nos parâmetros de natureza psicológica, mas a *escolha destes parâmetros nunca será totalmente livre de uma ideologia de partido, e os resultados, cientificamente demonstrados, serão muito tributários desta variável ideológica, que reside provavelmente, mais no pesquisador, do que na realidade humana que ele observa.*

Vou tentar apresentar aqui, sucintamente, em que medida uma concepção global prévia sobre a religião popular pode orientar fundamentalmente a pesquisa e seus resultados. Os trabalhos do Professor A. VERGOTE demonstraram o quanto a posição ideológica dos psicólogos da religião, em relação à "religião" levou alguns a reduções psicologizantes, que desnaturalizam o fenômeno religioso como tal. O Professor A. VERGOTE sempre se mostrou favorável à aplicação da antiga regra da "neutralidade benevolente", em relação ao objeto de estudo, regra que o psicólogo suíço Theodore FLOURNOY propôs, no início do século, para assegurar uma certa objetividade nos trabalhos de Psicologia Religiosa. Meu objetivo é mostrar a pertinência desta regra no campo que nos interessa.

A expressão "Religião Popular" ou "Religiosidade Popular", não é isenta de ambigüidade e traz o risco de falsificar o trabalho desde o início.

Associar, de início, tudo o que se passa aqui em Juazeiro à expressão generalizante "religiosidade popular" acarreta automaticamente a opinião preconcebida de ligar tudo que seja observado à significação e às consonâncias desta expressão na cabeça daqueles que a utilizam; e vamos ver que esta significação pode orientar a própria escolha dos métodos de observação, de tal forma que os resultados aparecerão como estando "naturalmente" em conformidade total com a ideologia de partida.

Na longa história do Cristianismo e do Catolicismo, em particular, o adjetivo "popular" faz quase sempre a *bipartição da*

sociedade em dois subconjuntos, ao mesmo tempo, religiosa e sócio-culturalmente definidos, hierarquicamente articulados um ao outro, numa relação de dependência recíproca mas totalmente assimétrica. O primeiro subconjunto, geralmente pouco numeroso, é constituído da elite intelectual, social, política e religiosa. Ele depende enormemente, para sua sobrevivência e para assegurar seu poder, da submissão positiva do segundo subconjunto, constituído pela massa, pelo povo. Este fundamento, subconjunto, sua segurança e a organização de sua sobrevivência, por seu plano sócio-económico e político, existem, de um lado, aqueles que possuem o saber, os bens e o poder, e do outro lado, aqueles que constituem a massa trabalhadora, mais ou menos desinformada e obediente. A sociedade da Idade Média encontrou, durante um milénio, um equilíbrio alicerçado sobre a contribuição recíproca leal das duas partes.

Os períodos que se seguiram à Idade Média operaram uma redistribuição cada vez mais complexa, dos subconjuntos, notadamente fazendo com que surjam as classes intermediárias, onde o laço "saber-ter-poder" se tornou cada vez mais absoluto. Porém a manutenção do adjetivo "populár" para designar uma parte da sociedade, numa determinada região, deixa entender que aqueles que o utilizam, privilegiam o modelo dualista, no plano religioso. Este mesmo modelo contribuiu para estruturar hierarquicamente o mundo eclesiástico cristão em todo o Ocidente. A antiga distinção "clero-leigo" mostra bem sua assimetria através da própria etimologia das duas palavras: o *klerikon* (ou seja, aquele que é letrado) distingue-se do *laicon* (aquele que pertence ao povo), pelo fato mesmo desta educação.

Até há bem pouco tempo, esta linha de demarcação atravessava os mosteiros de onde os "irmãos leigos" estavam afastados, não somente das responsabilidades do poder, mas, igualmente, do coro e da proximidade física do altar.

Assim, historicamente, desde os Padres da Igreja, que pertenciam geralmente à aristocracia intelectual e social daquela época, o "povo" tem correspondido a esta massa não instruída, mal socializada, dispersa nos povoados (*pagani*) cujos habitantes eram ainda, mais ou menos "pagãos", isto é, ao mesmo tempo

camponeses e dominados pelas superstições vindas de religiões antigas, não cristãs. Leigo significa não somente "homem do povo", mas, também cristão "da periferia", mal instruído das realidades religiosas, imperfeito, indigno de aproximar-se de Deus. Na lógica deste sistema dualista, é necessário traduzir a este povo a palavra de Deus na sua língua dita "vulgar" (ou seja, ao mesmo tempo "do povo" e "grosseira"), enquanto o clero dirige-se a Deus na língua da Igreja.

A "religiosidade popular" só pode, neste sentido, ser considerada como imperfeita, vulgar, supersticiosa, quase pagã..., visto que é a expressão religiosa que o povo encontra por si mesmo e a priviligia, sem ter sido instruído convenientemente sobre as coisas de Deus e consequentemente, não está em condição de seguir uma vida santa.

Esta "religiosidade popular" será portanto, sujeita a erros, suspeita e oposta à verdadeira "religião cristã" que é transmitida hierarquicamente pelos pastores e com o esclarecimento dos teólogos. É claro que hoje os tempos mudaram; a distribuição do saber cristão e dos dons do Espírito Santo, não respeita mais necessariamente a linha de demarcação clero-leigo; existem leigos bem mais instruídos do que certos membros do clero. O Concílio Vaticano II julgou necessário relembrar coisas essenciais, desde os tempos evangélicos, entre outras coisas, a identidade da Igreja de Jesus Cristo como o "povo de Deus" e o fato de que os "fiéis" são igualmente imbuídos pelo Espírito Santo e partilham do sacerdócio de Cristo.

Estas verdades teológicas de 2.000 anos, aparecem como novidades que, alguns nestes últimos 25 anos, já tentaram frequentemente neutralizar, pelo menos nas suas possíveis consequências, a nível da Instituição Eclesiástica. Isso não impede que uma mensagem passou, foi dada; isso se pode ressentir em muitos textos mais ou menos oficiais da Igreja Católica¹ e nos trabalhos dos teólogos publicados após o Concílio, relativos a "religião popular"². O tom se apresenta manifestamente respeitoso e os autores se esforçam em sublinhar, de início, todos os valores positivos que estão presentes em todas as camadas do povo de Deus, antes de propor apelos à "purificação", ou melhor, antes de desenhar as vias para o "aprofundamento" da fé popular.

Em muitos casos, entretanto, a distribuição final dos títulos de santidade continua a ser feita em filigranas, segundo o dualismo clássico, podendo recuar no passado a fronteira separando os "instruídos" das "pessoas do povo", atrás de uma linha temporal mais do que geográfica. Protegendo, efetivamente, através do chamado *folklore* (pelo menos na Europa), os vestígios de ritos e de comportamentos religiosos do povo cristão, permite-se que este povo possa temporariamente colocar a sua sensibilidade em ressonância com alguma coisa que lhe fala, que tem sentido para ele sem que cada um deus se sentir culpado com isso, por qualquer "atraso mental e cultural". Então, quando se fala de "religiosidade popular", mesmo com todos os protestos de positividade e de respeito que possamos ter hoje, a avaliação negativa permanece presente e se traduz, cada vez mais, se não ficarmos atentos, nos termos de um diagnóstico psicológico, onde este tem um efeito de acusar e ao mesmo tempo, desculpar. E o que é que acontece se falamos de "religiosidade popular", num lugar como Juazeiro, ou em muitos outros lugares semelhantes deste país, onde, historicamente, a fé cristã se constituiu, mais recentemente do que na Europa, sobre o fundo ainda vivo de crenças estruturadas nas civilizações indígenas ou africanas, e onde, além do mais, o desnível social separando, no mesmo sentido, ricos e pobres, instruídos e não instruídos, ainda está muito presente? Se, neste contexto, quer-se estudar a "religiosidade popular", é bastante lógico o risco de se manter o desnível tradicional e de se pedir ao psicólogo presente que faça um diagnóstico do tipo avaliativo, que confirme o julgamento secular e ao mesmo tempo desculpe "o povo" de ser o que ele é, de se comportar "religiosamente" como ele se comporta.

Gostaria de mostrar, agora, que o psicólogo pode muito bem receber uma demanda deste tipo, e que ele dispõe de instrumentos adequados para trazer uma resposta em conformidade com a concepção dualista. Mostrarei, em seguida, que ele pode, também, pelo contrário, organizar o seu trabalho de pesquisa de maneira a se colocar, de preferência, por trás da consigna de "neutralidade benevolente", à qual a sua deontologia o dirige e que, nesse caso, os parâmetros psicológicos da religiosidade popular poderão ser organizados, de modo a revelar tipos diferentes, e não necessariamente hierarquizados, da atualização da fé cristã.

2.1.

Uma Psicologia que confirme o Dualismo das duas Religiões

Não faltam os parâmetros psicológicos e os instrumentos metodológicos para a observação dos comportamentos religiosos segundo eixos constituídos por um polo positivo e um negativo, situando na extremidade do primeiro, os comportamentos religiosos da elite e, na extremidade do segundo, os comportamentos religiosos ditos "populares". Vemos imediatamente surgir os tributos que, graças à utilização de escalas de avaliação bipolarizadas, poderiam aglutinar-se no polo positivo: uma religiosidade pura, clara, adulta, objetiva, racional ou razoável, pessoal, evoluída, superior, enquanto que, ao mesmo tempo, outros atributos se aglomerariam em torno do polo negativo: uma religiosidade impura, confusa, infantil, subjetiva, irracional ou imaginativa, gregária, repetitiva, inferior... Um tal diagnóstico avaliativo pode ser aplicado à vontade e se revelar aparentemente eficaz em todos os registros que o psicólogo pode levar em consideração. Assim, poderemos avaliar o comportamento religioso, e notadamente, as crenças, do ponto de vista da inteligência ou do funcionamento do pensamento.

A distribuição hierárquica dos estágios definidos por Piaget poderá muito bem fornecer o quadro de referência e é muito provável que as expressões populares da relação com Deus, das crenças e dos comportamentos religiosos se ordenem, mais facilmente no estágio do pensamento concreto, do que numa formulação teológica elaborada destas crenças ou de uma compreensão talvez muito semelhante da relação a Deus. Concluir que uma posição religiosa é mais pura do que outra, seria o passo seguinte, que se opera muito facilmente, a não ser que nos contentemos em distinguir, então duas maneiras diferentes de formular a mesma crença. No entanto, ao constatar que uma das duas formulações se torna semelhante àquelas que correspondem a um dos estágios do pensamento infantil, o psicólogo corre o risco, se não se previne, de comparar o pensamento religioso popular ao pensamento infantil, como fizeram certos psiquiatras ou certos sociólogos e antropólogos do passado.³

No mesmo sentido, o pensamento religioso popular foi frequentemente avaliado como pensamento animista ou mágico ou ain-

da antropomórfico, identificado com o pensamento primitivo, acrescitando de forma simplista que o referido polo positivo seria simplesmente racional⁴, construído sobre um modelo da Teologia especulativa.

Os indicadores de uma atribuição psicológica deste tipo se resumem na presença de representações figuradas das crenças, de um lado, e na elaboração racionalizada destas mesmas crenças, do outro. Para dar apenas um exemplo, eu acredito que se pode chamar de "antropomórfica" tanto a explicação especulativa da maneira, segundo a qual o filho procede do Pai, na Santíssima Trindade, como a representação figurada de Deus, o pai, sentado num trono, com uma imagem de velho, ao lado de um Jesus Cristo coroado de espinhos, no centro de um nimbo luminoso.

Num caso como no outro, a redução antropomórfica dependerá da confusão utilizada (aquela do raciocínio ou aquela da coisa na figurada) com a realidade assim simbolizada.

Portanto, não é possível, *a priori* e, baseando-se apenas no conteúdo da representação figurativa ou do raciocínio, efetuar o diagnóstico de um pensamento antropomórfico. É a mesma coisa para a estimativa da percepção mágica ou não mágica de uma realidade religiosa. Precisa-se de uma abordagem clínica individualizada.

Se continuo passando em revista os parâmetros psicológicos que podem ser utilizados para servir a uma avaliação dualista da religião popular, posso parar, um momento, no registro afetivo e moral. Aqui também, muitas das características observadas na religião "do povo" podem ser diferenciadas daquelas que encontramos nas pessoas instruídas ou nos livros de Teologia. Por exemplo, fala-se de dependência afetiva de um lado e de autonomia afetiva do outro, apoiando-se na observação do grau de expressão emotiva dos comportamentos religiosos; utiliza-se, facilmente, uma escala dos estágios de desenvolvimento moral (a do americano KOHLBERG ou a de PIAGET) para explicar o modo como as pessoas avaliam e atribuem a culpabilidade e como dão a esta culpabilidade uma referência religiosa. Neste caso, recorre-se a conceitos tais como os de heteronomia e de autonomia moral, ou àqueles de moral convencional ou pós-convencio-

nal; constroem-se instrumentos apropriados para estimar o nível atingido nas crenças e comportamentos; e assim, pode-se diferenciar subgrupos e propor um julgamento diferencial da maturidade moral e religiosa, referindo-se, mais a um modelo ideal de funcionamento mental no estabelecimento dos graus da escola do que a outras variáveis, talvez tão importantes como o grau de dependência material e afetiva da classe social, ou como a densidade da rede relacional concreta, ou seja, das interdependências. Neste sentido, será fácil atribuir a um nível de maturidade, relativamente baixo, certos comportamentos gregários, certas formas de culpabilidade ligadas à promiscuidade afetiva ou ao hábito da submissão na vida quotidiana, certas crenças aparentemente supersticiosas que podem ser simplesmente ligadas a um estado não científico do conhecimento das leis da natureza.

Se estudamos a religiosidade popular, sob o ângulo das motivações, poderemos ainda encontrar parâmetros diferenciadores e seguir as escalas existentes.

Após G. ALLPORT e pesquisadores como BASTON e VENTIS⁵, utilizaremos os conceitos de motivação religiosa extrínseca e intrínseca, e referiremos estas à saúde mental, ao grau de autonomia ou aos outros traços da personalidade. Na mesma ordem de idéias, poderemos nos referir às escalas de dogmatismo e de ortodoxia⁶ para medir a "fixação" (*fixité*) das crenças ou o grau de fanatismo. Pode-se também tentar medir o laço entre a motivação religiosa e ansiedade frente às provas da vida, frente à insegurança física ou moral, frente à morte, ou ainda, frente à experiência de uma vida cheia; é igualmente possível procurar situar esta motivação religiosa numa escala que iria do sentimento de dependência e de dívida frente ao Criador todo-poderoso, até o sentimento de cooperação gratuita na obra interminável deste mesmo Criador.

Será possível, então, diferenciar os subgrupos pré-estabelecidos e elaborar entre eles uma hierarquia psicológica orientada em direção a uma apreciação geral mais negativa da "religiosidade popular". *Agindo assim, é grande a probabilidade de ver a Psicologia da Religiosidade Popular ficar epistemologicamente tributária da concepção dualista extrínseca à sua abordagem*

gem. A grande tentação pode ser a de se permanecer nesta posição, sem maiores escrúpulos, se nós mesmos acreditamos no fato de que a *hierarquia sócio-cultural deva ser o parâmetro maior da estruturação da atitude religiosa*.

Entretanto, isso não é precisamente "seguro", e gostaria de mostrar agora que o uso de parâmetros, não discriminativos do ponto de vista avaliativo, permitirá explicar a realidade estudada não somente de uma maneira mais serena, mas, também, de uma maneira mais completa.

2.2.

Uma Psicologia centrada sobre seu Objeto

O primeiro princípio desta outra abordagem, que tenta praticar, como já anunciei anteriormente, uma "*benevolente neutralidade*" na relação como seu objeto, será próxima do princípio de base da Antropologia Cultural Moderna. Ele postulará, *claramente, a existência de uma lógica própria ou de uma coerência interna à entidade sócio-cultural que constitui o objeto do estudo*. No lugar de comparar entre si, dois grupos culturalmente diferentes, e de limitar-se inevitavelmente aos resultados de uma avaliação hierarquizada, *seu objetivo será o de colocar em correlação os resultados das observações parciais sobre diversos aspectos do grupo humano observado*: suas crenças, seus comportamentos religiosos, seus modos de relações horizontais ou verticais, seus modos privilegiados de expressão, os tipos de solidariedade, nos quais está inserido, os acontecimentos que ritmaram sua existência, os meios que têm para assegurar a sobrevivência, os modelos educativos, as formas de transmissão dos conhecimentos....

Tratar-se-á de pesquisar os fatores explicativos não mais nas características derivadas de uma comparação extrínseca, mas através de comparações intrínsecas, efetuadas sobre as observações parciais. Por exemplo, poderemos correlacionar a escolha feita entre os discursos religiosos, dando um sentido ao sofrimento, e os meios humanos, que o grupo possui para dominá-lo; assim, é provável que o perfil de "Nossa Senhora das Dores" reu na uma configuração de elementos representativos de muitos aspectos da vida quotidiana dos peregrinos de Juazeiro.

Um estudo da Psicologia do Comportamento Religioso deste grupo humano deverá, provavelmente, procurar decifrar esta correspondência. Mas ela deverá, também, tentar evidenciar cuidadosamente os pontos de dissonância, de forma a identificar os pontos de conflito, tanto a nível dos indivíduos, como de certos subgrupos.

Uma condição para adotar esta perspectiva será a de reunir, metodologicamente, a uma definição universal de religião popular e de usar este conceito apenas para designar um determinado grupo humano, assim chamado por razões extrínsecas ao estudo. A denominação serve aqui para circunscrever o grupo que será estudado. E, se o mesmo atributo "popular" serve para designar o grupo dos penitentes de Lessines, na Bélgica e dos peregrinos de Juazeiro, pelo menos de início, trata-se de dois estudos separados, cujos resultados não serão imediatamente passíveis de comparação.

No primeiro, será logicamente necessário procurar compreender a estrutura da experiência religiosa, que pode ser efetuada por uma população belga média, na reprodução "folclórica" da representação do enterro de Cristo, segundo um ritual cênico, que data do século XV; no segundo, tratar-se-á de relacionar a experiência religiosa a uma variedade de elementos, evidentemente mais complexos do que no primeiro caso, porque aí se integram todas as atuais dimensões da vida dos peregrinos.

Os métodos de observação e de coleta de dados, nesta perspectiva deverão ser de início muito flexíveis, e só se traduzirão em instrumentos precisos para verificações, nas segundas e terceiras etapas. Tratar-se-á de observar, primeiro, muito amplamente, as situações e os comportamentos, em seguida, de colocar hipóteses sobre certas correspondências e de melhor sistematizar a observação para uma aproximação mais estreita destas correspondências; feito isso, novos parâmetros serão evidenciados, e pouco a pouco o "quebra-cabeça" será montado, apresentando os níveis e graus de coerência cognitiva e afetiva que estruturam e organizam as motivações, os sentimentos, os comportamentos, as crenças, os desejos e os conflitos religiosos na população estudada. Esta então será em si mesma, durante este período, diferenciada em vários subgrupos, segundo os parâ-

metros que aparecem como pertinentes (por exemplo, a idade, o sexo, o fato de ter ou não vivência tal acontecimento...)

Claro que é mais fácil expor tudo isso em princípios gerais, do que realizá-lo a nível concreto. No que se refere a Juazeiro, as irmãs Ana Tereza Guimarães e Anete Dumoulin abriram o caminho tentando *circunscrever os traços da imagem de Padre Cícero para os peregrinos e para os habitantes da cidade, assim como a função deste personagem na vida quotidiana e no percurso religioso deste povo*. Partindo do testemunho, generalizado por aqui, de que este antigo padre, fundador e depois prefeito da cidade, tornou-se um privilegiado mediador religioso para o povo, elas puderam *formular a hipótese de que a relação com este personagem e a função que lhe atribuem, são em si mesmas, uma mediação simbólica*, ou seja, *um lugar privilegiado onde se estrutura a religiosidade propriamente dita, o modo de relação a Deus que é o último objeto de sua fé*.

Dizendo isto, já anuncio a importância de uma teoria subjacente e toda esta orientação da pesquisa em Psicologia Religiosa, sem a qual esta não poderá prosseguir seus objetivos, sem imediatamente curvar-se em reduções prejudiciais: *uma teoria fenomenológica da realidade humana que dê lugar à existência de um campo simbólico ao lado do campo da realidade sensível e da realidade imaginária*. A exposição do Sr. CORVELEYN explicará a importância deste espaço da realidade para a Psicologia, e para a Psicologia Religiosa, em particular. O próprio Professor A. VERGOTE desenvolveu pela manhã um exemplo, situando a posição simbólica da imagem paterna, na base das pesquisas efetuadas aqui mesmo pelas fundadoras do Centro de Psicologia da Religião Popular.

Termino aqui minha exposição para deixar-lhes a palavra, e agradeço a atenção de vocês, esperando ter-lhes convencido que a escolha dos parâmetros psicológicos utilizados para estudar a religiosidade dita "popular" não será nunca separada de uma certa apreciação ideológica do pesquisador, em relação ao seu objeto de estudo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 Cf. VERMILGHEN, A. La religiosité populaire dans les documents recents du Magistère. Nouvelle Revue Théologique. 109:521-39. 1987.
- 2 Cf. THILS, G. La religion populaire, approches, définition. Revue Théologique de Louvain. 8(2):198-212. 1977.
- 3 Cf. por exemplo, DURKHEIM, E. Les formes elementaires de la vie religieuse. Paris, PUF, 1960.
- 3 Cf. AUBIN, H. L'homme et la magie. Paris, Desclée de Brower, 1952.; estas questões foram analisadas por POHIER, J.M. Psychologie et Theologie. Paris, Cert, 1967.
- 4 BATSON, C.D. & VENTIS, W.L. The Religious Experience. s.l., Oxford University Press, 1982.
- 5 Cf. ROKACH, M. Beliefs, Attitudes and Values. San Francisco, Josey Boss, 1968.; DECONCY, J.P. Orthodoxic religieuse et Sciences Humaines. The Hague, Mouton, 1980.

Joseph Vorveleyn*

Na minha palestra, procurei mostrar a necessidade psicológica de símbolos concretos na formação de uma atitude religiosa autêntica e sadia. Os símbolos religiosos devem ser compreendidos dentro da vivência humana, isto é, profana, de uma certa coletividade. A atitude religiosa é algo vivo. Não é um ato intelectual, em primeiro lugar. Para serem vivos, os significados que a religião nos traz, devem encontrar a sua expressão nas realidades da vida do homem em geral. A fim de não tornar-se uma abstração, a religião deve inserir-se nos dinamismos psicológicos do indivíduo e nas estruturas sociais concretas de uma comunidade particular. Esta inserção concreta não pode ser imposta nem dirigida na sua totalidade por poderes que se acham longe desta coletividade.

3.1.

Observação Histórica

A fim de poder compreender e descobrir os aspectos psicológicos dos comportamentos e das atitudes que estuda, o psicólogo deve levar em conta os contextos histórico e social. Não tive oportunidade de estudar diretamente o fenómeno religioso que é motivo de nossa reunião durante esses dias. Eu só o conheço através do excelente trabalho das Irmãs Anne Dumoulin e Teresinha Guimarães. Consequentemente, não conheço, por um estudo directo, a história de Juazeiro. Penso, porém, que uma estudo comparativa com base na história pode ser útil. Notadamente, a história da religiosidade do povo na velha Europa pode-nos servir como ponto de partida para algumas reflexões.

Nos últimos decênios, o estudo histórico se interessa, cada vez mais, pelo estudo da mentalidade das coletividades diversas, reunidas dentro dos estados "oficiais". Tradicionalmente observava, sobretudo o desenvolvimento geral e exterior: as grandes batalhas, a sucessão das dinastias, o clima social, a economia... A história da mentalidade procura, antes, estabelecer, com base em documentos diversos, uma imagem da vida concreta dos homens nas diversas camadas sociais de uma comunidade. Neste estudo das mentalidades, a religião popular ocupa lugar importante na atenção dos historiadores. Eles estudamos ritos, as orações, as relações concretas entre clero e os crânios, etc., baseando-se nos documentos que a história oficial deixa geralmente de lado: as canções populares, as lendas, os objetos de devoção, os manuscritos de origem humilde.

Se eu resumo em grandes linhas certas conclusões desses estudiosos (Le Goff, Delumeau, Rooijakkers e Van der Zee), chego às constatações seguintes:

1. Até o fim da Idade Média, a distância entre o clero e o povo crente não era tão grande. Existia uma grande tolerância da Igreja Oficial em relação à religiosidade popular. Basta olhar com admiração a estatutária muito concreta mas não muito clássica em todas as casas de oração e de culto desta época. (Basílicas e pequenas igrejas romanas, catedrais góticas). Percebe-se nelas que a Igreja Oficial aceitava e utilizava generosamente as diferentes expressões populares. A religiosidade adotava por este modo uma imagem concreta para o povo.

2. A partir da segunda metade do século XVI, a distância entre a religiosidade popular e a religiosidade burguesa e eclesiástica começa a estabelecer-se e crescer. Os historiadores apóiam-se geralmente em dois elementos para explicar esta divergência crescente. Sem dúvida, sob a influência enorme da descoberta da tipografia, o saber e o código oficiais difundem-se em grande escala. Esta evolução contribuiu muito para a intelectualização do clero e da burguesia numericamente crescente nas cidades. A possibilidade da difusão em grande escala das verdadeiras religiosas oficiais levava à sua codificação. A fé do clero e da burguesia urbana passava pouco a pouco, sob a influência deste fator, de uma religiosidade muito próxima de - e mis-

turada com a religiosidade popular, para uma fé intelectual, muito distante dessas camadas de origem.

O segundo elemento que contribui fortemente para o estabelecimento de uma oposição entre a fé do povo e a fé do clero, foi a Reforma. Dos dois lados, as instituições se viam obrigadas a defender, e portanto, reforçar e codificar as suas verdades.

A partir da Reforma, constata-se uma ruptura, surgindo duas formas de religião. As Igrejas oficiais afastavam-se da fé do povo que elas consideravam como mágica, humana demais, muito marcada pelos ritos, e com pouca fundamentação filosófica. Todos os seus esforços tinham por objetivo transmitir ao povo o cristianismo sob a forma de uma doutrina e de uma estética codificadas.

Opõe-se às práticas religiosas populares, uma religião racional, dentro da qual o aspecto ritual concreto, ligado aos costumes do povo está colocado de lado. O grande historiador francês Jean Delumeau, fala de oposição enere a fé "prescrita" e a "religião vivida" (cf. a sua aula inaugural no Colégio da França, 13.02.75: J. Delumeau "Le prescrit et le vécu". In: DELUMEAU, J. *Le Christianisme va-t-il mourir?* Paris, 1977, 177-211).

3. Mau grado esta evolução de tomada de distância da Igreja oficial em relação à religião popular, esta não parou de desenvolver-se. Pode-se dizer, com os historiadores, que a oposição da religião oficial é, entre outros, causa principal de isolamento e certa autonomia da religiosidade popular.

A grande intelectualização da Fé oficial fez desaparecer o interesse e a dedicação do clero oficial em relação à fé do povo. Como consequência, a fé do povo se viu constrangida a desenvolver-se de alguma forma, por seus próprios meios. Isto levou, na Europa, a uma grande diversificação dos costumes rituais e das práticas de oração e de devoção, apesar do esforço da codificação oficial. Embora bastante diversificadas em suas formas, pode-se dizer que as manifestações da religiosidade popular continuavam, em grandes linhas, fielmente unidas às bases

cristãs, portanto, a dados evangélicos.

4. Entretanto, o fato que nos interessa mais aqui, é esta indestrutibilidade, ao longo da história da religiosidade popular.

Como psicólogo, posso constatar apenas este dado histórico. Não me considero capaz de julgar as explicações sociológicas e históricas que podem ser feitas sobre este fenômeno. Entretanto, esse dado me leva a uma reflexão de ordem psicológica. Pode-se formular a hipótese seguinte: a persistência da religiosidade popular acha, talvez, uma parte de sua explicação, além das explicações sociológicas e históricas, na que traz a análise psicológica da experiência e da atitude religiosas. A questão do psicólogo pode ser formulada assim: será que os dados históricos não nos indicam o que poderia ser chamado provisoriamente de necessidade psicológica?

Em seguida, vou tentar precisar e argumentar esta hipótese psicológica.

Será que o fervor e a persistência da religiosidade popular não nos mostram que esta forma de experiência e expressão da Fé faz parte de uma religião sadia e autêntica? Isto significaria, do ponto de vista psicológico, que ela contribui em larga medida para a saúde mental em geral.

3.2.

O Psicólogo frente ao Ato de Fé ou frente à Atitude Religiosa

O psicólogo deve guardar uma atitude de neutralidade metodológica (Cf. Vergote, 26-27). Isto quer dizer que ele não julga o conteúdo das opiniões ou das verdades religiosas. Ele as constata e procura compreender como esses elementos se enraizam na vida afetiva e no relacionamento dos indivíduos. De outro lado, como psicólogo, não se pode invocar a intervenção da influência de poderes sobrenaturais como elementos explicativos da vida religiosa concreta. Sem julgamento de valores, e sem julgamento sobre a verdade religiosa em si, o psicólogo tenta estudar a atitude e o comportamento religioso em todas essas di-

mensões, tais como ele às constata na observação atenta da religião vivida dos indivíduos. O psicólogo deve guardar-se aqui de fazer uma operação explicativa reducionista da religião. Como em todas as ciências humanas, ele pode ser tentado pela idéia de uma explicação integral do fenômeno religioso dentro dos quadros de sua ciência. Ele deve resistir a esta tentativa reducionista. Para reconhecer esta verdade, basta olhar para a complexidade do fenômeno religioso dentro do qual se cruzam determinantes humanos nem todos são de ordem psicológica.

Tal é a idéia diretriz da psicologia da Religião do Professor Vergote. Segundo ele, o psicólogo deve, no seu estudo dos fenômenos religiosos, partir de uma definição da atitude religiosa que leva em conta esta plurideterminação. Para dizê-lo em algumas palavras, Vergote considera a atitude religiosa do indivíduo ou da coletividade concreta como resultado da interação (dúvida e desejo) entre os dinamismos que são próprios do psiquismo humano no sentido largo, por um lado, e todo o "corpus simbólico" trazido pela cultura ao ser humano, dentro do grupo social ao qual ele pertence, por outro lado.

Pela expressão "corpus simbólico de uma cultura", Vergote indica todos os valores e as realizações criativas transindividuais que uma cultura comporta. Contém a ordem social e jurídica, as tradições mitológicas, as realizações artísticas e científicas, como também o conjunto dos significados religiosos que estruturam uma comunidade particular.

Nesta interação entre o subjetivo e o culturalmente objetivo, o psicólogo pode e deve tomar como objeto de sua pesquisa, dois fatores, antes de tudo, a psicologia tem um terreno específico, o estudo dos dinamismos internos do psiquismo. Ela estuda o humano na sua interioridade, do ponto de vista de sua estrutura interna e de suas relações de força entre as diversas subestruturas que constituem o psiquismo; e do ponto de vista de seu desenvolvimento na história pessoal, que é uma história de interação entre o círculo familiar, social e toda a cultura ambiente. Além disso, a psicologia deve estudar os mecanismos que asseguram a mudança entre o psiquismo como interioridade em si e os dados trazidos pelas estruturas simbólicas fornecidos pela sua circunvizinhança concreta. A psicologia, e sobretudo a

psicologia da religião, deve consistir nestes dois princípios.

Como comprovaram os múltiplos estudos empíricos do Professor Vergote (1983) em matéria de psicologia da religião, a atitude religiosa autêntica não pode ser compreendida psicologicamente pela única referência a fatores estritamente pessoais, como pensamos, às vezes, certas psicologias da motivação que tentam explicar qualquer comportamento ou atitude humana, apelando para necessidades ou mecanismos motivacionais pertencentes à interioridade psíquica do sujeito. Segundo o professor Vergote, a religião vivida, apesar de ser determinada obrigatoriamente como atitude humana, por estruturas e dinamismos do psiquismo humano, não se explica pela necessidade. *A religião não é o resultado de um desenvolvimento natural do psiquismo.* Ela também não é a resposta que a cultura ofereceria em linha direta às necessidades psicológicas. Em outras palavras, *ela não pode ser explicada psicologicamente como o simples resultado de uma projeção dos desejos humanos nas figuras mitológicas, que trariam as imagens da satisfação possível.*

O que o Professor descobriu é antes o inverso. O ímã entre a subjetividade e as significações religiosas trazidas pela cultura não pode ser descrito como se a religião fosse apenas essencialmente a resposta às necessidades humanas. *Trata-se antes de uma relação de interpenetração.* As significações religiosas que circulam na cultura tais como elas são transmitidas pela linguagem, interpenetram ou não o sujeito humano que pode ou não responder em função de sua estrutura psicológica (tendências, dinamismos, conflitos interiores) que o determinam.

É claro que a atitude religiosa que pode resultar desse encontro não é o único fruto de uma operação intelectual.

O sujeito humano é pela ordem simbólica religiosa, com todo o seu ser, quer dizer, na sua afetividade profunda, na sua motivação e em todas as suas capacidades como ser humano.

Nesta interpenetração, os símbolos religiosos devem ser considerados como *estruturas medianeiras*. Trata-se notadamente da mediação entre os dados religiosos que são *stricto sensu* inaccessíveis por via direta, e o sujeito humano no seu concreto

psicológico, social e histórico. Para que o símbolo religioso seja eficaz como mediador, ele deve ter ou adotar uma forma que tome suficientemente conta da realidade concreta humana. Caso contrário, a religião torna-se um sistema de pensamentos e perdas a sua força de interpelação do homem para uma dimensão transcendente ao seu ser humano.

3.3.

O Símbolo Religioso

O simbolismo religioso faz uso da dimensão simbólica da linguagem em geral.

Esta característica da linguagem foi posta em evidência pela lingüística moderna (Saussure, Jakobson) que influenciou fortemente as ciências humanas como a antropologia cultural (Lévi-Strauss), a história das idéias (Foucault) e a psicanálise (Lacan). Segundo esta concepção, o signo lingüístico não pode ser considerado um simples veículo de comunicação ou como um simples instrumento de expressão de qualquer coisa que lhe seria totalmente exterior ou anterior. Uma concepção instrumentalista da linguagem pode ser útil nas ciências da informática, mas não devolve o essencial do fenômeno lingüístico. Aquele que fala, faz mais do que utilizar signos. Ele tenta explicar, demonstrar, persuadir, mandar, seduzir, etc. O ato de enunciação contém sempre mais do que a simples referência a um estado de fato. Falar é agir. Mais ainda, as palavras que são utilizadas, não são entendidas isoladas. O signo lingüístico é essencialmente determinado por sua inserção no conjunto da linguagem, que é um sistema rigorosamente organizado. Pela palavra que ele utiliza, o sujeito não se refere somente a uma realidade pontual não-lingüística, mas ele se refere, atravessando a palavra, a todo um sistema de significados que, ao mesmo tempo, são invocados. Mais ainda, ele se situa dentro do conjunto da cultura que é sedimentada na linguagem. Portanto, o ato da palavra é mais do que um simples ato de referência a uma "realidade-lá-frente-a-nós presente", é sempre uma apresentação aos interlocutores, de uma realidade ausente. Desta ótica, deve-se dizer que a linguagem é uma realidade simbólica.

No mesmo sentido, o Professor Vergote descreve o sistema de significações religiosas como sistema simbólico por excelência. Ele afirma: "O símbolo é a presença em uma figura perceptível de um mundo não perceptível..." A linguagem simbólica é sempre o indicio revelador de um mundo ausente, ou "escondido". Encarado sobre outro aspecto, "o símbolo torna presente o ausente" (Vergote, 1959).

Mas, o símbolo religioso não é corretamente definido unicamente pela referência à dimensão lingüística, no entanto, essencial. O símbolo religioso concreto não é uma realidade absoluta.

Segundo a definição do Professor Vergote, o símbolo religioso é, em primeiro lugar, uma realidade e concreta que, por sua inserção na linguagem, tem o poder de referência ao mundo invisível.

A fim de clarear este aspecto de concreção, o Professor Vergote (o.c. 1959) distingue na sua definição, a mais elaborada, dois outros vetores ao lado do vetor lingüístico. O símbolo é uma representação concreta, uma imagem perceptual, que está fixada na relação corporal e afetiva que caracteriza a presença do sujeito no mundo.

A afetividade (ou o sentimento) é a dimensão primordial do ser-no-mundo do sujeito. É a maneira pela qual ele está ligado à realidade ambiental. Esta dimensão de sua relação com o mundo é pré-reflexiva. Ela pode ser descrita como a atmosfera basal que determina fundamentalmente a percepção do sujeito em todas as relações que ele mantém com o "seu mundo".

É nesta relação afetiva que o símbolo deve achar a sua ancoragem. Para acentuar esta dimensão, o Prof. Vergote diz: "o sentimento é criação de símbolos" (1959, 212). O vivido afetivo acha a sua expressão, de alguma forma antes de entrar na ordem da linguagem, no imaginário do homem. Trata-se aqui do conjunto das representações conscientes e inconscientes que resultam da inserção afetiva do homem dentro do "seu mundo". Essas representações são emprestadas a todos os registros da percepção.

O símbolo religioso participa das características do símbolo em geral como as indicamos. Para ser eficaz, quer dizer, para ser plenamente portador de sentidos, o símbolo religioso deve, então, comportar mais do que uma dimensão do conteúdo intelectual. É preciso que o símbolo religioso seja uma representação, cuja imagem concreta seja emprestada ao mundo vivido do crente. Isto implica que ele precisa de uma fixação no conjunto das representações, conjunto próprio de uma cultura concreta. Esta determina, pelo ângulo da linguagem, a experiência afetiva fundamental do indivíduo.

E somente, quando o símbolo religioso é suficientemente ligado a esta experiência de base, que ele pode servir de abertura ao que transcende esta experiência direta do mundo.

A religiosidade popular realiza plenamente esta inserção necessária do símbolo religioso no vivido afetivo concreto de uma cultura particular. Na linguagem afetiva e cheia de representações concretas do povo crente, ela lhe torna possível o acesso a uma relação viva com Deus. Esta linguagem de símbolos concretos e cheios de sentidos não é um fim em si. É apenas a mediação entre os dois termos da relação religiosa.

3.4.

Um lugar de Peregrinação como Juazeiro

Um lugar de peregrinação como este onde nos encontramos, traz e realiza, o suposto simbólico necessário à religiosidade viva de um povo. Um tal lugar concretiza e torna acessível à experiência vivida do homem, alguns aspectos importantes de sua relação com Deus.

1. Trata-se de um lugar de concentração do povo no sentido religioso. O homem não é religioso na solidão, no isolamento em relação à sua comunidade. Um lugar de romaria funciona como um traço de união entre todos os homens. É um lugar onde todo mundo é bem-vindo, que nivela todas as camadas sociais, tanto no plano econômico como no intelectual, etc. O lugar não é escolhido por vontade. Cada povo descobre, de certo modo, o lugar Sagrado que lhe convém para reunir-se (cf. Eliade, 1968, 310 ss.) Pela sua abertura a todo mundo, o sagrado, que é o lu

gar de Romaria, é um símbolo de Deus: símbolo de sua acolhida e de sua abertura para o homem.

2. Neste lugar de peregrinação, que é Juazeiro, a figura do Santo popular é muito central. Isto pode chocar certos espíritos autenticamente religiosos que se preocupam, sobretudo, com uma pureza intelectual da religião cristã. Mas o que é um Santo popular? Não seria por excelência um símbolo religioso que, justamente por isso, pode contribuir para a elaboração de uma relação efetivamente vivida com Deus? De um lado, o Santo popular é, pela sua origem, do povo, muito próximo do vivido concreto dos homens: participou de seus sofrimentos e os conheceu na sua grandeza. Assim, ele pode representar, de uma certa maneira, tanto a essência da experiência individual como de uma certa sociedade. Ele pode, assim, funcionar como figura de identificação reconhecida por todos. De outro lado, uma tal figura é o objeto de uma idealização que o coloca à distância, que suscita o respeito. Com este duplo movimento, o Santo popular pode servir de termo de mediação entre o homem e Deus, é o símbolo de Deus.

Pode-se dizer que a figura do Santo popular é religiosa por excelência. Ele é, por um lado, um traço de união entre o povo crente, ele o reúne e religa e por outro lado, ele pode, como símbolo "tocável" por excelência, ajudar a religar o homem a esta realidade intocável que é Deus.

- 1 DELUMEAU, J. Le Christianisme va-t-il mourir? Paris, s.ed., 1977.
- 2 ELIADE, M. Traité d'histoire des religions. Paris, Payot, 1963.
- 3 VERGOTE, A. Le symbole. Revue philosophique de Louvain. (57):197-224, 1959.
- 4 Interprétation psychologique du "phénomène antonien". II Santo. (16):237-49, 1976.
- 5 Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique. Paris, Seuil, 1978.
- 6 Religion, foi, incroyance. Étude psychologique. Bruxelles, P. Mardaga, 1983.

EDUARDO DIATAHY B. DE MENEZES

QUATRO

O IMAGINÁRIO POPULAR DO SERTÃO: INDICAÇÕES PARA PESQUISA

Eduardo Diatahy B. de Menezes*

*En définitive, c'est toujours la société qui se
paie elle-même de la fausse monnaie de son rêve. (Mar-
cel MAUSS - Esquisse d'une théorie de la magie.)*

*Quanto é melhor, quando há bruma,
Esperar por Dom Sebastião,
Quer venha ou não!*

(Fernando PESSOA - 'Liberdade', Cancioneiro)

Um povo aterrorizado pela iminência do fim do mun-
do: no espírito de muitos homens de cultura, essa ima-
gem do Ano Mil permanece viva ainda hoje, a despeito
de tudo quanto escreveram para destruí-la Marc Bloch,
Henri Focillon ou Edmond Pognon. Isso prova que, na
consciência coletiva, os esquemas milenaristas abso-
lutamente não perderam em nossa época de todo o seu
poder de sedução. Essa miragem histórica, portanto,
ocupou um lugar mui comodamente num universo mental
inteiramente disposto a acolhê-la. A história roman-
tica a herdava de alguns historiadores e arqueólogos
que empreenderam, no século XVII e no XVIII, a explo-
ração científica da Idade Média, dessa época obscura
— como diziam —, subjugada, mãe de todas as supers-
tições góticas que as Luzes começavam então a dissí-
par. E, na verdade, é por certo no fim do século XV,
no momento dos truífios do novo humanismo, que apare-
ce a primeira descrição conhecida dos terrores do Ano
Mil. (Georges DUBY - L'An Mil).

Gostaria de iniciar pondo em destaque algumas considera-
ções de ordem preliminar que julgo necessárias para o devido es-
clarecimento da perspectiva em que se situa o rumo impresso ao
meu trabalho. Em primeiro lugar, eu chamaria a atenção para a
natureza mais global e o caráter mais ou menos permanente do
plano geral de pesquisas dentro do qual se incluem tanto as ati-
vidades setoriais que tenho procurado desenvolver, quanto o es-
tudo mais específico a que venho dedicando maior esforço e cujos
suportes epistemológicos e teórico-metodológicos foram já rela-
tivamente explicitados em trabalhos parciais elaborados anteri-
ormente (Cf. referências bibliográficas). Em seguida, sublinha-
rei o fato de que a quase totalidade das funções de que parti-
cipo ou das atividades que tenho desenvolvido nos últimos anos
está freqüentemente orientada pelo fio condutor disso que cons-
titui um interesse teórico e uma opção profissional mais do que
um "projeto de pesquisa" no sentido corriqueiro e restrito do
termo. Finalmente, desejo justificar com essas mesmas conside-
rações o tom coloquial que adoto aqui, uma vez que o cerne de
minhas reflexões compõe uma espécie de testemunho pessoal so-
bre um trabalho em curso mais do que uma exposição acabada so-
bre um tema estudado.

Com efeito, venho explorando há um certo tempo e com cer-
ta amplitude o campo das Ciências Sociais das Religiões: Socio-
logia, Antropologia, História, etc. Contudo, numa perspectiva
mais estrita e imediata, venho trabalhando, dentro do plano ge-
ral de investigação das manifestações de religiosidade popular
no Nordeste, mais sistematicamente na reconstituição da experi-
ência e do movimento sócio-religioso que se constituiu na comu-
nidade do Caldeirão, à sombra da ampla influência do padre Cf-
cero, porém sob a liderança direta do Beato José Lourenço: tra-
ta-se de uma comunidade camponesa com forte marca de inspira-
ção religiosa, em moldes semelhantes a inúmeras outras que se
formaram ao longo de nossa história (v.g.: Canudos, Contestado,
Juazeiro, Santa Brígida, etc.), e que se dissolveu em conse-
quência das operações repressivas da Polícia do Estado do Cear-
á, entre 1936 e 1938, recompondo-se mais duas vezes — no pró-
prio Caldeirão e noutro local, em Exu, no vizinho estado de Per-
nambuco —, perdurando assim até a morte de seu líder em 1946.

Ora, além das múltiplas dificuldades de natureza mais me-

etnológica e de prática específica desse tipo de pesquisa, tal estudo suscita inúmeros problemas de ordem teórico-conceitual, que compõem um amplo debate relativo à interpretação e aos modelos explicativos com que as Ciências Sociais têm procurado dar conta de tal tipo de ocorrências. Como, porém, este não é por certo o local apropriado para essas digressões teóricas, cito apenas um exemplo de tais dificuldades. Quero referir-me à categoria do *messianismo* (ou do milenarismo) - sedutora, mas altamente discutível no caso - com a qual algumas vertentes desses estudos (sociólogos e antropólogos como Bastide, Desroche, Ma. Isaura P. de Queiroz, para mencionar apenas alguns deles), buscam fornecer uma compreensão de tais movimentos.

Por outro lado, o enfoque mais abrangente para o qual me inclino nutre-se da convicção de que os fatos relevantes da vida social possuem um caráter eminentemente estrutural ou total (MAUSS), ou seja, em sua base física e em seu desdobramento histórico, eles articulam organicamente as dimensões econômicas, políticas, culturais e simbólicas (dentro as quais, evidentemente, a religião ocupa um lugar privilegiado enquanto produto da existência coletiva): portanto, o exame de qualquer uma delas implica necessariamente a referência às demais. Daí por que DURKHEIM enfatizava mais ainda essa perspectiva ao sustentar que "a vida social, sob todos os seus aspectos e em todos os momentos de sua história, só é possível graças a um vasto simbolismo."¹ Eu poderia acrescentar ainda esta outra observação de Jacques LE GOFF que, embora referindo-se especificamente ao quadro ideológico dominante na sociedade medieval, assevera que este não constitui "nem o reflexo de uma infraestrutura material nem o motor idealista de sua história, mas uma das peças essenciais do seu funcionamento."²

Eis as razões pelas quais os trabalhos que nesse sentido venho desenvolvendo têm examinado, de um lado, as representações coletivas, os "arquetipos" (uso esse termo com alguma hesitação), os símbolos, as imagens e percepções com que se delimitam, ainda que incipientemente, os horizontes do imaginário do povo e a sua visão do mundo (literatura, religião, artesanato, etc.), e, de outro lado, as categorias analíticas - 'mito e ideologia', 'religião e magia', 'igreja e seita', 'ritual e festa', etc. - com que as Ciências Humanas pretendem enfrentar os

fenômenos em tela. Além disso, devo assinalar que os referidos trabalhos parciais têm procurado analisar também temas correlatos que circunscrevem a ordem social do Sertão: misticismo, "fanatismo", coronelismo, cangaço, etc.

4.1. Uma Antropologia Histórica do Imaginário Popular: indicações

Colocada assim, sumariamente, a perspectiva geral de um programa de pesquisas que busca apoiar-se no trajeto de uma antropologia histórica das religiões, justifica-se que explicito agora o ponto de inflexão a que cheguei e a via que pretendo aprofundar em minhas tarefas atuais.

De fato, à medida que os meus estudos avançam nesse território e que minhas atividades de investigação iam se desenvolvendo, na mesma medida foi solidificando-se a convicção de que um tema central se tornava mais e mais uma das chaves principais para a interpretação dos comportamentos coletivos envolvidos na problemática objeto desse estudo: a saber, aquilo que pode ser chamado de *o imaginário popular do Sertão*.

Antes, porém, de explicitar as razões que me levaram a tomar o rumo atual do meu trabalho, seria interessante recordar neste ponto as reações que tais fenômenos e comportamentos coletivos costumam suscitar na parte da *inteligência* brasileira. Como um exame mais demorado de tais reações me levaria muito longe, citarei apenas duas dessas posições assumidas por nossos estudiosos. Posto que distantes no tempo, elas exprimem no fundo a mesma atitude geral de estranheza. Começarei pela mais recente, para remontar depois à mais remota. Com efeito, no auto-retrato intelectual que Celso FURTADO retratou para um periódico internacional da UNESCO, depois de uma bela página introdutória em que faz uma rápida síntese histórica do Nordeste, acentuando sua ordem social sertaneja, com seu extenso rol de violências e arbitrariedades, prepotência e crueldade, ele apresenta este comentário:

"Nesse mundo marcado pela incerteza e pela brutalidade, a forma mais corrente de afirmação consistia em escapar para o sobrenatural. Os grandes milagres existiam não somente como lenda, mas também como presença. Não longe de onde morávamos, reinava o 'Padre Cícero', cujos milagres atraíam legiões de peregrinos." (Os grifos são meus).³

Já o outro exemplo representativo, vou tomá-lo em Euclides da CUNHA, no início do século, em seu célebre ensaio sobre a epopéia sertaneja de Canudos, ensaio tão rico e grandioso, quanto constitui o protótipo das contradições ideológicas com que se defronta um intelectual da sua estirpe. Assim, encerra da a chacina, a ordem do dia do Comandante da Expedição lamentava que o inimigo fosse tão valente na defesa de causas tão abomináveis. E estes valentes haviam sido liderados por aquele mesmo Conselheiro a quem Euclides da CUNHA considerava como um homem que podia "ser incluído numa modalidade qualquer de psicose progressiva", um "infeliz, destinado à solicitude dos médicos", mas que "veio, impelido por uma potência superior, bater de encontro a uma civilização, indo para a história como poderia ter ido para o hospício."⁴

Que "potência superior" era essa que teria guiado e impulsionado aqueles "jagunços fanáticos"? Ou ainda, por outro lado, teria desaparecido aquele "escapismo para o sobrenatural" que o texto de FURTADO insinua como mera decorrência daquela ordem social e, portanto, tendente a extinguir-se com ela? São essas e outras muitas questões desse gênero que busco compreender mediante a construção, ou melhor, a reconstituição do imaginário da gente sertaneja.

Desse modo, a motivação para examinar em novas bases essa temática origina-se de duas ordens de fatores. Em primeiro lugar, nasce em decorrência da própria insatisfação produzida pelas explicações em termos de 'fanatismo', 'ignorância ou atraso', 'fetichismo', 'loucura coletiva', 'degradação racial', 'messianismo', 'alienação', etc., ou mesmo em termos de uma exclusiva 'luta pela terra', com que a tradição letrada brasileira procurou cercá-la à direita e à esquerda. Mas, por outro lado, o tema emerge e se me impunha a partir de minha própria ex-

periência de pesquisa e reflexão, à proporção que eu ensaiava construir a minha leitura daqueles fatos que investigava e, paralelamente, buscava elaborar o aparato teórico para realizá-la. Tal convicção acerca da relevância dessa chave interpretativa (a saber: a formulação de um modelo simbólico para o imaginário popular do Sertão) fortificou-se mais recentemente pela leitura do belo ensaio do medievalista soviético Aaron J. GOUREVITCH: *Les Catégories de la Culture Médiévale*⁵. Inegavelmente, porém, Jacques LE GOFF constitui um guia mais seguro nesse território. É assim que ele declara no prefácio de sua obra: "Uma dimensão da história, desde alguns anos, tem retido cada vez mais a minha atenção: a do *imaginário*." Mas, depois de tentar defini-la com relativa precisão, ele próprio se questiona: "Por que então um novo domínio da história, o do imaginário?" É dele também a tentativa de resposta que cito resumidamente:

"Antes de mais nada, porque cada vez mais os historiadores percebem que tudo na vida dos homens e das sociedades está também na história e depende de um apanche histórico. (...) O imaginário alimenta e faz o homem agir. É um fenômeno coletivo, social, histórico. Uma história sem imaginário é uma história mutilada, desencarnada. (...) Estudar o imaginário de uma sociedade é ir ao fundo de sua consciência e de sua evolução histórica. É ir à origem e à natureza profunda do homem... É acreditar que a nova importância do imaginário se desenvolverá ainda no domínio da ciência histórica e da ciência *tout court*."⁶

Por certo, o termo *imaginário* é frouxo e plurívoco. Normalmente, é entendido como algo que se opõe ao real e que remete às noções de ilusório, fictício, fantástico, fabuloso, legendário, mítico, ou ainda, às noções de falso, fingido, absurdo, utópico, quimérico: teremos, portanto, todos carregados de forte conotação pejorativa. Enfim, um mero adjetivo que se refere a algo existente só na imaginação; e esta, como se sabe, tem sido encarada pela tradição racionalista do Ocidente como a "louca da casa". Uma outra vertente, porém, que inclui uma gama variada de estudiosos como E. CASSIRER, BACHELARD, SARTRE, C. G. JUNG, P. RICOEUR, G. DURAND, DUBY, P. VEYNE, P. BROWN etc., ou

seja, filósofos, psicanalistas, antropólogos, historiadores, levou a uma reabilitação dessa categoria, o que se exprime significativamente na sua mutação de adjetivo para *substantivo*, cuja riqueza aponta na direção de uma semântica especial. Eis por que BACHELARD insistia: "O vocábulo fundamental que corresponde à imaginação não é imagem, é imaginário. O valor de uma imagem se mede pela extensão de sua auréola de imaginário. Graças ao imaginário, a imaginação é essencialmente aberta, evasiva. Ela é no psiquismo humano a própria experiência da abertura, a própria experiência da novidade."⁷

No nível de generalidade que ele adota, Gilbert DURAND considera o imaginário como "o conjunto das imagens e das relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*" e que lhe parece "como o grande denominador fundamental em que se encaixam todos os procedimentos do pensamento humano. O imaginário é essa encruzilhada antropológica que permite esclarecer determinado processo de uma ciência humana por outro processo de tal outra". Daí, conclui ele: "Para poder falar com competência do Imaginário, é mister não confiar nas exigências ou nos caprichos de sua própria imaginação, mas possuir um repertório quase exaustivo do Imaginário normal e patológico em todas as camadas culturais que nos propõem a história, as mitologias, a etnologia, a lingüística e as literaturas. (...) Somentão é que se pode honestamente falar com conhecimento de causa do Imaginário e discernir as suas leis. É a primeira consatação revolucionária que a gente faz, com o autor da *Psychanalyse du Feu*, assim como com o do *Manifeste du Surréalisme*, é que o Imaginário, muito longe de ser a epifenomenal 'louca da casa' a que o reduz a sumariíssima psicologia clássica, é ao contrário a norma fundamental junto da qual a contínua flutuação do progresso científico aparece como um fenômeno anódio e sem significação."⁸

Já DUVIGNAUD, desde sua particular ótica de sociólogo da arte, porém ampliando ainda mais essa concepção, afirma: "Falamos aqui de imaginários, no plural, para ilustrar essa atividade que rompe as amarras do real e nos confronta com a vasta experiência das coisas imprevisíveis e possíveis. Todos os grupos humanos possuem a capacidade de sugerir formas simbólicas desconhecidas — quer exaltando um código sagrado, uma regulamen-

tação social, uma atividade desdenhada, quer quando um refratário ou um herético transgride tais costumes — a vocação é a mesma: antecipar a experiência futura a partir da experiência conhecida...". Em seguida, criticando a tendência freqüente à fixidez das figuras simbólicas do imaginário pela pretensão de encerrá-las em configurações ou estruturas, a fim de conjurar a sua proliferação infinita, ele lembra que esses procedimentos esquecem que "no núcleo de toda sociedade humana encontra-se uma matriz de invenção que domina tanto a política quanto a criação. Mas devemos fazer a opção de que o dinamismo coletivo é da mesma natureza que a criação imaginária."⁹

Por sua vez, Jacques LE GOFF, na tentativa de delimitar a noção de imaginário, trabalha com três referências principais: primeiramente, a iconografia, que destaca o fato corriqueiro de que no imaginário existem *imagens*, embora este domínio deva ser distinguido cuidadosamente das representações e das ideologias freqüentes vezes puramente intelectuais; em seguida, os documentos privilegiados do imaginário que são as obras literárias e artísticas no sentido amplo desses termos; e, enfim, os conceitos que gravitam em torno do campo semântico do imaginário, com ele se confundindo. É esta última referência que reterá um pouco mais de minha atenção. Com efeito, o primeiro conceito a recortar o domínio do imaginário é o de *representação*. "Este vocábulo, — sublinha LE GOFF —, muito geral, engloba toda produção mental de uma realidade exterior percebida. A representação está ligada ao processo de abstração. A representação de uma catedral é a idéia de catedral. O imaginário faz parte do campo da representação. Mas ele aí ocupa a parte da tradução não-reprodutora, não simplesmente transposta em imagens do espírito, mas sim, criadora, poética no sentido etimológico. (...) Mas se ele ocupa apenas uma fração do território da representação, o imaginário todavia o extravasa. A fantasia, no sentido forte da palavra, arrasta o imaginário para além da representação intelectual." O segundo conceito de que é preciso distinguir o imaginário é o *simbólico*: "Só se pode falar de simbólico quando se reporta o objeto considerado a um sistema de valores subjacente, histórico ou ideal. Os reis de França dos portais das catedrais são a atualização dos antigos reis de Judá (ou inversamente). A mulher de olhos vendados da escultura gótica é o emblema da Sinagoga." Assim como uma corrente partida é, para

nós, o símbolo da libertação. No entanto, esses exemplos mostram como essas duas categorias podem unir-se e até recobrir-se parcialmente, "sem que seja preciso renunciar a distinguí-las, justamente para melhor pensá-las." Finalmente, faz-se necessária a distinção entre o imaginário e o ideológico: "O ideológico é investido por uma concepção do mundo que tende a impor à representação um sentido que perverte tanto o "real" concreto quanto este outro real que é o "imaginário". É justamente pelo golpe de força que ele executa em relação ao "real", estrangido a entrar num quadro conceptual preconcebido, que o ideológico possui certo parentesco com o imaginário. Quando os clérigos da Idade Média exprimem a estrutura da sociedade terrestre pela imagem dos dois gládios, do temporal e do espiritual, do poder real e do poder pontifical, eles não descrevem a sociedade, mas sim, impõem-lhe uma imagem destinada a separar bem clérigos e leigos e a estabelecer entre eles uma hierarquia, pois o gládio espiritual é superior ao temporal. (...) Qualquer que seja a parte de invenção conceptual que eles encerram, os sistemas ideológicos, os conceitos organizadores da sociedade forjados pelas ortodoxias reinantes (ou por suas adversárias) não constituem sistemas imaginários propriamente ditos. Mas aí também a fronteira é por vezes difícil de traçar." ¹⁰

Naturalmente, — desde o enorme esforço desenvolvido pelos grandes sistemas do século passado para submeter às suas categorias analíticas os domínios fundamentais do imaginário: seus temas mitológicos, simbólicas religiosas, mundos romanescos, cosmologias poéticas, mundos do teatro, das artes plásticas, etc. —, inúmeras outras questões estão desenvolvidas na sua problemática, mas que por certo não cabem ser examinadas aqui. Encerro pois essas considerações com dois comentários finais.

Marc SORIANO, num belo ensaio dedicado às relações entre a cultura sapiente e as tradições populares, tomando como ponto de partida os desafios histórico-culturais suscitados pelos *Contos de Perrault*, depois de examinar criticamente as concepções que tentam explicar a constância e as variações do maravilhoso, bem como a estranha perenidade de certos temas — a contribuição de Freud; a hipótese junguiana dos arquétipos; a teoria do pensamento primitivo de Lévy-Bruhl; etc. —, ele opta pela hipótese de uma "função do imaginário", que lhe parece fundada e

fecunda: "Ela nos ajuda a conceber o homem como projeto, como um ser em movimento num espaço diferente daquele que ocupa e num tempo que não é ainda. Opondo os desejos do coração aos meios de que se dispõe para satisfazê-los, essa função se define necessariamente como *temporal*. Ela é sempre uma síntese entre aspirações fundamentais, relativamente constantes da humanidade — constantes porque correspondem a situações básicas que o homem enfrenta por causa da sua natureza e do lugar que ocupa em a natureza —, aspirações que, todavia, para se realizarem, põem em ação técnicas que dependem do nível científico e cultural de uma dada sociedade e evidentemente também de suas curiosidades e de suas crenças." ¹¹

Sobrava, pois, razão a Pierre KAUFMANN quando, examinando questões semelhantes acerca do estatuto do imaginário, tirava esta conclusão: "Em resumo, a indeterminação epistemológica do conceito de imaginário encontra sua medida na ilimitação do campo em que se pretende fazê-lo operar, tanto quanto na amplitude de sua vulgarização em todas as direções das ciências da cultura." Para logo em seguida asseverar que "traçar o desenvolvimento do imaginário consistiria em restituir as transformações dessa simbólica primeira — a de início no nível do mito que consagra seu advento na forma da exterioridade. Do sonho ao mito, se o retorno é de fato completo, é que ele se realiza entre as posições de uma mesma estrutura. O sonho é a ilustração de uma narrativa velada; o mito é uma narrativa cuja ilustração permanece virtual..." ¹²

Esses poucos exemplos e reflexões são suficientes, espero, para fornecer uma idéia geral das dificuldades que a noção de imaginário comporta; porém, oferecem em contrapartida alguns dados fundamentais para uma razoável elaboração ou elucidação de seu significado.

Entretanto, a expressão aqui utilizada — 'imaginário popular do Sertão' — exigiria que se explicitasse também seus dois outros termos. Só que essa exigência me levaria por demais longe dos objetivos mais restritos da presente proposta, para dizer o menos, em virtude da amplitude semântica desses vocábulos. De modo que procurarei ser breve, recorrendo inclusive a noções de senso comum; sem querer no entanto, furtar-me ao debate ou ao reconhecimento dos problemas adicionais que

eles apresentam.

Quanto ao primeiro deles, o 'popular', dizer que ele se refere ao *povo* pode ser uma saída de dicionário, mas não resolve a questão, pois este substantivo é tão ambíguo ou impreciso, quanto o adjetivo de onde veio essa remissão. Na verdade, as discussões sobre 'povo' e 'popular' já preencheram algumas toneladas de papel e consumiram muitas horas de debate. Não será aqui, portanto, que irei engrossar essa torrente¹³. Assim, para encurtar caminho, apoiar-me-ei na reconhecida competência de um lexicógrafo da envergadura de Antônio Houaiss. Esclarece-se autor que, em grego, *demos* são propriamente "os habitantes de uma área, região"; mas *laos* é também povo, com frequência "gente do povo, massa", por vezes, "massas de soldados, de combatentes", "multidão de homens"; quando se trata de povo como "multidão de gente indiscriminada sexual, social ou etariamente", a palavra usada é *ókhlos*; além disso, *éthnos* pode corresponder a "raça, nação, povo, tribo" ou a "classe, corporação, raça de animais, gentes ou animais de um sexo" vinculados entre si por vida em comum, por traços sociais ou culturais compartilhados; por fim, *genea* e *genos* que correspondem a "gênero, espécie, geração, família, raça, nação, povo, etc." O repertório do latim parece ainda mais rico do que o do grego: *populus* é de uma raiz *ple-*, de *pleo* "encho", é "o que enche, os que enchem, i.é, estão presentes, convivem numa mesma área"; se essa noção é discriminada em função de presumíveis origens sangüíneas, tem-se *gens* "gente", melhor, *gentes* "gentes", os descendentes de um mesmo grupo sangüíneo, grupos fundadores do *populus romanus*; já as novas *gentes*, não provindo da mesma *patria*, serão *gentes plebeiae*, i.é, ligadas à plebe; *plebs* é o povo, mas sem os patricios, senadores e eqüites, assim, pois, a parte miúda do povo, a arraia-miúda, o populacho, a plebe. *plebs* é da mesma raiz de *ple-* de *populus*, afim do grego *plethos* (multidão); mas em *plebs* a noção de povo comum é oposta à inclusão de senadores e cavaleiros. Em resumo, nas suas origens clássicas ou nas suas expressões em línguas modernas, o conceito de *povo* (a que remete o *popular*) comporta os seguintes sentidos: 1) conjunto de homens que vivem em sociedade - e, figuradamente, seres quaisquer antropomorfizados;; 2) conjunto de indivíduos que constituem a soma dos habitantes de uma área, região, Estado etc.; 3) conjunto daqueles indivíduos que, habitantes de

um Estado, gozam dos traços nacionais, i.é, cidadãos ou súditos desse Estado; 4) conjunto de nacionais de várias nações ou nacionalidades que se articulam num mesmo Estado, multinacional, multirracial; 5) conjunto de pessoas que não habitam a mesma área, região, país, mas se consideram ligadas por origem ou instituições religiosas, morais, culturais, ou qualquer outro vínculo; 6) conjunto de cidadãos de um país em relação aos seus governantes e administradores; 7) conjunto de pessoas que pertencem à maioria, i.é, os pobres, o proletariado, o operariado, o campesinato, os não-proprietários; 8) lugarejo, aldeia, vila, povoação; 9) o terceiro "Estado", por oposição ao clero e à nobreza¹⁴. Portanto, para os efeitos de minha pesquisa, a significação de *popular* implica na sétima acepção de 'povo' da lista acima é a que me convém aproximadamente; e, talvez, de modo mais restrito, porém mais preciso, retenho o seu sentido tal como veiculado por essa desprimorosa expressão de Oliveira Vianna: "a plebe rural", — que ele utiliza para contrapor à sua "aristocracia agrária", cuja existência inventou a fim de idealizar uma paisagem social menos pedestre para o Brasil colônia.

Já o último vocábulo da expressão em exame, o 'Sertão', não apresenta menor dificuldade em sua conceituação. Prefiro usá-lo com maiúscula a fim de deixar claro desde logo que pretendo designar toda essa vasta região sócio-geográfica cuja formação histórica se deu paralelamente à civilização dominante no litoral brasileiro e que, no caso específico do Nordeste, que me interessa mais de perto, ocupa a maior parte desse imenso território caracterizado por três zonas mais ou menos bem definidas: a Mata, o Agreste e o Sertão¹⁵. Assim, pelo menos para o caso da região nordestina, uma maneira relativamente simples de estabelecer os limites desse território seria retrair sobre a carta do Brasil o espaço circunscrito pelas andanças e aventuras do bando de Lampeão. Mas que região é essa que serviu de palco à epopéia de Canudos, a ponto de ascender em forma plural à honra de título do grande ensaio de Euclides da Cunha ou que mereceu ocupar um terço dos *Capítulos de História Colonial* de J. Capistrano de ABREU, uma das primeiras grandes obras da historiografia moderna brasileira? Obviamente, qualquer resposta sistemática e cabal excederia os limites de um simples comentário. Adotarei, pois, a via mais curta ou, teria mesmo a

tentação de dizer, uma vereda, servindo-me do auxílio de alguns instrumentos:

"Sertão - Forma aferética de *desertão*, segundo Maximiano Maciel, *Gramática Descritiva*, p. 44. É de explicação difícil o ensurdecimento do s sonoro." 16

"Sertão, s.m. - região agreste, distante das povoações ou das terras cultivadas. No século XV: *sertões e sartões*. De etimologia obscura. *Sertanejo* é do século XVII e *sertanista*, do século XX." 17

CAMÕES, n'Os *Lusiadas*, utiliza o termo no sentido de "lugar interior, inculto e despovoado: deserto, sertão, sertão":

"A gente do sertão, que as terras anda" (c. X, 134, 5). 18

Era certamente nessa acepção que o estudioso norte-americano, Roy NASH, empregava esse termo quando, em 1926, iniciava seu excelente livro sobre o Brasil dizendo: "Quando Cabral tocou a fímbria de suas praias, em 1500, tudo era mata virgem, cerrada: hoje, três quartos do Brasil são ainda sertão." 19 No meu entender, porém, a melhor elaboração do significado existencial e profunda desse vocábulo — que constitui o elemento central dessa obra extraordinária que é *Grande Sertão: Veredas* — é fornecida mediante uma tecitura em contraponto que se faz aos poucos, fio a fio, ao longo da narrativa, pelos recorrentes comentários de Riobaldo; e de que, para não alongar-me ainda mais, dou apenas uma pequena amostra:

"Sertão. O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado!"

"Sertão. Sabe o senhor: sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar. Vi ver é muito perigoso..."

"O Sertão é do tamanho do mundo."

"Sertão é o penal, criminal. Sertão é onde homem tem que ter a dura nuca e mão quadrada."

"Sertão é isto, o senhor sabe: tudo incerto, tudo certo."

"Ah, mas, no centro do sertão, o que é doideira às vezes pode ser a razão mais certa e de mais juízo!"

"Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera; digo."

"E nisto, que conto ao senhor, se vê o sertão do mundo. Que Deus existe, sim, devagarinho, depressa. (...) O grande-sertão é a forte arma. Deus é um gatilho?"

"Rebulir com o sertão, como dono? Mas o sertão era para, aos poucos e poucos, se ir obedecendo a ele; não era para à força se compor. Todos que malmontam no sertão só alcançam de reger em rédea por uns trechos; que sorrateiro o sertão vai virando tigre debaixo da sela."

"O sertão é bom. Tudo aqui é perdido, tudo aqui é achado... O sertão é confusão em grande demorado sossego..."

"O sertão aceita todos os nomes: aqui é o Gerais, lá é o Chapadão, lá acolá é a caatinga." (Grifado por mim).

"O sertão não tem janelas nem portas. E a regra é assim: ou o senhor bendito governa o sertão, ou o sertão maldito vos governa..."

"A esses muito desertos, com gentinha pobrejando. Mas o sertão está movimentante todo-tempo — salvo que o senhor não vê; é que nem braços de balança, para enormes efeitos de leves pesos..."

"O sertão não chama ninguém às claras; mais, porém, se esconde e acena. Mas o sertão de repente se es-tremece debaixo da gente..."

"Sertão velho de idades. (...). Ali envelhece ven-to."

"Sei o grande sertão? Sertão: quem sabe dele é uru-bu, gavião, gaióta, esses pássaros: eles estão sempre no alto, apalpando ares com pendurado pé, com o olhar remedindo a alegria e as misérias todas..."

"O sertão me produz, depois me enguliu, depois me cuspiu do quente da boca..."

"Enchi minha história. Até que, nisso, alguém se riu de mim, como que escutei. O que era um riso escondido, tão exato em mim, como o meu mesmo, atabafado. Donde desconfeitei. Não pensei no que não queria pensar: e certifiquei que isso era idéia falsa próxima; e, então, eu ia denunciar nome, dar a cita: ... *Satanão! Sujo!*... e dele disse somente — *S... Sertão... Sertão...*"²⁰

Obviamente, eu não tenho ainda claramente definido ou elucidado o conjunto de elementos que entram na configuração desse modelo cultural, no seu sentido mais amplo. Gostaria, no entanto, de marcar bem nitidamente uma posição distante daquela assumida por uma corrente de estudiosos dessas questões. No meu entender, pois, a cultura ou o imaginário do povo, ou suas expressões religiosas, ou o folclore, ou qualquer outro nome que se lhes atribua, não constitui certamente um conjunto dispartado de sobras e migalhas provenientes das produções culturais das classes dominantes (a cultura sapiente), conforme sustenta a GRAMSCI, nem tão-pouco compõe uma "consciência fragmentada" segundo pretende meu caro amigo Renato ORTIZ, num ensaio frequentemente equivocado²¹. É antes o procedimento epistemológico que subjaz à construção de nossas disciplinas eruditas que efetivamente fragmenta os materiais coletados dispersamente no universo simbólico do imaginário popular. São tais teorizações, classificações, tipologias ou catalogações que verdadeiramente

operam um esfacelamento desses sistemas de conjunto, cuja lógica não pode ser apanhada por tais instrumentos e processos. A fragmentação da consciência popular é assim a resultante de tais construções pretensamente científicas. Tais formulações estão muito mais próximas da velha tradição de folcloristas registradoras e comparatistas do que possam sugerir seus suportes teóricos aparentemente avançados.

Caberiam aqui alguns outros comentários em reforço da minha posição, perceptível ou mesmo explicitada aos poucos e ao longo do que se segue. O primeiro deles pode ser esta fala do jagunço-filósofo, Riobaldo, narrador de *Grande Sertão: Veredas*:

"O senhor saiba: eu toda a minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente. Eu sou é eu mesmo. Di-vêrjo de todo o mundo... Eu quase que nada não sei. Mas desconfo de muita coisa."²²

Ou então este outro reparo justo de G. DURAND, quando afirma:

"Constitui sempre prova de colonialismo intelectual o considerar os valores de sua própria cultura como arquétipos normativos para outras culturas. O único que é normativo são esses grandes ajuntamentos plurais das imagens em constelações, em enxames, em poemas ou em mitos."²³

Conforme asseverei no preâmbulo, quando me referi às 'representações coletivas', faz já um certo tempo que venho desenvolvendo algum trabalho de pesquisa e elaborado algum material que exploravam essa trilha efetivamente promissora, posto que ainda não estivesse clara para mim a questão do imaginário como uma via interpretativa fundamental no estudo dos movimentos sócio-religiosos do povo sertanejo. Foi portanto nessa perspectiva ainda incerta que produzi todo um conjunto de reflexões e análises sobre aquilo que designei de "uma leitura sociológica da Literatura de Cordel", assim como alguns ensaios mais cultos, dentre os quais um sobre a quotidianidade do Demônio na cultura popular e outro, que lhe é complementar, sobre a rebelião de Lúcifer e a origem do Inferno dentro do mesmo quadro sócio-cultural, etc."²⁴

Todavia, inúmeras questões ainda perduram em busca de explicação e até mesmo, antes disso, a própria delimitação mais precisa do objeto de estudo em seu amplo repertório de temas correlatos. Às vezes pode tratar-se de um aspecto aparentemente sem maior relevo, que, no entanto, examinado mais a fundo, poderá apresentar-se como um veio fecundo para a formulação daquele modelo cultural a que já me referi. Cito um exemplo que poderá ser significativo: qual a razão por que dois movimentos sócio-religiosos distanciados no tempo e diferenciados no tempo e diferenciados regional e culturalmente — o *Contestado* e o *Caldeirão* —, assim como sem nenhum contacto evidente entre eles, adotaram como imagem coletiva de si mesmos a legenda de Carlos Magno e os Doze Pares de França, antiga pelo menos de mil anos?²⁵ Em relação ao *Contestado*, um dos raros pesquisadores brasileiros que atribuiu importância ao fato e tentou esboçar uma resposta mais consentânea para esse problema foi Douglas Teixeira MONTEIRO, em sua tese de doutoramento²⁶: apoiado numa hipótese de Wainice N. GALVÃO²⁷ e nas reflexões de Eugénio D'ORS e Affonso ÁVILA acerca da visão barroca do mundo, ele tenta formular uma interpretação daí decorrente, mas que me parece ainda insatisfatória. De minha parte, eu mesmo afluerei um aspecto da questão ao examinar a influência do modelo cultural medieval sobre o imaginário popular do Sertão, num artigo sobre a querela das classificações temáticas da Literatura de Cordel.²⁸

Inúmeras outras dificuldades implicadas nessa proposta podem ser sumariamente reduzidas aqui a três ou quatro pontos principais. Uma das primeiras barreiras reside na própria natureza do material a ser estudado: o imaginário se expressa particularmente mediante constelações simbólicas que exigem instrumentos especiais de análise, ao passo que a pesquisa antropológica para expor e descrever tais constelações utiliza-se do discurso conceitual²⁹. Acrescente-se a isso uma dificuldade adicional que provém da velha questão das relações, quase sempre de ruptura mas às vezes de recepção, entre a cultura erudita e a cultura popular, enquanto lugares sociais divergentes de produção simbólica e de modalidades de consciência.

Por outro lado, em nível diverso desses pontos de natureza epistemológica ou metodológica, situa-se outra ordem de dificuldades. Assim, sofre o imenso fundo das tradições indo-eu-

ropéias, o Cristianismo, particularmente o medieval, inaugura, na continuidade de antigos temas como a magia, o calendário, as festas, etc., uma nova corrente de representações coletivas maiores, dentre as quais se destacam o sistema instituído de laços específicos com o além dos defuntos (culto aos santos, requias, túmulos, oratórios, etc.), assim como em relação ao invisível dos vivos e ainda também as relações do homem com o seu corpo³⁰. Obviamente, essa nova cultura elabora sua própria continuidade interna que vai se projetar nalgumas das raízes principais do imaginário popular do Sertão. Aqui o trajeto de uma antropologia histórica vai se confrontar com a questão das fontes de um setor de sua própria cultura.

Finalmente, se o desenvolvimento histórico do sistema do imaginário parece exprimir mais ou menos claramente a própria história social, é bom não esquecer que os seus modelos e representações constituem eles próprios componentes dessa mesma história; e que, além disso, as concepções eruditas tendem a ser incorporadas, recodificadas, pelo imaginário popular. Essa questão aponta na mesma direção da posição teórica sustentada por Henri FOCILLON a propósito da Arte Medieval: ele sustentava que, no estudo das relações entre fatos, idéias e formas (arquitéticas), estas não poderiam ser consideradas como uma simples decoração, pois a arte não constitui nem uma concreção natural nem a expressão passiva de uma sociedade — numa larga medida, ela produz esta mesma sociedade.³¹

Portanto, se eu não disponho ainda de uma formulação precisa do que seja o 'imaginário popular do Sertão', cuja problemática foi apenas esboçada aqui, não obstante estou seguro de algumas pistas que emergem de minhas próprias investigações ou de leituras mais ou menos paralelas, que me ajudam a pensá-lo. Por outro lado, é fácil de constatar que ele deve situar-se na convergência formada pelas velhas raízes do modelo de cultura medieval e pela tradição ibérica trazida com a colonização, assim como pelas contribuições diferenciadas de indígenas e africanos. Quanto ao objeto específico de meus estudos, algumas de suas fontes privilegiadas podem ser enumeradas a seguir, sem preocupação de ordem ou hierarquia, mas antes percebendo suas

articulações e filiações, e, portanto, o artificialismo mais ou menos inevitável de sua divisão. Que fique claro, desde logo, o caráter provisório das três rubricas sob as quais sugiro abaixo a distribuição dessas fontes ou temas, assim como é relevante sublinhar o fato de que algumas delas, aí apontadas, se recortam em relação a vários tópicos e, de direito, deveriam aparecer em mais de um deles, senão em todos.

4.1.1. Imagens, simbolismos, mitos; o fantástico e o maravilhoso³²

Conforme dizia Marcel DETIENNE dos Gregos, numa bela imagem: foi por meio de suas narrativas que eles forneceram mais claramente o alfabeto de que se serviam para soletrar o mundo. Ou seja, o uso de tais códigos simbólicos (vegetais, sociais, religiosos, etc.) constituem as formas históricas com que toda sociedade humana busca pensar e responder ao problema de sua própria situação entre o natural e o sobrenatural.

É semelhante a perspectiva dos resultados da obra monumental de Georges DUMÉZIL, dedicada ao exame do imenso acervo mítico da herança comum dos povos indo-europeus — da Escandinávia à Índia, da Irlanda à Roma, da Germânia à Grécia — na qual ele pretende revelar que esse conjunto remete a uma estrutura tripartida mediante a qual aquelas sociedades se pensavam como uma ordem hierárquica de três funções: a Soberania, com seu duplo aspecto sagrado e jurídico; a Força guerreira, que mobiliza potência e coragem; e a Fecundidade laboriosa. Tal concepção trifuncional do universo, modelo da sociedade humana e divina, encarna-se em modalidades variáveis de instituições, mitos e ritos, que assumem configurações específicas aos respectivos campos ideológicos das diferentes províncias do mundo indo-europeu. Portanto, as aventuras de seus deuses e heróis constituem ilustrações dessa tripartição fundamental, representam formas diversas (epopéias, histórias das origens, romances etc.) segundo as sociedades e as épocas. Em suma, essa ampla investigação, que comportou a análise das narrativas mitológicas, a leitura dos rituais, o estudo da organização dos panteões antigos, cobrindo um vasto espaço matricial e apoiado num supor-

te lingüístico e etnológico, levou à delimitação de configurações ideológicas fundamentais, que cada povo desenvolveu e reinterpreto de maneira própria. Eis por que o modelo trifuncional a que chegou DUMÉZIL para as religiões dos povos indo-europeus destaca a noção de *sistema*, observado porém efetivamente nos fatos. Distanciado de uma velha concepção que pretendia ver no universo dos mitos uma excrecência da "mentalidade pré-lógica", uma bizarra criação da imaginação, ele sustenta que tais produtos são estruturados, como todas as manifestações do pensamento humano, e formam sistemas de representações do mundo onde se articulam conceitos, imagens e ações. Portanto, uma religião qualquer, por mais primitiva que seja, não constitui um conjunto disparatado de peças ou fragmentos justapostos; na verdade, ela contém uma visão coerente do universo e se explicita por um sistema simbólico que a organiza e que informa o grupo social que administra esse conjunto (de símbolos, mitos e ritos). Enfim, nessa arquitetura coerente, que articula em sistemas mitologias, rituais e panteões, é afetada, em cada campo particular, por modificações que resultam também, não do acaso ou da mera fantasia, mas de regras precisas de transformações.³³

No caso de que me ocupo aqui, tais elementos encontram-se abundantemente em materiais como:

- A Literatura de Cordel e os Contos e Lendas Populares;³⁴
- Os Almanques Populares;³⁵
- A Paremiologia Popular;³⁶
- O *Lunário Perpétuo*;
- *História de Carlos Magno e os Doze Pares de França*;
- *Horas Marianas*;
- *Missão Abreviada*....³⁷;
- A *Bíblia*;
- etc....

Religião e Hagiografia populares

Existe amplo consenso entre os estudiosos acerca do papel central que a religião preenche na elaboração do imaginário popular do Sertão e, dentro dela, destaca-se a imensa figura axial do *Diabo*, que ocupa um espaço avassalador desse imaginário, onde se projeta como uma metáfora hiperbólica das misérias e opressões seculares do nosso povo. Ele constitui praticamente uma constante ou invariante temática na Literatura de Cordel, mas também nas produções de nossa tradição letrada, de que *Grande Sertão: Veredas* representa um exemplo paradigmático: em suas 460 páginas, há 254 referências ao Demônio e 23 ao Inferno, sendo que a sinonímia daquele soma cerca de 90 termos diferentes.

Por outro lado, no catolicismo rústico, a *hagiografia* popular (a "legenda dourada", os *casos* e os *exemplos*) constitui um dos polos resultantes da dialética criativa que se estabeleceu nas relações entre a cultura sapiente (mais especificamente: a dos clérigos) e a cultura popular. Nesse intercâmbio, as narrativas piadas e a história sagrada em geral compõem um amplo canteiro onde a pesquisa poderá operar proficuamente: eis aí um grande acervo literário, oral ou escrito, onde se constituíram tanto uma soma dos testemunhos sobre o vivido da sociedade e dos níveis sociais, quanto um fundo de seu imaginário em que velhos contos reaparecem entrelaçados com episódios miraculosos, maravilhosos ou exemplares, destinados a reforçar a fé, a apaziguar a aflição dos homens³⁸ e a exorcizar os medos que a cultura dominante elabora e distribui prodigamente de alto a baixo da escala social, mas sobretudo para uso das classes populares.³⁹

Sob a rubrica 'religião', merecem ser destacados mais alguns aspectos das crenças e práticas populares:

- sua Escatologia (com o sombrio fascínio exercido pelo Apocalipse, pelo Juízo Final e pelo Inferno);
- Culto das almas;
- Superstições⁴⁰, sufrágios, orações e curas;

- Milagres e Relíquias; medalhas e patuás;
- Assombrações, aparições e visões;
- Romarias, Festas e rituais;
- Penitências;
- etc.

4.1.3.

A Iconografia Popular

Esta rubrica constitui certamente um dos itens mais difíceis dessa proposta de pesquisa do imaginário popular. Os estudos recentes sobre semiologia da imagem podem ser de grande ajuda, assim como os trabalhos clássicos de iconologia de um Erwin PANOFSKY, do mesmo modo como são indispensáveis os grandes textos de Émile MÂLE, Henri FOCILLON e outros.⁴¹

Como as formas plásticas se diversificam segundo os tempos e os lugares, é importante discernir no sistema dessas formas aquela que é dominante e decisiva na preferência de uma época na área considerada, já que todas as formas e todas as imagens são constrangidas a inscreverem-se em seu espaço, e esse conjunto de formas e imagens constitui um código visual de uma sociedade em seus sucessivos períodos. DUBY, em sua análise das relações entre arte e sociedade na Idade Média⁴², sustenta que elas se desenhavam em três níveis: o mundo social das formas políticas, inspiradoras das formas culturais; o mundo *imagé*, em que a sociedade projeta suas realidades e suas insatisfações; e, entre os dois, a mediação das formas e dos temas da arte. De certo modo essa concepção diverge da posição de FOCILLON mencionada acima. Lamentavelmente, a bibliografia brasileira sobre essa questão é muito pobre e quase que unicamente restrita aos trabalhos de folcloristas⁴³. Mas os materiais do imaginário popular nesse domínio são abundantes.

Em resumo, a urgente necessidade desta pesquisa, extremamente difícil, entre outras razões pela informação ampla e múltipla que ela exige, nem sempre tem sido reconhecida por parte significativa de nossos estudiosos, frequentemente centrados em temáticas pontuais ou vítimas das armadilhas ideológicas de seus modelos teóricos reducionistas e monotonamente ossificados, mesmo quando se pretendem progressistas. Por isso mesmo, tal programa de investigação permanece, no meu entender, como uma questão aberta e uma das vias fecundas para o nosso trabalho.

É claro que eu penso também na contribuição de estudos já existentes e cujos méritos são inegáveis: desde trabalhos mais recuados no tempo, como alguns textos de Capistrano de ABREU, ou mesmo obras como a de Francisco A. PEREIRA DA COSTA, a despeito de seu caráter fragmentário⁴⁴; e até excelentes monografias mais recentes como a de Laura de MELLO E SOUZA⁴⁵. Mas em geral, a historiografia brasileira continua centrada nos fatos da civilização litorânea e tem feito poucos esforços no sentido de desvendar aspectos da vida e da cultura do Sertão. O estranhamento e a incompreensão ainda dominam a reação básica de nossa tradição letrada em face dessa realidade. Ou, enfim, dedica-se a uma epidérmica história política, respingada de algumas referências econômicas⁴⁶. Falta, porém, uma história das mentalidades coletivas, uma história das religiões populares e mais ainda uma história antropológica do imaginário.

Entretanto, numa perspectiva comparativa, uma das pistas fundamentais para a elaboração do modelo com que pretendo trabalhar reside por certo na vida aberta pela profunda renovação dos estudos nesse domínio realizada por alguns dos pesquisadores já mencionados e outros mais como, por exemplo, DE CERTEAU, MANDROU, DELUMEAU, etc. e este lúcido historiador que é PETER BROWN. Via essa que pode ser completada por uma obra de primeira ordem como o recente estudo de RICOEUR sobre a narrativa de e história, a temporalidade fictiva, e a hermenêutica da consciência histórica⁴⁷.

Em conclusão, embora não pretenda recair no persistente estereótipo formulado por certa tradição intelectual brasileira bastante conhecida, o qual identifica diretamente a ordem soci-

al passada, com o sistema feudal europeu, parece inegável que uma das matrizes de elaboração do imaginário popular sertanejo reside em amplas e fortes sobrevivências do imaginário medieval e particularmente aquele gerado no contexto da cristandade, sem exclusão dos componentes pagãos que esta subsumiu e assimilou.

Contudo, não gostaria de encerrar este tópico sem mencionar uma afirmação de Aaron J. GOUREVITCH, quando este, nas reflexões metodológicas introdutórias, procura justificar o seu estudo das categorias da cultura medieval; afirmação tanto mais significativa quanto mais se leve em conta quem a faz e o meio onde foi feita: "Ora, os movimentos sociais, quaisquer que sejam eles, são movimentos de homens, de seres que pensam e que sentem, que possuem uma cultura determinada e cuja consciência é impregnada de idéias definidas. As ações dos homens foram inspiradas por valores e por ideais de sua época e de seu meio. Se não levarmos em conta plenamente orientações e critérios de valor aos quais se referiram, voluntariamente ou não, os homens de /uma/ sociedade..., não poderemos ter a pretensão de compreender sua conduta... O estudo da vida social sob "o ângulo" sócio-psicológico é cada vez mais reconhecido como de importância primordial. Não podemos prender-nos, no estudo e na descrição de uma sociedade, a um aprofundamento essencialmente "objetivo", ou melhor "objetivo"..., devemos, além disso, esforçar-nos para penetrar no mais profundo da consciência humana e da percepção do mundo, e tentar esclarecer a estrutura e o papel dessa consciência e dessa percepção no movimento histórico geral. O objeto da análise histórico-cultural é o homem social, um homem vivo, que pensa e sente na sociedade..."⁴⁸

- 1 ALLARD, Guy-H., dir. Aspects de la Marginalité au Moyen Âge (Actes du 29 Colloque de l'Institut d'Études Médiévales de l'Université de Montréal). Montréal, 1975.
- 2 ALMEIDA, Átila & ALVES SOBRINHO, José, org. Marcos. In: Marcos e Variantes. I. Campina Grande, Universidade Federal da Paraíba, 1981. (Romanário Popular Nordeste).
- 3 ALMEIDA, Renato. Inteligência do Folclore. Rio de Janeiro, Livros de Portugal, 1975.
- 4 ALVIM, Maria Rosilene Barbosa. A Arte do Ouro (um estudo sobre os ourives de Juazeiro do Norte). Rio de Janeiro, Museu Nacional (UFRJ), 1972. (mimeogr.) Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.
- 5 AMARAL, Amadeu. Tradições Populares. 2.ed. São Paulo, Hucitec, 1976. (Com estudo de Paulo Duarte).
- 6 ARANTES, Antônio Augusto. O Trabalho e a Fala (estudo antropológico sobre os folhetos de cordel). São Paulo, Kairós; Funcamp, 1982.
- 7 ARAÚJO, Alcey Maynard. Cultura Popular Brasileira. São Paulo, Melhoramentos, INL, 1973.
- 8 AZIZA, C.; OLIVIERI, C.; STRICK, R. Dictionnaire des Symboles et des Thèmes Littéraires. Paris, Fernand Nathan, 1978.
- 9 BACHELARD, Gaston. L'Eau et les Rêves. Paris, Corti, 1942.
- 10 ———. L'Air et les Songes. Paris, Corti, 1943.
- 11 BAKHTINE, Mikhail. L'Oeuvre de François Rabelais et la Culture Populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance. Paris, Gallimard, 1978.
- 12 BARROSO, Gustavo. O Sertão e o Mundo. Rio de Janeiro, Liv. Leite Ribeiro, 1923.
- 13 ———. Terra de Sol (Natureza e Costumes do Norte). 6.ed. Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará, 1962.
- 14 BARTHES, Roland et alii. Poétique du Récit. Paris, Seuil, 1977.
- 15 BATISTA, Sebastião Nunes. Carlos Magno na Poesia Popular Nordestina. Revisita Brasileira de Folclore. 11 (30):143-70, maio/ago. 1971.
- 16 BELTRÃO, Luiz. Folcomunicação (A Comunicação dos Marginalizados). São Paulo, Cortez, 1980.
- 17 BERCE, Yves-Marie. Fête et Révolte. Des Mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle. Paris, Hachette, 1976. (Le Temps & les Hommes).
- 18 BERGERON, Louis, dir. Niveaux de Culture et Groupes Sociaux. Actes du colloque du 7 au 9 mai 1966 à l'École Normale Supérieure. La Haye, Mouton, 1971.
- 19 BETTELHEIM, Bruno. Psychanalyse des Contes de Fées. Paris, Robert Laffont, 1976.

- 20 BETTELHEIM, Bruno. Les Contes de Perrault. Paris, Seghers, 1978.
- 21 BLOCH, Marc. La Société Féodale. Paris, Albin Michel, 1978.
- 22 ———. Les Rois Thaumaturges. Pref. Jacques Le Goff. Paris, Gallimard, 1983.
- 23 BOGLIONI, Pierre, dir. La Culture Populaire au Moyen Âge. Quatrième Colloque de l'Institut d'Études Médiévales de l'Université de Montréal. Montréal, al, L'Aurore, 1979.
- 24 BOLLEME, Geneviève. O Povo por escrito. São Paulo, Martins Fontes, 1988.
- 25 BOLTEN, Brenda. A Reforma na Idade Média (Século XII). Lisboa, Edições 70, 1986.
- 26 BRADESCO-GOUEMAND, Yvone. O Ciclo dos Animais na Literatura Popular do Nordeste. Literatura popular em verso - estudos. Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1982. (Nova Série, 4).
- 27 BRAGA, Teófilo. O Povo Português nos seus costumes, crenças e tradições. Lisboa, Dom Quixote, 1985/6. 2v.
- 28 BRANCA, Daniela Delcorno. Il Romanzo Cavalleresco Medievale. Firenze, Sandoni, 1974.
- 29 BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os Deuses do Povo (um estudo sobre a religião popular). Pref. José de Souza Martins. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- 30 BRITO, Maria Socorro. Mudanças na Organização do Espaço: o Novo e o Velho Cariri Canavieiro Cearense. Fortaleza, IOCE, 1985.
- 31 BROWN, Peter. Genèse de l'Antiquité Tardive. Paris, Gallimard, 1983.
- 32 ———. Le Culte des Saints. Paris, Cerf, 1984.
- 33 ———. La Société et le Sacré dans l'Antiquité Tardive. Paris, Seuil, 1985.
- 34 CALASANS, José. Canudos na Literatura de Cordel. São Paulo, Ática, 1984.
- 35 ———. Quase Biografias de Jagunços: o séquito de Antônio Conselheiro. Salvador, Centro de Estudos Baianos (UFBA), 1984.
- 36 CAMPBELL, Joseph. Le Héros aux Mille et un Visages. Paris, Robert Laffont, 1978.
- 37 CAMPOS, Renato Carneiro. Ideologia dos Poetas Populares do Nordeste. Recife, MEC-INEP-Centro Regional de Pesquisas Educacionais, 1959.
- 38 ———. Arte, Sociedade e Região. Salvador, Liv. Progresso, 1960. (Notas sobre o movimento regionalista do Nordeste e a sua projeção sobre alguns escritores, artistas e outros intérpretes modernos do homem, da sociedade e da paisagem brasileiras).
- 39 CÂNDIDO, Antônio. Tese e Antítese: ensaios. São Paulo, Ed. Nacional, 1978.
- 40 CANTONI, Remo. A Vida Cotidiana. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968.
- 41 CARDINI, Franco. Magia, Brujería y Superstición en el Occidente Medieval. Barcelona, Península, 1982.
- 42 CARIRY, Rosenberg & BARROSO, Oswald. Cultura Insubmissa (estudos e reportagens). Fortaleza, Nação Cariri, 1982.
- 43 CARVALHO, José. O Matuto Cearense e o Caboclo do Pará (Contribuição ao Folclore Nacional). Fortaleza, Imprensa Universitária da UFC, 1973.

- 44 CASCUDO, Luís da Câmara. Made in Africa (Pesquisa e Notas). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965.
- 45 Contos Tradicionais do Brasil (Confrontos e Notas). Rio de Janeiro, Tecnoprint, 1967.
- 46 Folclore do Brasil (Pesquisas e Notas). Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1967.
- 47 Coisas que o Povo diz. Rio de Janeiro, Ed. Bloch, 1968.
- 48 Locuções Tradicionais no Brasil. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970.
- 49 Dicionário do Folclore Brasileiro. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1972.
- 50 Religião no Povo. João Pessoa, Imprensa Universitária da Paraíba, 1974.
- 51 Geografia dos Mitos Brasileiros. 2.ed. Rio de Janeiro, J. Olympio, Brasília, INL, 1976.
- 52 Cinco Livros do Povo (Introdução ao estudo da novelística no Brasil). 2.ed. fac-similada. João Pessoa, ed. Univ. (UFPB), 1979.
- 53 Mouros, Franceses e Judeus - três presenças no Brasil. São Paulo, Perspectiva, 1984.
- 54 CHARÁ, Secretária de Cultura e Desporto. A Literatura Popular em Questão. Fortaleza, 1982. (Povo e Cultura, 3).
- 55 CERTEAU, Michel de. L'Absent de l'Histoire. Paris, Mame, 1973.
- 56 La Culture au Pluriel. Paris, UGE, 1974. (Coll. 10,18).
- 57 CHARTIER, Roger. Populaire. In: LE GOFF, J. et alii., org. La Nouvelle Histoire. Paris, Retz, 1978. p. 458-60.
- 58 CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine. Pour une Psychanalyse de l'Art et de la Créativité. Paris, Payot, 1971.
- 59 CHATEAU, Jean. Le Réel et l'Imaginaire dans le Jeu de l'Enfant. Paris, J. Vrin, 1940.
- 60 CHEVALIER, Jean & CHERBRANT, Alain. Dictionnaire des Symboles. (Mythes, rites, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres). Paris, R. Lafont; Jupiter, 1982.
- 61 COELHO, Adolfo. Contos Populares Portugueses. Lisboa, Dom Quixote, 1985.
- 62 COHN, Norman. Na Senda do Milênio. Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média. Lisboa, Presença, 1981.
- 63 Démonolâtrie et Sorcellerie au Moyen Âge. Fantasmies et Réalités. Paris, Payot, 1982.
- 64 CORTEZ (VALENCIANO), Jerônimo. Lunário e Prognóstico Perpétuo. Para todos os Reinos e Províncias. Porto, Lello & Irmão, s.d. (reformado e muito acrescentado).
- 65 COUTO, Manoel José Gonçalves, Pe. Missão Abreviada - para despertar os des-cuidados, converter os pecadores e sustentar o fruto das Missões. 9.ed. melh. Porto, Ed. Sebastião José Pereira, 1873. (Este livro é destinado para fazer oração, e instruções ao povo. Obra utilíssima para os paro-

- chos, para os capellães, para qualquer sacerdote que deseja salvar almas e finalmente para qualquer pessoa que faz oração publica).
- 66 CUNHA, Euclides da. Os Sertões (Campanha de Canudos). 22.ed. Rio de Janeiro, Liv. Francisco Alves, 1952.
- 67 CURTIUS, Ernst Robert. Literatura Européia e Idade Média Latina. Rio de Janeiro, INL, 1957.
- 68 DAUS, Ronald. O Ciclo Épico dos Cangaceiros na Poesia Popular do Nordeste. Literatura popular em verso: estudos. Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1982.
- 69 DAVIS, Natalie Z. Les Cultures du Peuple (Rituels, savoirs et résistances au 16e siècle). Paris, Aubier Montaigne, 1979.
- 70 DELUMEAU, Jean. La Peur en Occident (XIVe - XVIIIe siècles). Paris, Fayard, 1978.
- 71 Le Pêché et la Peur (La culpabilisation en Occident: XIIIe - XVIIIe siècles). Paris, Fayard, 1983.
- 72 Le Catholicisme entre Luther et Voltaire. Paris, PUF, 1985.
- 73 DIAS, Fernando Correia. Aspectos Sociológicos de Grande Sertão: Veredas. In A Imagem de Minas (ensaios de sociologia regional). Belo Horizonte, Imprensa Oficial, p. 123-48.
- 74 DRAGONETTI, Roger. Le Mirage des Sources (l'art du faux dans le roman médiéval). Paris, Seuil, 1987.
- 75 DUBY, Georges. Querriers et Paysans: VIIIe - XIIe siècle. Paris, Gallimar, 1973.
- 76 L'An Mil. Paris, Gallimar; Julliard, 1975. (Archives).
- 77 Le Temps des Cathédrales (L'art et la société, 980-1420). Paris, Gallimar, 1978.
- 78 Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du Féodalisme. Paris, Gallimar, 1980.
- 79 Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Paris, Hachette, 1981.
- 80 DURAND, Gilbert. Les Structures Antropologiques de l'Imaginaire. Paris, Bordas, 1969.
- 81 La Imaginación Simbólica. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- 82 DUVIGNAUD, Jean, org. Les Imaginaires. "Cause Commune", Paris, UGE, 1976.
- 83 FACÓ, Rui. Cangaceiros e Fanáticos (Gênese e Lutas). 2.ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965.
- 84 FALBEL, Nachman. Heresias Medievais. São Paulo, Perspectiva, 1977.
- 85 FERREIRA, Jerusa Pires. Cavalaria em Cordel (O Passo das Águas Mortas). São Paulo, Hucitec, 1979.
- 86 FOCILLON, Henri. Le Moyen Âge Roman. In: L'Art d'Occident. Paris, A. Collin, 1965. t. 1.
- 87 Le Moyen Âge Gothique. In: L'Art d'Occident. Paris, A. Colin, 1965. t. 2.
- 88 O Ano Mil. Lisboa, Estampa, 1977.

- 89 FORMAN, Shepard. Camponeses: sua participação no Brasil. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- 90 FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. Homens Livres na Ordem Escravocrata. São Paulo, Ática, 1974.
- 91 FRAPPIER, Jean. Histoire, Mythes et Symboles. Genève, Droz, 1976.
- 92 FROMM, Erich. A Linguagem Esquecida (Uma introdução ao entendimento dos sonhos, contos de fadas e mitos). Rio de Janeiro, Zahar, 1966.
- 93 GALENO, Alberto S. Território dos Coronéis (Zona Sul do Ceará: primeiras décadas do século XX). Fortaleza, Henriqueta Galeno, 1988.
- 94 GANS, Herbert J. Popular Culture and High Culture. New York, Basic Books, 1975.
- 95 GERHARDS, Agnès. La Societé Médiévale. Préface Jacques le Goff. Paris, MA, 1986.
- 96 GINZBURG, Carlo. O Queijo e os Vermes. O Cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- 97 ———. Os Andarilhos do Bem. Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- 98 GOODY, Jack. La Raison Graphique. La domestication de la pensée sauvage. Paris, Minuit, 1986.
- 99 HELD, Jacqueline. L'Imaginaire au Pouvoir. Les enfants et la littérature fantastique. Paris, Les Éditions Ouvrière, 1977.
- 100 HOGGART, Richard. La Culture du Pauvre. Études sur le style de vie des classes populaires en Angleterre. Paris, Minuit, 1970.
- 101 HOLANDA, Sérgio Buarque. Caminhos e Fronteiras. 2.ed. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1975.
- 102 ———. Monções. 2.ed. São Paulo, Alfa-Ômega, 1976.
- 103 HUIZINGA, Johan. O Declínio da Idade Média. Lisboa, Ulisséia, s.d.
- 104 ISAMBERT, François-André. Le Sens du Sacré: fête et religion populaire. Paris, Minuit, 1982.
- 105 KAUFMANN, Pierre. Imaginaire et Imagination. In: Encyclopaedia Universalis Paris, 1984. v. 9. p. 776-83.
- 106 KÜHLER, Erich. L'Aventure Chevaleresque: idéal et réalité dans le roman courtois. Études sur la forme des plus anciens poèmes d'Arthur et du Graal. Préface Jacques Le Goff. Paris, Gallimard, 1974.
- 107 LAPLATINE, François. Les Trois Voix de l'Imaginaire: le messianisme, la possession et l'utopie. Etude Ethnopsychiatrique. Paris, Edit. Universitaires, 1974.
- 108 LEAL, José Carlos. A Natureza do Conto Popular. Rio de Janeiro, Conquista, 1985.
- 109 LEERS, Bernardino. Catolicismo Popular e Mundo Rural. Petrópolis, Vozes, 1977.
- 110 LE GOFF, Jacques. Pour Un Autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident. Paris, Gallimard, 1977.

- 111 LE GOFF, Jacques. La Baja Edad Media. México, Siglo XXI, 1981.
- 112 ———. La Naissance du Purgatoire. Paris, Gallimard, 1981.
- 113 ———. La Civilisation de l'Occident Médiéval. Paris, Flammarion, 1982.
- 114 ———. L'Apogée de la Chrétienté (v. 1180 - v. 1330). Paris, BORDAS, 1982.
- 115 ———. O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval. Lisboa, Edições 70 1985.
- 116 ———. L'Imaginaire Médiéval. Paris, Gallimard, 1985.
- 117 ———, org. Hérésis et Sociétés (dans l'Europe pré-industrielle: 11e-18e siècle). Paris, Mouton, 1978.
- 118 LESSA, Orígenes & SILVA, Vera L. Luna e, org. O Cordel e os Desmantelados do Mundo. Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1983. (Antologia / Nova Série, 1).
- 119 LEWIS, George H. The Sociology of Popular Culture. Current Sociology. Londres, International Sociological Association, 26(3), 1978.
- 120 LONDRES, Maria José F. Cordel: do encantamento às histórias de luta. São Paulo, Duas Cidades, 1983.
- 121 LUYTEN, Joseph Maria. A Literatura de Cordel em São Paulo: saudosismo e agressividade. São Paulo, Loyola, 1981.
- 122 MACEDO, Diva Cunha P. de. D. Sebastião: a metáfora de uma espera. Natal, Ed. Universitaria, 1980.
- 123 MACHADO, Paulo de Tarso Gondim. O Padre Cícero e a Literatura de Cordel (Fenomenologia da devoção ao Padre Cícero). Fortaleza, Editorial Cearense, 1982.
- 124 MAGET, Marcel. "Problèmes d'Ethnographie Européenne". In: POIRIER, Jean, dir. Ethnologie Générale. Paris, Gallimard, 1968. p. 1247-338. (Encyclopédie de la Pléiade).
- 125 MÂLE, Émile. L'Art Religieux du XIIIe Siècle en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration. Paris, A. Colin, 1987.
- 126 MALVEIRA, Antônio Nunes. O Velho Sertão da Bica. Rio de Janeiro, s.ed. 1986
- 127 MANDROU, Robert. De la Culture Populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes. Paris, Stock, 1975.
- 128 MANNONI, O. Chaves para o Imaginário. Petrópolis, Vozes, 1973.
- 129 MARTIN, Alfred von. Sociología de la Cultura Medieval. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- 130 MARTINS, Mário, S.J. Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa. Lisboa, Broteria, 1975.
- 131 MATOS, Edilene. O Imaginário na Literatura de Cordel. Salvador, Macunaíma, 1986.
- 132 MATTOSO, José. Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa. Lisboa, Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1982.
- 133 ———. O essencial sobre a Cultura Medieval Portuguesa (séculos XI a XIV). Lisboa, Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985.

- 134 MELLO, Frederico Pernambucano de. Guerreiros do Sol: o banditismo no Nordeste do Brasil. Recife, Massangana, 1985.
- 135 MENEZES, Djacir. O Outro Nordeste. 2.ed. ref. aum. Rio de Janeiro, Artenova, 1970.
- 136 MENEZES, Eduardo Diatary B. de. Estrutura Agrária: protestos e alternativas na Poesia Popular do Nordeste. Revista de Ciências Sociais (UFC). Fortaleza, 11(1-2):29-61, 1979.
- 137 ———. O Enigma do Jano Caboclo. (Para uma leitura sociológica da Literatura de Cordel). Fortaleza, Departamento de Ciências Sociais e Filosofia -UFC, 1980. 275p.
- 138 ———. Eliteiros versus Folklore ou de como a cultura hegemônica tende a devorar a cultura subalterna. Cadernos do CERU (USP): São Paulo, (17):9-14, set. 1982. (Uma versão bastante ampliada deste trabalho foi aceita para publicação nos Cadernos do Folclore do Instituto Nacional do Folclore).
- 139 ———. Que é afinal Ideologia? Comunicação & Política. Rio de Janeiro, 1(1): 141-3, mar./maio.1983.
- 140 ———. Celso Magalhães e os inícios da Investigação sobre Literatura Popular no Brasil: erudição e ideologia. VI Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Nova Friburgo, 1982. 33p. (Texto apresentado no grupo de trabalho "Sociologia da Cultura Brasileira")
- 141 ———. Das Classificações Temáticas da Literatura de Cordel: uma querela inútil. Revista Razão. Fortaleza, 1(3):8-10, 1983.
- 142 ———. John Milton e João de Cristo Rei: duas versões da rebelião de Luís de Pedro, 1983. 55p. (Trabalho apresentado no grupo de trabalho "Religião e Sociedade")
- 143 ———. João de Cristo Rei, o poeta-profeta do Pe. Cícero e da cidade mítica de Juazeiro. IV Simpósio da CEBILA do Nordeste. Campina Grande, 1984, 18p.
- 144 ———. A Sedução e a Verruma, ou as flutuações da "Cultura Brasileira". Anuário Antropológico. Rio de Janeiro, 290-8. 1984.
- 145 ———. Apresentação. In: SOBREIRA, Geová. Xilógrafos do Juazeiro. Fortaleza Edições UFC, 1984. p. 7-14.
- 146 ———. A Quotidianidade do Demônio na Cultura Popular. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, 12(2):92-130, out. 1985.
- 147 ———. Nota explicativa a propósito da reportagem histórica de Tarcísio Holanda "A Chacina do Caldeirão", Jornal do Brasil, Rio, 10.2.1981. Boletim do Instituto Cultural do Vale Caririense. Juazeiro do Norte, (12) : 39-44. 1985.
- 148 ———. Roger Bastide e a história dos movimentos populares no Brasil: o caso Caldeirão. IX Encontro Anual da ANPOCS. Águas de São Pedro, 1985. 15p (Trabalho apresentado no grupo de trabalho "Sociologia da Cultura Brasileira" e publicado na Revista de Ciências Sociais (UFC). Fortaleza, 16/17(1-2). 1985/6.
- 149 MENEZES, Eduardo Diatary B. de. Prometeu e Pandora entre o Espelho e a Mascarada, ou Fantasia, Ordem e Mistério no Molho do Sentido (Notas sobre Mito e Ideologia). Revista de História (USP). São Paulo, (118):97-159. 1985.
- 150 ———. A Igreja Católica e a proliferação das "Seitas". Comunicações do ISER. Rio de Janeiro, 5(20):30-5, jul. 1986.
- 151 ———. O Rifle e o Rosário: apontamentos para uma releitura do Cangaço Nordestino. In: MENEZES, Eduardo Diatary B. de. & SILVA, Severino J. A. Igreja e a Questão Agrária no Nordeste (Subsídios Históricos). São Paulo, Edições Paulinas, 1986. p. 115-51.
- 152 ———. A alma do povo vista através das Religiões. Jornal Universitário -UFC. Fortaleza, maio/ago, 1986, p.4.
- 153 ———. A Tradição letrada e a Memória dos movimentos populares no Brasil: o caso do Caldeirão. I Congresso Internacional de Teoria da Memória. Rio de Janeiro, 1987. 25p. (texto apresentado na mesa-redonda Memória e Antropologia).
- 154 ———. Rito, Festa e Romaria. XI Encontro Anual da ANPOCS. Águas de S. Pedro, 1987. 25p. (trabalho apresentado no grupo de trabalho "Religião e Sociedade")
- 155 MESLIN, Michel, dir. Le Merveilleux - L'Imaginaire et les croyances en Occident. Paris, Bordas, 1984.
- 156 MONTENEGRO, Abelardo F. Fanáticos e Cangaceiros. Fortaleza, Henriqueta Galeno, 1973.
- 157 MORAES, Jomar. O Rei Touro e outras Lendas Maranhenses. São Luís, Sioge, 1980.
- 158 MORAES FILHO, Mello. Festas e Tradições Populares do Brasil. Pref. Sílvio Romero. Rev. not. Luís da C. Cascudo. Belo Horizonte, Itatiaia; Edusp, 1979.
- 159 MORAES, Walfrido. Jagunços e Heróis. A Civilização do diamante nas lavras da Bahia. 2.ed.amp. Salvador, GRD, 1973.
- 160 MOTTA, Fausto. Contos e Lendas interpretadas pela Psicanálise. Petrópolis, Vozes, 1984.
- 161 MUCHEMBLÉ, Robert. Culture Populaire et Culture des Élités dans la France Moderne (XVe - XVIIIe siècles). Essai. Paris, Flammarion, 1978.
- 162 OCTÁVIO, José. Violência e Repressão no Nordeste (1825/32). João Pessoa, Edições Governo do Estado da Paraíba, 1985.
- 163 OLIVEIRA, Xavier de. Beatos e Cangaceiros. História real, observação pessoal e impressões psicológicas de alguns dos mais célebres cangaceiros do Nordeste. Rio de Janeiro, s.ed., 1920.
- 164 ORTIZ, Renato. Cultura Popular: românticos e folcloristas. São Paulo, Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais (PUC), 1985.
- 165 PALACIN, Luís. Vieira e a Visão Trágica do Barroco. São Paulo, Hucitec; INL, 1986.
- 166 PALCIOS, Guillermo. Campesinato e Escravidão: uma proposta de periodização para a história dos cultivadores pobres livres no Nordeste Oriental do Brasil (c.1700-1875). Dados - Revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 30 (3):325-56. 1987.

- 167 PANTLACEAN, Évelyne. L'Histoire de l'Imaginaire. In: LE GOFF, Jacques et ali, org. La Nouvelle Histoire. Paris, Retz, 1978. p. 249-69.
- 168 PAUPHILET, Albert, org. Poètes et Romanciers du Moyen Âge. Paris, Gallimard, 1979. (Bibliothèque de la Pléiade).
- 169 PELOSO, Silvano. Medioevo nel Sertão. Tradizione medievale europea e arche tipí della letteratura popolare del Nordeste del Brasile. Napoli, Liguori, 1984.
- 170 PEREIRA, Nilo. Ensaio de História Regional. Recife, UFPE, 1972.
- 171 PIAGET, Jean. La Formation du Symbole chez l'Enfant. Neuchâtel; Paris, Delachaux et Niestlé, 1940.
- 172 PITTA, Danielle P. Rocha. Imaginário. In: Dicionário de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1986. p. 574-5.
- 173 POIRION, Daniel. Le Merveilleux dans la Littérature Française du Moyen Âge. Paris, PUF, 1982.
- 174 PONTES, Mário. Doce como Diabo. Demônio, utopia e liberdade na poesia de cordel nordestina. Rio de Janeiro, Codecri, 1979.
- 175 PROPP, Vladimir J. Morphologie du Conte. Suivi de les transformations des contes merveilleux et de E. Melétinski: L'étude structurale et typologique que du conte. Paris, Poétique, Seuil, 1973.
- 176 ———. Edipo alla Luce del Folclore. Quattro studi di etnografia storico-structurale. Torino, G. Einaudi, 1975.
- 177 ———. Les racines historiques du Conte Merveilleux. Paris, Gallimard, 1983.
- 178 REGO, Yvone Cunha, org. Feiticeiros, Pofetas e Visonários. Textos antigos portugueses. Lisboa, Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1981.
- 179 RIBEIRO, Ivan, coord. Psicanálise: o Imaginário. Petrópolis, Vozes, 1976.
- 180 RIBEIRO, Joaquim. Os Brasileiros. Rio de Janeiro, Pallas; INL, 1977.
- 181 RICOEUR, Paul. Temps et Récit. Paris, Seuil, 1983. t. 1.
- 182 ———. La Configuration dans le récit de fiction. In: Temps et Récit. Paris, Seuil, 1984. t. 2.
- 183 ———. Les Temps raconté. In: Temps et Récit. Paris, Seuil, 1985. t. 3.
- 184 ROMERO, Sílvio. Cantos Populares do Brasil. Ed. anot. Luís da Câmara Cascudo. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1954. t. 1.
- 185 ———. Contos Populares do Brasil. Ed. anot. Luís da Câmara Cascudo. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1954. t. 2.
- 186 ROSA, João Guimarães. Grande Sertão: Veredas. 12.ed. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1978.
- 187 SARTRE, J.-P. L'Imaginaire. Paris, Gallimard, 1940.
- 188 SATRIANI, L. M. L. Antropología Cultural y Análisis de la Cultura Subalterna. Buenos Aires, Galerna, 1975.
- 189 SCHUHL, Pierre-Maxime. Le Merveilleux, la Pensée et l'Action. Paris, Flammarion, 1952.
- 190 SILVA, Cândido da Costa e. Roteiro da Vida e da Morte (Um estudo do calolismo no sertão da Bahia). São Paulo, Atica, 1982.

- 191 SILVA, Severino José, coord. A Igreja e o Controle Social nos Sertões Nordesteiros. São Paulo, Edições Paulinas, 1988.
- 192 SIQUEIRA, Baptista. Os Cariris do Nordeste. Rio de Janeiro, Cátedra, 1978.
- 193 SLATER, Candace. Stories on a String. The Brazilian "Literatura de Cordel" Berkeley, University of California Press, 1982.
- 194 SOARES, Renan Monteiro. Aspectos Sociológicos da Pecuária Nordestina. Recife, Imprensa Universitária (UFPE), 1968.
- 195 SOLER, Luís. As Raízes árabes na tradição poético-musical do Sertão Nordeste. Recife, Ed. Universitária (UFPE), 1978.
- 196 SOLIÉ, Pierre. Mifanálise Junguiana. São Paulo, Nobel, 1985.
- 197 SORIANO, Marc. Les Contes de Perrault. Culture Savante et traditions populaires. Paris, Gallimard, 1973.
- 198 SOUTO MAIOR, Mário. Território da Danação: o diabo na cultura popular do Nordeste. Rio de Janeiro, Liv. São José, 1975.
- 199 ———. Nordeste: a inventiva popular. Rio de Janeiro, Cátedra; INL, 1978.
- 200 SOUZA, Liedo Maranhão de. O Povo, o Sexo e a Miséria ou o Homem é Sacana. Recife, Guararapes, 1980.
- 201 SOUZA, Laura de Mello e. O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- 202 SUASSUNA, Ariano. Romance d'a Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vain-e-Volta (romance armorial-popular brasileiro). Rio de Janeiro, J. Olympio, 1971.
- 203 SUTTO, Claude, dir. Le Sentiment de la Mort au Moyen Âge. Ve Colloque de l'Institut d'Études Médiévales de l'Université de Montréal. Montréal, L'Aurore, 1979.
- 204 TENÓRIO-PONTES, Walter. Machismo: literatura de cordel. Lisboa, Ed. Rolim, s.d.
- 205 TERRA, Ruth Brito Lemos. Memória de Lutas: Literatura de Folhetos do Nordeste (1893-1930). São Paulo, Global, 1983.
- 206 TODOROV, Tzvetan. Introdução à Literatura Fnástica. São Paulo, Perspectiva, 1975.
- 207 ———. Poétique de la Prose (choix), suivi de Nouvelles recherches sur le récit. Paris, Seuil, 1978.
- 208 TRANCOSO, Gonçalo Fernandes. Contos e Histórias de Proveito & Exemplo. Prefácio de João Palma-Ferreira. Lisboa, Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1974. (Texto integral conforme a edição de Lisboa, de 1624).
- 209 VALENTE, Waldemar. Misticismo e Região (Aspectos do Sebastianismo Nordestino). 2.ed. Recife, ASA, Pernambuco, 1986.
- 210 VALENTINE, Charles A. La Cultura de la Pobreza. Crítica y contrapropuestas Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- 211 VELHO, Otávio. O Cativo da Besta-Fera. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, 14(1):4-27. 1987.

212 WILSON, Luís. Roteiro de Velhos Cantadores e Poetas Populares do Sertão. Estado de Pernambuco. Recife, Centro de Estudos de História Municipal, 1985.

213 ZUMTHOR, Paul. Essai de Poétique Médiévale. s.l., s.ed., 1972.

NOTAS

1 Cf. DURKHEIM, Émile. Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse. 5. ed. Paris, PUF, 1968. p. 331.

2. Cf. LE GOFF, Jacques. L'Imaginaire Médiéval. Paris, 1985. p. 11.

3 Cf. FURTADO, Celso. Auto-Retrato Intelectual. In: OLIVEIRA, Francisco, org. Celso Furtado. São Paulo, Ática, 1983. p. 32. (Grandes Cientistas Sociais, 33).

4 Cf. Os Sertões. 22.ed. rio de Janeiro, 19852. p. 131-2.

5 GOUREVITCH, Aaron. J. Les Catégories de la Culture Médiévale. Trad. Hélène Courtin e Nina Godneff. Pref. Georges Duby. Paris, Gallimard, 1983.

6 Cf. LE GOFF, Jacques. L'Imaginaire Médiéval. Op. cit. p. 1-21.

7 Cf. L'Air et les Songes. Paris, 1943. p. 7., apud PERIN, Danielle. 1986. p. 574.

8 Cf. DURAND, Gilbert. Les Structures Antropologiques de l'Imaginaire. Paris, 1969. p. 12+3.

9 DUVIGNAUD, Jean, org. Les Imaginaires. Paris, 1976. p. 6.

10 Cf. LE GOFF, Jacques. L'Imaginaire Médiéval. Op. cit. p. 1-3.

11 Cf. SORIANO, Marc. Les Contes de Perrault. Paris, 1973. p. 473.

12 Cf. KAUFMANN, Pierre. Imaginaire et Imagination. Paris, 1984. p. 780-1.

13 V. algumas indicações bibliográficas acerca de cultura popular e questões correlatas, inclusive o meu texto intitulado "Elite-lore versus Folklore..." (1982)

14 Cf. HOUAISS, Antônio. Povo. In: Dicionário de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1986. p. 950-2.

15 Cf. por exemplo, ANDRADE, Manuel Correia de. A Terra e o Homem do Nordeste. 3.ed. São Paulo, Brasiliense, 1973.

16 NASCENTES, Antenor. Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro, Acadêmica, 1955. v. 1, p. 466.

17 CUNHA, Antônio Geraldo. Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982. p. 718.

18 PEIXOTO, Afrânio & PINTO, Pedro-A. Dicionário d'Os Lusíadas de Luís de Camões. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 1924. p. 535.

19 Cf. NASH, Roy. A Conquista do Brasil. São Paulo, Ed. Nacional, 1950. p. 13. (Col. Brasileira, 150).

20 Cf. ROSA, João Guimarães. Grande Sertão: Veredas. Rio de Janeiro, 1978. p. 17-8, 22, 59, 86, 121, 217-8, 260, 284, 343, 370, 374, 391, 395, 410 435, 443, 448.

21 Cf. GRAMSCI, Antônio. Literatura e Vida Nacional. (Trad. e sel. de Carlos Nelson Coutinho). 2.ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978. GRAMSCI, Antônio. Problèmes de Civilisation et de Culture: La Formation des Intellectuels et l'Organisation de la Culture... In: RICCI, François et alii, org. Gramsci dans le Texte. Paris, Editions Sociales, 1977. p. 593-638. Ver também ORTIZ, Renato. A Consciência Fragmentada - ensaios de cultura popular e religião. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.

22 ROSA, João Guimarães. Op. cit. p. 15.

23 Cf. DURAND, Gilbert. Les Structures Antropologiques de l'Imaginaire. Op. cit. p. 11.

24 V. minha tese de Professor Titular e vários outros trabalhos meus arrolados nas referências bibliográficas.

25 Devo esclarecer que, se é certo o uso dessa imagem lendária pelos dirigentes do movimento do Contestado, em relação aos líderes da comunidade do Caldeirão somente um informante insistiu em afirmar essa identidade simbólica. Nenhuma das demais testemunhas a quem tenho entrevistado confirma essa versão. Eu a retenho aqui provisoriamente.

26 Ver Os Errantes do Novo Século - um estudo sobre o surto milenarista

do Contestado. São Paulo, Liv. Duas Cidades, 1974. Está claro que outros estudiosos desse movimento - Oswaldo Rodrigues CABRAL, Ma Isaura P. de QUEIROZ etc - também mencionam tal referência aos "Pares de França", mas não a exploram suficientemente.

- 27 Cf. As Formas do Falso. Um estudo sobre a ambigüidade no "Grande Sertão: Veredas", São Paulo, Perspectiva, 1972.
- 28 Cf. referências bibliográficas.
- 29 Cf. a esse respeito, a discussão de DURAND, Gilbert. Les Structures Antropologiques de l'Imaginaire. Op. cit. p. 17-66.
- 30 Sobre essa temática examinar obras indispensáveis como: BLOCH, Marc. La Société Féodale. Paris, 1978; Les Rois Thaumaturges. Paris, 1983; - DUBY, Georges. L'An Mil. Paris, 1975; Le Temps des Cathédrales. Paris, 1978; Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du Féodalisme. Paris, 1978; - FOCILLON, Henri. L'Art d'Occident. Paris, 1965; O Ano Mil. Lisboa, 1977; - LE GOFF, Jacques. Pour un Autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident. Paris, 1977; La Baja Edad Media. México, 1981; L'Imaginaire Médiéval. Op. cit., etc; - BROWN, Peter. Le Culte des Saints. Paris, 1984; La Société et le Sacré dans l'Antiquité Tardive. Paris, 1985, etc.
- 31 Cf. FOCILLON, Henri. L'Art d'Occident. Op. cit. v. 1., prefácio.
- 32 Posto que referindo-se ele, especificamente, a este último termo, é mister ter em mente a recomendação de validade geral que faz Jacques LE GOFF num ensaio em que inventaria o maravilhoso no Ocidente Medieval, com o intuito de estabelecer os quadros de uma pesquisa: "O problema do maravilhoso numa civilização, numa sociedade, precisa ser enfrentado num nível que, sem ser o mais fundamental, é primordial: o do vocabulário. Creio que não se lhe pode fazer estudo sério sem delimitar o seu campo semântico. Como sempre nas ciências históricas, devemos confrontar o vocabulário de que nos servimos com o vocabulário das sociedades históricas que estudamos." (Cf. LE GOFF, Jacques. L'Imaginaire Médiéval. Op. cit. p. 17; reproduzido de LE GOFF, Jacques. Il Meraviglioso e il Quotidiano nell'Occidente Medievale. Bari, Latorza & Figli, 1983. p. 3-23).
- 33 Ver sobretudo os três volumes que compõem sua obra de síntese: DUMÉZIL, Georges. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. In: Mythe et Épopée. Paris, Gallimard, 1968. v. 1.; DUMÉZIL, Georges. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi. In: Mythe et Épopée. Paris, Gallimard, 1977 v. 2.; DUMÉZIL, Georges. Histoires romaines. In: Mythe et Épopée - 2.ed. Cor. Paris, Gallimard, 1978. v.3.
- 34 A literatura a esse respeito é vasta e de valor mui desigual. Ver algumas indicações nas referências bibliográficas.
- 35 Sobre o tema, do meu conhecimento, o único estudo brasileiro é o trabalho de Ruth Trindade de ALMEIDA: Dos Almanques e do Meio Rural. Tese de Mestrado em Antropologia. na Universidade Federal de Pernambuco Recife, 1981 (mimeografado). No que se refere à "littérature de colportage", existe o estudo da historiadora francesa, Geneviève BOLLÈME: Les Almanachs Populaires aux XVIII^e et XVIII^e siècles. Essai d'histoire sociale. La Haye, Mouton, 1969. Consultar ainda da mesma autora: La Bible Bleue. Anthologie d'une littérature "populaire". Paris, Flammarion, 1975.; e la Bibliothèque Bleue (la littérature populaire en France du XVIII^e au XIX^e siècle). Paris, Gallimard; Julliard, 1980.
- 36 Sobre o item, um dos raros repertórios é o trabalho póstumo de Leonar do MOTA: Adagiário Brasileiro. Fortaleza, Edições UFC, J. Olympio, Rio de Janeiro, 1982; existe também um bom capítulo sobre o assunto no ensaio de Leonardo ARROYO: A Cultura Popular em "Grande Sertão: Veredas" Rio de Janeiro, J. Olympio; INL, 1984.
- 37 Para estes e alguns outros textos que compunham invariavelmente "a biblioteca do Sertão", cf. o livro de Luís da Câmara Cascudo: Vaqueiros e Cantadores. Porto Alegre, Globo, 1939. p. 90-5.
- 38 Cf. PANTLAGEAN, Évelyne. L'Histoire de l'Imaginaire. In: LE GOFF, Jacques et alii, org. La Nouvelle Histoire. 1978. p. 255-6
- 39 Sobre esse componente do imaginário popular, existe a excelente tese de doutorado de meu colega da Universidade Federal da Paraíba, José Maria Tavares de Andrade: Religiösité et Système Symbolique. Paris, Université de Paris III, 1976. 2v.; há ainda o esforço de coleta e de estudo no trabalho de Oswaldo Elias XIDIM: Narrativas Pias Populares São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros (USP), 1967; e num plano mais geral, o livro fundamental do historiador irlandês, Peter BROWN: Le Lutte des Saints. Op. cit.
- 40 A esse respeito há o sugestivo ensaio de Luís da Câmara Cascudo: Para o Estudo da Superstição. In: Tradição, Ciência do Povo. São Paulo, Perspectiva, 1971. p. 145-95.
- 41 Podem ser mencionados entre os trabalhos de Erwin PANOFSKY: L'Oeuvre d'Art et ses Significations. Paris, Gallimard, 1978; e Architecture Gothique et Pensée Scolastique. Paris, Minuit, 1974; etc. Cf. ainda, nas referências bibliográficas, as obras de Émile MÂLE (1987) e Henri

FOCILLON: *L'Art d'Occident*. Op. cit.

42 Cf. DUBY, Georges. *Les Temps des Cathédrales*. Op. cit.

43 Faltam, do meu conhecimento, estudos que sejam simultaneamente abrangentes e específicos sobre as formas de arte popular no Brasil. Há, por exemplo, comentários esparsos, na obra de Gilberto FREYRE, sobre os ex-votos como a arte tipicamente popular do Brasil Colônia e algumas observações sobre o sentido de sátira sócio-política nas artes populares brasileiras em geral. Ver também a minha "apresentação" do livro *Xilógrafos do Juazeiro* (1984). De todo modo, dou a seguir, algumas indicações de fontes gerais: AYALA, Waldir, coord. *Dicionário Brasileiro de Artistas Plásticos*. Brasília, INL, 1977. v. 3; BRASIL. Ministério do Interior Fundação Projeto Rondon. *Monumentos Históricos do Maranhão* (São Luís, Alcântara, Rosário). São Luís, Siorge, 1974. (Parte referente à escultura); CARISE, Iracy. *A Arte Negra na Cultura Brasileira*. s.l., Artenova, s.d.; e *Arte-Mitologia: orixás deuses iorubanos*. Rio de Janeiro, Companhia Brasileira de Artes Gráficas, s.d.; CALVANTI, Carlos, coord. *Dicionário Brasileiro de Artistas Plásticos*. Brasília, INL, 1973. 2v.; COIMBRA, Sílvia Rodrigues et alii. *O Reinado da Lua - escultores populares do Nordeste*. Rio de Janeiro, Salamandra, 1980; FUNARTE. Instituto Nacional de Artes Plásticas. *Museu Paraense Emílio Goeldi*. Rio de Janeiro, 1981; MENEZES, Ulpiano Toledo B. et alii. *Arte Plumária do Brasil*. São Paulo, 17ª Bienal de São Paulo, 1983; RIBEIRO, Berta G. *Dicionário do Artesanato Indígena*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP, 1988. ARTE no Brasil (Cinco Séculos de Pintura, Escultura, Arquitetura e Artes Plásticas). São Paulo, Ed. Abril, 1979. 2v.; ZANINI, Walter, org. *História Geral das Artes no Brasil*. São Paulo, Instituto Walther Moreira Salles, 1983. 2v. (Esta obra contém capítulos importantes).

44 Cf. FOLK-LORE Pernambucano. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil. Rio de Janeiro, 70:3-641, 1908.

45 Cf. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo, 1987.

46 Uma belíssima exceção a essa tendência geral é, indubitavelmente, o erudito estudo de Sérgio Buarque de HOLANDA: *Visão do Paraíso* (Os motivos edênicos do descobrimento e colonização do Brasil). 3.ed. São Paulo, Ed. Nacional, 1977. (Brasiliana, 333).

47 Cf. RICOEUR, Paul. *Temps et Récit*. Paris, 1983. 3v.

48 Cf. *Les Catégories de la Culture Médiévale*. Op. cit. p. 8, 28.

Eduardo Hoornaert*

Este Simpósio me oferece a oportunidade de aprofundar um tema que já me ocupa por algum tempo, o de uma figura social ainda mal delineada na historiografia brasileira, que é a assim chamada "Igreja dos Beatos". O termo, se não foi usado *ipsis litteris* por Floro Bartolomeu no seu livro de 1923¹, pelo menos corresponde ao que ele quis sugerir na época: que atrás dos Beatos e Beatas do Juazeiro e do Cariri se escondia uma estrutura organizada e tradicional que deitava raízes fundas na história religiosa do País.

Meus comentários serão inevitavelmente muito provisórios e isso se deve a dois motivos: tanto no plano heurístico (o da pesquisa de fontes) como no da interpretação ou da hermenêutica, como se diz, ainda há muito que fazer antes de se chegar a um trabalho mais definitivo.

Na pesquisa das fontes ainda não foi feito um levantamento cuidadoso do modo pelo qual os próprios protagonistas de Caldeirão, os seguidores do Beato José Lourenço, seus familiares, conhecidos ou de alguma forma participantes, encararam a vida quisesas feitas por Rosemberg Cariry ou Firmino Holanda ou ainda Oswald Barroso (Cariry, 1982 e Holanda, 1983), que necessitam de maior sistematização. Em relação ao Caldeirão, a massa de informações ou é de teor jornalístico ou policial, conforme se pode verificar na bibliografia que acompanha este estudo. Ora, depois que o saudoso mestre Douglas Monteiro nos mostrou no seu *Os Errantes do Novo Século* que não é possível descrever os movimentos populares sem ouvir os próprios participantes destes movimentos, seria uma temeridade querer tratar do Caldeirão sem

atentar para essa questão heurística absolutamente fundamental. Não é mais possível repetir a façanha de Maria Isaura de Queiroz que em 1965 conseguiu arrolar uma dezena de movimentos populares sob a denominação comum de "movimentos messiânicos rurais", aliás com grande aceitação nos meios acadêmicos. A vida do povo exige uma abordagem metodológica sempre mais exigente, o que a própria Maria Isaura reconheceu ao afirmar que o enfoque dado por Douglas Monteiro 'inaugurou uma nova direção nos estudos da sociologia das religiões no Brasil, enraizando-os, profundamente numa sociologia do conhecimento' (Queiroz, 1975, 161-163). Douglas Monteiro analisou as condições materiais que concorriam para explicar os fatos ocorridos no Contestado, mas não ficou por aí, pelo contrário ele pesquisou também e sobretudo o mundo ideológico e emocional vivido pelos camponeses enrijados. Para Douglas a ideologia não é apenas o fenômeno dos acontecimentos sociais mas sim um poderoso instrumento de reordenação social. Com isso ele trouxe os protagonistas dos movimentos sociais populares para o centro do palco histórico.

No plano hermenêutico as dificuldades ainda são maiores. Até hoje o Caldeirão foi interpretado, ao lado de Canudos e Contestado principalmente, como um "movimento messiânico" segundo o já mencionado esquema de Maria Isaura de Queiroz, ou então como um movimento de 'fanáticos' (Montenegro, 1973). Pelo que nos consta ele nunca foi interpretado como experiência eclesial. Aqui me lembro das críticas que foram feitas à CEHILA em 1977, faz onze anos, pelo mesmo Douglas Monteiro, por ocasião de um simpósio realizado na PUC de São Paulo em torno do livro *História da Igreja no Brasil: período colonial*. Vou citar o texto de Douglas, pois ele me parece metodologicamente importante: 'Quais são os compromissos da CEHILA? Parece que não há dúvida com o oprimido, com a ciência, com a instituição eclesial. Aquele que, ao meu ver, pode oferecer as dificuldades maiores é o compromisso com a instituição. Nota-se no livro que ela é vista a partir da pressuposição, mais ou menos implícita, de que, ao longo dos séculos, apesar dos pesares, não é a única, mas é a mais importante depositária de um cerne evangélico' (Monteiro, 1978, 249). Acho que a crítica de Monteiro é procedente e que a CEHILA, como grupo de estudiosos da história da igreja, corre o risco de estar tão envolvida numa determinada experiência eclesial que não consegue enxergar o que se passa fora dela

a não ser através de mais enganoso filtro colocado pela instituição mesma no que ela tem de mais atraente. Começo pois minha exposição com esta auto-crítica que me parece necessária no momento atual da caminhada no sentido de se "reler" a história do catolicismo no Brasil.

Tenho que informar a vocês acerca dos textos em que me baseio, ao falar do Beato José Lourenço e de Caldeirão. É uma parte ingrata mas necessária da exposição, pois o ouvinte não pode tomar posição, senão sabendo em que leituras o expositor está fundamentado. Como o aspecto do Caldeirão que me interessa é o aspecto da vida diária vivida pelos camponeses reunidos em torno do Beato, privilegiei as testemunhas que tratam da vida "ordinária" em Caldeirão. São cinco: Floro Bartolomeu, José Alves de Figueiredo, Hildebrando Espíndola, Ademir Távora e Antônio Alencar Araripe. Além disso, apoiei-me nos trabalhos de Abelardo Montenegro e Firmino Holanda (respectivamente 1973 e 1983). Uma palavra sobre cada um, para situar as fontes de meus comentários.

Uma das primeiras informações de certo peso que temos sobre José Lourenço nos vem de um livro publicado em 1923 pelo então deputado Floro Bartolomeu, grande amigo do Pe. Cícero e homem importante em todo o Cariri (Bartolomeu, 1923). As informações que Bartolomeu fornece acerca da igreja dos Beatos devem ser situadas num contexto por assim dizer apologético: o deputado quis defender-se das atribuições que lhe eram feitas na imprensa como sendo o 'deputado dos fanáticos'. Bartolomeu passou a afirmar que no Cariri, como em muitos outros lugares do Brasil, não havia propriamente 'fanáticos' mas sim 'beatos', uma corporação de antiga data na história do Brasil, inclusive no período colonial. Bartolomeu mostra a existência do que ele chama de 'associação oficiosa', fundada pelos antigos missionários' (cit. Sobreira, 1969, 166).²

O maior informante sobre o Beato é o jornalista cratense José Alves de Figueiredo, que publicou um artigo no jornal for talezense 'O Povo' na edição do dia 7 de junho de 1934, exatamente treze dias antes da morte do Pe. Cícero. Esse artigo foi transformado num livro publicado no Crato em 1935 (Figueiredo, 1935)³ e amplamente citado pelo Padre Azarias Sobreira (Sobreira, 1969). O trabalho de José Alves é também apologetico, não

no sentido dado por Bartolomeu mas no sentido de defender a fama do Beato diante de todo tipo de acusações que circulavam contra ele no Cariri. José Alves era bem situado para defender o Beato pois tinha um sítio vizinho a Caldeirão e pôde falar com autoridade tanto sobre a psicologia do Beato como sobre as levuras de Caldeirão, o que se passava na casa do Beato, a questão da "adulteração da religião católica em Caldeirão", a questão do relacionamento do Beato com as mulheres que o cercavam e muitas questões ligadas às fofocas que circulavam no Crato e em todo o vale do Cariri acerca de Caldeirão.

Hildebrando Espíndola ou Espíndola⁴ esteve em Caldeirão em 1937 na qualidade de jornalista enviado pelos "Diários Associados". Numa conversa comigo em 1986 ele falou de diversos assuntos ligados ao Caldeirão, alguns já comentados por José Alves, outros novos como por exemplo, a história da construção ou reconstrução da capela do Caldeirão, assunto importante como vou expor a seguir.

Um quarto informante é o advogado Ademir Távora, que publicou, no decorrer do mês de setembro de 1937, um artigo no "O Povo", no qual defende o Beato no meio a uma controvérsia levantada em toda a imprensa cearense a partir de um artigo de Antônio Alcântara Machado no mesmo jornal, edição de 21 de março de 1935. Ademir Távora fora contratado pelo Beato para defender seus interesses num processo que o mesmo movera contra o Estado do Ceará em 1936, pedindo indenização pelas benfeitorias realizadas nas terras de Caldeirão. O texto de Távora⁵ que contém alguns elementos novos (por exemplo, diz que Caldeirão era "uma verdadeira cooperativa") foi também copiado no livro do Padre Azarias Sobreira, ao lado dos de Bartolomeu e José Alves (Sobreira, 1969, 167).

Finalmente, temos o informante Antônio Alencar Araripe, o segundo advogado contratado pelo Beato em 1936 e que foi entre visto por Rosemberg Cariry no Crato em 16 de novembro de 1982 durante os preparativos das filmagens do filme documentário *O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto* (Holanda, 1983, 17). A rigor, podemos arrolar aqui também o depoimento do Padre Irineu Limaverde que foi solicitado pelo Beato para ser vigário de Caldeirão (Holanda, 1983, 17).

Quanto aos estudos nos quais me apoiei na preparação deste trabalho, temos que privilegiar dois: Abelardo Montenegro (1973) e Firmino Holanda (1983). Abelardo Montenegro, professor autodidata, teve o grande mérito de tentar uma tipologia da vida da "beata" que nos ajudou muito na preparação destas notas. Ele colocou a vida beata dentro de um quadro organizatório bastante definido e falou do celibato, da itinerância, do traje peculiar que caracterizam o Beato, assim como da mendicância e da questão da violência (relação beatos-cangaceiros). Ele colocou também a relação entre Beatos e Padres no nível em que deve ser colocada no nosso entender: no da coexistência pacífica entre dois modos de se praticar uma figura do cristianismo, e não numa relação de dependência dos Beatos diante dos Padres. A contribuição de Abelardo Montenegro é insuperada até hoje, ela constituiu um marco qualitativo baseado em intuições históricas bem ancoradas num conhecimento profundo do sertão nordestino.

Quanto ao trabalho honesto de Firmino Holanda, ele deve ser enquadrado dentro dos esforços de estudiosos e artistas cearenses que se reuniram no início dos anos '80 em torno do projeto 'Nação Cariri' com jornal e editora próprios, e que lutaram com as condições próprias à produção cultural fora do âmbito da universidade e das facilidades que a universidade oferece. Eu me refiro aqui ao livro *Cultura Insubmissa* de 1982 e ao filme documentário já mencionado, que foi dirigido por Rosenberg Cariry. Os trabalhos de Firmino Holanda são expressões de um jornalismo que quer ser sério e comprometido com as causas do Ceará e merece o aplauso que todo pioneirismo merece, sobretudo o pioneirismo num Nordeste entregue a um tipo de capitalismo particularmente insensível diante das questões ligadas ao resgate da memória popular. (Holanda, 1983).

5.1.

A Figura da Igreja de Caldeirão

Vamos tentar traçar algumas linhas que configuram o tipo de experiência levada a cabo pelo Beato José Lourenço, tanto no sítio Baixa Dantas, onde ele viveu uns vinte anos, como em Caldeirão onde se fixou entre 1926 e 1936. Tentamos com isso uma

leitura tipológica que aproxima a vida em Caldeirão de outras experiências vividas no Nordeste e no Brasil, e mesmo fora das fronteiras do País.

5.1.1.

O Radicalismo Itinerante

Um dos mais impressionantes depoimentos de José Alves acerca do Beato relata o seguinte: quando o Beato recebeu a notícia de que o Pe. Cícero tinha legado 400 contos de réis ao bispado do Crato em terras, e que Caldeirão tinha sido entre os sítios legados e por isso ele talvez fosse obrigado a retirar-se das terras que ele tinha beneficiado tanto, ele, 'sem demonstrar a mais leve contrariedade, respondeu que se retiraria no instante em que lhe fizesse essa imposição, cumprindo-lhe apenas procurar outro terreno onde pudesse instalar-se de novo com o seu pessoal. E acrescentou: É meu dever trabalhar para o meu próximo, já que para mim de nada preciso, a não ser da recompensa que Deus quiser me dar' (cit. Sobreira, 1969, 164-165).

'Para mim de nada preciso': eis o lema dos Beatos que são radicalmente itinerantes, peregrinos por vocação. José Lourenço, conforme conta Bartolomeu, teve que 'desinstalar-se', em 1914, por ocasião da guerra do Juazeiro; em 1919, por ocasião da repressão feita pelo próprio Bartolomeu contra os beatos do Cariri; e novamente em 1921, por ocasião de nova repressão na qual o famoso boi 'mansinho' foi sacrificado. Nessas oportunidades impressionou ao deputado a calma e serenidade do Beato. O mesmo pode verificar-se nas conturbações de 1930 e mesmo de 1936: o Beato não se altera, mas procura outro lugar, simplesmente.

Aqui estamos diante de uma estrutura muito antiga na história do cristianismo, a estrutura do radicalismo itinerante. Não foi outra a experiência de Jesus com os seus apóstolos ou itinerantes. No início da experiência cristã, Jesus não organizou comunidades nas caminhadas, andanças pelos sítios da Galiléia para as quais Ele procurou pessoas dispostas a deixar tudo do num radicalismo sem par (Troeltsch, 1977, 44-45).

José Lourenço é, como Antônio Conselheiro, um peregrino. E, como disse o Conselheiro, "o tempo deste mundo é de mera peregrinação, que vamos caminhando com tanta pressa para a eternidade". Contudo, esses peregrinos não são simples vagabundos. Como São Paulo no seu famoso desabafo de 1 Cor 9,1-7, os Beatos afirmam que suas andanças são na realidade, "trabalhos": a andança pelo mundo é uma forma de trabalhar, a mais importante, a mais urgente. Pois o Beato tem que percorrer o sertão para reerguer capelas caídas, construir cemitérios para os cristãos serem enterrados com dignidade e não ficar jogados ao relento de pois de mortos que nem bichos do mato, tirar os terços e puxar as novenas, instruir o povo, afinal, "instalar o paraíso na terra" e "transformar o mundo".

Por isso mesmo, os Beatos, quando em andanças, mendigam o pão de cada dia, exatamente como os apóstolos que tinham que pedir ao Pai pelo "pão de cada dia" que eles não podiam ganhar diretamente pelo trabalho costumeiro, já que tinham um trabalho mais urgente a executar. Esses itinerantes são pois mendicantes. Alguns, como José Lourenço, de forma intermitente; outros de modo durável, como revela Abelardo Montenegro (Montenegro, 1973, 23-30). Só que os mendicantes estabilizados merecem desde o início do cristianismo desconfiança por parte da comunidade, pois facilmente se tornam parasitas e "traficantes de Cristo", como já denunciou com muita propriedade a *Didaché*, um dos primeiros textos cristãos (*Didaché*, 12, 5). O verdadeiro Beato merece seu alimento.

Alguns autores como J. Comblin (1968) realçam o caráter penitencial do catolicismo dos Beatos, interpretam pois pelo aspecto ascético. Esse é um ponto controvertido que tem que ser elucidado: seriam os beatos, antes de mais nada, penitentes, ou será que a penitência deles era, na realidade, decorrência da itinerância e, por conseguinte, não tem que ser necessariamente interpretada na linha do ascetismo? Não tenho aqui dados para responder adequadamente a este questionamento.

Mas uma decorrência da itinerância dos Beatos que me parece clara é a lucidez. A experiência da penúria e marginalização que são inerentes à peregrinação é fonte de lucidez. Longe de mim a imagem de um beato ignorante e leso. A situação de pobre

za e miséria e o contato contínuo com os marginalizados e desclassificados, longe de ser origem de ignorância e atraso cultural, são fontes de um saber profundamente humano e rico em perspectivas para toda a humanidade, não apenas para os pobres.

5.1.2.

01 Radicalismo do Celibato

Como já disse, correu na região do Cariri nos anos 35, depois da morte do Padre Cícero, o boato de que o Caldeirão era o "harém" do Beato Lourenço. Ele estaria se aproveitando das Beatas que viviam em torno dele em número elevado. Foi para rebaatar essas fofocas que José Alves resolveu escrever que "essa imputação é destruída com ardor pelas pessoas que (o) conhecem mais intimamente". E ele prossegue, no estilo típico da época: "Todos os indícios convencem os que o observam com atenção, que no seu coração feneceu a planta do amor carnal, crestada pelo fogo do amor ao próximo. A disciplina espiritual a que se submeteu, por uma estúpida força que possui sobre os próprios instintos, sufocou todas as mais fortes vibrações de sua carne, tornando-o um puritano" (Cit. Sobreira, 1969, 162-163).

O celibato dos Beatos é interpretado aqui na linha de ascetismo ou do puritanismo, o que nos parece questionável. Penosamos antes que ele entra na lógica do radicalismo itinerante, esse radicalismo que deixa casa, terra, família, *status* social e profissão para andar pelas estradas. Segundo nos diz Abelardo Montenegro, é característico da estrutura de vida vivida pelos Beatos (Montenegro, 1973, 23-30).

5.1.3.

0 Zelo pela Casa de Deus

A casa de Deus, no modelo eclesial dos Beatos, é antes de mais nada, a casa "da gente". A própria casa ou moradia se torna na casa de Deus, e no caso de José Lourenço essa transformação da moradia em casa de Deus é feita com tanto zelo que há uma sala reservada unicamente para fins religiosos. Relata José Alves: "Havia em uma de suas salas que sempre vive fechada a chave, enorme quantidade de santos, entre os quais se notam diver-

nas fotografias do Padre Cícero - as paredes quase completamente forradas por essa estranha tapeçaria. O Beato, cada vez que penetra nesse compartimento, que para ele é sagrado, curva-se com a maior veneração" (cit. Sobreira, 1969, 163). Alguns Beatos mais antigos carregavam consigo o seu oratório, conforme se pode verificar numa gravura de Rugendas mostrando um Beato nas ruas do Recife. O povo venerava o oratório ambulante e dava, ao mesmo tempo, uma esmola a quem o carregava: era o sistema de "oratório com peditório".

No zelo pelas coisas de Deus, José Lourenço vai além dos cuidados com a igreja doméstica e se preocupa em construir uma capela em Caldeirão, seguindo, aliás, uma recomendação do Pe. Cícero. O lugar era venerável, pois teria sido refúgio de dois jesuítas da época das perseguições de Pombal. Além da capela, o Beato constrói um cemitério (José Alves, em Sobreira, 1969, 165). Agora, a meta do Beato é conseguir um padre que queira ser vigário de Caldeirão para aí realizar a desobriga. Ele faz o pedido na diocese onde recebe a resposta seguinte, segundo Hildebrando Espíndola: "Padre nenhum iria para aquele inferno" (Espíndola, entrevista ao autor, 1986). Mas parece que José Lourenço não desanimou, falou pessoalmente ao Padre Ireneu Lima-verde, segundo depoimento deste (Holanda, 1983, 17).

Reina entre os Beatos em geral um zelo inegável pelas coisas do culto católico. Nesse sentido, eu questiono a expressão de Duglas Monteiro em relação aos camponeses do Contestado, quando ele diz que, entre os "errantes do novo século", se percebia "uma frieza polar em relação às práticas eclesiais oficiais" (Monteiro, 1974, 83). Não sei se as coisas devem ser colocadas desta forma. Os Beatos, como os sertanejos em geral, usam o discurso católico e os símbolos católicos como a maior naturalidade e respeito, simplesmente porque estes constituem o único mundo disponível de comunicação. Não se deve pressupor nelas alguma prevenção contra as práticas eclesiais como tais, pois estas se impõem com a evidência das coisas de sempre. Desde a infância, o universo simbólico popular é impregnado de catolicismo, que oferece a única maneira de dizer as coisas, o único vocabulário disponível. A leitura dos acontecimentos e dos sentimentos é católica, não há outro cenário para o desen-

rolar da vida nem outra maneira de exprimir as coisas.

A questão é outra: os Beatos não questionam a doutrina católica como tal, eles são super-ortodoxos, mas o que eles questionam é o abuso da religião para fins não propriamente religiosos. O "Dai a Deus o que é de Deus" do evangelho caracteriza bem os Beatos, assim como caracterizam o zelo de Jesus pelo templo enquanto "casa de oração" e não "covil de ladrões", e sua revolta contra o comércio religioso, quando Ele expulsou os vendilhões do templo.

5.1.4.

A Questão da Violência e da Não-Violência

José Lourenço era adepto da não-violência. Quando seu secretário Severino Tavares matou vários soldados, querendo vingar a invasão de Caldeirão em 1936, o Beato não concordou com ele e preferiu retirar-se do lugar a enfrentar as tropas (Holanda, 1983, 19). Parece que esse caso de Severino Tavares deve ser ligado a fatos mais amplos, ocorridos em Natal e Rio Grande do Norte no início dos anos '30: Severino mesmo era potiguar e 75% dos seguidores de José Lourenço eram riograndenses. Isso pode indicar uma relação entre a comunidade de Caldeirão e as agitações sociais ocorridas no Rio Grande do Norte, e definir melhor os camponeses aí reunidos como foragidos da lei. O assunto merece maior aprofundamento (veja Holanda, 1983, 18-19).

De qualquer modo, o Beato Lourenço rejeitava a violência como solução dos problemas nos quais se via envolvido. Neste ponto também, ele segue um comportamento típico de pelo menos uma corrente da igreja dos Beatos, a corrente não-violenta. O que sabemos sobre Canudos nos faz pensar que Antônio Conselheiro teria tido uma outra posição, pelo menos é o que se pode deduzir dos relatos que temos. Abelardo Montenegro fala da relação entre Beatos e cangaceiros. Famosa é a história do Beato-cangaceiro Vicente que "era tão seguro da queda, após o tiro, que tanto que punha o joelho no chão e apontava o bacamarte, ia logo rezando as orações por alma do que se ia desta para melhor" (Montenegro, 1978, 25-27). Aliás, o próprio Lampião tinha alma de Beato, pois não deixava de venerar Nossa Senhora da

Conceição, santa de sua devoção todos os sábados, pela reza do ofício, e não molestava quem se declarava devoto desta santa.

Caldeirão era o contrário de um lugar onde se praticava a violência ou se preparava para ela: era um asilo. A comunidade tinha algo de quilombo, algo de confraria, e algo de mosteiro, onde se cultivava o lema *Ora et Labora*. Era uma experiência popular que tinha diversas fronteiras sociológicas, mas não se podia entendê-la como campo de treinamento para guerrilha ou coisa parecida. Sobre este ponto, José Alves é mais uma vez taxativo: "Ali não se viam armas, além das destinadas ao trabalho: machado, foice, enxada etc." (cit. Sobreira, 1969, 161). Todo o depoimento de José Alves vai na linha de defender, contra acusações evidentes, o caráter pacífico da experiência do Caldeirão e da figura do próprio Beato: "Ele tinha um inesgotável espírito de caridade. Era um espírito dócil... espírito metódico e afetivo... um grande desprendimento... resignação... filantropia etc." (Sobreira, 1969, 157-165).

Para entender melhor a opção de José Lourenço pela não-violência é bom invocar o fato de que ele era um negro. Floro Bartolomeu é taxativo: e Beato é "um negro" (cit. Sobreira, 1969, 165). José Alves confirma: "José Lourenço é de cor preta" (cit. Sobreira, 1969, 164). Quer me parecer que isso é um elemento importante a ser interpretado: uma coisa é ser da família dos Maciéis de Quixeramobim como Antônio Conselheiro, outra bem diferente é ser um negro foragido da Paraíba a procurar refúgio junto ao Padre Cícero no Juazeiro. As situações são bem diferentes, sobretudo no plano psicológico. O negro tem que transitar no mundo dos brancos e esse trânsito lhe confere uma lucidez que o branco raramente alcança. Numa observação penetrante, Roger Bastide escreve acerca de tranquilidade com que o negro sabe se comportar tanto no mundo dos burgueses como no mundo dos pobres: "O que se denuncia por vezes como duplicidade do negro é o sinal de sua maior sinceridade: se ele joga em dois times, é porque há dois times." (cit. Queiróz, 1979, 152).

Assim José Lourenço, o que passa do mundo do deputado Floro Bartolomeu e do Padre Cícero ao mundo de Caldeirão sem deixar de se sentir bem nos dois ambientes. Quando de passagem por Juazeiro, ele se hospeda na casa do deputado, com visível satisfação deste, sem traumas nem constrangimentos. Tanto em Bai-

xa Dantas como em Caldeirão, ele se dá bem com os proprietários dos sítios vizinhos e executa tarefas para eles. Floro Bartolomeu relata que quando chegou ao Crato a notícia de que o Beato nunca mais voltaria a Baixa Dantas, em consequência da ação empreendida pelo mesmo Bartolomeu contra a comunidade de José Lourenço que culminou na matança do "boi mansinho em 1921", a revolta dos proprietários era geral. Escreve Bartolomeu: "Recebi diversos telegramas, cartas e visitas de homens respeitáveis daquela cidade vizinha (Crato), empenhando-se comigo para que eu não retirasse José Lourenço de seu sítio, tal a falta que ele faria aos proprietários pelo auxílio que lhes prestava nos trabalhos de agricultura e outros préstimos" (cit. Sobreira, 1969, 166).

Há sutileza nas posturas de José Lourenço. A impressão que se tem é que ele sabia bem que era um negro no mundo dos brancos, mas não só isso: também um Beato no mundo dos rejeitados, um homem em que os pobres tinham colocado sua confiança. Essa percepção de dois mundos separados inevitavelmente conferiu à psicologia de José Lourenço a paz e a tranquilidade que todos admiravam nele. Nada de traumas nem recalques. Tudo era expressão da "maior sinceridade", como diria Roger Bastide. José Lourenço não compartilha a ânsia de Severino Tavares em se vingar e praticar absurdos de violência. Como negro marginalizado e discriminado desde a infância, ele dá a impressão de agüentar muito melhor as contradições da sociedade e dar uma resposta na linha da solução. Essa resposta ele dá através do trabalho. José Lourenço era um Beato trabalhador, não mendigo nem muito menos aproveitador das crenças populares. Foi pelo trabalho que o Beato enfrentava as dificuldades, congregava, em torno de si, uma comunidade e evitava ficar no pedestal e articular um discurso autoritário diante de seus seguidores. Tratado com respeito religioso pelos seus fiéis, José Lourenço se lhes assemelhava pelo trabalho executado em comum e assim evitava um dos grandes perigos do relacionamento entre fiéis e líder religioso: a postura autoritária.

5.1.5.

A Formação da Comunidade

A formação de uma comunidade é uma consequência sociológica do modo de vida e praxis assumido pelo Beato. Nesse aspecto também a experiência em Caldeirão oferece analogias interessantes com a experiência de Jesus e dos primeiros apóstolos na Galiléia: foram surgindo, aos poucos, núcleos de fiéis, atraídos pelo modo de vida e pela força da mensagem nova.

José Alves descreveu fielmente três etapas da formação de uma comunidade em torno de José Lourenço: em Baixa Dantas, em Caldeirão, depois de 1926, e finalmente a consagração pública, por ocasião da seca de '32. - Em Baixa Dantas: 'Com a fama de sua prosperidade e do seu inesgotável espírito de caridade, sua moradia começou a cercar-se de numerosas famílias e a encher-se de órfãos o seu próprio lar' (cit. Sobreira, 159). - Em Caldeirão: 'Tendo, debaixo de sua proteção, cerca de trezentas pessoas que ele veste e alimenta, a sua casa é uma colmeia. Todos... ao se aproximarem de José Lourenço, descobrem-se com grande respeito, ajoelham-se a seus pés e beijam-lhe a mão'. (Ibidem, 163). - Por ocasião da seca de 1932: foi em 1932 que a comunidade de Caldeirão mostrou de forma flagrante seu valor para os camponeses pobres do Cariri, pois que as autoridades do Crato não conseguiram, mesmo usando esforços extremos da filantropia e sensibilidade, os de Caldeirão realizaram, isto é: alimentar diariamente quinhentas pessoas com uma refeição coletiva na qual se gastava, segundo as palavras de José Alves, 'cinco quartos de farinha, ou seja, quatrocentos litros' (cit. Sobreira, 1969, 164). Essa façanha, não só de caridade, mas de operacionalidade e organização, foi mantida durante 23 meses, por todo o tempo em que a seca assolava o sertão e o vale do Cariri. O sinal de 1932 foi claro e, muitos começaram a olhar para o Caldeirão como para uma solução para o Nordeste. Assim Ademar Távora, advogado, ao afirmar que 'Caldeirão era uma verdadeira cooperativa, em que todos trabalhavam e recebiam a justa participação nos lucros do esforço coletivo' (apud Sobreira, 1967). Assim também Hildebrando Espíndola, o jornalista, ao dizer que 'o cooperativismo de José Lourenço era baseado no princípio de: renda conforme a necessidade e não renda conforme prestações (em forma de trabalho)' (entrevista com o autor, 1986). Uma economia dirigida, ao que parece.

Não quero aqui entrar na questão do tipo de economia enalado em Caldeirão, mas limitar-me aos aspectos eclesiais da experiência. Encontro na tipologia de 'comunidade fraternal', elaborada por Max Weber e apresentada aos leitores brasileiros por Francisco Rolim (Rolim, 1986) um quadro teórico no qual penso encontrar os traços da vida vivida em Caldeirão. Rolim explica que já no final da vida Max Weber abandonou seu costumeiro pessimismo e começou a encarar com esperança a possibilidade de a humanidade se articular em 'comunidades fraternais', nas quais reinaria a mística da fraternidade. Ele não viu possibilidades para a criação de tais comunidades no patriarcalismo reinante, e, por isso, retirou do conceito de comunidade qualquer tipo de autoritarismo (ibidem, 805). A base da comunidade fraternal seria a solidariedade, a 'base puramente humana' da luta em comum, pela qual se pretenderia 'ir ao encontro do humano já existente, e descobrir os laços de solidariedade nas mais diferentes formas de vida social' (ibidem, 805). Encontro nessas palavras de Max Weber uma maneira de falar da comunidade de Caldeirão sem pecar por projeção indevida do modelo religioso sobre essa experiência. Em outras palavras: não me escapa o fato de que nem todos os seguidores do Beato eram virtualmente beatos, movidos por motivos religiosos. O que uniu tanta gente em torno do Beato foi o espírito de solidariedade, o entusiasmo de realizar algo em comum e em benefício de todos, a experiência fraternal. Caldeirão não era um céu na terra, a vida aí era dura, pois a terra da região - pelo que se informa - é dura e ingrata, difícil de se trabalhar. Pela atração que todos lhe dedicavam, foi possível, articular um projeto novo, de dignificação e identificação de pessoas foragidas do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Ceará e que eram consideradas marginais e desclassificadas. O projeto popular de Caldeirão puxou esses marginalizados para o centro do palco histórico e fez com que eles descobrissem a grandeza de serem nordestinos e sertanejos, não mais brasileiros de segunda classe, mas seguidores de um grande destino, assim como os camponeses do Contestado que se alimentavam espiritualmente com as histórias de Carlos Magno e os Pares da França que viviam em perfeita fraternidade entre si, lutando juntos contra as forças do mal. Como escreveu Duglas Monteiro acerca do Contestado, 'os fiéis buscavam definir um passado, base indispensável para a demanda de uma ordem nova' (Monteiro, 1974, 113). Acredito que algo parecido ocorreu em Caldeirão, claro

que sem o paroxismo em que a interpretação simbólica do mundo chegou em Canudos ou Contestado. Só uma pesquisa minuciosa junto às testemunhas ainda vivas da experiência de Caldeirão poderá esclarecer esse aspecto da vida do grupo do Beato José Lourenço.

5.2.

A Questão Metodológica

No início deste trabalho, afirmei que meu intento era en-
focar a experiência de Caldeirão como uma experiência eclesi-
al. Disse também que, pelo que sei, o assunto Caldeirão nunca
foi abordado sob esse prisma. Trata-se agora de enfrentar ex-
plicitamente essa questão, do que está por trás da expressão
'igreja de Caldeirão'.

Para muitos católicos, a questão é difícil de ser capta-
da, pois, para a maioria deles, só existe uma igreja, pelo me-
nos uma igreja verdadeira: a católica. Se já temos dificulda-
des em conquistar um espírito ecumênico interdenominacional,
isto é, entre as diversas denominações cristãs como são prin-
cipalmente a católica, a grega-ortodoxa e as protestantes, mu-
to mais difícil é a conquista de um espírito ecumênico que eu
chamaria de 'inter-eclesial', isto é, entre as diversas expe-
riências eclesiais existentes no bojo do próprio catolicismo
ou fora dele. Todos carregamos conosco uma imagem da igreja,
e, quase sem pensar, impomos essa imagem sobre a realidade
que estamos estudando. Assim, por exemplo, a relação entre Pa-
dres e Beatos é normalmente entendida como uma relação no in-
terior da igreja católica, e não como uma relação entre dois
modos de se constituir uma igreja. A autonomia do movimento
dos Beatos diante do movimento clerical é de difícil percepção
psicológica, não historiográfica, pois os documentos são bas-
tante eloquentes para demonstrar que aqui se trata de dois mun-
dos independentes ou, pelo menos, não organicamente dependen-
tes um do outro. Os católicos em geral experimentam a maior di-
ficuldade em declinar o substantivo 'igreja' no plural, o sin-
gular lhes está fundo na mente e no coração. Estamos, pois, di-
ante de uma dificuldade que não é de ordem puramente 'objeti-

va, mas que se coloca em termos de comunicação: como se esta-
belece a relação entre o sujeito que estuda e o objeto estuda-
do? Será que o sujeito quer mesmo se deixar interpelar em pro-
fundidade pelo assunto que está estudando? O nosso próprio sa-
ber e a nossa própria situação na sociedade nos impedem frequen-
temente de captar o saber do outro, e criam a mais perigosa
das ilusões: a da universalidade do nosso saber. Eu sei que cor-
ro o risco de não me comunicar com todos ao tratar de um as-
sunto tão controverso, mas, por outro lado, entendo que um
simpósio é como um campo de pesquisas abertas, um intercâmbio
de estudos e intuições, uma obra a ser executada em mutirão.

Então vamos ao assunto. Já faz vários anos que procuro um
quadro teórico que permita explicitar com segurança as percep-
ções sobre tipos de eclesialidade que fui colhendo ao longo de
meus estudos sobre a história da igreja no Brasil. Confesso que
as palavras recentes de Pedro Ribeiro de Oliveira me sensibi-
lizaram muito: 'As contribuições de Troeltsch ainda precisam
ser retomadas seriamente entre nós' (Oliveira, 1987, 317), pois
eu estava já algum tempo atrás desse autor, um teólogo alemão
que escreveu em 1911 um livro clássico sobre essa questão da
eclesialidade (Troeltsch, 1911). Ao mesmo tempo, eu estava len-
do um estudo muito mais recente de um outro teólogo alemão,
Gerd Theissen, sobre o assim chamado 'movimento de Jesus', ou
seja, a origem do cristianismo. Percebi que Theissen se apoia
va em Troeltsch e adotava, com uma terminologia um tanto dife-
rente, os grandes quadros referenciais do autor antigo (Theis-
sen, 1987, 26, 55, 147, 166). Quero simplesmente comunicar a
você em que pontos a leitura desses dois teólogos alemães me
ajudou a clarear a questão da eclesialidade do movimento de
Caldeirão.

A história da caminhada do pensamento de Troeltsch e de
sua aceitação ou não-aceitação em meios teológicos é muito in-
teressante e merece ser contada aqui para melhor situar sua
contribuição. Troeltsch partia da idéia de que o maior proble-
ma que o cristianismo enfrenta no século 20 não é tanto o da
"miséria da igreja" (*Kirchenelend*) (Troeltsch, 1979). Segundo
ele, os modelos eclesiais hegemônicos tinham esgotado suas po-
tencialidades e era urgente pensar em modelos de igreja mais
condizentes com os problemas atuais. Acontece que, logo depois

da morte de Troeltsch, a teologia domgática protestante conheceu uma recuperação brilhante, com nomes como Karl Barth, Garton e Paul Tillich, deixando as contribuições de Troeltsch na sombra. A teologia se recuperou, a igreja não. Hoje, há um renovado interesse pelos estudos de Troeltsch, não só na Alemanha, mas também em outros países. As palavras de Pedro R. de Oliveira parecem indicar que aqui no Brasil também há interesse no pensamento do antigo mestre.

A tese de Troeltsch pode ser apresentada nestes termos: desde o início, o cristianismo se apresenta sob três diferentes formas sociais, que correspondem a vivências bem diferentes da mensagem cristã.

Vou expor brevemente essas três 'figuras' do cristianismo, usando tanto expressões de Theissen como também do próprio Troeltsch.

- A primeira figura social do cristianismo, a original, pode ser definida como radicalismo itinerante. É o modelo vivido por Jesus e seus apóstolos. Troeltsch insiste no caráter extremamente radical da experiência primitiva e fundante do cristianismo, que exigia 'o quase sobre-humano'. (Troeltsch, 38. Veja: as págs. 34-51 para uma análise ampla). 'Aqui o evangelho atinge o radicalismo extremo. Não é ascese, mas uma verdade que põe de lado todas as outras possibilidades (de realização humana)' (Troeltsch, 37).

- A segunda figura social surge com as dificuldades de se viver em comunidades onde existem grandes desigualdades sociais. Aí o radicalismo evangélico não é mais praticável e surge a solução histórica do 'patriarcalismo do amor' (Theissen, 26 e 55; Troeltsch, 67-83). 'Do patriarcalismo do amor surge a igreja institucional... A ele devemos as instituições duradouras do cristianismo. Com sucesso e não sem sabedoria, o patriarcalismo do amor temperou o radicalismo primitivo de tal forma que a fé cristã se transformasse numa forma de vida coletivamente praticável... Esse patriarcalismo do amor soube sempre de novo assimilar ou desligar com correntes radicais (Theissen, 55). Dessa necessidade de lidar com correntes radicais surgiu a necessidade do apelo ao estado, ao famoso 'braço secular', que também no episódio do Caldeirão funcionou.

- A terceira figura social do cristianismo se manifesta nos escritos atribuídos a São João, assim como a segunda emerge nos escritos de São Paulo. É a figura do misticismo ou espiritualismo cristão, analisada por Troeltsch por ocasião de correntes dentro do protestantismo (Troeltsch, 848-859), e que não vai nos ocupar aqui, sobretudo pela complexidade de estudos que ela nos exigira. Contudo, mereceria enfocar a história de Caldeirão sob o prisma do misticismo. Não estamos em condições de fazê-lo aqui.

Os três tipos impregnaram toda a história do cristianismo, tanto na sua vertente ortodoxa, como católica ou protestante. Troeltsch alerta diante do fato que na história esses tipos, são por vezes difíceis de serem distinguidos um do outro, e frequentemente só aparecem nas conseqüências sociológicas, não na formulação teológica, nem mesmo na autoconsciência dos adeptos de um outro tipo. Afinal de contas, são modos de se entender a complexidade dos modelos sociais nos quais se realiza o cristianismo.

Não se deve pensar de maneira nenhuma que esses três tipos sociológicos venham a emergir ao sabor da espontaneidade ou de uma liderança como por exemplo a de São Paulo. O que fez emergir o 'patriarcalismo do amor' na comunidade cristã de Corinto não foi a vontade do apóstolo, mas as contradições internas existentes dentro da comunidade. O mesmo se diga das comunidades da Ásia Menor no final do século e da postura assumida por São João. Há forças sociais em jogo, o apóstolo não faz senão administrar e tentar coordenar essas forças. Assim, podemos detectar forças sociais atrás dos três tipos apresentados na sociologia do cristianismo elaborada por Troeltsch.

O que tem a ver tudo isso com a história de Caldeirão? Caldeirão apresenta elementos bastante claros de radicalismo cristão, seja o radicalismo itinerante, celibatário e não-violento do Beato José Lourenço, seja na forma pela qual a comunidade traçava com rigor as fronteiras entre 'os de dentro' (que estão salvos) e 'os de fora' (os condenados). A experiência de Caldeirão não podia deixar de entrar em confronto com o modelo hegemônico da igreja católica. Pois esta se nos apresenta como uma força social fundamentalmente não-radical, um

poder moderador, dotado de uma enorme e experimentada capacidade de de 'amansar' radicalismo da direita e da esquerda. Um dos exemplos mais impressionantes dessa capacidade está na sabedoria com que a igreja consegue lidar com grupos emergentes que formulam um projeto de vida radical em seguimento de um líder religioso (São Francisco de Assis, Santo Inácio de Loyola), transformando-os em 'congregações religiosas' com estatuto próprio dentro do Direito Canônico abrangente.

No caso de Caldeirão, não houve esse tipo de aproveitamento de dinamismo evangélico existente na experiência, não houve sequer um esforço de conversar com o grupo e isso em contraste com o que se fez nos casos da Cabanagem, de Canudos, da Praieira, do episódio de quebra-quilos, do Ronco da Abelha. Em todos esses casos, a igreja enviou um emissário para as comunidades radicais, procurando apaziguar os ânimos, como Hugo Fragoso analisou recentemente (Fragoso, s.d.). No caso de Caldeirão, o 'patriarcalismo do amor' virou 'patriarcalismo do terror'. Por quê? Por que não houve o diálogo? Não me consta que Caldeirão fosse uma ameaça à paz social no Cariri. O papel desempenhado pelo Sr. Norões Milfont na preparação do assalto a Caldeirão em 1936⁶ faz pensar em interesses mais escusos na linha de grilagem. Aliás, não foi outra a interpretação que o próprio Beato deu aos fatos, ao mover uma ação de pedido de indenização ao Estado do Ceará pelas benfeitorias realizadas em Caldeirão. O Beato entendeu o assalto a Caldeirão como um crime, e, nesse crime a igreja institucional tem sua parte de responsabilidade.

Resumindo, quero realçar, mais uma vez, o avanço que um estudo de fenômenos religiosos a partir de forças sociais que os geram e condicionam significa. O estudo puramente descritivo dos movimentos religiosos sempre será falho, pois lhe faltará uma espinha dorsal a percorrer toda pesquisa. Nesse sentido, a influência exercida entre estudiosos católicos pelo artigo 'Problemas metodológicos de sociologia do catolicismo' de Thaies de Azevedo (1966, 165-194) de certa forma limitou e atomizou os estudos sobre técnicas como a assim chamada religiosidade popular, ou 'catolicismo popular', ou 'fanatismo', ou ainda, 'misticismo'. Esses estudos frequentemente ficam soltos, suas observações pairam como que no ar, por lhes faltar a pre-

cisão de uma pesquisa sobre as forças sociais e/ou políticas que originaram tais fenômenos. Por isso, acho que o debate eclesiológico interessa a todos os estudiosos desses movimentos, e não só, nem principalmente, aos teólogos ou agentes de pastoral. Pois a igreja é uma força social geradora de práticas as mais diversas. Traçando uma linha divisória entre a 'igreja dos Padres' e a 'igreja dos Beatos', estamos aguçando nossa capacidade de percepção de outras tantas experiências eclesiais que emergem na história atual. Penso, pois, que o catolicismo tem que ser interpretado a partir das forças muitas vezes contritórias nele existentes e não apenas a partir de sua aparente tranquilidade organizatória. Entre essas forças, existe a igreja institucional, hierárquica, mas é bom saber que ela não é a única nem a mais autêntica, se assumirmos um ponto de vista evangélico.

- 1 AZEVEDO, Thales de. Problemas metodológicos de Sociologia do Catolicismo. In: Cultura e Situação Racial no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, s.d. p. 165-94.
- 2 AZZI, Riolando. Eremitas e Irmãos: uma forma de vida religiosa no Brasil antigo. Convergência. 9:370-83, 430-41. 1976.
- 3 BEOZZO, José Oscar. Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de estrada. REB. 37:741-58. 1977.
- 4 CAKASANS. Canudos não-euclidiano. s.d. (mimeogr.)
- 5 CARIRY, Rosemberg & BARROSO, Oswald. Cultura Insubmissa. Fortaleza, Cariri, 1982.
- 6 COMBLIM, José. Para uma tipologia do Catolicismo brasileiro. REB. 28:46-73. 1968.
- 7 DANTAS, Renato. As Beatas do Cariri e de Juazeiro. Juazeiro, Inst. Cult. do Vale Caririense. 1982.
- 8 DIAS, Odor Jacques. II Movimento eremítico in Brasile (secoli XVII-XIX). Bol letino Italiano per la Storia della Pietà. 1:193-225. 1980.
- 9 FACÓ, Rui. Cangaceiros e Fanáticos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1963. (Nas paginas 97-105 trata de Caldeirão).
- 10 FRAGOSO, Hugo. As missões populares enquanto apaziguamento do povo rebelado. In: Igreja e Controle Social nos Sertões Nordestinos. São Paulo, Edições Paulinas. (Em preparo).
- 11 HOBBSAWN, Eric. Rebeldes Primitivos. Barcelona, Ed. Ariel, 1968. (A edição inglesa é de 1959).
- 12 HOLANDA, Firmino. Nos tempos do Caldeirão. Nação Cariri. 9:15-21. 1983 (Holanda cita alguns depoimentos importantes).
- 13 HORNAERT, Eduardo. Formação do Catolicismo Brasileiro. Petrópolis, Vozes, 1974.
- 14 Crônica das Casas de Caridade do Padre Ibiapina. São Paulo, Ed. Loyola, 1981.
- 15 Voz do Padre Cícero e outras memórias de Maria da Conceição Lopes Cam-pina. São Paulo, Edições Paulinas, 1985.
- 16 MACEDO, Nertan. Floro Bartolomeu, o Caudilho dos Beatos e Cangaceiros. Rio de Janeiro, Graf. Record 1970.
- 17 MONTEIRO, Douglas Teixeira. Os Errantes do Novo Século. São Paulo, Duas Cidades, 1974.
- 18 Juazeiro, Canudos e Contestado. In: História Geral da Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, Difel, 1977. v. 2., t. 3. p. 59.
- 19 Resenha do livro: História da Igreja no Brasil. Religião e Sociedade 3:247-9. 1978.

20. MONTENEGRO, Abelardo. Fanáticos e Cangaceiros. Fortaleza, E. H. Galeno, 1973. (Apresenta uma tipologia da vida dos "Beatos").
- 21 MONTENEGRO, João Alfredo. O Integralismo no Ceará: variações ideológicas. Fortaleza, Imprensa Oficial, 1986.
- 22 OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Comunidade, Igreja e Poder (em busca de um conceito sociológico de Igreja). REB. 186:299-319. 1987.
- 23 QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O Messianismo no Brasil e no Mundo. São Paulo, Dominus, 1965.
- 24 In Memoriam Douglas Monteiro. Archives des Sciences Sociales des Religions. 47(1):161-3. 1975.
- 25 Principe de participation et Principe de Coupure (La contribution de Roger Bastide à leur définition sociologique). Archives des Sciences Sociales des Religions. 24:147-57. 1979.
- 26 Messias, Taumaturgos e Dualidade Católica no Brasil. Religião e Sociedade. 10:83-92. 1983.
- 27 ROLIM, Francisco Cartaxo. Max Weber e sua proposta de comunidade fraternal. REB. 184:813. 1986.
- 28 THEISSEN, Gerd. Sociologia da Cristandade Primitiva. São Leopoldo, Ed. Sinodal, 1987. (A edição alemã é de 1983).
- 29 TROELTSCH, Ernest. Die Soziallehre der christlichen Kirche und Gruppen. Scientia Verlag, Aachen, 1977. (Edição fac-similar de Tübingen, 1922, que por sua vez se refere a edição original de 1911).

NOTAS

- 1 COSTA, Floro Bartolomeu da. Juazeiro e o Padre Cícero. Rio de Janeiro, 1923. (Floro Bartolomeu era deputado pelo Cariri, e comandou duas repressões aos movimentos de Beatos no Cariri, uma em 1919, a outra em 1921).
- 2 SOBREIRA, Azarias. O Patriarca de Juazeiro. Juazeiro, 1969. (Arrolamos aqui o livro de Sobreira como "fonte", porque ele apresenta importantes trechos dos depoimentos de Bartolomeu (165-166), Figueiredo (157-165), e Távora (167).)
- 3 FIGUEIREDO, José Alves de. O Beato Lourenço. Crato, Tip. Gazeta do Cariri, 1935. (José Alves é a melhor fonte em relação a vida quotidiana em Caldeirão. Era jornalista no Crato e possuía sítio vizinho a Caldeirão).
- 4 ESPÍNDOLA, Hildebrando. Entrevista ao autor deste trabalho, 1986. Espíndola foi enviado como jornalista dos Diários Associados a Caldeirão em 1937.
- 5 TÁVORA, Ademar. Depoimento copiado por Sobreira, 197.
- 6 BARROS, José Góes de Campos. A Ordem dos Penitentes. Fortaleza, Imprensa Oficial, 1937. (Barros foi o comandante do assalto a Caldeirão, em 1936).

AS ROMARIAS DE JUAZEIRO: CATOLICISMO LUSO-BRASILEIRO
VERSUS CATOLICISMO ROMANIZADO

RIOLANDO AZZI

Riolando Azzi

As romarias de Juazeiro representam, sob o ponto de vista histórico, a resistência e a reação das camadas populares na defesa do seu tradicional catolicismo luso-brasileiro, diante do avanço do catolicismo romanizado na área rural.

Essa reação assume características muito típicas, pois consiste essencialmente na aceitação exterior das novas formas religiosas do catolicismo romanizado, e, simultaneamente, na sua apropriação e reinterpretção, a partir de uma cosmovisão popular.

Antes de analisar o caso específico de Juazeiro, é importante ter presente alguns elementos do processo de romanização do catolicismo a partir de meados do século passado.

É necessário assinalar, em primeiro lugar, que a romanização faz parte de um processo mais amplo, ou seja, a substituição do tradicional modelo eclesial de Cristandade, implantado no Brasil colonial e vigente ainda na época imperial, pelo modelo tridentino da Igreja hierárquica.

O caráter principal da Cristandade era o regime de intimação entre a Igreja e Estado, tendo como consequência, a formação de uma sociedade sacral, na qual o catolicismo era considerado como a religião oficial do povo. Assim sendo, na época da Cristandade colonial e imperial, a instituição eclesiástica era tida como uma espécie de departamento do Estado, sendo os clérigos funcionários eclesiásticos.

É dentro desse modelo de Cristandade, implantado pela Coroa lusitana desde o início da colonização, que o catolicismo é introduzido no território brasileiro. São portadores da fé católica não apenas os representantes do Estado, clérigos e leigos, mas os próprios colonos que se transferem de Portugal para cá. Essas expressões de crença católica mantinham uma profunda vinculação com a tradição lusitana, destacando-se, entre elas, as festas dos padroeiros e as romarias. Uma análise excelente dessas expressões de fé encontra-se na obra de Pierre Sanchis.¹

Pouco a pouco, essas práticas religiosas passaram a fazer parte integrante da própria cultura brasileira em formação. Surgiu assim o chamado 'catolicismo tradicional' ou 'popular', mais adequadamente designado como "luso brasileiro".

A partir de meados do século passado, o episcopado brasileiro iniciava um movimento, apoiado pela Santa Sé, no sentido de estabelecer, no país, o modelo de Igreja-hierárquica ou Igreja sociedade perfeita, de inspiração tridentina, já introduzida em diversos países a partir do século XVI.

A característica mais específica do novo modelo era a distinção nítida entre o poder civil e o eclesiástico, passando a Igreja a ser considerada como uma sociedade perfeita ao lado do Estado, embora mantenha vínculos de colaboração com ele. Na mente dos bispos, tratava-se de uma busca de maior autonomia e liberdade para a gestão dos negócios eclesiásticos, pois no modelo anterior a Igreja estava embutida dentro do próprio Estado.

Convém lembrar, aliás, que, ainda durante o Segundo Reinado, as questões referentes à religião dependiam da Coroa, através do Ministério da Justiça e Negócios Eclesiásticos. Progressivamente, porém, os bispos começaram a proclamar sua dependência da Santa Sé, e a discutir o direito de interferência do Estado nos problemas concernentes à fé. A tensão entre a Igreja e Estado chegou ao seu ponto culminante na questão religiosa entre os anos de 1872 e 1875.

Por sua vez, na perspectiva dos liberais e positivistas, não era o poder público que oprimia a Igreja, mas esta que impediria a modernização do Estado, mantendo-o sob o manto da sacralidade. Por essa razão, os líderes republicanos proclamaram a laicização do Estado e sua completa separação da Igreja, medida esta bastante radical, de forma alguma auspiciosa pelo clero.

Foi dentro de projeto de uma maior vinculação da Igreja no Brasil com a Santa Sé que os bispos empreenderam a romanização do catolicismo, ou seja, sua adaptação à perspectiva teológica do concílio tridentino, reforçada pela orientação ultramontana do Vaticano I, concílio iniciado em 1869 e interrompido no ano seguinte pela tomada de Roma.

Uma das manifestações importantes do catolicismo romanizado era a devoção ao Sagrado Coração de Jesus. É pois, a partir da introdução desse culto em Juazeiro, que pretendo analisar os diversos aspectos religiosos contidos na disputa entre a devoção popular e a autoridade eclesiástica, para, em seguida, ressaltar as outras implicações sócio-econômicas, políticas e culturais desse conflito.

6.1. A Dimensão Religiosa

É importante ter presente, antes de tudo, que a devoção ao Coração de Jesus constituiu uma das pontas de lança para a introdução do catolicismo romanizado no Brasil.

Essa devoção era estruturada em quatro aspectos principais: a vinculação sacramental, a hegemonia clerical, o estímulos à santidade e à instituição eclesiástica.

Cada um desses aspectos, merece uma consideração especial na análise do caso de Juazeiro, a começar pela nova importância dada à prática sacramental.

A ênfase principal do catolicismo luso-brasileiro era o seu aspecto devocional, ficando a promoção do culto normalmente

te nas mãos dos leigos. Uma parte central das devoções consistia no cumprimento ou pagamento de promessas.

A grande devoção popular no período colonial foi a do Bom-Jesus, destacando-se no culto quatro etapas da paixão de Cristo: o Bom-Jesus da Cana Verde lembrava a flagelação no pretório de Pilatos; o Bom-Jesus dos Passos rememorava o caminho do calvário; o Senhor do Bonfim evocava a morte na cruz, e o Senhor Morto, o seu sepultamento.

O santuários de Bom-Jesus se multiplicaram pelo Brasil colonial, tornando-se importantes centros de romaria: Bom-Jesus de Pirapora, Bom-Jesus de Iguape, Bom-Jesus de Tremembé e Bom-Jesus dos Perdões, no estado de São Paulo; Bom-Jesus da Lapa e Senhor do Bonfim na Bahia; Bom-Jesus de Congonhas do Campo em Minas Gerais, para citar apenas alguns dos mais conhecidos.

A partir do século XIX, os bispos brasileiros, com a colaboração de institutos religiosos vindos da Europa decidiram substituir progressivamente o culto do Bom Jesus pela devoção ao Coração de Jesus, oficializada na Igreja pela Santa Sé. Também esse culto celebrava a morte de Jesus na cruz, onde o seu coração fora transpassado pela lança. Mas acentuava que a melhor forma de homenageá-lo era mediante a recepção dos sacramentos, "verdadeira" fonte da graça divina. Conforme o desejo expresso do Coração de Jesus nas aparições a Santa Maria Alacoque no século XVII, a melhor forma de cultuá-lo era através da comunhão em nove primeiras sextas-feiras consecutivas. A difusão do culto ao Coração de Jesus era portanto, um meio para estimular a prática sacramental entre o povo.

Era exatamente essa a meta desejada na diocese do Ceará, onde a devoção passou a ser difundida pelos lazaristas franceses, com o apoio dos prelados diocesanos.

Em setembro de 1878, D. Luiz Antônio dos Santos, diante da seca que assolava a região, decidiu consagrar toda a província do Ceará ao Sagrado Coração de Jesus, prometendo, além disso, que, ao término do flagelo, ergueria uma grande Igreja em Fortaleza dedicada ao Sagrado Coração.

Durante a seca de 1888, dez anos depois, três clérigos da diocese, Félix de Moura, Fernandes Távora e o próprio Cícero Romão, pastores do Vale do Cariri, fizeram também a promessa de erguer uma Igreja ao Coração de Jesus no alto da serra do Catolé.

A construção de Igrejas do Coração de Jesus, como novos centros de devoção popular, constituiu de fato uma das metas do movimento reformista. Por isso, educado na escola dos lazaristas de Mariana, o Pe. João de Santo Antônio construiu, em Vista Alegre, município de Sete Lagoas, um templo ao Coração de Jesus, iniciado em março de 1886 e concluído em maio de 1894.

Em São Paulo, o bispo D. Lino Deodato benzia a primeira pedra de um templo ao Coração de Jesus a 24 de junho de 1881. Numa circular datada de agosto de 1884, ressaltava a importância do santuário, "destinado a ser para toda a diocese o centro da devoção ao Coração de Jesus", e cuja direção foi confiada aos salesianos.²

Por sua vez, em carta datada de 3 de junho de 1888, o Pe. Pedro Colbachini, ao comunicar aos seus superiores escalabrianos a fundação de uma Igreja dedicada ao Coração de Jesus em Água Verde, colônia italiana nos arredores de Curitiba, afirmava: "Aqui farei o possível para inculcar, não apenas entre os nossos compatriotas, mas também entre os brasileiros a devoção ao Sagrado Coração de Jesus e ao SS. Sacramento, *Deus desconhecido* nestas regiões."³

Não obstante o esforço do episcopado e do clero, os novos templos nunca chegaram a competir com a afluência do povo aos tradicionais santuários do Bom Jesus.

Formado pelos lazaristas franceses do seminário de Fortaleza, o Pe. Cícero Romão decidira introduzir a nova devoção em Juazeiro. Para isso, fora, aliás, estimulado por uma "visão" do próprio Coração de Jesus, pouco depois de sua chegada, em abril de 1872.

Exatamente quando, no dia 1º de março de 1889, o Pe. Cícero celebrava, na capela de Nossa Senhora das Dores de Juazeiro,

zeiro, a missa em honra do Sagrado Coração de Jesus na primeira sexta-feira do mês, ocorreu o "milagre". Quando a devota Mãria de Araújo recebeu a comunhão, um pedaço da hóstia caiu inadvertidamente por terra tingida de sangue.

Com o "milagre", o povo se apropriava da devoção ao Coração de Jesus e imprimia-lhe um novo significado.

A devoção fora introduzida pelos clérigos com a finalidade de incentivar a prática sacramental. Agora, ela se transformava numa devoção "milagreira", conforme os típicos padrões culturais do catolicismo luso-brasileiro.

Tendo a autoridade eclesiástica manifestado reticências, e, em seguida até mesmo hostilidades com relação ao milagre, os fatos prodigiosos se multiplicaram, especialmente em abril de 1892, não só em Juazeiro, como nas cidades próximas de Ico, Aracati e União, conforme registra Ralph Della Cava:

"Em cada um desses lugares, ocorreu espetáculo semelhante: beatas corriam pelas ruas cheias de gente, agitando ao ar crucifixos de bronze que sangravam 'milagrosamente'. Em Juazeiro, os altares ficaram tintos de vermelho, enquanto os crucifixos e as imagens dos altares vertiam o sangue da Redenção. Na longínqua União, eventos semelhantes eram pontilhados de revelações proféticas de três dessas beatas."⁴

Em síntese, enquanto a autoridade eclesiástica procurava manter sob seu controle uma devoção que ela mesma introduzira, com o apoio da Cúria Romana, o movimento popular disputava também o poder e o privilégio de utilizá-la em seu próprio benefício, ou seja, garantindo para si a proteção celeste expressa através de milagres e revelações celestes. Visando obter as graças divinas, multiplicavam-se as promessas dos romeiros, enquanto o aspecto sacramental da devoção era deixado progressivamente para um segundo plano.

Por outro lado, a própria autoridade eclesiástica contribuiu em seguida de forma significativa, embora impensada para

diminuir a tônica sacramental, ao suspender o Padre Cícero do uso das ordens sacras a partir de abril de 1896. Assim sendo, ao invés de um ministro dos sacramentos, ele passou a ser visto cada vez mais pelo povo como um "benzedor", um "conselheiro", um "curandeiro", exercendo assim funções análogas às dos antigos eremitões, monges e irmãos leigos, figuras típicas do catolicismo luso-brasileiro.

O aspecto sacramental da devoção ao Coração de Jesus estava, por sua vez, estreitamente vinculado ao poder clerical, um dos elementos marcantes do catolicismo romanizado.

Segundo a tradição luso-brasileira, os centros de devoção surgiram geralmente por iniciativa de um devoto leigo, o qual muitas vezes continuava promovendo a devoção, sob forma de ermitão ou beato. É esse o caso do ermitão Feliciano Mendes, promotor da devoção ao Bom Jesus de Matosinhos em Congonhas do Campo, e do ermitão Francisco Mendonça Mar, fundador do santuário do Bom Jesus da Lapa.

Com frequência também, a própria comunidade se reunia em associações, conhecidas como confrarias e irmandades, destinadas a zelar pelo templo e pela promoção do culto.

Era exatamente essa autonomia leiga em termos de culto, que os bispos queriam suprir, adjudicando para si o completo controle das manifestações religiosas populares. Assim, por exemplo, diante da resistência da irmandade promotora das celebrações do Círio de Nazaré em aceitar a ingerência clerical, D. Macedo Costa, bispo de Belém do Pará, argumentava que festa religiosa sem padres não era festa católica. Segundo o mesmo prelado, aliás, as irmandades deveriam ser aos poucos extintas no país, exatamente pela independência defendida pelo laicato na administração dos centros de devoção e romaria.⁴

Por isso, em substituição às antigas irmandades foram introduzidas novas associações religiosas, em geral, de origem européia, nas quais um dos requisitos principais para o funcionamento era a aprovação e o controle clerical. Entre essas associações estava o Apostolado da Oração, cuja difusão no país foi feita especialmente pelos jesuítas pertencentes à província romana. A finalidade era promover a devoção ao Coração de

Jesus entre os leigos, cujas reuniões deveriam sempre ser presididas por um sacerdote.

Fiel a essas orientações, também o Pe. Cícero havia introduzido em Juazeiro o Apostolado da Oração. Maria de Araújo e as outras mulheres que participaram dos eventos milagrosos de Juazeiro pertenciam a essa associação.

Não obstante, pouco a pouco, elas passam a exigir para si o pleno direito de promover o "milagre", reassumindo o papel de agentes do culto que caracterizava as antigas "beatas" da tradição luso-brasileira.

É interessante observar que o povo não apenas reconhecia o direito que essas mulheres tinham de atuar na esfera religiosa, mas inclusive assumiu a sua defesa diante das restrições da autoridade eclesiástica.

Em 1894, de fato, Mons. Alexandrino fora enviado pelo bispo de Fortaleza a fim de fazer a remoção de Maria de Araújo para Barbalha, afastando-se assim de Juazeiro, conforme determinações da Santa Sé. É bem expressiva a narração deixada pelo clérigo sobre a visita feita à casa da beata: "lá chegando, encontrei a casa repleta de mulheres, talvez umas duzentas, e no terreiro e imediações, ... quinhentos e tantos homens, entre os quais alguns armados."⁵

Estabelecia-se, portanto, um verdadeiro confronto entre os que defendiam um gerenciamento das expressões religiosas por parte do povo e o representante do poder clerical.

A partir de 1895, aliás, há uma revitalização das antigas confrarias em Juazeiro, com a fundação das irmandades de Nossa Senhora das Dores, Santíssimo Sacramento e Preciosíssimo Sangue.

A terceira característica que desejo aqui ressaltar, na perspectiva do catolicismo romanizado, é a questão da imitação dos santos. "A verdadeira devoção consiste na imitação do santo cultuado" era um adágio bastante difundido entre os adeptos do novo modelo de catolicismo. Cultuar o Coração de Jesus sig-

nificava, portanto, imitar as suas virtudes, como era apregoado numa das jaculatórias mais difundidas na época: "Jesus, manso e humilde de coração, fazei o meu coração semelhante ao vosso." Sendo o modelo de Igreja hierárquica marcadamente autoritário, as grandes virtudes inculcadas aos fiéis era a submissão, a obediência e a humildade. O Coração de Jesus fora transpassado pela lança por ter sido obediente à vontade do Pai até a morte. O Coração de Jesus deveria ser o modelo de vida não só do povo cristão, mas também dos seus ministros.

É muito expressiva, a esse respeito, a carta que o Pe. Xisto Albano, futuro bispo do Maranhão, endereçou ao Pe. Cícero a 12 de dezembro de 1891, na qual declara: "Mais do que nunca, desejo ir presenciar esses fatos maravilhosos". Em seguida pede-lhe que "reze a fim de obter do Sagrado Coração a verdadeira santidade sacerdotal, hoje mais do que nunca indispensável."⁶

O povo, porém, restabelece em Juazeiro a importância do santo como "protetor", junto de Deus, o que apenas se evidenciava através dos milagres. Pouco a pouco, o junto centro devocional vai se deslocando do Coração de Jesus e da Eucaristia, eixos da devoção romanizada, para as figuras do Pe. Cícero e da própria Maria de Araújo, os novos "santos", cujos "milagres" evidenciam a proteção divina. Essa reação nítida à repressão da autoridade eclesiástica é ressaltada oportunamente por Ralph Della Cova:

"Tratado como se fosse uma seita e privado de comemorar suas festas religiosas, o povo logo encontrou outras práticas para manifestar a sua lealdade. Enfeitava as casas com retratos do Pe. Cícero e de Maria de Araújo, que eram tidos e estimados como *novos santos*, os descobridores de *novos mistérios*; usavam em volta do pescoço correntes com medalhas cunhadas na Europa, portanto a efígie de seus heróis. Na medida em que esses costumes eram também condenados "sua perseguição grosseira", constituía de fato, atos de *desafio*".⁷

Desde julho de 1893, convém ter presente, D. Joaquim Vieira proíbe expressamente que qualquer padre benze medalhas referentes ao milagre, e que qualquer leigo as venerasse.

Mas existe ainda um outro aspecto bem típico do culto ao Coração de Jesus, tal qual era promovido pelo catolicismo romanizado: enfatizava-se que o objeto específico da veneração ao Coração de Jesus era o tabernáculo do altar, onde Jesus via como prisioneiro, devendo ser desagravado das ofensas que recebia dos ímpios e dos maus cristãos.

A referência a Jesus "prisioneiro" tinha uma alusão explícita à situação do Pontífice Romano, considerado "prisioneiro" do Vaticano a partir de 1870. Fora o próprio Pio IX, aliás, quem desde 1856 estendera a festa litúrgica do Coração de Jesus para a Igreja universal.

Os devotos do Coração de Jesus, conforme apregoavam os jesuítas redatores do periódico *Mensageiro do Coração de Jesus* deveriam constituir um exército para defesa dos interesses da Igreja. Conforme o hino do Coração de Jesus, entoado na liturgia, "era do Coração aberto que nasceu a Igreja". Por isso, no hino oficial do Apostolado da Oração fazia-se a seguinte proclamação:

"Levantai-vos soldados de Cristo! / Sus correi, sus voai à vitória.

Desfraldando a bandeira de glória / O condão de Jesus Redentor."

Sob esse aspecto, a devoção apresentava um cunho marcadamente ultramontano, ou seja, anti-liberal.

No intuito da hierarquia eclesiástica e da própria Santa Sé, a devoção ao Coração de Jesus devia expressar o valor do novo modelo de Igreja hierárquica, com mais autonomia na esfera religiosa, justificando assim, a sua intervenção nas práticas de catolicismo luso-brasileiro.

Por sua vez, a Igreja não simpatizava também contra o laicismo da República, marginalizando a atuação da religião dentro

da sociedade brasileira. Por isso, para os padres defensores do milagre, inclusive o Pe. Cícero, Juazeiro era a resposta dada contra o avanço do liberalismo e do positivismo, com suas pretensões laicistas. Nesse sentido, em carta endereçada ao Co-missário da Inquisição de Roma, escrita em agosto de 1892, o Pe. Antero assim referia-se ao milagre de Juazeiro:

"Ah! se V. Excia. tivesse conhecimento do estado do nosso infeliz Brasil quanto à religião; como trabalhavam os sequazes do Satanás para arrancar dos corações daquele abandonado povo toda a idéia da religião; como fazem progresso agora o positivismo e o materialismo, procurando destruir os dogmas, mistérios e tudo o que há de mais santo em nossa religião; vibraria, como eu e muitos outros maravilhados pelas vitórias que vai tendo nossa santa religião sobre inimigos tão perigosos quanto audazes, originados por este milagre da transformação das hóstias consagradas em carne e sangue no povoado de Joazeiro."?

Se a finalidade do clero combatendo as novas doutrinas filosófico-sociais, era fortalecer a instituição eclesiástica, sob a égide do Romano Pontífice, a reação popular diante dessas idéias era preservar a antiga ordem social da Cristandade, sob a direção do Imperador.

Ambos, clero romanizado e população rural combatiam assim a modernidade liberal e positivista, mas a partir de horizontes diversos: os primeiros defendiam a romanidade do catolicismo, os segundos a sua luso-brasilidade.

De fato, nas "visões" das beatas, a derrubada da monarquia e a abolição do casamento religioso oficial constituíam a subversão da antiga ordem sacral vigente na sociedade brasileira, provocando com isso a próxima vinda do "juízo final".

Se o inimigo era o mesmo, não significava que entre a visão popular e a clerical houvesse sintonia completa.

Por isso, diante da descrença das autoridades eclesiais com relação ao milagre, uma das beatas declarava que: "Nem o bispo, nem o Papa, nem o mundo todo eram maiores de que Deus" e qual havia escolhido Juazeiro para restaurar a fé "que já está acabando".⁹

É importante assinalar que também em Canudos como Contestado, os camponeses lutaram contra a modernização republicana em prol da defesa da tradicional Cristandade luso-brasileira.

Este último aspecto da análise da devoção ao Coração de Jesus, por sua vez, está intimamente relacionado com a questão cultural.

6.2.

A Dimensão Cultural

Sob o ponto de vista cultural, dois aspectos emergem com bastante nitidez no caso de Juazeiro, a saber: a tensão entre uma cultura letrada urbana e uma cultura rural iletrada, e simultaneamente o conflito entre uma valorização das expressões culturais brasileiras e a apreciação incondicionada da cultura europeia.

O primeiro aspecto aparece bastante claro na avaliação que as autoridades eclesásticas fazem do movimento religioso: trata-se do "fanatismo" de pessoas "ignorantes", que é necessário coibir com violência, pois constitui um atentado contra o mundo civilizado.

É interessante observar que a primeira reação contra o "milagre" de Juazeiro veio do bispo D. Joaquim Arcoverde, mais tarde cardeal brasileiro. Em carta endereçada ao bispo de Fortaleza, D. Joaquim Vieira, datada de 18 de outubro de 1891, Arcoverde afirmava que Juazeiro era um "escândalo" nacional, o qual era necessário "remover e destruir e nada mais". A 20 de novembro do mesmo ano, voltava a insistir na mesma tecla: "aí em Juazeiro o ridículo é o caráter predominante. Por conseguinte, nada há ali de divino".¹⁰

Prestar fé a mulheres ignorantes ou até mesmo a padres do interior, com pouca cultura, constituía para Arcoverde uma verdadeira nódoa para a Igreja do Brasil, devendo ser apagada a todo o custo.

Em termos análogos se expressaram os membros da Santa Inquisição romana, na condenação divulgada em julho de 1894.

"Os eminentísimos e reverendíssimos Padres da Santa Inquisição Romana, Cardeais, Inquisidores Gerais pro-nunciaram, responderam e estatuíram o seguinte - que os pretensos milagres e quejandas coisas espirituais que se divulgam de Maria de Araújo são prodígios vãos e supersticiosos, e implicam gravíssima e detestável irreverência e ímpio abuso à Santíssima Eucaristia; por isso, o juízo Apostólico os reprovava, e todos devem reprová-los e como reprovados e condenados cumprem serem havidos."¹¹

Em suma, a aproximação dos iletrados ao mistério eucarístico era vista não só como "detestável irreverência", mas como "ímpio abuso".

Não era, porém, apenas a questão da possibilidade de uma cultura iletrada que era questionada pela autoridade eclesástica, mas até mesmo a viabilidade de que a fé católica pudesse expressar-se em termos genuinamente brasileiros.

De fato, um dos propósitos mais significativos do projeto romanista era que a fé deixasse de ser expressa nas mesquinhas categorias da cultura luso-brasileira, para integrar-se dentro do catolicismo universal, o que significava, em outros termos, a sua total integração dentro das matrizes europeias.

É importante ter presente que o esforço pelo controle das tradicionais romarias diversificava-se em quatro enfoques principais, segundo as orientações da hierarquia eclesástica.

Em primeiro lugar, os prelados recomendavam aos padres que desestimulassem o povo quanto à realização das romarias, aconselhando para que fossem realizadas raramente, e sempre

sob o controle da autoridade clerical.

Em segundo lugar, sempre que foi possível, sobretudo a partir da República, os bispos confiaram a religiosos europeus a direção dos antigos centros de devoção, anteriormente a cargo dos ermitões e das irmandades. Ao entregar aos redentoristas alemães a administração do Santuário do Padre Eterno, em Trindade, nos arredores de Goiás, o bispo D. Eduardo Duarte afirmava que a missão deles era "cristianizar as romarias".

Em terceiro lugar, procuraram também incentivar romarias aos grandes santuários europeus como Roma, Paray-le-Monial, local das aspirações do coração de Jesus à freira Alacoque, Lourdes, e mais recentemente Fátima, locais onde, segundo a concepção do episcopado, expressava-se a verdadeira fé católica.

Por último, consentiram que os religiosos vindos da Europa procurassem reproduzir em terras brasileiras centros de devoção de seu país de origem, competindo de certa forma, com os santuários tradicionais.

O que se observa no caso de Juazeiro, porém, é a convicção, por parte de diversos clérigos, de que também em terras brasileiras era possível a realização de milagres e aparições. De fato, uma primeira comissão de inquérito nomeada pelo bispo de Fortaleza em setembro de 1891, composta dos Padres Glycério da Costa Lobo e Francisco Ferreira Antero, concluiu pela veracidade dos milagres. Diversos outros padres brasileiros apoiavam inicialmente essa tese, embora, mais tarde, tenham reificado sua opinião.

A resistência vinha dos lazaristas franceses tendo à frente o Pe. Chevalier, reitor do seminário de Fortaleza.

Ralph Della Cava assim expõe essa questão:

"Mesmo que não tenha sido a causa principal, o fato é que as tensões existentes entre o clero brasileiro e os lazaristas franceses do Ceará aguçaram a 'questão religiosa' de Juazeiro. Padre Glycério, por exemplo, estava convencido de que o padre Chevalier

fora o maior responsável pelas desavenças surgidas entre seus colegas eclesiais quanto à validade dos milagres naquela região. Acusou com severidade as 'pretensões teológicas' dos padres franceses, de serem a principal razão do prejulgamento negativo, por parte de Dom Joaquim, 'dos extraordinários acontecimentos' de Juazeiro. Padre Antero, que era formado pelo Colégio Pio Latino Americano em Roma e doutor em Teologia, apareceu como o crítico mais feroz dos lazaristas franceses. Em 1893, escreveu a um amigo, bispo do Pará, e acusou sem rebuços os padres estrangeiros de Fortaleza de tudo adulterarem, 'mentindo e caluniando (o milagre de Juazeiro)'. Na opinião do padre Antero, a hostilidade dos franceses a Juazeiro estava vinculada à visão míope dos europeus de que 'Nosso Senhor não deixa a França para obrar milagres no Brasil'."

Em seguida, o mesmo autor acrescenta:

"Padre Antero estava ainda convencido de que, a despeito dos lazaristas franceses, o catolicismo brasileiro atingia a maturidade, graças ao milagre de Juazeiro, e que a Igreja brasileira era de agora em diante, comparável a qualquer uma da Europa. Foi essa a intenção de sua carta, de 1892, à Inquisição. Assim, nessa missiva, que caso Roma não autenticasse os milagres de Juazeiro, ela se defrontaria com a tarefa de invalidar 'milagres idênticos' (que já tinham sido aprovados pela Igreja) e nos quais os povos da França, de Portugal, e da Itália vinham de longa data, acreditando." ¹²

É evidente que essa discussão interessava apenas às classes letradas, atingindo especialmente o clero. Quanto às camadas populares, que nada conheciam da história europeia, não havia dúvida alguma de que "aparições" e "milagres" sempre tinham existido em terras brasileiras, sendo Juazeiro apenas mais um episódio confirmativo dessa regra. Por outro lado, estavam também plenamente convencidos de que eles, pobres camponeses iletrados, podiam ser alvo das graças de Deus.

A Dimensão Social

A implantação do catolicismo romanizado no Brasil foi feita enfatizando uma postura individualista, condizente com os novos padrões da burguesia, e mediante o apoio do sexo feminino.

Entre os mais caros projetos do episcopado no seu esforço de romanização do catolicismo estava a preocupação em criar expressões de fé nas quais a participação individual fosse mais profunda e mais convicta.

A celebração exclusiva dos atos do culto dentro dos recintos dos templos, num ambiente de silêncio e devoção, dando prioridade à confissão auricular e à recepção piedosa da comunhão constituíram alguns aspectos dessa estratégia. Nesse sentido, a devoção ao Coração de Jesus devia traduzir-se em adoração silenciosa ao SS. Sacramento. Daí as práticas da Adoração das Quarenta Horas, da Adoração Noturna e da Adoração Perpétua introduzidas com frequência nas igrejas dos centros urbanos.

Em Juazeiro, pelo contrário, o "milagre" não gerou esse tipo de catolicismo tão auspiciado pelo episcopado. Pelo contrário, a devoção ao "milagre eucarístico" continuou a expressar-se, à revelia da autoridade eclesiástica, bem dentro dos padrões comuns típicos dos tradicionais centros de romarias populares.

Enquanto permaneceu em Juazeiro, a urna com os panos manchados pelo sangue miraculoso tornou-se o objeto central de culto, apesar da proibição expressa do Bispo de Fortaleza. A esse respeito, observa com cuidado Ralph Della Cava:

"Para os romeiros, a veneração da urna e do seu conteúdo sagrado tinha prioridade sobre as práticas litúrgicas regulares do catolicismo. Após cada cerimônia religiosa, os peregrinos se aproximavam com ansiedade da urna, e esfregavam no vidro fitas, borlas e pedaços de panos que se transformavam, na mesma hora, em relíquias do milagre de Joazeiro. Para pa-

rentes e e amigos demasiadamente enfermos, ou velhos incapacitados de fazer a peregrinação, essas relíquias mágicas eram os portadores da salvação temporal e espiritual."¹³

Em Juazeiro, portanto, não obstante o desagrado e a re-provação da hierarquia católica, o binômio de Jesus-Eucaristia foi transformado num culto festivo, exteriorista, desdobrando em múltiplas manifestações populares de devoção, envolvendo não apenas a comunidade local, mas também regiões bem distantes, de onde multidões de pessoas começaram a afluir em romaria.

A concepção de uma vida católica marcada pela convocação pessoal correspondia perfeitamente à nova cosmovisão articulada pela burguesia emergente, na qual o individualismo representava um papel preponderante.

Era esta, aliás, uma concepção perfeitamente adequada às classes médias urbanas, entre as quais o novo modelo de Igreja hierárquica estava sendo implantado através das paróquias, dos colégios e das obras de assistência social.

A idéia de confiar aos religiosos europeus o cuidado dos centros de devoção visava exatamente uma "educação" das camadas populares, a fim de que esses locais se apresentassem de forma agradável e condizente aos padrões da conduta da burguesia urbana. Era especialmente para ela que os religiosos estavam fundando, nas cidades, novos centros de devoção.

Era exclusivamente para as famílias mais abastadas que se organizavam romarias com destino à Europa, nas quais se abria também a perspectiva de uma transformação posterior em viagem de turismo.

A primeira peregrinação brasileira a Roma foi promovida em 1877, com viagem de primeira classe, tanto de navio como de trem, estando orçada em cerca de um conto de réis por pessoa. Apesar da divulgação nos principais centros urbanos, a romaria não chegou a reunir sequer cem participantes, por seu elevado custo de participação.¹⁴

Juazeiro constitui assim uma exceção digna de nota. É o único grande santuário de devoção que se estabelece a partir da era republicana com características marcadamente populares. Embora sob a tutela clerical do pe. Cícero, esse centro de romarias representou efetivamente uma decidida resistência popular ao processo de romanização do catolicismo, com uma revitalização significativa das práticas e expressões religiosas do catolicismo luso-brasileiro, como os grupos de penitentes e flagelantes.

Essas práticas, aliás, eram altamente reprovadas pela burguesia urbana, marcada por uma concepção racionalista da vida, como típicas manifestações de fanatismo e ignorância popular.

Embora destinado diretamente às classes médias urbanas, o catolicismo romanizado não conseguiu atrair grande interesse por parte dos homens, em decorrência da marcada dependência dos clérigos. Fora, aliás, a disputa pelo poder dentro das irmandades que provocara a ingerência clerical, exigindo a expulsão dos irmãos maçons, segundo as determinações da Santa Sé. Com isso, evidentemente, muitos leigos perderam o estímulo de colaborar em associações religiosas, sendo ao mesmo tempo atraídos pelas novas oportunidades de participação política surgidas com o regime republicano, agora laicizado.

Assim sendo, a implantação do catolicismo romanizado contou efetivamente com o apoio feminino. Foram as mulheres que tiveram uma presença majoritária quando não exclusiva, nas novas associações religiosas, como Apostolado da Oração e Filhas de Maria, fundadas pelos clérigos nas paróquias. Também os clérigos católicos se transformaram em importantes centros de difusão do catolicismo romanizado.

Os liberais perceberam claramente que através da infância e sobretudo das mulheres a Igreja adquirira uma nova força social, cuja influência começava a se fazer sentir a nível familiar. Por essa razão, Rui Barbosa e Saldanha Marinho denunciaram com veemência essa nova forma clerical mediatizada pelas mulheres.

Nas procissões e romarias organizadas pelo clero, de fato, as mulheres passaram a ocupar um lugar de destaque. Entre os diversos grupos deromeiros que afluíam ao monumento de Nossa Senhora Auxiliadora, erigido pelos salesianos no morro próximo ao Colégio Santa Rosa de Niterói, a associação das Filhas de Maria foi sempre um dos mais representativos.

Também em Juazeiro o catolicismo romanizado teve sua ponta de lança nas mulheres do Apostolado da Oração, frequentadoras da confissão e da comunhão e submissas de início à autoridade clerical.

Pouco a pouco, porém, a partir do milagre ocorrido com Maria de Araújo, as associadas do Apostolado proclamam a sua independência, e assumem o caráter de beatas-típicas do catolicismo tradicional, que lhes conferia o poder de atuarem com liberdade na esfera religiosa. Assim sendo, elas se transformam em "milagreiras", "visionárias" e "profetisas", conquistando de volta um espaço de atuação religiosa que, a partir da implantação do modelo de Igreja hierárquica, passava a ser exclusiva competência clerical.

Mais ainda: essas mulheres não apenas recebem o apoio da comunidade masculina, mas, mediante a sua atuação, criam condições para que também os leigos possam reaver suas posições de liderança na esfera religiosa. Daí o surgimento de novas irmandades e grupos de beatos e penitentes.

Cerca de uma dúzia de beatos viviam rezando, visitando os enfermos, dando instruções ao ar livre ou dirigindo os serviços religiosos na capela de Nossa Senhora das Dores, onde, segundo a ordem do bispo de Fortaleza, nenhum sacerdote pode colocar o pé entre 1895 e 1916. Essa interdição da autoridade eclesiástica com relação aos clérigos contribuiu indiretamente para que o povo reassumisse esse espaço religioso, utilizando-o dentro de sua perspectiva de fé.

Apesar de todas as restrições eclesiásticas, Juazeiro se transformou num centro típico de devoção e romaria, nos moldes tradicionais do catolicismo luso-brasileiro, representando não apenas uma conquista social, mas uma verdadeira vitória política das camadas populares.

A Dimensão Política

Existe ainda uma dimensão política envolvendo as romarias de Juazeiro, cuja análise desejo efetuar, ressaltando três pontos: a busca de uma relativa autonomia de organização social, o eventual caráter subversivo das aglomerações populares e a domesticação política dosromeiros camponeses através do sistema de compadrio.

Durante o período colonial, a fundação de centros de devoção representou também um esforço de organização social por parte da comunidade, fugindo ao rígido controle da Metrópole. A ereção de ermidas e capelas constituía não apenas uma exigência de caráter religioso do povo, mas esses edifícios constituíam geralmente o início e a base da organização da comunidade local. As igrejas foram o polo ao redor do qual se desenvolveu a vida política, social e cultural.

A forma de ultrapassar as restrições do poder metropolitano foi através dos "milagres" e "aparições" dos santos. A maioria dos primeiros centros de devoção, de fato, foram construídos à margem dos centros políticos da Cristandade colonial, em regiões por onde transitavam aventureiros e migrantes, em busca de fortuna e de melhores condições de vida, ou onde se haviam já estabelecido moradores pobres, em busca de sobrevivência.

O tradicional termo "ermida", com que eram designadas as primeiras capelinhas, rememorava exatamente a sua construção em lugares "ermos", ou seja, distantes e isolados das vilas e povoados. Muitos desses centros de devoção tiveram origem análoga: "aparições" milagrosas da imagem, escolhendo aquela área como o local desejado para o culto. Eram, portanto, os primeiros santos que designavam o local do seu culto, confirmando essa escolha com inúmeros prodígios e milagres. Diante dessa decisão "celeste", não restava à autoridade política, também ela sacralizada, senão curvar-se diante do poder divino.

Em Juazeiro, temos um processo análogo. É o próprio Cristo que escolhe essa localidade para o seu culto, através do milagre da versão do seu sangue da hostia consagrada.

Nessa época, já não interessava mais à autoridade civil o controle dos lugares de culto, mas sim à autoridade eclesiológica, empenhada na implantação de modelo de Igreja hierárquica. Mostrando-se menos "crente" do que os representantes da Coroa na época colonial, a hierarquia católica passou a questionar essa escolha divina. A divisão inicial do clero com relação à veracidade do milagre dificultou a ação repressiva do poder eclesiástico.

Do lado do povo, porém, a questão fora, desde o início, definida com clareza. Fora Deus quem escolhera Juazeiro, para aí multiplicar suas graças e prodígios. Contra essa escolha divina, nem o papa tinha poder ou autoridade.

Se, no período colonial, a resistência popular manifestava-se especialmente contra o poder político da Coroa lusa, em Juazeiro, a reação popular era contra a política romana da Santa Sé, ou seja, contra o avanço do catolicismo romanizado.

Durante a sociedade colonial, pela sacralidade que envolvia a própria política, havia grande respeito para com as manifestações milagrosas, de qualquer tipo que fossem. Não obstante, havia algo que constituiu geralmente uma preocupação, por parte das autoridades a serviço da Metrópole, sobretudo a partir do século XVIII: eram as aglomerações populares, que poderiam eventualmente constituir um caminho aberto para a revolta contra a dominação lusitana. Em Minas, onde o ouro surgia com abundância, os cuidados eram redobrados. Daí a posição cautelosa e vigilante das autoridades civis e eclesiásticas com relação às romarias que afluíam à ermida de Nossa Senhora, Mãe dos Homens, construída pelo irmão Lourenço. Na opinião de frei Cipriano, bispo de Mariana (1797-1817), que visitou o santuário do Caraça na qualidade de governador em exercício, essas aglomerações de povo favoreciam apenas na vadiagem, a desordem e a imoralidade: "donde se pode inferir, sem escrúpulo que o divertimento, a curiosidade, a romagem e a mistura de um e outro sexo é todo um movel de semelhantes devoções. Prouvera a Deus que me engane."¹⁶

Segundo outro representante do poder colonial, as romarias as transformavam o local numa verdadeira "praça de touros" sen-

do necessário portanto, uma atitude cautelosa e vigilante das autoridades.

Também no caso de Juazeiro as autoridades eclesiásticas, tentaram mostrar o eventual risco de que as romarias se transformassem num foco de subversão social.

Em julho de 1897, em sua terceira carta pastoral sobre Juazeiro, o bispo D. Joaquim aludia à semelhança com o fanatismo de Canudos, advertindo o Pe. Cícero para que não tomasse Antônio Conselheiro como exemplo.

Na Bahia, o presidente Luís Viana chegou mesmo a dizer que uma "falange de fanáticos", sob o comando do Pe. Cícero, está em marcha para aumentar as fileiras dos camponeses de Canudos.

Não obstante, tendo os fazendeiros da região recebido uma garantia por parte do Pe. Cícero de que o movimento das romarias não assumiria nenhum caráter de contestação política, mantiveram-se solidários a seu lado, evitando assim qualquer repressão policial.

O problema social existia realmente. Mas passou a ser considerado progressivamente pelo Pe. Cícero, na medida em que obteve terras onde os camponeses pudessem se fixar e trabalhar.

A figura do Pe. Cícero passou a ser vista como tábuas de salvação para muitos náufragos da vida, como aquela cega de Sertãozinho que lhe escrevia:

"Eu só tenho Descanço quando chegar lá nesse lugar sa grado que só é aonde eu puderei achar remissão para meus pecados, pesso a meu Padrinho e tenho Fé que quando esta (carta) lá chegar Meu Padrinho me clareie a vista e me tire esta dor das minhas pernas, pesso a meu Padrinho pelos poderes Santos que tem e virtude de que seja Meu Padrinho em todos os vechames e perigos." ¹⁷

Muitosromeiros passaram a abandonar suas terras, devastadas pelas secas, fixando-se nos arredores do povoado de Juazeiro. Ralph assim enfatiza esse aspecto:

"Joaseiro era de fato, uma "cidade santa" presidida por um santo patriarca que era o *padrinho* dos doentes, dos desabrigados, dos oprimidos, dos que tinham fome, dos criminosos e dos pecadores. Tachados de fanáticos pela sociedade culta do litoral, taisromeiros, pelo contrário, consideravam-se apenas *afilhados* do Padre Cícero." ¹⁸

Em sua obra *Religião e Dominação de Classe*, Pedro Ribeiro de Oliveira desenvolve a tese de que o catolicismo romanizado foi um instrumento importante para que a nova burguesia agrária tivesse condições de introduzir no trabalho as relações sociais de tipo capitalista, através da ética do dever de estado, contribuindo dessa forma ao mesmo tempo para o enfraquecimento das relações de compadrio vigentes da tradicional sociedade patriarcal, sob a égide da classe senhorial.

Em Juazeiro, porém, a estrutura da ordem tradicional foi mantida, passando o próprio Pe. Cícero a manter uma posição análoga à dos antigos senhores de terras, transformado em padrinho de inúmeras famílias de colonos.

Foi, aliás, como "padrinho" que a figura do Pe. Cícero passou a ser reconhecida em toda a região, um título que assumiu uma nova ressocialização através do imaginário popular, e que persiste fortemente até hoje.

6.5. Conclusão

A partir de uma perspectiva histórica, as romarias de Juazeiro podem ser consideradas como uma forma de resistência por parte da tradição religiosa luso-brasileira contra o projeto de romanização do catolicismo, assumido pelo episcopado brasileiro, fiel às diretrizes da Santa Sé.

Essa forma de resistência incluía também aspectos políticos, sociais, econômicos e culturais, mas, ao meu ver, tendo como ponto de partida uma perspectiva religiosa, exatamente pela sacralidade que envolvia a própria sociedade rural de raízes coloniais.

A devoção ao Coração de Jesus constituiu a ponta de lança utilizada pela hierarquia eclesiástica no esforço de implantação do catolicismo romanizado. Ela incluía no seu bojo a ênfase no aspecto sacramental, a hegemonia clerical e uma acentuada tônica ultramontana.

Divulgada pelos clérigos europeus que se transformaram nos educadores da juventude católica das classes médias, a devoção ao Coração de Jesus enfatizava os aspectos de interioridade individual, mais condizentes com a cultura urbana. Para sua promoção, foi utilizada a associação religiosa do Apostolado da Oração, com predominância do elemento feminino, mais dócil às diretrizes eclesiásticas.

Instrumento da propagação da nova devoção em Juazeiro foi o brasileiro Pe. Cícero Romão, formado na escola dos lazaristas franceses, o qual havia inclusive, juntamente com outros eclesiásticos, feito a promessa de erigir um santuário ao Coração de Jesus na serra de Catolê.

Ao contrário, porém, dos religiosos europeus, Cícero nos trava-se mais sensível com relação à vida e às tradições do povo nordestino. Daí sua crença no milagre ocorrido com a devota Maria de Araújo, ao receber a comunhão na primeira sexta-feira do mês de março de 1889.

Diante, porém, da atitude reticente, e em seguida hostil da autoridade eclesiástica, o povo assumiu o milagre como símbolo da escolha divina com relação a Juazeiro. A partir daí, o povoado foi transformado num centro de romarias, nos moldes do catolicismo luso-brasileiro.

Em Juazeiro eclodiu com toda a força o aspecto devocional, promovido por líderes leigos, beatos e beatas, com manifestações de fervor público, com grande participação popular.

A proibição de uma presença sacerdotal na capela de Nossa Senhora das Dores e a suspensão de ordens imposta ao Pe. Cícero, fez com que o povo transformasse esse sacerdote numa figura análoga à dos antigos monges e irmãos, em suas funções de aconselhamento e benção. O amparo por ele oferecido aos deserdados da sorte naquela região castigada pelas secas transformou-o também em "padrinho", reavivando as relações de tipo paternalista da antiga sociedade patriarcal.

Quando, em 1896, o Pe. Cícero começou a levantar os alicerces do templo prometido ao Coração de Jesus no alto da serra de Catolê, o bispo de Fortaleza ordenou a paralisação da obra, considerada por ele como uma "blasfêmia". Anos mais tarde, após o seu regresso de Roma, onde fora solicitar sua readmissão nas ordens sacras, mais uma vez o Pe. Cícero retomou as obras, recebendo um novo interdito de Dom Joaquim.

Entretantes a devoção popular rebatizara a serra do Catolê como serra do "Horto" das Oliveiras, construindo capelas com os Passos da Paixão — a *Via Sacra* — no percurso que ia do povoado ao topo do Horto. Era a tradicional devoção ao Bom Jesus que agora reconquistava um espaço anteriormente destinado à promoção da nova devoção ao Coração de Jesus.

Luís Benedetti intitulou sua análise sociológica da religião na cidade de Campinas com o sugestivo nome *O santos nômade e o de estabelecido*. Segundo ele, os santos de devoção popular tiveram que migrar diante do avanço do "deus estabelecido", ou seja, da religião oficial do padre, que passou a impor o seu domínio na região.

Em Juazeiro, paradoxalmente, dá-se exatamente o processo inverso. Nessa localidade, acabou abortando a implantação do catolicismo clerical através da devoção ao Coração de Jesus, para dar lugar ao estabelecimento da religião popular, da qual a figura do "santo" Padre Cícero constitui a expressão mais significativa. Membro do clero, foi transformado num poderoso símbolo do catolicismo tradicional, marcadamente leigo.

Não se trata neste estudo de negar os valores e méritos do catolicismo romanizado, sem dúvida, mais adequado ao novo

perfil urbano que o Brasil passou a assumir com a decadência da antiga sociedade patriarcal e a formação da nova sociedade, a partir da época republicana, sob a liderança da burguesia agrária.

O que se deseja colocar em discussão é, antes de tudo, o caráter autoritário com que foi realizada a romanização do catolicismo brasileiro, e sobretudo questionar a sua adequação ou validade para satisfazer as exigências religiosas das camadas populares, profundamente impregnadas ainda de uma cosmologia mítica. As romarias de Juazeiro representam, sem dúvida, uma forte reação popular ao esforço de dominação dos clérigos letrados, representantes de uma instituição eclesiástica profundamente marcada na época pela mentalidade tridentina e ultramontana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 Alguns tópicos da obra de Pierre Sanchia encontram-se no artigo por ele publicado na Revista de Cultura Vozes, maio de 1979, sob o título Festa e Religião Popular. As Romarias de Portugal.
- 2 Vide AZZI, Riolando. Os salesianos no Brasil à luz da História. São Paulo, ed. Salesiana Dom Bosco, 1983. p. 122.
- 3 Vide AZZI, Riolando. A Igreja e os Migrantes. São Paulo, Edições Paulinas, 1987. v. 1. p. 230.
- 4 Vide DELLA CAVA, Ralph. Milagre em Joazeiro. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976. p. 71. (Ralph mantém em seu texto a antiga grafia Joazeiro).
- 5 Vide AZZI, Riolando. O Episcopado brasileiro frente ao Catolicismo popular. Petrópolis, Vozes, 1977. p. 56-9.
- 6 DELLA CAVA, Ralph. op. cit. p. 75.
- 7 DELLA CAVA, Ralph. op. cit. p. 80.
- 8 DELLA CAVA, Ralph. op. cit. p. 73-4.
- 9 DELLA CAVA, Ralph. op. cit. p. 58.
- 10 DELLA CAVA, Ralph. op. cit. p. 68.
- 11 DELLA CAVA, Ralph. op. cit. p. 66, 78.
- 12 DELLA CAVA, Ralph. op. cit. p. 74.
- 13 DELLA CAVA, Ralph. op. cit. p. 59-60.
- 14 DELLA CAVA, Ralph. op. cit. p. 69.
- 15 Vide AZZI, Riolando. Os Salesianos no Rio de Janeiro. São Paulo, Ed. Salesiano Dom Bosco, 1982. v. 1. p. 50.
- 16 Vide AZZI, Riolando. Os Salesianos no Rio de Janeiro. São Paulo, Ed. Salesiano Dom Bosco, 1984. v. 3. p. 321.
- 17 Vide AZZI, Riolando. O Episcopado brasileiro frente ao Catolicismo popular. op. cit. p. 53.
- 18 DELLA CAVA, Ralph. op. cit. p. 121.
- 19 DELLA CAVA, Ralph. op. cit. p. 122.

IMPLICAÇÕES POLÍTICAS DO CATOLICISMO POPULAR TRADICIONAL

PEDRO A. RIBEIRO DE OLIVEIRA

Pedro A. Ribeiro de Oliveira*

A expressão "catolicismo popular" está longe de ser unívoca; por isso, antes de entrarmos na análise de suas implicações políticas, convém precisar do que estamos falando. O primeiro termo da expressão suscita não poucos debates, uma vez que o catolicismo como sistema religioso é uma abstração, um *ensrationalis*, como diz J. Comblin¹. O que efetivamente existe são as múltiplas e variadas formas históricas de um enorme repertório de crenças e práticas que, direta ou indiretamente as sociadas à tradição judaico-cristã, são socialmente admitidas como "católicas". Situando, porém, nosso estudo no campo propriamente sociológico, poderemos passar ao largo do problema substantivo da identidade católica, e adotar como ponto de partida a definição de catolicismo que a própria comunidade católica se dá². No segundo termo da expressão esbarramos, inevitavelmente na ambivalência do "popular". Não consideramos, é claro, seu significado vulgar, que o identifica à produção cultural de qualidade inferior. Tomando a boa literatura sociológica, vemos que "popular" pode opor-se a três diferentes categorias: "erudito", "oficial", e "de elite". É na síntese dessas três oposições, como veremos em seguida, que reside a nossa definição sociológica do "catolicismo popular".

A oposição entre "popular" e "erudito" remete para o modo da produção simbólica, diferenciando a autoprodução anônima e coletiva da produção do especialista religioso. Conforme P. Bordieu, a primeira "proporciona o domínio prático de um conjunto de esquemas de pensamento e de ação (...) adquiridos de um estado implícito por simples familiarização", enquanto a segunda dá o "domínio erudito de um *corpus* de normas e conhecimentos explícitos, explícita e deliberadamente sistematiza-

dos".³ Outra posição é aquela que remete para a legitimidade social de um sistema religioso, tornando-o "oficial". Assim, temos sistemas religiosos socialmente admitidos e validados, aos quais se contrapõem os sistemas socialmente desqualificados.⁴ Enfim, a oposição entre "popular" e "de elite" remete para o terreno das classes sociais onde os sistemas religiosos ganham existência, expressando seus interesses e visão de mundo. Sob este enfoque, as religiões das classes dominantes — que buscam a legitimação da ordem — se opõem às religiões dos oprimidos — que produzem utopias.⁵

Embora distintos entre si, esses três sentidos de "popular" combinam-se entre si, definindo o catolicismo popular como uma produção religiosa que, dentro do universo católico, caracteriza-se por ser (i) autoproduzida, (ii) pelas classes dominadas, (iii) sendo socialmente desqualificada.

Usando a definição aqui proposta, podemos eliminar do nosso campo de estudo uma grande quantidade de fenômenos religiosos que, embora semelhantes ao catolicismo popular, dele se distinguem seja por falta de identidade católica, seja por não ser sociologicamente populares. A primeira categoria de fenômenos excluídos do nosso campo de estudo é de fácil identificação: trata-se das inúmeras formas de sincretismo e misturas religiosas que compõem o campo religioso brasileiro com maior ou menor proximidade ao repertório católico. A segunda categoria de fenômenos excluídos desta análise já é mais sutil: são as práticas religiosas de massa que, embora semelhantes na forma ao catolicismo popular, dele se diferenciam por não serem uma autoprodução das classes dominadas mas um produto de especialistas religiosos para o consumo popular.⁶

Feitas essas conclusões, nosso campo de estudo se reduz a duas formas do catolicismo brasileiro: a forma popular tradicional, enraizada na massa camponesa, e a forma das Comunidades Eclesiais de Base - CEBs, que está surgindo nas últimas décadas. É na primeira que examinaremos a dimensão política da religião.

7.1. O Catolicismo Popular Tradicional

O catolicismo popular que hoje chamamos tradicional tem suas raízes históricas já no século XVI, quando chegam à América os primeiros migrantes pobres. "Homens pobres numa ordem escravocrata", como bem os definiu M. S. Carvalho Franco,⁷ eram camponeses vindos para a América na esperança de se enriquecerem e que em sua quase totalidade ficaram à margem do sistema econômico colonial, tornando-se pequenos produtores de subsistência, estreitamente dependentes dos grandes proprietários. A esses colonos pobres foram se agregando índios destruídos — os "caipiras" —, escravos fugitivos ou alforriados, e mestiços de toda espécie, formando uma massa camponesa que no século XIX já constituía a maioria da população brasileira. Vivendo nas franjas do sistema econômico da grande lavoura, e morando nos pequenos aglomerados rurais, a massa camponesa colocava-se sob a proteção política do grande proprietário, ao qual servia lealmente. Sua situação econômica e social mantêm-se praticamente inalterada durante todo o período colonial, coexistindo com o sistema escravista, e só vai sofrer alteração substancial com a introdução do capitalismo no campo no limiar do século XX.⁸

Em poucas palavras, podemos descrever o catolicismo popular tradicional a partir de sua figura nuclear: os santos "muita reza, pouca missa; muito santo, pouco pobre", diz o adágio popular mineiro. A organização do culto tem em seu eixo agentes religiosos leigos, sem ordenação ou investidura institucional. São os rezadores, festeiros, capelães, beatos, ermitãos e pregadores itinerantes, de ambos os sexos, que animam a prática religiosa e reavivam a fé nos seus diferentes níveis: o oratório doméstico, no espaço familiar; a pequena capela, na comunidade local; os santuários, no espaço regional. Nesses três níveis a massa camponesa pratica o catolicismo contando com seus próprios recursos humanos. Os padres só raramente chegam até os povoados por ocasião da desobriga, das festas religiosas e das eventuais missões populares. E ainda nessas ocasiões sua passagem é pouco mais do que uma rápida visita para a administração de sacramentos. A prática habitual da religião camponesa se dá, portanto, através dos próprios agen-

tes populares, que organizam as novenas, rezas, procissões, folias e as inúmeras práticas piedosas que colocam os fiéis em contato direto com os santos padroeiros ou protetores. As festas e as romarias têm importante função social para o camponês, trazendo para o povoado em festa os vizinhos e parentes de fora, e reunindo nos santuários as populações dispersas pelo interior. Assim, desde o nível doméstico, até o nível mais amplo da região, é através do catolicismo popular e do culto aos santos que reforçam-se os laços sociais que compõem a trama da vida cotidiana da massa camponesa⁹. É esta forma de catolicismo, que no século XIX ganha contornos mais nítidos, que vamos em seguida examinar.

7.1.2.

Catolicismo Popular e Dominação Pessoal

O catolicismo popular tradicional traz em si uma concepção e uma ética das relações sociais de poder, embora o faça de modo implícito, não sistematizado sob forma de doutrina. Sua concepção da ordem social projeta para a terra as relações entre os homens e os santos. (Mais precisamente, deveríamos dizer que sua concepção religiosa é uma projeção celestial da ordem social idealizada). Assim como o homem, fraco diante das forças naturais, busca no céu poderosos aliados que o protegem - os santos - assim também na ordem social os pobres e desprotegidos devem ser socorridos pelos ricos e poderosos. Em outras palavras, assim na terra como no céu os fortes devem proteger os fracos e os fracos devem submeter-se lealmente a seus protetores. O catolicismo popular tradicional está longe de propor um modelo de ordem social igualitária. Deus fez os homens diferentes, uns ricos outros pobres, cada qual com sua sina, seu destino. Mas essa desigualdade não deve dar ensejo à opressão do fraco pelo forte; ao contrário, aquele a quem foi dado o poder e a riqueza tem a obrigação de proteger o pobre e o fraco que a ele recorrer. Esta é a pedra angular da ética política popular. A ela corresponde a obrigação moral do pobre e do fraco de ser submisso e leal a seu protetor. A instituição do padrinho exprime perfeitamente essa ética que vincula padrinho e afilhado numa relação de poder regulado, na qual à

proteção do padrinho deve corresponder a submissão filial do afilhado.

Este modelo de ordem social, que concebe as relações sociais de poder como uma reprodução terrena da ordem cósmica criada por Deus (com os santos poderosos tendo sob controle as forças da natureza, e Deus como um grande fazendeiro senhor de tudo), é um modelo pré-capitalista. Seu lugar social é o mundo do camponês livre do grande proprietário. Essa forma de dominação, analisada por M.S. Carvalho Franco, não implica exploração econômica nem opressão; ao contrário, o camponês percebe sua relação com o senhor como "complementariedade, onde a proteção natural do mais forte tem como retribuição honrosa o serviço, e resulta na aceitação voluntária de uma autoridade que, consensualmente, é exercida para o bem"¹⁰. A dignidade do camponês fica preservada apesar de sua submissão, uma vez que a submissão ao senhor aparece na sua consciência como uma retribuição honrosa por uma proteção recebida. Aplica-se aqui a homologia entre a relação camponês-senhor e na relação devoto-santo; é tão honroso para o camponês ser leal ao seu senhor quanto ser devoto do santo padre. Esta homologia é a chave para a dimensão política do catolicismo popular tradicional. Ele é fundamental na manutenção da ordem no campo, assegurando a dominação pessoal da classe senhorial sobre a massa camponesa. Esta função política explica por que o catolicismo popular pôde coexistir harmonicamente com o catolicismo patriarcal oficial, apesar das enormes discrepâncias entre eles.

7.1.3.

Catolicismo Popular e Contestação

Mas o catolicismo popular tradicional não tem unicamente a função política de transfigurar a dominação pessoal do senhor como reprodução terrena da ordem cósmica. Ele adquire uma função política de contestação, quando a ordem senhorial é subvertida pela introdução de relações capitalistas no campo. Este é o caso típico dos movimentos religiosos de protesto social, e dos quais os movimentos do Juazeiro, do Contestado, de Canudos e do Caldeirão são os melhores exemplos. Eles repre-

sentam a reação da massa camponesa à introdução de relações sociais capitalistas, pois estas implicam uma relação impositiva entre fazendeiro e trabalhador, rompendo a aliança cimentada pela prestação de serviços em troca de proteção. O antigo modelo pré-capitalista que regulava a dominação pessoal é subitamente derrubado pelo modelo de mercado, no qual as pessoas não contam e a instituição de compadrio é desrespeitada. Neste contexto - que é o contexto do final do Império e da República Velha - os movimentos religiosos camponeses são como a exacerbação do catolicismo popular tradicional, como se a massa camponesa, sentindo o desmoronamento das relações pré-capitalistas, procurasse reforçar o antigo modelo religioso que as regulava¹¹. Nessa reprodução religiosa intensificada e levada a seus limites pode-se reconhecer todos os traços do antigo catolicismo camponês, exceto sua coexistência harmônica com o catolicismo oficial. Com efeito, naquele momento histórico de transição, o catolicismo oficial - isto é, o catolicismo do aparelho aclesiástico - já não é mais o antigo catolicismo patriarcal da antiga classe senhorial, mas o novo catolicismo romanizado, da burguesia agrária emergente. Convém dizermos algumas palavras a este respeito, para evitar confusões.

Seguindo a pista aberta por R. Della Cava¹² chamamos de romanizado aquela forma de catolicismo que, incentivada pela Santa Sé desde o pontificado de Pio IX, caracteriza-se pela ênfase na prática dos sacramentos como meio de salvação individual. Esta forma de catolicismo, que tem no Concílio Vaticano I sua expressão formal mais típica, é marcadamente clerical e espiritualista e embora rejeite em teoria o liberalismo, é a forma burguesa do catolicismo. Para esta forma de catolicismo a coexistência harmoniosa com o catolicismo popular tradicional é inconcebível; a centralidade dos Santos e o papel ativo dos leigos nos rituais religiosos aparecem aos olhos dos agentes romanizadores como desvios mais preocupantes do que uma heresia: são crassa ignorância religiosa. Por isso, para o clero po clerical - portador por excelência do catolicismo romanizado - o maior problema do Brasil será o que ele chama a "ignorância religiosa", e que nada mais é do que a forma popular de catolicismo, que durante quatro séculos conviveu pacificamente com o catolicismo patriarcal. O combate contra o catolicismo popular tradicional será portanto um combate sem tréguas.

Não por acaso é o arcebispo de Salvador quem primeiro pede a repressão armada aos seguidores do Conselheiro, nem que o Pe. Cícero tenha sido suspenso de ordens porque pretendesse conciliar com o catolicismo de seus beatos e beatas. No combate sem tréguas ao catolicismo popular este vai gradualmente desaparecendo da esfera pública e refugiando-se na esfera privada. Fechadas as capelinhas rurais, suprimidas as irmandades e confrarias, submetidos os santuários aos regulamentos canônicos, o culto popular aos santos só sobrevive na esfera doméstica. Ele se privatiza, torna-se um catolicismo privatizado, como bem o chamou Thaíes de Azevedo¹³. Resultado da reação ao movimento romanizador, o catolicismo privatizado não é uma forma propriamente popular de catolicismo, mas uma forma massiva, cujos produtores são os especialistas clericais e não mais os próprios agentes populares. Não pode portanto ser confundido com o catolicismo tradicional, que ainda sobrevive, com maior ou menor dificuldade, nas regiões onde a presença do padre ainda é rara, não tendo portanto sido introduzido o movimento romanizador.

Tendo em conta o processo de romanização, vemos que os movimentos religiosos de protesto social são ao mesmo tempo uma reação camponesa contra a introdução das relações impositivas entre fazendeiros e lavradores, e contra a romanização do catolicismo brasileiro. Em nome da tradição, o camponês lutou contra a introdução do capitalismo no campo e contra a introdução de uma nova forma de catolicismo, forma que aceitava verdadeiras aberrações aos olhos do camponês, como a separação entre Igreja e Estado, a República e a secularização dos cemitérios e do casamento. É nesse contexto de transição no próprio modo de produção dominante que o catolicismo popular reagiu contra a dominação pessoal da classe senhorial - torna-se uma religião subversiva, capaz de mobilizar tanta força no campo po que a oligarquia precisa recorrer à mais dura violência para derrotá-la no campo militar. Mudou o catolicismo popular tradicional? Não. Seu modelo pré-capitalista de ordem social continuou o mesmo. Sua ética política, propugnando a aliança entre o devoto e o santo continuou a mesma. Mudaram, sim, as relações de classe, e contra as relações capitalistas a dimensão política do catolicismo popular tornou-se evidente, com testando a nova classe dominante e organizando os dominados.

Conclusão: a Atualidade da Contestação religiosa Popular

Seria engano pensar que os movimentos religiosos de protesto social teriam se acabado com a degola do Conselheiro, a derrota dos redutos camponeses do Contestado ou com o bombardeio do Caldeirão do Beato Lourenço. É verdade que foram naqueles movimentos que o catolicismo popular tornou mais evidente sua potencialidade de contestação de ordem capitalista e sua capacidade de mobilização da massa camponesa, e é verdade também que o processo de romanização do catolicismo, levado a termo pelo aparelho eclesiástico praticamente destruiu as instituições organizativas tradicionais, que sobreviveram na esfera privada e nos povoados ainda fora do alcance do clero. Entretanto a antiga ética política do catolicismo popular está renascendo, sob outra forma, nas Comunidades Eclesiais de Base - CEBs. Este novo fenômeno merece ser examinado mais de perto, pois ele pode revelar dimensões ainda não suspeitadas na atual literatura sociológica sobre o assunto¹⁴. Não cabe aqui um aprofundamento do tema, mas não podemos encerrar esta breve comunicação sobre a dimensão política do catolicismo popular tradicional sem ao menos mencionar alguns elementos a serem considerados.

O catolicismo das CEBs representa uma reação contra a privatização religiosa do catolicismo de massa. Como efeito, neste não há uma ética do social e do político. Ele está voltado para o indivíduo e o alcance de sua ética são as relações interpessoais e familiares. Nele trata-se de explicar a existência individual, justificar seus êxitos e alegrias, consolar no sofrimento, resolver espiritualmente os problemas e assegurar um lugar no Céu, e não de propor um modelo ético para a ordem social. Os santos do catolicismo de massa não são os modelos de virtude evangélica mas os protetores do indivíduo. Na relação entre o fiel e o santo o que conta é a fé, a confiança no poder do santo e o estrito cumprimento dos rituais: o fiel faz sua parte para agradar o santo, e este também a sua, concedendo o favor pedido. Se há uma ética, é a ética de *do ut des*, do modelo clientelístico. Contra esta ética opõe-se o catolicismo das CEBs, que retoma a antiga tradição popular buscando na ordem celestial um modelo para a ordem social.

Neste ponto o catolicismo das CEBs introduz uma inovação importante, pois ele não usa a ordem celestial para justificar a ordem estabelecida, mas para contestá-la. No cerne dessa inovação está a transferência do santo como elemento nuclear do catolicismo popular tradicional para a figura de Jesus cujos no catolicismo das CEBs. Centrado na figura de Jesus cuja mensagem se encontra no Evangelho, o catolicismo das CEBs vai fazer uma leitura da realidade social como uma realidade onde não se realiza o Reino de Deus, e portanto como uma realidade a ser transformada. A implicação política dessa leitura é óbvia, desde que ela não seja desviada para uma transformação espiritualista individual, como ocorre, tipicamente, nos movimentos espirituais burgueses¹⁵. A comparação entre a ordem celestial e a ordem social leva, portanto, à construção de uma utopia - o Reino de Deus como sociedade justa e fraterna. É em nome dessa utopia que CEBs congregam setores de classes populares - no campo e nas periferias urbanas - em novos movimentos religiosos de transformação social. Neste processo novo se redescobrem as antigas raízes do catolicismo popular tradicional, como o papel ativo das lideranças leigas, a organização popular de âmbito local - as comunidades e a concepção de salvação que não se restringe à vida eterna individualizada mas como irrupção de uma nova sociedade.

Neste contexto, as lições do passado, notadamente dos movimentos religiosos de protesto social, ganham especial relevância. Será que também as CEBs se encaminham para tornarem-se novos movimentos de tipo messiânico? Ou conseguirão elas encontrar as mediações políticas para a transformação social, fazendo da utopia religiosa uma mística de luta articulada a condutos políticos mais eficazes no processo de transformação social do que as organizações religiosas populares?

O SENTIDO DA RELIGIÃO

RUBEM ALVES

Antes de mais nada, quero dizer da imensa alegria que tenho eu em estar aqui. E justamente agora, enquanto esperava, me dei conta desta situação que, eu diria, é totalmente absurda: eu, na sessão de abertura desse Simpósio. Por uma razão que, talvez... alguns sabem, outros não. Minha formação é teológica. Só que eu sou de origem protestante... É muito esquisito isso. Talvez que possa ser um milagre a mais a ser atribuído a não sei quem, talvez ao Pe. Cícero, talvez ao suor do Espírito, que anda por aí fazendo coisas absurdas e virando o mundo de cabeça para baixo. Nunca, na minha vida, imaginei que, alguma vez, iria estar num evento como este...

A vocês do meu agradecimento e da minha felicidade por poder compartilhar as coisas que eu estou pensando e também as que não estou... porque, quando a gente fala, as pessoas pensam muitas coisas que a gente nunca pensou. E, talvez, sejam essas as mais importantes.

Deram à minha fala um nome pomposo: "O Sentido da Religião - Estudo Filosófico". Confesso que fico com medo de que vocês fiquem com medo de mim, porque, quando se fala em Filosofia, pensa-se em algo muito complicado, que as pessoas comuns não podem entender. Talvez seja essa uma das razões por que, aos poucos, estou me distanciando da Filosofia e me descubro como nada mais que um contador de casos. Como o Riobaldo, do Guimarães Rosa.

E é assim que quero começar, contando uma estória. Já a tenho contado muitas vezes. Sempre a repito. Aliás, esta é uma

das características das coisas poéticas e belas. Elas pedem repetição, por oposição às verdades científicas. A verdade científica, uma vez dita, não precisa que se diga de novo. Mas o texto poético pede repetição, porque ele dá prazer. Todas as coisas que dão prazer pedem repetição. Não é verdade? Um copo de vinho não é como um teorema: a gente bebe uma vez, bebe outra vez. Uma música que se ama: a gente ouve uma vez, ouve outra vez. E assim acontece com esta estória que não é minha, mas do Gabriel Garcia Márquez.

Era uma aldeia de pescadores, perdida nos confins do mundo. Uma aldeia em que as pessoas haviam sido comidas pelas mesmas rotinas que se repetiam todos os dias. Todos os dias, quando acordavam, sabiam que o dia seria igual a ontem e que amanhã seria igual a hoje. E quando se encontravam umas com as outras, não mais sorriam, porque já sabiam de antemão o que iriam dizer, os gestos que iriam fazer. Era uma monotonia sem fim, da qual fugira toda alegria, todo riso, toda festa. E as pessoas eram tristes... Até que, um dia, um menino olhou pro mar e viu coisa estranha. Algo nunca tinha visto. E gritou e chamou as pessoas da aldeia, que vieram correndo, pra ver... Curiosas, imaginando que qualquer coisa seria, pelo menos, uma quebra da monotonia. E ficaram ali na praia, esperando. O mar, subindo e descendo, sem pressa, foi trazendo aquela coisa, até a colocou sobre a areia.

Para o desapontamento de todos... Era um homem morto. E com homem morto só existe uma coisa pra se fazer: enterrar. O costume era que as mulheres preparassem os mortos para o sepultamento. Assim, tomaram o morto e o levaram para uma das casas e o colocaram sobre uma mesa. As mulheres, dentro da casa; os homens do lado de fora. E começaram silenciosamente o seu trabalho, limpando o afogado das coisas verdes do mar, das algas e dos líquens, que davam a impressão de que ele navegara por milhares de anos e milhares de mares. O silêncio era muito grande. Até que uma das mulheres, rompendo o silêncio e com um leve tremor no canto da boca, disse: "-É, se ele tivesse vivo em nossa aldeia, teria que ter dobrado a sua cabeça sempre que entrasse em nossas casas." Ele é alto demais. E todas as mulheres fizeram que sim com a cabeça e continuaram silenciosamente o seu trabalho. Passado muito tempo

uma outra mulher comentou: "-Fico a pensar em como teria sido a voz desse homem. Será que ela foi como as ondas que se quebram, será que ela foi como a brisa que sopra? Que palavras teria dito? Aquelas, que fazem com que uma mulher apasne uma flor, e a coloque no seu cabelo?" E todas elas sorriam e fizeram que sim, com as suas cabeças. Continuaram seu trabalho em silêncio, até que uma terceira mulher, rompendo de novo aquele grande silêncio que falava ao redor do morto, disse: "-Fico olhando para essas mãos e imagino... Que será que elas fizeram? Navegaram por mares desconhecidos? Trabalharam batalhas? Brincaram com as crianças? Será que essas mãos sabiam amar, sabiam abraçar?" E todas elas então riram que riaram. E perceberam que coisas muito estranhas estavam acontecendo. Saudades e desejos que julgavam mortas, de repente começaram a surgir dentro delas, pelo fascínio do morto, que não dizia uma única palavra.

E os maridos que estavam do lado de fora, olhando para dentro, perceberam que o morto tinha o poder de fazer com as suas mulheres aquilo que eles, mortos-vivos, não podiam mais... E tiveram ciúmes do morto, e começaram a pensar em como eram pequenos. E pensaram nas mulheres que não tinham amado, nos mares que não tinham navegado, e nas batalhas que não tinham travado... Termina a estória dizendo que eles finalmente enterraram o morto. Mas a aldeia nunca mais foi a mesma.

Eu me lembrei dessa estória pensando num morto, em torno do qual pessoas contam histórias - Pe. Cícero. E eu lhes pergunto: por que será que aconteceu o milagre, o milagre da ressurreição daquela aldeia? Eu acho que aconteceu o milagre porque ninguém sabia ao certo quem era o morto. Se houvesse historiadores que fossem investigar os fatos talvez descobrissem que a sua voz não era como a fantasia havia feito nem tudo o mais. Onde estava o poder do morto? O poder do morto não estava na realidade acontecida, mas numa outra coisa extraordinária: no seu silêncio e na sua morte, ele tinha sido capaz de despertar, nas pessoas, as suas adormecidas potências oníricas. Diante do morto, as pessoas começaram a sonhar, e as coisas mais lindas que nelas havia, despertaram de seu sono e de repente se descobriram ressuscitadas pelo poder da fantasia.

Eu fico pensando, ao ouvir essa estória, coisa extraordinária - no poder que tem o sonho para se apossar dos corpos. Coisa de feiticeiros e de psicanálise: somos sonhos encarnados...

Os romeiros que vêm aqui: não será exatamente isso que lhes acontece? Não é tanto o Pe. Cícero. É o silêncio, o desconhecido, a morte que faz com que estas pessoas, olhando para o mistério, sejam despertados nos seus sonhos mais profundos. Bachelard: ele disse que só se pode convencer despertando nas pessoas, os seus sonhos fundamentais. O oposto da nossa tradição cartesiana. Fomos educados para lutar contra o sonho, para só andar meio aos fatos: ciência. Idéias claras e distintas... Mas que sonho tem idéias claras e distintas? Nos seus desejos não são claros e nem distintos. Mas são justamente esses desejos que nos possuem e nos ressuscitam e nos fazem viver. A religião é um grande sonho. O sonho não é menos; o sonho é mais. Na nossa tradição bíblica era nos sonhos que Deus aparecia; Deus aparece num lugar onde pulsa o nosso desejo mais intensamente. Quando penso nos romeiros o que me comove é o entusiasmo. Todas as pessoas que estão posuídas por seus sonhos, voam. Ficam mais bonitas, ganham esperança. Etimologicamente entusiasmo tem sentido lindo. Significa ter um Deus dentro de si, ou ser possuído por um Deus dentro de si: estar cheio de força. O crente fica mais forte, quem esteve em comunhão com o seu Deus é muito mais forte, luta melhor, vive melhor. Ter um Deus dentro de si ou ser possuído por esse Deus significa a realização suprema da felicidade. Mas não é justamente isso que constitui a essência da religião? Ter esse Deus que representa o Desejo... O que nos conduz a uma meditação antropológica. O sonho representa o Desejo. Deus está no lugar do desejo. Mas Desejo é aquilo que não se tem, um grande vazio dentro de nós. Lembro-me de Santo Agostinho, na oração com que inaugura *As Confissões*: "Deus, que nos criastes para ti mesmo e inquieto estarás no nosso coração, enquanto não descansas em Ti". Que é que Agostinho está dizendo? A presença de Deus em nós se dá sob a forma de uma grande nostalgia, aquilo que eu não tenho, o vazio que existe em nós. Algo que nos foi arrancado. "Pedaço arrancado de mim" (Chico). Aquele verso: "Saudade é o revés do par to, é arrumar o quarto para o filho que já morreu". Neste lugar da saudade mora Deus...

Adélia Prado, poetisa mineira. Adélia Prado é a delícia absoluta. Sabe das coisas de Deus e dos homens.

Blake dizia que a essência da poesia é ser capaz de ver a eternidade num grão de areia. Adélia Prado faz isso. Vai lá pra cozinha, vê a eternidade numa panela de quiabo. Vocês podem imaginar isso? Um quiabo teologal. Mas toda a sua poesia é marcada por um senso de nostalgia e saudade. Mas, saudade de quê? Ela diz: - Sei lá. Vocês já sentiram isso? A indefinível nostalgia, nostalgia sem nome... Jorge Luis Borges: "A gente vai andando solidamente pela rua e, de repente, vê um por-de-sol. E está perdido de novo." Como? Como é isso? Vocês já sentiram isso, diante do por-de-sol? Perdidos, dilacerados... Por quê? Porque o por-de-sol é uma metáfora de uma perda. É lindo mas anuncia o vazio. E vem aquela dor, perda irrecuperável de um por-de-sol que nunca mais vai se repetir. Fernando Pessoa, é outro teólogo extraordinário, diz: "A memória de qualquer coisa de que não me lembro esfria-me a alma." Eu queria sugerir pra vocês que o sagrado é justamente o lugar dessa dor, o lugar dessa saudade, nostalgia... Às vezes, brinco com os meus alunos e lhes digo que somos um queijo suíço, cheio de buracos. O que nos marca não é o que temos mas o que não temos. Há uns dias eu lia um texto clássico do Taoísmo... "Trinta e quatro raios fazem uma roda, mas é o buraco ao meio que a faz girar." Os religiosos e os teólogos disseram que o nome para este vazio é Deus. Mas vocês sabem que é proibido pronunciar o nome de Deus? Pelo menos segundo tradição judaica. Quando, nos textos sagrados aparecia o nome de Deus, eles diziam outro.

Não falavam o nome, diziam: "Meu Senhor". E chegaram até a se esquecer de como era o nome. Pois não o falavam. O obscuro objeto do desejo. Deus como obscuro objeto do desejo. Eu não sei o que eu desejo. A única forma então de lidar com esta grande nostalgia é através da imaginação. Eu imagino. Por isso, a religião é imaginação. Quando eu falo imaginação, por favor, não a identifique com o enigma. Não é isso. A Nona Sinfonia é imaginação. Foi preciso que Beethoven imaginasse, antes que ela pudesse ser tocada. Qualquer obra poética é imaginação. Por quê? Porque aponta para o objeto do desejo. É aquilo por que eu oro, porque eu rezo? É manifestação também do vazio, o que não tenho. A imaginação: não é isso que está

na cabeça dos romeiros? Não era isso que estava na cabeça das mulheres e dos homens da aldeia dos pescadores? Como teria sido esse homem? Não foi a imaginação que foi aos lugares mais profundos, para tirar de lá os sonhos adormecidos? É preciso que os sonhos voltem.

O Pequeno Príncipe. Ele se encontra com a raposa. Ela lhe diz:

"- Me cativa..."

E o Pequeno Príncipe a cativou.

O tempo passou. E chegou a hora em que o Pequeno Príncipe disse:

"- Está na hora de ir embora..."

"- Eu vou chorar", disse a raposa.

"- Eu não sou culpado", explicou-se o menino. "Eu queria te cativar... Que é que você ganhou com isto?"

"- Ganhei os campos de trigo..."

"- Os campos de trigo?", perguntou o Príncipe, espantado.

"- Sim. Veja. Eu sou raposa. Não gosto de trigo. Só como galinhas. Os campos de trigo nada significam para mim. Mas você me cativou. O seu cabelo é louro. Os campos de trigo são dourados. E agora, quando você estiver longe, sempre que olhar para os trigais, me lembrarei, e ficarei feliz..."

Essa é a essência daquilo que os teólogos chamam de sacramento. "Sinal visível de uma graça invisível." Definição que eu altero ligeiramente: "Sinal presente de uma felicidade ausente..." O campo de trigo era a presença de uma ausência.

O símbolo indica os contornos da ausência que mora em nós. Como aconteceu com a criancinha. Na primeira vez que sen

tiu fome, foi apenas a dor imensa, incompreensível, que sugeria a morte. Mas, de repente, a experiência mágica: o seio. Felicidade. Alimento e prazer. Sono. O tempo passa. A fome volta de novo. E, com ela, a dor. Mas, desta vez, ela será diferente. Porque, no seu lugar, a memória de uma felicidade já tida. Assim são os símbolos: sinais que colocamos sobre a ausência. Todos os símbolos contêm sempre uma mistura de prazer e de dor. É prazer, porque ela me diz da coisa. O campo de trigo falava do Pequeno Príncipe. Mas era também uma experiência da dor! O Pequeno Príncipe não estava mais lá. Quando eu leio o poema, quando escuto a música, e sempre dá aquela dor, sinto que eles contêm uma súplica oculta. Que bom seria se isso ficasse realidade! Há aquele poema do Fernando Pessoa. "Símbolos, estou farto de símbolos. Mas dizem-me que tudo é símbolo. Todos me dizem nada. Quais símbolos? Sonhos. - Que sol seja um símbolo está bem... Que a lua seja um símbolo, está bem... Que a terra seja um símbolo, está bem... Mas quem repara no sol senão quando a chuva cessa. E ele rompe as nuvens e aponta para trás das costas, para o azul do céu? Mas quem repara na lua, senão para achar bela a luz que ela espalha, e não bem a ela? Mas quem repara na terra, que é o que pisa? Chama terra aos campos, as árvores, aos montes. Por uma diminuição instintiva, porque o mar também é terra. Bem, vá, que tudo isso seja símbolo... Mas que símbolo é, não o sol, não a lua, não a terra. Mas esse poente precoce, e azulando-se o sol entre farrapos finos de nuvens, enquanto a lua é já vista, mística, no outro lado, e o que fica da luz do dia doura a cabeça da costureira que para vagamente à esqui na onde demorava outrora com o namorado que a deixou?"

Veja a costureira. Poente. Poente, para ela é a ausência do namorado. "Símbolos? Não quero símbolos... Queria - pobre figura de miséria e desamparo! - que o namorado voltasse para a costureira." Eu quero é a coisa: em cada gozo do símbolo existe uma súplica de poder. Eu quero a coisa, não quero só o símbolo, eu quero é a coisa...

E a vida se constitui assim:

De um lado, os símbolos que indicam o *Desejo*, imagem que se coloca sobre o vazio.

Mas, o outro, a invocação do Poder.

É preciso que o símbolo se faça coisa.

E a esta junção de Desejo e o Poder se dá o nome de Milagre.

A vida é uma combinação destes dois deuses.

Deus é o nome para o obscuro objeto do Desejo (que nem sei o que é...), e

Deus é a esperança de Poder: que o Desejo haverá de se tornar objeto de gozo.

Temos, assim, quatro possibilidades.

A primeira, possibilidade paradisíaca, quando tenho o Desejo e o Poder.

Como se começa um jardim?

Não é pelo terreno. É pelo Sonho, onde o Desejo mora.

Depois, o Poder: minhas mãos, as ferramentas, o terreno, os fertilizantes.

Combinam-se os dois e nasce o jardim. Gozo. Alegria.

Segunda alternativa: o Sonho continua vivo, mas o Poder declina. Há o Desejo do jardim, mas os braços estão fracos, ou o terreno pertence a um outro.

É nesta situação que se invocam os poderes sagrados.

"- Valei-me, Padrinho..."

Invoco o Poder para realizar o Desejo.

E quando a coisa acontece, é como se o meu Desejo tivesse ganho um Poder que eu não possuía: Milagre.

Quando o Sonho existe sozinho, abandonado pelo Poder, a alternativa é a espera. Foi o que aconteceu nos anos da ditadura. Sonhávamos à noite porque éramos fracos de dia...

Mas há uma outra forma de se viver esta alternativa: é a apocalíptica. Começo a ver os sinais do fim iminente. Os poderes que abortam os meus sonhos estão prestes a ser destruídos por um poder divino que invadirá a história.

Terceira alternativa: é o Poder sem Desejo. No Evangelho há a história de um homem endoimado que era tão forte que nem mesmo as correntes mais grossas eram capazes de detê-lo. Só que tal poder de nada lhe valia: vivia nos cemitérios e se cortava com pedras afiadas. Quando o poder está divorciado da vida e se torna um fim em si mesmo... Nesta situação o Poder assume a forma de Morte. É metafórico que o endoimado morasse no meio dos mortos.

A política do cotidiano. A nossa política.

Quarta alternativa: sem Desejo e sem Poder. Não há sonhos. Não há esperança. Apenas a passiva entrega à Morte. Sem esperança e sem religião - porque religião é a teimosia da esperança.

Desejo, então, sugerir que o religioso é o lugar onde se cruzam, por momentos efêmeros, o Desejo e o Poder.

Não é isto que explica o entusiasmo do romeiro? Não serve a experiência isolada, solitária. É muito fraca. É preciso que sejam muitos, multidão, milhares... Ali está o Poder. Mas em cada um vai o Sonho e uma promessa. E a realização é vivida por antecipação, como esperança. Tem-se, assim, uma brevíssima e efêmera experiência da felicidade.

Mas a experiência do entusiasmo religioso se repete na política. A política: não será ela uma religião que se desenrola com os deuses e passou a invocar apenas os poderes humanos? A sugestão não é minha. Vem de Camus, quando observou que "apenas Marx compreendeu que uma religião que abandonou a transcendência deveria ser chamada de política." Em ambos os casos, estamos em busca do paraíso.

O Brasil, nos últimos anos, passou por três destes momentos de entusiasmo.

O primeiro foi o das "Diretas Já". As romarias se chamavam comícios. O grande Desejo? O de um Brasil bonito. Momentos presididos por um Teotônio Vilela, prestes a entrar no mistério. Os que vão morrer são puros. O povo sabe que neles brilha intensamente a chama do Amor, mas não têm nenhuma pretensão de Poder. Não há sentido em se lutar por reeleições ou por mandatos...

Depois, o momento Tancredo. Tancredo, no silêncio da sua agonia, como o morto da estória de Gabriel García Márquez. E a nossa aldeia se transfigurou, pelos Sonhos que acordaram, frente ao vazio da morte.

O terceiro, o do plano "Cruzado". Também presidido por um homem que, acreditava-se, morava com a Morte. Funaro. O Brasil o sentiu como um pai, em que se podia confiar. E, de novo, ficamos bonitos...

Por breves momentos fomos um povo.

Porque povo é isto, quando as pessoas se dão as mãos, por participarem de um sonho comum.

Coisa que aprendi em Santo Agostinho.

E no Chico. "A Banda". Passa a Banda, tocando coisas de amor, e a gente sofrida se despede da dor, pra ver a Banda passar. "A Banda" é uma teoria política. Quando o sonho apa-rece cada um abandona o seu pequeno sonho, para sonhar um ou-tro, muito maior, mais forte... E a marcha alegre se espalha na avenida.

Mas...

O crepúsculo do amor.

Amor sem Poder.

"E para meu desencanto
o que era doce acabou.
Tudo tomou seu lugar
depois que a banda passou.

E cada qual no seu canto
e em cada canto uma dor..."

Li que o Pe. Cícero se preocupava com a seca...

Preocupação política: como manter a esperança quando os campos estão esturricados e não há sinais de chuva. Brasil...

Impressiona-me a comovente teimosia dos romeiros. Com enorme humildade, continuam a voltar, trazendo seus sonhos, e vazios de poder.

Talvez seja isto aquilo de que precisamos. Alguém que, como o Pe. Cícero, seja capaz de despertar uma esperança e uma tenacidade que se recusam a morrer...

SÍNTESE CONCLUSIVA

MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA
 JOSÉ OSCAR BEOZZO
 PLÁCIDO CIDADE NUVENS
 ÉLCIO RIBEIRO
 FRANCISCO SALATIEL DE ALENCAR BARBOSA

SÍNTESE CONCLUSIVA

9.1. Pe. Manfredo de Oliveira

Em primeiro lugar, eu gostaria de lembrar uma frase que foi proferida aqui por várias pessoas: "Esse seminário tem uma significação fundamental na história de Juazeiro e na história do Ceará".

Uma Universidade tem sempre como função fazer uma avaliação crítica da comunidade humana na qual ela se situa. Até agora, estudos sobre esse fenômeno haviam sido feitos separadamente. É a primeira vez que especialistas de todo o País, e até de fora dele, se reúnem para tratar de um assunto que é fundamental para a compreensão do Ceará e do Nordeste, no que tange à religiosidade. Então a gente, como ponto de partida, quer reconhecer esse fato. Acho, em relação à questão "Pe. Cícero e Juazeiro", que a gente tem que falar durante o Simpósio e depois do simpósio.

Em segundo lugar, a gente entendeu essa síntese não simplesmente no sentido de fazer uma série de resumo das questões tratadas, mas antes levantar os problemas que ficaram em aberto. E a mim foi dada a parte menos importante, por isso, mais rápida. É por essa razão que estou falando, antes das questões de ordem filosófica e metodológica. A filosofia vai falar daquelas que estão por trás das proposições que são discutidas. As questões concretas a respeito do fenômeno Pe. Cícero e Juazeiro serão tratadas pelos colegas que falarão depois.

Eu vou ventilar aqui as questões que estão por trás, as de fundo, dos problemas aqui tratados. Então, para compreendê-las bem, é bom que a gente tenha diante dos olhos todo esse seminário; que a gente se lembre de que nós começamos aqui, domingo à noite, levantando o sentido da religião na vida humana. No dia seguinte, tivemos um dia inteiro de reflexão sobre o aspecto sociológico e hoje é sobre o aspecto histórico.

Então eu começaria com a tese da religião. Foi lembrado aqui que o mundo moderno surge como um esforço gigantesco de emancipar-se da tutela da Igreja, e isso significou ao mesmo tempo que o sagrado, que antes constituía o eixo organizador da sociedade se deslocou para a sua periferia. Assim é que a gente pode dizer que a civilização técnico-científica articula a primeira forma de civilização da história humana, como uma história criada plenamente pelo homem, na autonomia de sua liberdade, sem qualquer referência explícita à instância religiosa ou a um transcendente. Esse aqui é um dado irreversível. Não é possível reverter este quadro. No entanto, me parece que este seminário nos aponta para uma questão fundamental. Embora a religião não possa ser o eixo articulador da sociedade, não é possível compreender a vida humana sem levar a sério a dimensão religiosa do homem, pois parece ser aqui que se divide o sentido total da vida do ser humano como ser de sentido. Impõe-se, portanto, continuar aprofundando o estudo mediado pelas diversas ciências do comportamento religioso.

Mais uma pergunta prévia se impõe como fundamental e não pode ser evitada: o que é mesmo religião? Qual é o sentido da religião na vida humana? De muitos modos esta indagação emerge. Aqui a gente poderia lembrar a famosa frase de Marx que voltou aqui tantas vezes: "Religião é o ópio do povo." Também muitas vezes a gente se esquece de que, antes de dizer isso, Marx escreveu uma frase de significação fundamental: "Religião é o protesto mais veemente às misérias desta vida." Só que de maneira muito estranha Marx se preocupou com mostrar por que ela é o ópio do povo, e não se preocupou com afirmar por que ela é o protesto violento. Então, por que a religião pode ser isso? Por que ela tem uma significação fundante, estruturante na vida humana? Ela é um constitutivo essencial da existência humana, de tal modo que seu recalque só pode ter consequências destrutivas para a vida intelectual e coletiva do homem.

O fenômeno religioso não pode ser posto à margem. De modo especial, qual é a relação que existe entre ele e a vida dos humanos? Este é um questionamento essencial para nós da América Latina. Entre a dimensão religiosa e as aspirações à

libertação, talvez este seja o projeto mais profundo da vida de qualquer homem. Então acho que uma primeira conclusão desse Simpósio seja levar a sério o fenômeno religioso, porque talvez ele tenha que revelar uma vontade fundamental na existência humana. Uma segunda interrogação que emergiu aqui com força foi: Qual o sentido? Qual é o interesse de base que marca essa pesquisa, por exemplo, sobre Pe. Cícero e sobre Juazeiro etc.?

Quando eu estava ouvindo os debates e as muitas questões epistemológicas que os diversos cientistas levantaram, fiquei pensando naquela problemática que os alemães chamaram de "ciência do espírito" e que eu preferiria chamar de "ciências da liberdade", por causa do peso da significação que tem a palavra escrita. Isto é, eu não acharia de propor agora, nem acho que se deveria fazê-lo no futuro, a questão levantada por Dilthey da referência entre a "ciência da natureza" e a "do espírito", como ciências explicativas e como ciências da compreensão. Acho que não é essa a questão; ela é muito mais profunda. Diz respeito a uma alta compreensão de que as ciências da liberdade estão chegando hoje. Compreende-se hoje, que este tipo de ciência existe não simplesmente para manipular fenômenos, como é o caso das ciências explicativas, mas elas existem para provocar uma outra compreensão do homem abrindo-se uma perspectiva de mediação da sua práxis; portanto, para abrir alternativas para o futuro. Cada vez mais o homem percebe que se compreende a si mesmo, a partir das obras que ele gesta na História.

Então o homem é aquele que se faz historicamente. Se ele é, em primeiro lugar, possibilidade, a interpretação de suas obras históricas, isto é, religiosas, culturais, políticas e econômicas, deve mostrar o que se efetivou e que se abre como futuro, como alternativa histórica. Portanto, uma pesquisa sobre Pe. Cícero e Juazeiro não vai perder tempo em eternar discussões sobre o que foi. Ela não é uma pesquisa arqueológica, mas é, em primeiro plano, praxiológica; trata-se de mediar a práxis do homem de hoje e a dos homens do futuro. Mediar uma práxis que seja capaz de emancipar os homens. Acho que essa é a questão de cunho fundamental.

Uma terceira questão: Onde é que se situa o religioso na vida do homem? Falou-se aqui de mundo simbólico, do imaginário, isto é, foram palavras de vida, etc. Acho que se poderia dizer que a religião se situa na esfera do sentido e levanta a pretensão de articular o sentido integrador da vida humana. Claro que a gente pode pesquisar essa dimensão na mesma perspectiva metodológica, articuladora para trabalhar os fenômenos naturais. Acho que o grupo de Louvain, que aqui veio, mostrou que isso é possível e até mesmo com uma satisfação gigantesca.

Mais uma questão que se levanta aqui; vários pesquisadores levantaram-na também; hoje, de modo especial, a Zélia e o Marcelo: esta postura, é a postura única possível? É uma postura adequada? Mais adequada para pesquisar o mundo do simbólico, do imaginário, do sentido, como dimensão fundante da vida humana? Essa questão se liga a uma quarta, imediatamente. Falava-se aqui do imaginário e simbólico e se dizia que se situa, de certo modo, no além do conceptual, no além da racionalidade analítica. E aqui eu me pergunto: será que a gente pode fazer essa contraposição radical? Isto é, será que com isso nós não estamos identificando a racionalidade humana, enquanto tal, com a racionalidade analítica, instrumental, tal, que caracteriza a modernidade ocidental? Isso significa isso um enorme reducionismo da racionalidade humana, que tem uma lógica que, inclusive, tornou o próprio fenômeno da religião incompreensível e sem sentido? A religião não apareceu irracional à modernidade, enquanto fruto necessário desse tipo de identificação. Nós estamos vivendo, em nossos dias, uma grande crise que está marcando muitos intelectuais, inclusive aqui no Brasil, por exemplo, nomes como: Sérgio Paulo Roaner, Bárbara Freitag que pesam essa questão à crise da razão. Então será que a crise da razão não é antes uma crise dessa meio-razão da modernidade? Não se levanta aqui a questão da ampliação do conceito de racionalidade, de tal modo que o imaginário que emerge como algo não-conceptual e não-racional, talvez constituísse a dimensão mais profunda da razão, não instrumentalisticamente concebida.

Uma última questão de fundo: volto à questão da religião, de onde parte ela. Acho que uma última conclusão, nes-

ta instância dos problemas fundantes, seria termos que alcançar a religião, não como um tema especial simplesmente, ou como um objeto de um sistema parcial da vida (religiosa) social, mas prioritariamente a questão que deve ser levantada é a da dimensão religiosa da vida humana, enquanto tal, na sua especificidade e em suas formas de aparecimento, entre as quais está a religião e o povo. Só no horizonte dessas questões mais de fundo pode aparecer um sentido a problemas específicos do sagrado-cristão, e é pena que este Seminário não tenha dado um espaço a uma reflexão propriamente teológica. Eduardo teve o mérito de enfocar uma tese teológica de fundo, que é a questão eclesiológica das experiências cristãs. Mas a teologia, que é ciência, que é uma reflexão metódica e rigorosa, tem lugar também numa pesquisa como esta.

Poderíamos dizer, assim, que o problema da religião não é em primeiro lugar, uma questão da religião, em si mesma, mas é questão do homem, enquanto tal; uma questão do futuro humano, da vida humana. É a humanidade do homem que está em jogo quando se levanta a questão da religião.

9.2. Pe. José Oscar Beozzo

Vou falar, em primeiro lugar, da impressão que senti chegando aqui, já na segunda-feira à tarde, alcançando o debate em andamento. Duas coisas impressionaram-me. A primeira, o auditório cheio com a presença da juventude. Eu penso que, quando um tema não interessa apenas aos que estão de cabelos brancos, interessando, também, aos jovens, existe alguma coisa, esse tema tem futuro. Tem significação. A segunda coisa que me impressionou de imediato: a interpretação que mexia com a vida das pessoas e as suas significações, os seus sentimentos.

Há gente de luto aqui neste auditório. Isso significa que esse dia 20, o da morte do Pe. Cícero, 64 (sessenta e quatro) anos depois, as pessoas estão a manter a sua memória. Então, não pensem que esse seminário vai resgatar a me-

mória do Pe. Cícero. Vi crianças hoje, de 4 (quatro) anos, cantando os benditos do Pe. Cícero. O povo, os milhares de romeiros que não param de vir à cidade, carrega a memória viva dos acontecimentos. As crianças que sabem cantar, de ponta a ponta, um longo bendito são as memórias vivas, como a memória dos velhos salmos que guardavam a história de Israel oralmente. Então, lamento muito que, neste Simpósio, não se tenha mais poeta popular, mais gente do povo, mais criança cantando bendito. Porque esse povo chamado de ignorante e que não sabe fazer História tem sido o espetáculo persistente dessa história negada, tanto mais negada, quanto mais o povo se aferra, canta, anda, volta aqui nesses lugares. Então esse era o primeiro ponto.

Quanto ao segundo, é claro que a Universidade tem um papel fundamental, de ordenar, de investigar, de iluminar essas falas, essas lutas e essas práticas, porque a História se guarda nas práticas. O povo que aqui vinha correndo pelas vielas, nessa manhã, para chegar aqui nesta praça, e que saía de todos os cantos, ou que chegava de caminhão, é gente que está guardando uma memória através de práticas. Eu creio muito nisso, na paixão com que as pessoas daqui fazem a História, procedendo a entrevistas, como o testemunho da Vera Lúcia, do companheiro Marcelo e da Luitigarde. Todas elas tinham uma forma de fazer história que é importante para todos os historiadores. Aqui, mais do que em outro lugar, esse resgate da história é oral. Dessa oralidade presente, muito forte, embora eu, também, fique surpreso em ver a massa de documentos, de debates e de uma intelectualidade tão viva presente no Crato, em Juazeiro, em jornais, em folhas e revisitar. Lamento que uma figura como Marrocos não tivesse ocupado um espaço maior aqui, porque ele é desses intelectuais do povo que fazem a idade da história de Juazeiro. Acho que não se pode pensar em Pe. Cícero sem Marrocos, de um lado, e sem as beatas e Lúcia Floro, de outro. Quer dizer, todas essas pessoas escreveram a história de Juazeiro. Então, eu queria ressaltar algumas ausências que senti aqui, como essa de Marrocos, que é a chave para se entender várias coisas desse intelectual que escrevia, passava as coisas para o latim, lutava ao lado do Pe. Cícero, nessas pelejas todas do Juazeiro.

A outra, vou dar um exemplo muito simples, passando essas fotografias, essa bela coleção de fotografias e, aqui, dou os parabéns para quem fez isso. A história também se faz por imagens e quanto mais ela é uma alma cultura, mais as imagens têm importância.

Aqui em Juazeiro, há uma luta de imagens tremenda, dentro das igrejas, também nas fotografias. Então, com referência às fotografias, fiquei impressionado de ver a presença forte de mulheres em quase todas elas. Muitas mulheres. Dou um pequeno exemplo: numa fotografia de uma reunião política de 1910 ou 1911, tratando sobre a criação do município de Juazeiro, eu contei 17 (dezesete) mulheres e 4 (quatro) homens: Pe. Peixoto, o Floro, Pe. Cícero e tinha mais uma pessoa, e das 17 (dezesete) mulheres só tinha o nome de 2 (duas). E há outra foto que está cheia de mulheres e não tem o nome de nenhuma delas. Por que é que a gente quer silenciar essa presença tão importante das mulheres de Juazeiro? As mulheres não são apenas a Maria Araújo, Beata Mocinha, uma que tem o nome holandês. Acho que todas aquelas outras, se estavam ali, discutiam política e não apenas religião. Se era uma reunião política com 17 mulheres e 4 homens, a história elimina o nome das mulheres. Então eu pediria um esforço para que a voz das mulheres, digo beatas, também se fizesse presente. Acho que em Juazeiro há uma luta religiosa importante, isso daqui foi um espaço de beatas. O Pe. Murilo estava me dizendo que tem 180 zeladoras do Coração de Jesus, cada uma com 12 mulheres; isso dá 2.000 e tantas mulheres. Olha; isso aqui é um exército de gente que segura as pontas de muita coisa nesta cidade. Ora, zeladora do Sagrado Coração aponta numa direção em termos de religião. Beatas apontam noutra. Esses dois espaços foram ocupados, aqui em Juazeiro, e as beatas viraram zeladoras do Coração de Jesus também. Então, eu diria, assim, aqui há um espaço religioso muito interessante, onde as mulheres têm um papel fundamental. Qual, então, o seu papel? É importante que a gente vá a fundo na história das mulheres de Juazeiro.

Passando para um outro ponto, apresento um fato que me desconcertou, também, nesta cidade do Juazeiro. Eu vinha com aquela idéia que o Salatiel expressou aqui. Um espaço re-

ligioso da tradição sertaneja em torno da Mãe das Dores. O ciclo da Mãe das Dores, os benditos da Mãe das Dores. Isso vem do mais fundo destes sertões todos, da pregação missionária, das missões da Ibiapina. Essa é uma velha tradição e aí agente pode entender a facilidade com que isso fala ao coração do povo sertanejo. O Juazeiro é uma cidade que entra de cheio na modernidade, eu diria, entre aspas, da igreja daquele tempo. Juazeiro vai parar em Roma. Não são muitas as cidades do Brasil que tiveram esse destino. Apenas 4 anos depois que se proclama a República, Juazeiro já está em Roma. O sertão já está sendo discutido na Sagrada Inquisição. Juazeiro muito depressa tem ligações internacionais. O que me surpreendeu aí é que não apenas há essa dialética da Mãe das Dores. Como o Pe. Cícero foi um agente importante dessa modernidade, mandou buscar muito depressa, em 1886, uma imagem de Nossa Senhora das Dores na França que é a que está lá em cima, e põe a imagem sertaneja de um lado, na igreja do Sagrado Coração de Jesus em Roma, e o Beato Lourenço encomenda outras imagens na Alemanha. Do Beato Lourenço ao Sagrado Coração de Jesus a Nossa Senhora das Dores, o Juazeiro entra em plena europeização do catolicismo. Não se imaginava que no fundo do sertão pudesse acontecer um negócio desse, tão depressa, que as imagens todas fossem as imagens romanas, francesas, italianas, alemãs e há um contraste forte. Aqui, na nossa frente, a imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro é outra devoção que sai, também, das redentoristas, da devoção romana com muita força. É um dos agentes importantes de romanização aqui no Brasil. Então, percorrendo o espaço religioso da igreja das Dores, a igreja do Perpétuo Socorro, passando pelas imagens todas, percebe-se que o Juazeiro entra na plena modernidade desse catolicismo romanizante, guardando raízes desse sertão e que isso, por exemplo, não acontece em Canudos. Canudos, quem constrói a igreja e o apóia não é o Apostolado da Oração que Pe. Cícero já traz aqui em 1888, e nem como uma capelinha aqui das Conferências Vicentinas. Outra forma desse catolicismo europeizante que está logo aqui no Canudos, quem constrói é a Irmandade do Bom Jesus. A Igreja do Bom Jesus é um baluarte da qual a resistência certa, pelo seu espaço religioso que não era esse espaço europeizante. É uma resistência à morte contra esse outro espaço, talvez, o Juazeiro sobrevive, porque combinou os dois espaços. E Pe. Cícero, que se chamou o tempo

essa ambigüidade, foi talvez esse agente extremamente importante de fazer passar pelo fundo da agulha esse camelo que foi a europeização, a romanização no mundo sertanejo, de implantar isso aqui, não sei se a ferro e a fogo. Implantou essa religião que combina de maneira tão surpreendente, com as romarias e esse espaço popular tão forte que vai do túmulo do Beato Lourenço, no cemitério, até o Horto. Talvez o cemitério seja tão forte que se escondeu o corpo da Maria de Araújo, e não se sabe onde. Traço outra linha que Rickando chamou atenção. É a linha do Bom Jesus, é a linha dos heróis abatidos, cuja memória o povo guarda, visitando o túmulo, cada dia, do Beato Lourenço, fazendo guarda. Tudo isso é a persistência desse outro catolicismo, que vai da Mãe das Dores ao túmulo do Beato Lourenço e a subida do Horto que é um espaço forada cidade. O povo está meio expulso dessa cidade, o povo real dos romeiros acha que vai lá no Horto encontrar sua identidade de maior, nesse caminho do Horto e da Via Sacra.

Não quero me alongar, contudo a gente podia, diante do que ouvi e senti nesses dias, apresentar algumas tarefas. A primeira, parece-me urgente, que foi lembrada por alguns, de juntar o conjunto da documentação, ordenar e permitir o acesso franco a todo o mundo pesquisador. A segunda tarefa, por necessitar mais do que qualquer outro espaço desse serviço, essa Cidade poderia, com um centro de estudos, como já tem, prestar serviços a todos num plano mais pastoral, num plano mais científico, com estudo da religião popular, que é tão forte, tão vivo e tão resistente no Juazeiro. tão forte, tão vivo e tão resistente no Juazeiro.

Outro ponto, acho que a Universidade devia se ocupar de tantas teses de pessoas daqui, estudos que custaram anos de trabalho, centenas de horas, escutando romeiros, gente do povo, gente que já morreu, para reconstituir a trajetória do Pe. Cícero. Essas séries não estão publicadas, seja da Vera Lúcia, seja do Marcelo e, provavelmente, outros trabalhos que não foram publicados. Isso é um desperdício, é uma afronta. Eu sei que lá no Sul é mais fácil as editoras estão lá. Aqui, a gente precisa de outro tipo de mediação. Essas coisas têm que ser publicadas. É necessário que se obrigue com CNP, que se obrigue com outras instâncias. Seria um erro grave se a gente achasse que o que se passa em Juazeiro é uma questão re

gional. Eu diria que isso aqui nos obriga a pensar o conjunto da história no Brasil. Coloco questões graves do modo de fazer história que oculta, de maneira tão sistemática, questões tão importantes como as vividas em Juazeiro. Então, por isso, é urgente que essas teses sejam publicadas, que elas possam abrir esse espaço do debate.

Uma outra questão seria um esforço para que se passe tu do isso, de uma maneira mais ordenada, nos livros escolares. Então, eu pergunto, mesmo nos livros escolares do Ceará, será que essa história é vista com suas contradições, ambigüidades, mas com o que ela tem de persistência, de horizonte, de liberdade? Por que essa história não está sendo mostrada? E quando aparece, é com fanatismo, ou com tantas outras coisas. Então, sugeria um esforço maior relativo à adoção do livro didático do País, que fosse uma tarefa que a gente assumisse conjuntamente.

E termino dizendo que aqui muito se perguntou sobre esse papel da religião alienante, papel de horizonte e liberdade. Eu responderia que cabe a todos nós que a vida do povo, através de uma esperança, seja militante. A gente abre espaços, avenidas novas e caminhos novos para que a religião, a catedral e outros espaços políticos se deem as mãos em junção do serviço ao povo e deem, sobretudo, espaço, participação do próprio povo, aos próprios romeiros, beatas e outros que a gente deixa um pouco no silêncio.

9.3. Plácido Cidade Nuvens

Queria direcionar as minhas observações deste Simpósio a fim de que se tornem em legado para a universidade nascente. Acredito que, a partir deste Encontro, as nossas escolas existentes anteriormente não poderão ter o mesmo padrão de ensino. Naquele modelo de estudo, de aula repetitiva e livresca. Nasceu, aqui, um novo horizonte, amplo e mais consciente para a pesquisa.

E como o tema é popular, da construção desse espaço de liberdade para o povo camponês, tantos outros se abrem para a efetivação de uma universidade comprometida com a região, com a sua mudança, com o homem, com sua gente. E surge, também, uma demonstração muito clara, muito objetiva do que se já a extensão, que incide, realmente e com vigor, sobre os problemas cruciais da região. E eu acredito que essa é a grande oportunidade de demonstração de autoridades, na tarefa de coordenar essas buscas, que a Universidade Regional passa a ter. Da sua maturidade para essa tarefa e da sua disponibilidade para esse serviço. Reunir intelectuais do porte desses que aqui debateram nesses dias, e como observar Beozzo: manter o interesse da juventude em torno desses temas que dizem respeito às nossas origens, aos conflitos que mal davam nosso perfil, significa de fato que a universidade aqui já estava como necessidade e como anseio e que agora se concretiza como resposta.

Queria, em seguida, verificar que, na ordem das contribuições, eu senti falta daquele estudo mais apurado e mais fundamentado da real situação da economia do Cariri, em fins do século passado, do retrato da sua situação política, objetivo como engrenagem de organização, de participação, de apresentação. Esses dois elementos no grande banquete que nos foi servido na mesa da interdisciplinaridade foram muito sóbrios. Sóbrios mesmo. E eu acredito que fica a pista para os próximos encontros que se impõem. Outros seminários e outros encontros talvez com um tema mais limitado para um melhor aprofundamento, na linha ainda em que o Beozzo falou.

Acrescentaria também, que outras personalidades fossem estudadas, além do Marrocos como já foi comentado. Sugeriria também, a Beata Mocinha, porque, na condição de governanta, ela detém um mundo enorme de informações das atitudes, da seleção dos contactos, todo o perfil daquela espécie de chefe de gabinete que recebe orientação e que representa ainda um tipo de filtragem. Outra mulher que deve ser estudada, por que ela exerce, de fato, com a sua capacidade de governo e de administração, uma influência marcante no que representa hoje a concretização do Pe. Cícero.

A colocação de Salatiel deixou-me, também, naquele sentimento de que nós vivemos hoje aquela sensação da comunidade de pós-pascal, quando o São Lucas começava a juntar os fragmentos daquilo que os bíblicos chamam a *speciosissima verba Christi*, ou seja, aqueles esquemas mais originais e mais verdadeiros da tradição legítima. Acredito que seria preciso a gente estudar aqui os dois polemistas que contribuíram para a tradição escrita do caso religioso de Juazeiro. De um lado, o Pe. Azarias e, do outro, Pe. Antônio Gomes. Mesmo na linha do seu perfil de personalidade e dos grandes objetivos que eles perseguiram representando, também, uma formidável contribuição a uma abordagem acadêmica da consolidação dessa tradição histórica do caso desta cidade. Poderia colocar aqui um problema a respeito dessas tarefas que a universidade vai enfrentar, para se afirmar, que é abordar o resultado de tudo isso. E para entender o Juazeiro de hoje, abordar o problema do último discurso da cosmovisão dos romeiros, haveria a necessidade de estudar o romeiro lá no seu mundo.

Coloco, então, para os estudiosos, um problema vivido pessoalmente nesse último mês de março. Santana do Cariri tem 1/3 (um terço) da população fixada na serra, na tradicional exploração da farinha de mandioca, na perseguição ainda daquele conselho do Pe. Cícero, e nisto se formaram dois distritos, os quais receberam o nome de Dom Leme e Dom Vital, por orientação do Frei Damião. Isto vai acelerar o problema imaginário daquela gente que mantém com ele o intercâmbio vivo, permanente e constante. Daquele imaginário, depois do famoso carnaval que Salviano fez no Juazeiro, passo a informação para o pessoal de fora. Houve um desfile de Escola de samba e uma menina estava sumariamente vestida. Com o calor dos aplausos que recebeu e com a turma gritando: tira, tira, ela realmente tirou o restinho que portava. Pouco depois, o arco de Nossa Senhora caiu. E a interpretação serrana, lá no meu município, foi que, onde há mulher nua, a Virgem Santíssima não fica. E caiu o arco. E a coisa se agravou ainda mais. Um vidente recebeu a missão de anunciar o fim do mundo para o dia 24 de março de 1988, às 18 horas. Duas das professoras municipais pediram demissão, encerraram a tarefa, porque o mundo ia se acabar. E o mundo não se acabou naquele dia do aniversário do nascimento do Pe. Cícero.

Então, eu queria concluir fazendo um apelo muito concreto ao Magnífico Reitor. Faz-se necessária a criação e a implantação de um Centro de Ciências Religiosas para ajudar melhor a interpretar tudo isso, a partir da formulação de um projeto de transformação do homem para uma construção nova, de uma história e de uma nova sociedade. Essa é, também, a tarefa da universidade.

9.4. Pe. Elcio Ribeiro

Bem, depois de tantas palavras importantes, eu ainda tenho a coragem de dizer alguma coisa, porque o discurso da academia não vai acabar depois da nossa fala. E as teorias que criamos vão ser vistas e ouvidas pelos nossos pósteros como uma etapa, na construção da ciência. Portanto, essas coisas todas são relativas, nenhuma delas mais é dogmática.

Gostaria de começar minha fala, dizendo assim: que pena que o mundo não acabou naquela data. Vocês se lembram de uma das interpretações postas neste Simpósio que dizia dessa maneira: virá o fim do mundo. E alguém afirmou: o fim do mundo dessa miséria e essa miséria ainda não acabou.

Não sou poeta, não sou filósofo, mas gostaria de colocar aqui, em cima da minha mesa, na minha frente, uma bola de cristal e perguntar: o que vai ser do Juazeiro? O que vai ser do Juazeiro, se ficarmos na base da museologia nos termos de academia? Pe. Cícero deu valor à academia e se estivesse presente hoje, tenho a impressão de que essa síntese que ele foi síntese contraditória, continuaria no retrato que é Juazeiro do Pe. Cícero de hoje. E Juazeiro não poderia perder seu ideal e deveria continuar com o mesmo processo libertário. Mas senti nítido, durante esses dias e pelas leituras que tenho já há muito tempo, em tudo isso, eu respeito o Pe. Cícero e foi, em certo sentido, afirmado que é fundador de uma cultura mas é fundador de um museu. Já antecipando o que eu havia proposto, gostaria de ver um Simpósio, agora um 2º ou 10º, em

que economistas estudassem Pe. Cícero. Urbanistas, os homens das ciências urbanas, estudassem o Pe. Cícero. Os homens da ciência política estudassem o Pe. Cícero e perguntassem: O que seria de Juazeiro do Pe. Cícero do ano 2.000?

O projeto do Pe. Cícero no passado foi a reabilitação, não a partir dos coronéis, mas numa prática popular. O padre, o Juazeiro e a região do Cariri foram projetados no mesmo espírito desse fundador de uma cultura. E ele foi fundador de uma cultura libertária. Teria sentido? Teria? Por quê? Hoje ao ver tantos homens e mulheres que caminham por aí, é nítida a presença dos pobres, dos pequenos, daqueles que estão à margem.

Se o meu Pe. Cícero em frente a minha bola de cristal estivesse aqui, eu poderia perguntar: Pe. Cícero, qual seria seu pronunciamento ante a Constituinte? Como você levaria sua voz para a Constituinte? Lembramos que ele telegrafou por causa da guerra na Europa, que ele chamou a atenção de Floro Barreto no Rio. Chamou a atenção do governo do Ceará para tantos problemas: regionais, nacionais e internacionais. Que participação essa Juazeiro libertária deve continuar a dar, hoje, em memória mais calcificada, mas uma memória construtiva na defesa dos mais pobres, dos mais marginalizados?

Que pena que o mundo não acabou, porque o fim do mundo tivesse chegado aqui, teria se transformado numa parte do paraíso e ainda não o é. O ideal desse homem perece. Beozzo lê a brava que é preciso resgatar a mulher de todo um movimento. Eu pensava simultaneamente, até risquei, aqui nas minhas anotações, que ao lado da mulher eu tinha posto outra coisa. Junto com o Beato José Lourenço é preciso resgatar a memória de todo o negro que trabalhou e construiu alguma coisa por aqui. Então, essas considerações de futurologia vêm dentro, também, do espírito de academia.

Para não me alongar, eu quero fazer outra postação à minha reflexão, além do futuro sócio-político e econômico, no espírito dessa polémica do homem que soube sensibilizar, sacralizando o coronelismo não verificado. Por isso, ele se tornou mais patriarcal, mais maternal. Aquela pergunta que o Marcelo fazia e respondia. É coronel? Não! Eu diria: é coronel-

nel, mas pelo fato do caráter sacerdotal de Cícero, ele soube dosar um tanto mais e conciliar o coronelismo e outros elementos mais. Então, aí, há uma sacralização desse fato que atenua certas situações de mundanismo e concentração de riquezas muito intensas.

Como outro ponto, eu gostaria de fazer agora, rápido, uma sociologia do ato e a sociologia do fato. O problema Pe. Cícero e Juazeiro, durante muito tempo, primeiro, foi da alçada da religiosa, foi uma questão teológica ou religiosa. Segundo, o povo soube transformar isso na religiosidade popular. Mas transformou esse fato todo num elemento de subsistência econômica, tanto que antigos romeiros que para cá vieram ver o túmulo do padrinho, rezar pelo padrinho, depois se localizaram aqui, deixaram de ser romeiros e se tornaram mercado-res, comerciantes daquilo que evolui a romaria. Agora, ambientalmente, eles continuam devotos, mas mercadores do próprio fato e que não é da alçada da instituição que deteve o caso.

Outra questão, a apropriação da academia. Houve certos momentos de nosso Simpósio e, aqui, eu já estaria dizendo sociologia do ato, em que parecia que o antigo dogmatismo eclesialístico teria se transformado em dogmatismo científico e dogmatismo com diversas tendências em que quase se poderia dizer assim: isso é psicologia, é sociologia, antropologia, isso é história, cada uma com suas leis, com seus dogmas. Parece-me que é importante que esse Simpósio de disciplinas justapostas tivesse agora uma combinação. Foram postas, ou melhor, foram justapostas às disciplinas, mas não houve ainda a interdisciplinaridade.

Uma outra questão: seria a apropriação para o desenvolvimento da região. O que extrapola a academia. A academia subsidia e emprega um filho que não é dela. Entrega àquele que tem um compromisso social, os que são marginalizados por ele. E na sociologia do ato, eu acho tornam-se importantes algumas perguntas. Como, por exemplo, diretamente à área dos professores de Louvain em que o modelo de análise psicológica que eles têm, parece-me, deve ser questionado mais profundamente pela psicologia social, ou por uma psico-sociologia religiosa em que os conceitos que Vergate apresentava de santo

popular e paternal precisam ser refeitos, dada a peculiaridade dessa síntese contraditória que foi Pe. Cícero, em termos de psicologia, sem cair no campo da patologia. Acho, também, que o Riolando e o Eduardo poderiam dar um passo a mais e ver a possibilidade de entender Pe. Cícero como uma síntese ambígua de catolicismo popular e catolicismo romanizado que é uma vertente importante por aqui.

Como último ponto, a importância da palavrinha internacional no Simpósio. Eu gostaria de fazer uma consideração sobre ela. Chamou-me a atenção a riqueza regional dos estudos sobre Pe. Cícero. Infelizmente, nós no Sul, o Beozzo já aceitava isso, nós temos tido acesso à riqueza dessa pesquisa por falta de publicação. É difícil uma imprensa universitária entrar no mercado do Rio, de São Paulo e de outros lugares. É essa riqueza regional é importante ser divulgada para que outras regiões possam ampliar e dar um caráter de maior nacionalidade a fatos regionais.

Nesse momento, sinto a pouca possibilidade de que toda a contribuição dos pesquisadores regionais não tivesse sido apresentada com maior adequação durante esses dias. Por outro lado, vejo importante uma dimensão nacional no fato de muitas questões colocadas aqui exigirem uma reformulação de questões postas noutros fatos análogos contestados. Inclusive, ontem mesmo, um expositor dizia assim: Quem sabe, fosse interessante tais e tais estudos? Eu mesmo, conversando com ele, dizia da impossibilidade de tais estudos, dado o grande trabalho de Douglas, sem dúvida altamente meritório, que também se equiparou com algumas coisas já trazidas por Maria Izaura e outros estudiosos mais de outros fenômenos. São os limites que a ciência tem pelo fato de ela não ser acabada. Então, é importante um seminário nesse nível para questionar certos modelos de análise em outras regiões a fim de que detectemos mais a cultura nacional. Também é importante a internacionalidade, porque do pequeno Juazeiro temos questões que devem interagir a ciência da antropologia, da sociologia e dos grandes modelos teóricos nacionais e internacionais. E aqui agradeço a atenção de todos.

9.5. Francisco Salatiel de Alencar Barbosa

Tomei de empréstimo esta fala do Riobaldo, aqui tantas vezes lembrado, para caracterizar socraticamente certa percepção pessoal de tudo o que ouvi e foi debatido neste Simpósio. Minha intervenção, nesta Mesa Redonda, não terá outro sentido senão o de exprimir, de modo muito breve, alguma compreensão ou certo esforço de síntese muito mais em forma de problemas e questões do que proposições definitivamente estabelecidas.

A preocupação com a recuperação da memória histórica do Padre Cícero do Juazeiro oferece-me a ocasião para ler inicialmente uma de suas cartas, a que ele dirigiu, no dia 21 de junho de 1897, ao Mons. Antônio Alexandrino de Alencar, Vigário do Crato:

"Recebi às 5 horas da tarde de 13 de junho corrente o ofício que neste mesmo dia dirigiu-me V. Revma. marcando-me às 4 horas uma entrevista reservada. Assim, pois, não tinha mais lugar a satisfação do chamado, nem também se revelava a necessidade desta entrevista, porque se há algum assunto reservado a tratar-se, ainda hoje mesmo ou quando queira V. Revma. pode fazê-lo com melhor vantagem por escrito; pois *verba volant et scripta manent*. E assim em tempo nenhum que seja não poderia atribuir-me outra palavra, nem dar às nossas expressões sentido que elas não tenham. Convém, pois, e é necessário mesmo, na confiança do presente prevenir a vicissitude incerta do futuro e a salva-guardar um direito que nos é comum principalmente quando a calúnia e a má vontade que não respeita ninguém, há muito me persegue e me faz sua vítima, pode ainda em desampenho de seu ofício atribuir-me crimes e desobediências, que, por merecer de Deus nunca pensei. E do que tenho sofrido, Deus livre e Deus guarde a Vossa Revma." (Apud Guimarães: 1983:87).

Entre outras coisas, com o ditado latino *verba volant et scripta manent* (as palavras faladas voam, mas os documentos escritos ficam), o Padre Cícero dá a entender o seu desejo de ser interpretado fielmente, não sendo atribuído às suas palavras sentido diverso daquele por ele intencionado. Assim, dizia ele, "é necessário mesmo, na confiança do presente, prever a vicissitude incerta do futuro". Salvaguardar, portanto, o seu direito ao respeito diante de possíveis distorções, era um postulado do Padre Cícero.

Ora, não se tratava de profecia, mas de experiência de um cotidiano que já durava, nessa época, quase uma década: o vai-e-vem dos interrogatórios, audiências e correspondência epistolar, sendo sua pessoa questionada e levada pouco a sério. Se, em vida, o Padre Cícero era objeto de controvérsia e das interpretações mais díspares, morto, acentuou-se cada vez mais uma tendência, segundo Della Cava (1970:283, nota 78), de fazer-se "hagiografia" ou "demonologia" de preferência a uma historiografia.

Este 1º Simpósio sobre o Padre Cícero e os Romeiros do Juazeiro, longe de desconheger esta situação de controvérsia marca um novo clima que se poderia resumir muito bem no título do artigo de *Lumen Vitae* que trata da tese de doutorado da Irmã Therezinha Stella Guimarães (1984) - "*En quête d'une Pa role...*": em busca de um novo discurso, de um sentido, de uma palavra cheia de vida para essa realidade estudada pelo mundo da Academia, hoje liderada no Cariri pela URCA.

Para retomar a bipolaridade estabelecida pelo próprio Padre Cícero em sua carta, citada anteriormente, *verba volant et scripta manent*, este Simpósio tomou consciência, nos fecundíssimos trabalhos apresentados por cientistas sociais, dos eixos metodológicos no estudo de uma tradição, ora cristalizada em documentos escritos, ora volatizada, dispersa, fragmentada na oralidade de testemunhos vivos, pensantes, sonhadores, agentes e pacientes de um amplo contexto sócio-cultural, político e econômico.

Sim, estamos falando com todas as letras de "tradição", no melhor sentido possível em que esse termo, como os de "mi-

to" e "popular", devem ser tomados. E o que seria a tradição senão a permanência, imaginada, sonhada, desejada e vivida, da téimosia da esperança, no dizer de Rubem Alves. Desconfio, à maneira de Riobaldo, das implicações desse signo verbal com o estudo de uma realidade eufemisticamente denominada "coisas" ou "fenômenos do Juazeiro". Realidade que precisa ser compreendida dialeticamente em sua complexidade, de tal modo a deixar falar a riqueza de símbolos religiosos com tudo o que eles carregam das coisas de "dentro" e de "fora", da subjetividade e objetividade sistematicamente estruturada, da "casa & da rua", para usar expressão do antropólogo Roberto Da Matta (1987).

Lendo aquela carta do Padre Cícero, é possível que outras similitudes com a formação da própria tradição evangélica possam aparecer, como Eduardo Hoornaert insistiu em sua leitura da comunidade do Caldeirão.

De fato, no prólogo da versão lucana do Evangelho, lemos o seguinte:

"Visto que muito têm empreendido fazer uma narração coordenada dos fatos que entre nós se realizaram, segundo no-los transmitiram os que desde o princípio foram testemunhas oculares e ministros da palavra, também a mim, depois de haver investigado tudo cuidadosamente (*akribôs*) desde o começo, pareceu-me bem, ó Excelentíssimo Teófilo, escrever-te uma narração em ordem, para que conheças plenamente a verdade das coisas em que foste instruído." (Lc, 1, 1-4).

A formação de uma tradição histórica se debate, desde o início, com o problema de um critério de seleção ou da canonicidade daquilo que é narrado por escrito ou testemunhado oralmente. A norma, o cânon, para o reconhecimento pleno da verdade das coisas que instruem e edificam uma comunidade, é um problema de que a própria Academia é consciente, quando fala em termos de objetividade, de inteligência das coisas mesmas, de uma leitura longe de emocionalismos e paixões descontroladas. A *akribia* de Lucas (ele usa o advérbio), ou o ri-

gor científico da pesquisa, eliminaria, por acaso, o amor apaixonado do objeto do estudo? Duglas Teixeira (1978), num belo artigo, diz-nos justamente o contrário sobre a postura metodológica do sociólogo, citando Roger Bastide: *pour faire de la sociologie il faut aimer les hommes*: é preciso amar as pessoas para fazer sociologia.

Essa postura metodológica de empatia e conaturalidade, na recuperação do sentido das tradições históricas, ao mesmo que nos abre ricas perspectivas para o trabalho intelectual de reinterpretação e releitura, torna-se também problemática. Através dessas tradições que têm especificamente o Padre Cícero como personalidade central, os romeiros do Nordeste se expressam como agentes produtores de sonhos, codificados em símbolos, ritos e narrações que passam de boca em boca. Forçarmos, então, o problema nos seguintes termos: como captar, com o nosso discurso acadêmico, o "projeto oculto", o sonho maior do Padre Cícero, no emaranhado vivo das tradições escritas e orais que guardam com sua pessoa uma ligação, dentro dos próprios conflitos acontecidos outrora e que ainda hoje se processam na realidade mesma das muitas comunidades humanas que a mantêm? Não poderiam os novos discursos, por falta da *akribia* lucana, misto de rigor científico e de devotamento disciplinar, imporem um novo e prolongado silêncio tanto ao próprio Padre Cícero como aos romeiros, cassando-lhes a palavra e, portanto, perpetuando a distorção de um sentido possível que ainda não aflorou plenamente?

O Simpósio foi pródigo na amostragem daquilo que poderá ser o respeito para com as tradições vivas da religiosidade popular do Nordeste, sobretudo porque apontou algumas pistas metodológicas que felizmente abrem ao pesquisador, em atitude de benevolência vigilante, novos objetos de estudo. Pois a lógica da pesquisa científica da realidade sócio-cultural, histórica, política e econômica do Juazeiro do Padre Cícero não será jamais a preconizada pelos cânones do positivismo lógico de um Karl Popper, mas pelos padrões bem mais complexos do amor e do respeito a pessoas capazes de sentir, chorar, alegrar-se, amar, rezar e trabalhar.

E é esta uma postura fundamentalmente nova diante do fenômeno religioso fundante e estruturador do sentido de vida de milhares e milhões de nordestinos.

Ao terminar, gostaria de acenar para a importância de uma releitura, nas pesquisas futuras, da própria simbologia do sangue, presente nos primórdios das duas principais maiores devoções dos romeiros do Juazeiro do Norte, ou seja, na devoção ao Sagrado Coração de Jesus, tida por alguns estudiosos como expressão do catolicismo romanizado, e na devoção a Nossa Senhora das Dores, tida por outros como legado típico de um catolicismo mais tradicional.

Quando, em 1968, lia a obra da antropóloga Ida Magli - *Gli Uomini della Penitenza*: "Os homens da penitência" - pistas antropológicas para a compreensão da Idade Média italiana (1967), coincidentemente algumas obras sobre o Padre Cícero e o Juazeiro me despertavam para essas pistas ou raízes medievais, hoje lembradas por Riolando Azzi, em seus comentários à conferência de Eduardo Honnaert.

Não seria o caso, seguindo também as sugestões de Diatary Bezerra de Menezes, de empreender-se, em profundidade, uma história antropológica do imaginário, no Brasil, em que a presença do sangue, no caso específico do Juazeiro, se conectasse com um universo simbólico muito mais complexo e iluminasse as estreitas categorias dicotômicas que hoje fundamentam nossas leituras?

Esse augúrio, espero vê-lo concretizado, sobretudo porque o sentido deste Simpósio nos provoca e nos impele a patamares de compreensão mais elevados. Pois o Padre Cícero chama-nos a atenção para o que hoje é a vida do Juazeiro e o Juazeiro, por sua vez, nos remete centrifugamente ao grande povo do Nordeste, espalhado em centenas e milhares de comunidades que ainda vivem da esperança.

- 1 DAMATTA, Roberto. A casa & a rua; espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro, ed. Guanabara, 1987.
- 2 DELLA CAVA, Ralph. Miracle at Joazeiro. New York, Columbia University Press 1970. (Cf. nota 78 do Cap. 8, p. 283).
- 3 GUITMARÊS, Therezinha Stella. En quête d'une Parole... Approche psychologique que du Pèlerinage à Juazeiro do Norte (Brasil). Lumen Vitae. Bruxelles, 39(1):177-80, 1984.
- 4 GUITMARÊS, Therezinha Stella & DUMOULIN, Anne. O Padre Cícero por ele mesmo. Petrópolis, Vozes, 1983.
- 5 MAGLI, I da B. Gli Uomini della Penitenza: Lineamenti antropologici del medioevo italiano. Rocca San Casciano; Cappelli, 1967.
- 6 MONTEIRO, Duglas Teixeira. Roger Bastide: Religião e Ideologia. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, (3):12, out. 1978.

ROGÉRIO STÊNIO MATOS*
 JOSÉ ROSA ABREU VALE**
 JOSÉ TEODORO SOARES***

* Coordenador do Simpósio.
 ** Secretário de Ação Social do Governo do Estado do Ceará, representando o Governador.
 *** Reitor da Universidade Regional do Cariri - URCA.

10.1 Prof. Rogério Stênio Matos

Palavras já foram ditas e muitas. Eu procuraria ser muito breve. Dizer palavras que para nós, que fazemos parte da coordenação, tem muito peso. Eu me restringiria a uma análise de dois momentos.

Primeiro, uma avaliação do que passou. Parece que nós tivemos de domingo até hoje, em termos desta equipe que tomou parte na preparação e na execução deste Simpósio, uma navegação a todo vapor. E uma das coisas que mais me impressionaram e uma das coisas que cada vez mais eu vou descobrindo e me impressionam é a riqueza de um trabalho em equipe, isto é, não se trata de um valor, de um indivíduo, mas do somatório de tantas pessoas que trabalharam. Desde o datilógrafo, lá da URCA, que ficou humildemente escondido sem uma visão...

De modo que foi um momento especial, um momento realmente onde nós esquecemos as individualidades, os egocentrismos e nos tornamos amigos.

Eu tenho a impressão de que não vai passar e de que nós não vamos esquecer facilmente a experimentada sensação de que a gente era um time: que brigava, que discutia, que xingava e que trabalhou danadamente. Nós nos conhecemos melhor e o fruto disto está aí, este trabalho que aparentemente sobrepunha a todos.

Houve realmente um esforço extraordinário de cada um, numa superação extraordinária das capacidades de cada um. Eu acho que para nós todos e para os colegas que nos acompanham da Universidade restam aí muitas lições interessantes. Portanto, eu pediria a vocês que fizessem um gesto que seria muito simples. Vocês, que estão de azul, são as pessoas que parti-

ciparam do Simpósio e foram conferencistas. Mas vocês sabem muito bem que há pessoas que têm um crachá vermelho e outros, telha. Eu pediria a vocês que, no final, quando nós fôssemos embora, pelo menos apertassem a mão dessas meninas simpáticas, bonitinhas, engraçadinhas e eficientes e também das senhoras da coordenação, que foi todo este pessoal que proporcionou este simpósio para vocês.

Em segundo lugar, preocupa-me muito particularmente o pós-simpósio, isto é, esta sala me parece ela estar grávida de palavras e de projetos e discussões sobre religião e sobre o ser humano. E eu me pergunto: E daí? E amanhã? Este mundo do Memorial não é o mundo. O mundo está lá fora. O mundo cão. O mundo difícil que nós vivemos neste momento, de desemprego, de desespero, de desencontro, de decepções profundas.

Será que nós ficamos aqui tocando violino, enquanto lá fora há tanques de guerra que vêm em nossa direção? Até que ponto isto aqui não é uma grande fuga, um deleite de intelectuais? Eu lembro muito bem que dois dias antes do Simpósio, eu tive um papo interessantíssimo com Plácido, lá no Crato Tênis Clube, tomando uma cervejinha, mas filosofando bastante. A nossa pergunta era: qual é o produto final deste Simpósio? A gente quer chegar a quê? Eu não sou ingênuo. Há muitas pessoas envolvidas. Há muitos interesses envolvidos, mas é luta dialética. Qual é o objetivo? Qual o interesse que vai ultrapassar a todos os interesses? Qual vai ser o produto básico e os outros subprodutos? E nós chegamos a uma conclusão que me parece interessantíssima, quando fizemos a seguinte colocação: e se a gente irradiasse esse Simpósio para o povo. Por que limitar a uma assistência? E nós chegamos a uma conclusão. Pelo menos dois do grupo chegaram à conclusão, que há uma mediação, isto é, nós aqui ouvimos uma série de coisas interessantes, coisas importantes, todo um repensar, toda uma tomada de consciência como Manfredo Oliveira falou. Au posto no que ele disse, isto é, o problema não é religião. O problema não seria o Padre Cícero. O problema somos nós. Eu acho que não tem sentido Deus, que eu sou cristão e nós somos cristãos. Deus veio ao mundo não foi por causa de si, foi por causa do ser humano. Se a religião não servir para salvar e fazer este ser humano crescer, ela realmente não tem sentido.

Portanto, me parece que uma das preocupações nossas que estamos aqui, eu diria, seria de que, nós temos realmente uma obrigação de passar adiante, de conscientizar, ajudar a conscientizar, a tomar conta de si mesmo e a reconhecer-se como sujeito e não como objeto. Eu aposto também que a religião é um fato dúbio, isto é, tanto ela vai servir para nos fazer sujeitos, como ela pretende, sobretudo neste projeto de teologia da libertação, fazer o homem ser realmente sujeito do seu destino, artifice e não pura metáfora ou pura paisagem do Universo. Eu acho que, como Plácido me dizia, e eu acredito nisso, há uma intermediação e que nós somos obrigados a passar isto ao povo. Por último eu diria e me pergunto sobre a Universidade nossa: até que ponto este simpósio não vai ser uma festa como nós brasileiros sabemos fazer? Mas é um grito perdido no ar sem maiores consequências. Nada está mudando, ou nada vai mudar. Até que ponto não é importante que a gente realmente parta amanhã mesmo para detectar, apontar...

E eu só fecharia, dizendo algo que eu me sinto insuspeito a dizer. O Prof. Teodoro sabe bem de minhas posições. Nós nos criticamos, nós discutimos. Infelizmente ou felizmente o chefe, ele muito responsável, seja para o bem ou para o mal de tudo que acontece. Eu sou amigo de longa data do Teodoro, acompanho, como eu disse, sou insuspeito pelo que vou dizer, ele possivelmente não espera e eu não ensaiei isto: eu queria que a URCA tomasse consciência de que ela tem à sua frente, um estrangeiro, uma legião estrangeira, alguém que veio de fora, mas uma pessoa que falta muito no Brasil, isto é, tem coragem. O sujeito vai em frente, e propõe grandes coisas. Há uma série de erros, mas eu acho importantíssimo. Foi muito pi que, muita ousadia, o Teodoro topou fazer um simpósio como este. Eu tenho certeza de que nós deveríamos trabalhar em cima destas suas qualidades. Realmente você tem garra de correr, você ter pique, você ter peito, é isto que nos falta em nosso país. Naturalmente há defeitos, e estes defeitos podem ser corrigidos, porque as suas qualidades são muito importantes. Eu faço votos para que um personagem como ele (à frente da Universidade) com a capacidade que ele tem de fazer amigos, como atualmente nós temos este casamento interessante da prefeitura de Juazeiro com a URCA, faça-o também com outras pre-

feituas. Que a gente realmente chegue ao objetivo final. Vamos acabar com brigas, mumunhas, com minhocas e partir para um problema muito sério. Estamos todos num barco soçobrando e que não é hora de briga, é hora de se unir.

10.2. Dr. José Rosa Abreu Vale

O governador Tasso Jereissati tem consciência de que o encontro deste espaço e deste momento foi possível por causa de um outro encontro, o encontro de dois dinamos. O dinamismo do nosso Prefeito Manoel Salviano que, em muita boa hora, soube criar este espaço, este lugar, como sintetizador histórico da memória do Padre Cícero, e o dinamismo do Professor José Teodoro Soares, Magnífico Reitor da URCA, que não perdeu tempo e soube aproveitar esse espaço para dar o primeiro passo dessa memorização em todo sentido dinâmico que os senhores deram durante os debates que aqui se realizaram.

Ao citar o nome de Manoel Salviano e José Teodoro Soares, eu quero na realidade saudar todos os demais componentes da mesa cujos nomes já foram aqui relatados e saudar a todos os senhores e senhoras que estão aqui presentes para estes temas tão numerosos e tão fecundos que, durante o momento, realmente foram tão densos para mim, que os ouvi, em tão pouco tempo. Mas quase que marcava assim um encontro comigo mesmo na pessoa de tantos companheiros e tantos colegas que aqui estavam presentes que eu quase me despia da minha condição de representante do Governador, para mergulhar muito mais nestas reflexões que realmente muito nos enriqueceram e muito nos satisfazem.

Mas eu queria dizer aos senhores que, ao pensar e ao lembrar que haveria, aqui, no Juazeiro do Norte este Simpósio, o Governador Tasso Jereissati me pediu que eu lhes dissesse que este evento transcende a esfera religiosa, reatualiza o significado histórico do Padre Cícero Romão Batista, como ponto de ruptura no mundo da experiência cotidiana dos romeiros nordestinos e, sobretudo, como líder carismático cuja ação se vem projetando no espaço e no tempo.

Não cabe, naturalmente, ao Governo, na sua natureza essencialmente laica, tomar posição sobre as interpretações filosófico-religiosas em torno dessa forma de fé popular e das romarias de Juazeiro, porém, desconhecer sua influência e sua importância para a compreensão das nossas realidades sociais equivaleria a fugir à indispensável obrigação de melhorar as estruturas vigentes e de mudá-las em benefício do homem.

Temos consciência de que os valores ideológicos e religiosos podem e devem converter-se em motivações fundamentais e eficazes para uma ação governamental econômico-político-social mais racional, suscitando um dinamismo capaz de impulsionar o progresso e a promoção das populações com e pela adesão das inteligências e vontades dos cidadãos.

A disposição de conquistar um futuro melhor, como uma realidade possível e que deve ser perseguida, proporcionará aos dirigentes políticos, a sua verdadeira força interior. O Governo do Ceará entende que essa civilização mais justa, mais humana e mais cristã dependerá da disponibilidade de todos para reinventarmos ou redescobrirmos nossa humanidade com seus valores inerentes.

O Padre Cícero constitui, inegavelmente, um divisor de águas, um inovador, um reformador de costumes, um líder carismático, um apóstolo de mudanças, tornando-se, por isso mesmo, controvertida figura histórica, cuja estatura os estudiosos têm procurado definir e compreender.

Talvez as afinidades espirituais verificadas entre aquele páraoco de aldeia e a gente humilde e sofredora do sertão nordestino concorram para explicar as relações de alguns setores das igrejas e de alguns poderes institucionalizados com as comunidades dos Romeiros. Este é, entretanto, assunto para os doutos intelectuais que, a convite da Universidade Regional do Cariri, vieram a Juazeiro do Norte e participaram do 1º Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero.

O Governo do Estado do Ceará confia no trabalho das Universidades e as considera agentes importantes para as mudanças estruturais e comportamentais exigidas pelos cidadãos,

principalmente quando o ensino, a pesquisa e a extensão deixam de constituir atividades circunscritas aos recintos universitários para serem visualizados e exercidos em proveito do homem e da comunidade.

Filosofia e "práxis", progresso e humanismo, religião e ciência, todas as formas de saber e de ser, tudo, enfim, se resolve no homem histórico, sua origem e seu destino, sua essência e seus condicionamentos, numa palavra, o que se questiona aqui e se questionará sempre é a própria condição humana.

E, para se compreender a condição humana dos romeiros, nas simples e, por vezes paradoxais, complexas relações com o meio, importa compreender melhor o Padre Cícero e a mensagem que nos legou.

O Governo do Ceará está feliz de ter sediado este encontro, agradece a presença dos pesquisadores estrangeiros e de outras partes do Brasil que voltaram suas inteligências para este fato marcante da nossa terra, e deseja a todos um bom regresso, não um regresso apenas a seus lugares de origem, mas um regresso a Juazeiro, um regresso como fazem os romeiros. Eles vêm aqui e eles voltam aqui, porque eles perceberam que aqui eles encontram algo que tem a ver com a sua origem e com o seu destino.

10.3. Prof. José Teodoro Soares

Na conclusão da sua "História da Filosofia", Vittorio Marchetti chamou a atenção para a não possibilidade de nos apossarmos da verdade, de maneira completa e absurda, que não comporte ulteriores tentativas de nos instalarmos no ser, de nos interrogarmos sobre as causas primeiras e causas últimas do mundo possível, do mundo empírico-experimental e do mundo não-material.

Este tema é abordado magistralmente por Karl Jaspers, no livro "Fé Filosófica", quando afirma que a filosofia não abso-

lutiza jamais a verdade, pois fazê-lo equivaleria a terminar com a possibilidade mesma de filosofar. Dogmatizar verdade é a negação mesma do espírito reflexivo - crítico que constitui apanágio da racionalidade, pois que a pretensão de posuir a verdade encerra o diálogo, pela exclusão de várias alternativas. Aceitar verdades a-criticamente, só quando se traçar de dogmas religiosos, considerando-se que a fé religiosa ilumina a vontade do crente para sua aceitação.

Tal tese não infirma a existência da verdade, nem, muito menos, a relativiza, pois se assim fosse a filosofia conduziria a experiências absolutamente nihilistas, a um radical e insuperável negativismo.

A busca da verdade é uma tarefa sempre inacabada, uma meta sempre perseguida, uma experiência sempre renovada. As tentativas de nos apossarmos do ser concorrem para o aperfeiçoamento do homem e mostram as limitações do contingente, do espaço-temporal e do imperfeito. Longe, portanto, de negar a experiência humana na procura da verdade, o fato de não podermos nos apossar dela, de maneira dogmática e absoluta, enriquece nossa condição de limitado imperfeito, porém não conformado, sempre inquietos, refletindo sobre a ulterioridade e sobre o além da experiência sensível. Esta é uma "cifra" de transcendência a balizar nosso tempo histórico.

Senhores e Exmas. Senhoras

Aqui, durante este simpósio, todos buscamos a verdade sobre uma realidade específica, determinada e condicionada por uma figura igualmente específica. Mas, inobstante as cintilâncias das inteligências que analisaram essa ordem particular de realidades, não temos a pretensão de termos atingido uma verdade absoluta e inquestionável sobre o grande taumaturgo que foi o Padre Cícero e sobre os fatos verificados em Juazeiro do Norte, quando vivo aquele "Prêtre pour les hommes", e que continuam presentes na existência de cada romeiro e presente, também, nessa realidade particular de fé e crença, que foi objeto dos estudos e debates durante este simpósio.

Todos os enfoques projetados no passado e no presente sobre o fenômeno Padre Cícero; todos os prismas utilizados para compreender essa ordem de religiosidade popular específica, que vem desafiando o tempo; todas as considerações, teóricas e fenomenológicas da abordagem sociológica, psicológica ou filosófica; todos, enfim, somos concordes em que o Padre Cícero foi e é um ponto de ruptura do "estabelecido", um líder carismático e um sinal de contradição.

Por isso é que ele desperta em nós o desejo da verdade, ou melhor, da busca da verdade contida nele, nas suas obras, na sua mensagem, e, ainda, nos romeiros, nas obras dos romeiros e no modo como interpretam e vivem a mensagem que o "Padrinho" deixou.

Este simpósio, pode-se concluir que abre outros e novos caminhos na tentativa de analisar e compreender essa ordem particular de verdade que, sob a forma de religiosidade popular, expressa um modo de ser e um modo de existir próprios dos romeiros, não importa de onde, nem de quando. Ninguém absolveu nada. Ninguém dogmatizou teorias ou teses. Porém, todos exercitaram seu espírito crítico-reflexivo em busca de uma fenomenologia dos atos e dos fatos que se verificaram em consequência da figura histórica do Padre Cícero, em busca, portanto, de definições eidéticas, alijadas, na medida do possível, prejuízos e preconceitos psicológicos, culturais, religiosos, partidários e de qualquer natureza.

O Tema da religiosidade popular, das romarias a Juazeiro do Norte e das expressões e atitudes cultuais dos peregrinos e dos devotos do Padre Cícero continuará como uma constante preocupação da Universidade Regional do Cariri - URCA.

Reconhecemos o tema como polêmico, por isso mesmo que fascinante, apaixonante e apaixonado por isso mesmo que desafiava nossa consciência de cristãos, por isso, o que nos inquietava é que vamos continuar a dessedentar nossas interrogações nessa fonte de religiosidade popular das crenças, da devoção ao Padre Cícero, escândalo para alguns, apóstolo e profeta de Deus para outros.

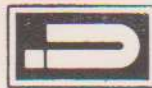
A Universidade Regional do Cariri e a Prefeitura Municipal de Juazeiro do Norte agradecem a presença de todos, e, ao mesmo tempo, se comprometem a continuar os estudos e as pesquisas interdisciplinares, agora encetados.

De modo particular, nosso reconhecimento e nossa gratidão aos ilustres visitantes, conferencistas e debatedores, que emprestaram o brilho de suas inteligências e o concurso de sua generosidade para o êxito alcançado por este simpósio.

Ao Governo do Estado do Ceará, à Secretaria de Educação, às 3a. e 5a. DERES, aos prefeitos de Crato, Barbalha e de Santana do Cariri, ao Banco do Brasil, ao Banco do Nordeste e Ministério da Educação, CAPES, a FUNTELC, a FUNTEVE, ao Sistema Verdes Mares de Comunicação, o muito obrigado da URCA e Prefeitura de Juazeiro do Norte.

As universidades co-irmãs, UFC, UFPB, UNIFOR, UFPE e UECE, prontas na colaboração e generosas na disposição de coadjuvar a URCA, nossos agradecimentos.

De modo muito especial, rendemos nosso tributo de reconhecimento aos planejadores, organizadores e executores deste simpósio, na pessoa do professor Rogério Stenio Matos, dedicados, ele e todos os integrantes da equipe, ao melhor êxito do evento.



Impresso na Imprensa Universitária
da Universidade Federal do Ceará
Av. da Universidade, 2932. Caixa Postal, 2600
Fortaleza-Ceará-Brasil