

**UNIVERSIDAD DE SALAMANCA**

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE IBEROAMÉRICA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



**ANTROPOLOGIA DA DOR:  
OS RITUAIS DOS FLAGELANTES, PENITENTES  
E DISCIPLINANTES (CEARÁ-LA RIOJA)**

TESIS DOCTORAL

D. Mario Helio Gomes de Lima

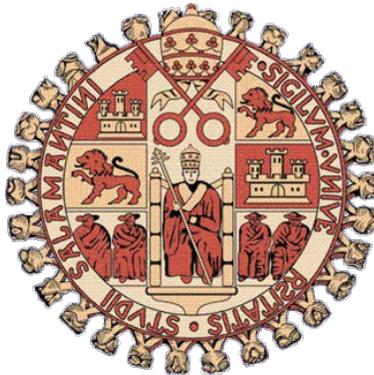
SALAMANCA - 2012

# UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Instituto Universitario de Iberoamérica

Facultad de Ciencias Sociales

## PROGRAMA DE DOCTORADO INTERUNIVERSITARIO “ANTROPOLOGÍA DE IBEROAMÉRICA”



### **ANTROPOLOGIA DA DOR:**

os rituais dos flagelantes, penitentes e disciplinantes

(Ceará-La Rioja)

Tesis doctoral

Diretor: Angel Baldomero Espina Barrio

Autor: Mario Helio Gomes de Lima

Salamanca, 2012



“Las cosas hay que hacerlas mal o bien porque solamente  
haciéndolas se conocen sus dificultades”.

*(Atribuída a Domingo Faustino Sarmiento)*

“Despacito y buena letra:  
el hacer las cosas bien  
importa más que el hacerlas.”

*Antonio Machado (Provérbios e cantares).*

“Fazer o que seja é inútil.  
Não fazer nada é inútil.  
Mas entre fazer e não fazer  
mais vale o inútil do fazer.  
Mas não, fazer para esquecer  
que é inútil: nunca o esquecer.  
Mas fazer o inútil sabendo  
que ele é inútil, e bem sabendo  
que é inútil e que seu sentido  
não será sequer pressentido,  
fazer: porque ele é mais difícil  
do que não fazer, e difícil-  
mente se poderá dizer  
com mais desdém, ou então dizer  
mais direto ao leitor Ninguém  
que o feito o foi para ninguém.”

*João Cabral de Melo Neto (“O Artista Inconfessável”)*



A minha mãe, Maria (“Gustinha”), em memória.



# SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	9
JUSTIFICAÇÃO	15
APRESENTAÇÃO DO TEMA: “UMBRAL DE SENSIBILIDADE”	43
OS PROBLEMAS	71
NOTA METODOLÓGICA	81
AS SETE PERGUNTAS CAPITAIS	95
DO CAMPO DE TRABALHO/ DO TRABALHO DE CAMPO	99
OBSERVAÇÃO E PARTICIPAÇÃO	125
DOS ESTUDOS REALIZADOS SOBRE O TEMA	131
CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL. ESPANHA	135
UM MEDIEVO NO BRASIL?	141
O CARIRI	181
CONFRARIA DA SANTA VERA CRUZ	195
NA BARBALHA, COM OS PENITENTES	249
O PAU DE SANTO ANTÔNIO	291
INTERPRETAÇÕES: BRASIL PROFUNDO, ESPANHA NEGRA	303
TURISMO E RELIGIÃO	357
OUTRAS PROVAS E PROVAÇÕES	367
ALGUMAS CONCLUSÕES	371
BIBLIOGRAFIA	391
APÊNDICE	401



## AGRADECIMENTOS

Insistamos no óbvio: numa tese sobre penitência, compartilhar os esforços nos agradecimentos é apenas parte da graça (alcançada). Dar graças a Deus e também aos humanos é prática frequente em todos os trabalhos desse tipo. Entre outras coisas porque, embora seja um trabalho solitário, a tese tem o seu tanto de solidário, pois não se escreve nunca sem a contribuição de diversas pessoas. Resultando ser obra de um indivíduo, a construção não prescinde do coletivo, especialmente tratando-se de uma investigação antropológica, em que, além da pesquisa documental, há o trabalho de campo, os contatos com os informantes, e as provas tantas que ao longo do tempo texto e autor sofrem. Este que aqui se lê foi como a teia de Penélope, chegando Odisseus um pouco tempo depois da versão original.

O mais certo sempre é que em dedicatórias e agradecimentos não haja hierarquias e, ao redigi-los, alguém deveria pelo menos temporariamente evitar de beber as águas de vinho do Letes. Mesmo o trabalho de campo sendo realizado numa região em que isso parece inevitável: La Rioja. E noutra em que é muito difícil não provar da boa e ácida aguardente (para alguns sabendo a Flegetonte; para outros, verdadeira água do rio de Eleusis), acompanhada talvez da sempre doce e forte rapadura: Barbalha, no Ceará.

No fluir de dois rios, o Salamanca, na Barbalha, e o Ebro, em San Vicente de la Sonsierra, passou-se muito tempo. Heráclito sabe melhor que todos nós. Foram tantas viagens e tantos anos anotando e pesquisando que, se a Hipérbole não fosse contida pelo Eufemismo, as páginas de dedicatórias se esparramariam como as cheias e as “riadas” nas plantações. Que sobrevivam deve ser milagre de Santo Antônio ou de San Vicente, ou benevolência de Nossa Senhora das Dores e dos Remédios. Porque não se deve ir ao extremo dos transbordamentos, tampouco ao outro, que é ter a página limpa e seca, como as que tanto atingiram e atingem o Nordeste do Brasil (e também a Espanha).

Deve-se, portanto, agradecer. “Deve-se” decerto não é a expressão, pois na graça mora o prazer, e não a obrigação, que sugere sempre algo forçado, como um castigo doloroso – embora seja isto, sem vestígio algum de algomania, o tema da tese. A graça que conquista ou a gratidão como um dom? Ambas as coisas. Desse modo, por um momento há de trocar o “muito obrigado” por um mais simples “muchas gracias”, ou “muito grato”, para que tudo se harmonize voluntária e livremente. Até onde nos permite o Fado (com ou sem música).

Sempre é bom agradecer, principalmente quando o que se obtém não é sequer pedido ou súplica, vem livre e espontaneamente. Corrija-se neste ponto aquele Nietzsche que considerava tomar ou roubar mais suave que pedir. Mais suave ainda é agradecer. A gratidão – e nisto também corrija-se Aristóteles – não deve nunca envelhecer. Assim, os primeiros agradecimentos vão para Manoela Leão, pelo zelo, a ajuda, a colaboração e, *ardent patience*, à lá Rimbaud, e também *pour cause*, “littéralement et dans tous les sens”.

A Angel Espina Barrio, excelente diretor de tese(s), ou, como no costume do Brasil, “orientador”. Melhor diretor de tese, naturalmente, e não simples “orientador”, com sugestões, conselhos, cuidados de todo tipo, para que o trabalho se faça e se conclua bem. No melhor dos mundos possíveis (onde decerto moram Voltaire e o Iluminismo, que tanto rechaçavam os penitentes d’antanho).

A Sidney Rocha, amigo generoso de todas as horas, dias, semanas, meses, anos, décadas já. Que sendo de Juazeiro, também me apresentou a Barbalha, sua vizinha. E esclareceu, informou, todo o tempo esteve pronto e atento a ajudar. A Francisco Sampaio, pelas fotos, CD sobre a festa do pau da bandeira de Santo Antônio, a acolhida na Barbalha, no trabalho de campo, ao mesmo tempo árduo e prazeroso. Começando tudo por um dia de junho, por volta das seis da manhã, saindo da rodoviária, com um frio fraterno de brisa, e depois o caldo verde, tão português como o Brasil em muitas coisas e loisas.

A Gilmar de Carvalho, professor da Universidade Federal do Ceará, pela cópia da Missão Abreviada, raro guia de padres e penitentes do século XIX, e outras informações sobre a cultura e a religiosidade do Ceará.

Ao professor Marcos Galindo, de gentil recepção em sua casa, em Amsterdã, pela cópia da bibliografia rara sobre o Brasil existente na Espanha (labor do diplomata-poeta João Cabral de Melo Neto) e a remessa do livro de Yony Sampaio sobre Barbalha. A Yony Sampaio, que, ademais desse livro, respondeu a perguntas importantes para esclarecer diversos aspectos de sua cidade. A Ana Lúcia Mongini, que junto ao interesse constante pela vitória deste trabalho, e com permanente solidariedade, indicou também leituras, especialmente passagens importantes de Voltaire sobre a flagelação pública, no *Tratado sobre a tolerância*. A Carla Mongini, pelos livros e *gadgets* que muito diligentemente buscou, encontrou e trouxe da Alemanha, e a Gunter Horlacher, que cuidou de tudo isso junto com Carla, e que, com sua habitual amabilidade, me levou de carro aos lugares de Santa Teresa, em Alba e Ávila, ao encontro de relíquias.

A José Carlos Venâncio, que tão prontamente apoiou um projeto anterior, que girava em torno de Gilberto Freyre e o Oriente, e que foi essa ideia de investigação, por assim dizer, algo como a pré-história, e um tanto de todo diversa, deste trabalho. Ele e seus colegas, professores e alunos da Universidade da Beira Interior, na Covilhã, que nos acolheram nas estâncias de trabalho, tanto as voluntárias quanto as compulsórias para o desenvolvimento correto desta pesquisa. A Zuleide Duarte, pela inscrição no doutorado, e, com Daniela Duarte, no empenho para que a estância espanhola para a tese seguisse.

A Ioram Melcer, por muitas e muitas informações e esclarecimentos sobre a cultura judaica, úteis à substância mais sutil deste texto. A Daniel Walker Almeida Marques e Renato Casimiro, pela constante disposição em fornecer precisas informações sobre a história e a cultura do Cariri. À produtora

Ni de Souza, pela recepção na Barbalha. A Joaquim Mulato (*in memoriam*), Severino Rocha e a muitos outros penitentes da Barbalha, por facilitarem o acesso aos seus rituais e pelas entrevistas que aceitaram conceder. Ao padre Murilo de Sá Barreto (*in memoriam*), mais do que um pároco, um sábio cheio de empatia, simpatia e compreensão pelas expressões extremas e pessoais do catolicismo e seus investigadores. À Cariri Filmes, personificada em Petrus e Rosemberg Cariri, pelo excelente documentário sobre a Ordem dos Penitentes. A Isabela Cribari, por haver conseguido uma cópia desse filme. A Juan Carlos Ochoa, pela recepção em Navarra.

A Lourdes Romeo, pelas muitas entrevistas, dados e contribuições fundamentais, e também pelo contato direto e íntimo com a sede da confraria da Santa Vera Cruz, por diversas vezes, esclarecendo muitos pontos não somente sobre a confraria, mas San Vicente de la Sonsierra, suas festas, sua história e sua relação política e cultural, dentro da Espanha.

A Teodoro Monge, que além de produzir excelente vinho, também é um dos mais destacados membros da Confraria, e concedeu diversas entrevistas e forneceu respostas indispensáveis para que sua Confraria e de seus confrades Rafael e Javier figurasse do modo mais preciso possível nestas páginas. Obviamente, os possíveis equívocos de interpretação ou de informação devem ser debitados a quem escreveu e não a todos os que amavelmente disponibilizaram sua experiência e seu conhecimento. Ao pároco Gonzalo García-Baquero Barrell, e a “Los Picaos”. Aos moradores e informantes de San Vicente de la Sonsierra e da Barbalha, e a outros nomeáveis e também os anônimos que, de um modo ou de outro, contribuíram para este trabalho.



## JUSTIFICAÇÃO

Talvez tenha sido ao ler uma informação biográfica sobre Pascal que, pela primeira vez, nos chamou a atenção de como interessante e inquietante era o tema da dor auto-infringida. Trata-se de uma passagem em que o filósofo francês, já convertido ao jansenismo, no momento em que começa a sentir um vago e simples bem-estar, rechaça-o por impróprio a um cristão exaltado como passou a ser, e comprime-se na cadeira, até sentir uma dor que fosse não a exacerbação do prazer – que às vezes o resulta em certos casos –, mas seu antídoto.

De algum modo, ao menos inconscientemente, também deve ter influído na tentativa de entender os estranhos e insondáveis caminhos da dor, certa passagem famosa no Brasil – que foi o remoto momento em 1938, quando as cabeças dos cangaceiros abatidos (inclusive o líder, Lampião) foram exhibi-

das em desfiles ou procissões macabras de cidade em cidade, no Brasil. Ver a fotografia e ler a crônica de Aurelio Buarque de Holanda causam forte impressão. A leitura dos ensaios de Hannah Arendt e Susan Sontag é indicada para tentar entender, ao menos teoricamente, situações desse tipo. No texto “Feira de Cabeças”, Buarque de Holanda retrata a cena com tal clareza que sentirá grande impacto mesmo quem não haja presenciado o desfile das cabeças, em 1938, por várias cidades do Nordeste, sua colocação nas escadarias da igreja em Piranhas e, por fim, postas no Museu Nina Rodrigues, na Bahia, onde ficaram expostas à curiosidade pública por três décadas:

“De latas de querosene mãos negras de um soldado retiraram cabeças humanas. O espetáculo é de arrepiar. Mas a multidão, inquieta, sôfrega, num delírio paredes-meia com a inconsciência, procura apenas alimento à curiosidade. O indivíduo se anula. Um desejo único, um único pensamento, impulsiona o bando autômato. Não há lugar para a reflexão. Naquele meio deve de haver almas sensíveis, espíritos profundamente religiosos, que a ânsia de contemplar a cena macabra leva, entretanto, a esquecer princípios e convicções. Leva a esquecer que essas cabeças de gente repousam, deformadas e fétidas, nos degraus da calçada de uma igreja.

“Cinco e meia da tarde. Baixa um crepúsculo temporão sobre Santana do Ipanema, e a lua crescente, acompanhada da primeira estrela, surge, como espectador das torrinhas, para testemunhar o episódio: a ruidosa agitação de massas que se comprimem, e espremem, quase se trituram, ofegando, suando, praguejando, para obter localidade cômoda, próxima do palco.

“Desenrola-se o drama. O trágico se confunde com o grotesco. Quase nos espanta que não haja palmas. Em todo caso, a satisfação da assistência traduz-se por alguns risos mal abafados e comentários algo picantes, em face do grotesco. O trágico, porém, não arranca lágrimas. Os lenços são levados ao nariz: nenhum aos olhos. A multidão agita-se, freme, sofre, goza, delira. E as cabeças vão saindo, fétidas, deformadas, das latas de querosene — as urnas funerárias —, onde o álcool e o sol as conservam, e conservam mal. Saem suspensas pelos cabelos, que, de enormes, nem sempre permitem, ao primeiro relance, distinguir bem os sexos. Lampião, Maria Bonita, Etelvina, Luís Pedro, Quinta-Feira, Cajarana, Diferente, Caixa-de-Fósforo, Elétrico, Mergulhão... (...)

“Fotógrafos — profissionais e amadores — batem chapas, apressados, do povo e dos pedaços humanos expostos na feira horrenda. Feira que, por sinal, começou ao terminar a outra, onde havia a carne-de-sol, o requeijão de três mil-réis o quilo, com o leite revendo, a boa manteiga de quatro mil-réis, as pinhas doces, abrindo-me maduras, a dois mil-réis o cento, e as alpercatas sertanejas, de vários tipos e vários preços.

“Ao olho frio das codaques interessa menos a multidão viva do que os restos mortais em exposição. E, entre estes, os do casal Lampião e Maria Bonita são os mais insistentemente focados. Sobretudo o primeiro.

“O espetáculo é inédito: cumpre eternizá-lo, em flagrantes expressivos. Um dos repórteres posa espetacularmente para o retratista, segundo pelas melenas desgrenhadas os restos de Lampião. Original. Um furo para A Noite Ilustrada.

“Lembro-me então do comentário que ouço desde as primeiras horas deste sábado festivo: — “Agora todo o mundo quer ver Lampião, quer tirar retrato dele, quer pegar na cabeça... Agora...”

“Entre a massa rumorosa e densa não consigo descobrir uma só fisionomia que se contraia de horror, boca donde saía uma expressão, ainda que vaga, de espanto. Nada. Mocinhas franzinas, romanescas, acostumadas talvez a ensopar lenços com as desgraças dos romances cor-de-rosa, assistem à cena com uma calma de cirurgião calejado no ofício. Crianças erguidas nos braços maternos espicham o pescoço, buscando romper a onda de cabeças vivas e deliciar os olhos castos na contemplação das cabeças mortas. E as mães apontam:

“— É ali, meu filho. Está vendo?”

“Alguns trocam impressões:

“— Eu pensava que ficasse nervoso. Mas é tolice. Não tem que ver uma porção de máscaras.

“— É isso mesmo.

(...)

“O sino toca a ave-maria. Dilui-se a voz no sussurro espesso da multidão curiosa, nos acentos fortes do orador, que, terminando, refere a vitória contra Lampião, irrecusavelmente comprovada pelas cabeças ali expostas.

“Os braços da cruz da igrejinha recortam-se, negros, na claridade tibia do luar; e na aragem que difunde as últimas vibrações morrediças do sino vem um cheiro mais ativo da decomposição dos restos humanos.

“Todos vivem agora, como desde o começo do dia, para o prazer do espetáculo. As cabeças!”



Na fotografia estão as cabeças de Lampião – colocada no primeiro degrau –, sua mulher, Maria Bonita – ao centro, no segundo degrau – e outros nove cangaceiros.

Certamente, também a experiência cotidiana como jornalista, durante vários anos, em meio ao contraste entre o prazer da arte e os dissabores dos acontecimentos policiais, teve o seu tanto de influência.

A razão principal que nos levou a realizar esta investigação e a reunir as reflexões e os apontamentos num trabalho sistemático foi a necessidade de estudar conjuntamente a cultura e a história da Ibero-América, e de modo particular, as relações do Brasil e a Espanha. Há muitíssimo por descobrir, investigar, comparar, discutir, escrever. Aceitando-se ou não que espanhóis e portugueses descobriram o Brasil no século XV, o fato é que espanhóis, brasileiros e portugueses precisam redescobrir-se no século XXI. Há um imenso trabalho por fazer-se nessa direção. E estas páginas são apenas um breve

capítulo de um hipotético livro em muitos tomos, em que o comum e o incomum aos nossos países esperam o labor de antropólogos, sociólogos, historiadores, escritores etc.

Um ponto de partida estimulante seria a leitura de Gilberto Freyre – que tanto chamou a atenção para o iberismo, mas pouco se ocupou da religião – e de Julio Caro Baroja, que não se deu a essas preocupações hispano-brasileiras, mas se dedicou amplamente a investigar a cultura popular espanhola e chamou a atenção para tantas lacunas nos estudos religiosos, que entendemos no mínimo estimulante vê-lo nessa dupla via de aproximação. Nesse aspecto, ao tomarmos conhecimento de fenômenos tão *raros* (no sentido espanhol e português da palavra) como o da penitência pública na Espanha e no Brasil, de imediato entendemos que havia nisso um campo fértil a cultivar, a explorar, a colher resultados.

Melhor ainda, ao notarmos que estudos sobre o que ocorre em San Vicente de la Sonsierra desde, pelo menos, o século XVI contam-se nos dedos de uma das mãos. E o que se dá de modo similar na Barbalha, no Nordeste brasileiro, também se contam nos dedos da outra mão. Sendo que em ambos os casos, as mãos que escrevem esses estudos são da própria comunidade ou não muito distantes dela.

Assim, no campo da cultura e religiosidade populares, este nosso estudo sobre os disciplinantes, flagelantes e penitentes na Espanha e Brasil é o primeiro efetivamente que se faz comparando as duas experiências de uma a outra parte do mundo.

No entanto, sabemos que a novidade, a originalidade ou o pinoneirismo só maiormente se justificam quando vêm amparadas em contribuições novas aos estudos elegidos. Desse modo, procuramos não fazer uma mera descrição ou constata-

ção do que se encontra à disposição de qualquer pesquisador idôneo, mas lançar novas luzes de interpretação sobre a disciplina e a penitência – costumes pretéritos que se conservam nos dias atuais, em que se busca a felicidade e o prazer com tal desenfreado frenesi que pode-se dizer que, se a característica do homem moderno seria a de que fornicava e lia jornais – no dizer de Albert Camus – a do homem pós-moderno poderia ser a de que foge da dor e da morte como o diabo diz-se que fugia da cruz.

Esse último aspecto é ainda mais aliciante. Haveria sentido ainda para palavras como diabo e cruz, num tempo que se orgulha de sua dessacralização? Seria o povoado de San Vicente e o município da Barbalha apenas excêntricas exceções num mundo que não só não acredita em remissões divinas como, no caso de pecados, se ocupa mais de praticá-los que em castigar-se por isso?

Como ligar o país do “sentimento trágico do mundo”<sup>1</sup> àquele “onde não existe pecado”<sup>2</sup>, ou que se enxerga como o da alegria e do carnaval, a ponto de um dos seus poetas, Oswald de Andrade, dizer que “a alegria é a prova dos nove”<sup>3</sup>

---

1. Livro de Miguel de Unamuno.

2. “*Ultra aequinoxialem non peccati* foi o que disse o historiador e teólogo holandês Carpar Barlaeus, ao escrever a biografia do conde Mauricio de Nassau, que governou Pernambuco oito anos, no tempo da dominação holandesa, no século XVII. E acrescenta o historiador protestante, comparando a Europa com o Brasil: “é como se a linha que divide o mundo separasse também a virtude do vício”.

3. À expressão de Oswald de Andrade, poeta modernista, do sudeste do Brasil, pode-se contrapor o que escreveu Augusto dos Anjos, pré-modernista, do

Suplantando os tópicos dos trópicos e da Península Ibérica, cremos que ao revelar aspectos novos e pontos de contato e convergências imprevistas entre o Brasil e Espanha justifica-se o esforço de realizar-se um estudo como o que nos moveu seguindo-se o Doutorado em antropologia de Ibero-América.

Dedicar-se a estudar temas ibero-americanos é, de algum modo, tentar suplantar, ao menos em dupla direção, aquele complexo de periferia tão bem estudado por diversos autores, e, no caso da antropologia, numa das suas reflexões, Roberto Cardoso de Oliveira se ocupa disso. Considerava ele periférico o espaço que não se identifica com o metropolitano, isto é, Inglaterra, França e Estados Unidos. Foi nesses lugares onde surgiram os paradigmas da antropologia no final do século XIX e início do XX e, de modo geral, os principais antropólogos no Brasil, na Espanha e em todos os países ibero-americanos estão, de um jeito ou de outro, conectados com esses países e seus teóricos no labor científico que os ocupam.

Roberto Cardoso de Oliveira esteve bem atento aos limites da noção de periferia no aspecto teórico. Tinha consciência que, embora tendo implicações epistemológicas, é uma categoria “eminentemente histórica”.

A noção de periferia que ele maneja não se apoia nas implicações epistemológicas, mas históricas. Para nós, antropólogos, ele diz, “isto é bastante significativo, na medida em que podemos orientar a disciplina, vista como subcultura Ocidental,

---

nordeste brasileiro: “Que eu penso que a Alegria é uma doença/ E a Tristeza é minha única saúde”.

a um horizonte que nos é muito familiar: o das relações entre culturas, ou, dizendo melhor, entre ‘idiomas culturais’.”

Ele destaca as diferenças e particularidades da antropologia, fora do que entendia por universalidade, isto é, calcada nos “centros metropolitanos”. Tal é a sua ênfase nesse campo que seria o caso de pensarmos se como disciplina por excelência do colonizador e do colonialismo, não se tornou também para alguns antropólogos, uma disciplina autocolonizada. O termo que emprega Cardoso de Oliveira para estudar essa disciplina no âmbito dos países periféricos (isto é, não dominantes nem integrantes do esteio científico plasmado nos países anglófilos ou francófilos) é o “outro interno”. Tal expressão é a síntese de uma constatação: de que a antropologia na sua origem se ocupou de “outras culturas”, não da própria cultura. De que o “outro interno”, a que se refere o autor, foi objeto quase sempre do folclore, isto é, uma semi-ciência. Isso tudo estaria datado até o começo do século XX. Mais recentemente, ingressamos nas categorias históricas que ele define como o binômio colonialismo e colonialismo interno<sup>4</sup>.

Aqui chegamos a uma discussão posta em termos bastante interessantes por Roberto Cardoso de Oliveira: o que ele denomina “novo sujeito epistêmico”. Quem seria? Evidentemente, não seria o estrangeiro, mas o membro de uma sociedade historicamente colonizada e transformada em uma nova nação. Esse antropólogo aplicará à própria sociedade os critérios (e à mentalidade) e os mesmos mecanismos de domi-

---

4. O autor reconhece sua dívida quanto a isso para autores como Gunnar Myrdal, C. Wright Mills, Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen.

nação e exploração, herdados historicamente, quando deveria propor-se algo diferente.

E o que fazer quando o indigenismo não é o objeto nem o tema primordial das pesquisas antropológicas? Ou melhor perguntando: seria o tema como o que nos ocupa uma abordagem indireta desse indigenismo, uma vez que se dá no território cariri, e o exame dos reflexos das missões colonizadoras? A resposta é: não. Inclusive porque na análise que faz Cardoso de Oliveira, também orientada por expressões como “fricção interétnica”<sup>5</sup> e “etnodesenvolvimento”<sup>6</sup> ele deixa claro que sua visão não é reducionista, ou seja, por mais importância que ponha no indigenismo na elaboração da antropologia nos países latino-americanos, ele sabe que não se limita a isso. E acrescenta:

“En nuestros países, la antropología moderna se inclina hoy —muchas veces en forma bastante original— a la misma sociedad a la que pertenece el antropólogo; por con-

---

5. O próprio autor traça um paralelo entre a expressão “fricção interétnica” e “regiones de refugio”, como proposto pelo antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán.

6. Formulado em dezembro de 1981 por Rodolfo Stavenhagen, em reunião da Unesco em San José da Costa Rica. Vale a pena destacar o esclarecimento feito por Cardoso de Oliveira a esse respeito: “Cabe apontar que no era una mera ampliación del concepto de desarrollo, corriente en la literatura económica y política producida en Europa y en las Américas, sino casi un contraconcepto, en la medida en que implicaba una crítica a fondo de teorías desarrollistas bastante en boga en nuestro hemisferio. Así, con este concepto se preconiza una especie de ‘desarrollo alternativo’ en el cual se respeten los intereses de los pueblos o poblaciones étnicas en los denominados ‘programas de desarrollo’.”

siguiente, a la sociedad nacional. En este tipo del quehacer antropológico también tienen cabida una segunda postura y una posibilidad adicional. A este respecto, veo asimismo en los estudios indígenas —en los cuales la antropología, con el nombre de etnología, dedicó en nuestros países su más decidido empeño a la elaboración de esta disciplina— el indicador de una especificidad que, lo reconozco, no aparece con suficiente claridad en los estudios sobre una sociedad compleja, rural o urbana. En cierta forma —salvo mejor opinión—, ese tipo de antropología se diferencia poco del que se observa en otras latitudes, incluso en el área metropolitana.” (2001: 79)

Na pesquisa sobre a penitência, pelo menos no que diz respeito ao Brasil, talvez fosse um experimento interessante unir a “fricção interétnica”, proposta por Cardoso de Oliveira, e que diz respeito aos contatos entre grupos tribais e seus aspectos conflitos, a outra interpretação, de certo modo oposta, que é a de Gilberto Freyre quando fala que a sociedade brasileira é o resultado de equilíbrio de antagonismos.

Sabemos que a proposta de Cardoso de Oliveira foi, antes de tudo, a demonstração de uma atitude crítica quanto à assimilação mecânica dos processos de “aculturação” e “mudança social”, tais e quais como propostas pelos funcionalistas britânicos e estadunidenses. Nesse ponto, apesar de atacado no seu culturalismo (mais boasiano quanto à inspiração do que como prática), a visão de consenso como proposta por Freyre ultrapassa esses limites.

Uma contribuição interessante nas conclusões de Cardoso de Oliveira é a respeito das categorias teóricas e dos conceitos que ele propõe, indo além do simples léxico de sociolo-

gia e história. Ele propõe que a antropologia ultrapasse isso, e alcance, no que chama de “gramaticalidade”, sua própria sintaxe. Seria essa ‘gramática’ responsável por sua universalidade, baseada em conceitos como “estrutura”, “cultura”, “função”, etc., verdadeiros “conceitos eminentes” da disciplina: “feliz expresión durkheimiana—, que desempeñarían, en cierta forma, el papel de “categorias del entendimiento sociológico”, responsables de lo que el propio Durkheim denominaba “osamenta de la inteligencia”.

A distinção lúcida que ele estabelece entre o conceito como categoria teórica do conceito heurístico, instrumento de pesquisa empírica. Sobretudo porque se enquadram no segundo tipo, ele prefere não denominá-los categorias.

“No obstante, son conceptos nuevos generados los centros de donde surgieron las primeras tentativas de elaboración de la antropología ya no monopolizan la disciplina y, muchas veces, dejan traslucir cierto endurecimiento en sus posturas teóricas que, al entrar en contacto con las antropologías periféricas, sólo servirá para invalidarlo. Esto significa que el mundo académico y científico se reduce considerablemente, y que centro y periferias (prefiero usar el término en plural) se aproximan más y más... Lo cual corrobora afirmaciones mías, expresadas en otra ocasión, acerca de que la denominada ‘antropología periférica’ no debe considerarse como productora de resultados menos dignos de confianza...”

Cardoso de Oliveira entende que há um lugar relevante a ser ocupado pelas, na sua definição, “antropologias periféricas”, e este se marca pela diferença, é caracteristicamente no seu estilo, consistindo este na sua individuação ou especificação. Os seus conceitos de “etnodesenvolvimento”, “fricção in-

terétnica” e “colonialismo interno” carregam principalmente uma dimensão política.

“La preocupación latente o manifiesta del antropólogo se orienta permanentemente al lugar que él mismo ocupa, en cuanto a las responsabilidades de su ciudadanía, sobre todo cuando investiga pueblos y culturas indígenas de su país. Quizá se encuentre aquí, en la imposición casi compulsiva de dicha dimensión política, la peculiaridad de uno de los estilos más característicos de la antropología en América Latina.”

Não seria necessário talvez ir tão longe quanto Cardoso de Oliveira para aceitar o desafio político, não no sentido literal, mas intelectual do termo, na condução de investigações que saiam do simples voltar-se para si mesmos dos povos (inclusive os até então por ele chamados de periféricos), e estabeleçam pontes, não fronteiras, e definam outras fricções além das internas. Há, portanto, todo um caminho por percorrer, que envolve o diálogo do Brasil não tanto consigo, mas com a Europa, a África, a Ásia e as outras Américas também no campo da antropologia.

Foi assim que percebemos no desenvolvimento do tema da penitência. Que um trabalho comparativo mais amplo ganhará no futuro certamente novas e ricas informações de uma análise de situações similares na América do Norte e na Ásia, por exemplo.

Já se pode desde algum tempo mais que vislumbrar, praticar uma antropologia que não seja simples reflexo dos grandes centros e dos ciclos de colonizações e dominações de um povo por outro. Mas o melhor é quando esse olhar novo

não se contenta com simples mirar próprio lugar como o umbigo do mundo.

Nem as aldeias se tornaram tão globais a ponto de contradizer o sentido original de aldeia, nem as culturas podem se dar ao luxo ou ao antiluxo de uma grande singularidade de puro e intocado exotismo.

Os estudos ibero-americanos têm os seus “motivos” (usando-se o termo com aquela acepção de analogia musical tão sugestiva como empregada por Miguel León-Portilla). Há muitos pontos por agregar a essas constantes não simplesmente de uma antropologia americanista, mas ibero-americanista, pesquisando, identificando, estudando, classificando e interpretando não só o grande e o urbano, mas certos povoados, suas gentes e costumes, ou até mesmo um rito, uma festa, de um lado ao outro do Atlântico. Há muito o que fazer ainda para que esses diálogos especializados floresçam.

Portanto, o que motivou inicialmente este estudo foi o modesto propósito de contribuir com o progresso dos estudos comparativos do Brasil com Portugal e Espanha. Se os nossos ancestrais nesse esforço de descoberta e reconhecimento são os cronistas europeus que visitaram o Brasil, ficou muito por fazer ao longo de cinco séculos quanto ao caminho inverso: de que maneira um indígena, que fosse antropólogo, reterceria esse manto de histórias e culturas híbridas.

O contato com as ricas e sugestivas comunidades no Ceará e a coincidência com determinados rituais praticados no Norte da Espanha nos chamou a atenção para um campo de estudo que, embora não seja virgem de ensaios e pesquisas acadêmicas específicas (europeus estudando a Espanha, brasileiros investigando o Brasil), continuam carentes de uma

abordagem transversal, transcultural no mais amplo sentido, comparando e contrastando, o que há de surpreendentemente similar e singularmente distinto entre certos aspectos das crenças e suas práticas no mundo rural do Brasil e da Espanha.

A despeito de uma eventual crítica que um antropólogo puramente antropólogo (se é que alguém assim se denomina) faça ao emprego não só do sincrônico, mas também do diacrônico ao estudar-se duas comunidades rurais do Brasil e da Espanha, não convém evitar de todo o histórico e ocupar-se apenas do interpretativo, do hermenêutico, do descritivo no presente. Em casos assim, o problema será quase sempre muito mais de grau e número que de gênero, quanto ao emprego de instrumentos legítimos da história e da filosofia para tanto entender ao menos nos seus rudimentos os mitos e os ritos, as narrativas. Não se pode sequer prescindir da literatura, campo privilegiado da linguagem. Isso tudo, com a parcimônia e a prudência de quem sabe que não convém uma mescla excessiva de métodos.

Nesse ponto, é iluminador o que uma vez disse Julio Caro Baroja estudando os fundamentos do pensamento antropológico moderno e chamando a atenção para o fato de que a filosofia da antropologia cultural está no seu todo, não apenas em certos momentos-auge:

“Personalmente, y puesto a caballo entre la Antropología Filosófica y la Antropología Cultural, he creído útil realizar un examen de conciencia que arranca más de la primera que de la segunda, aunque no sea filósofo de ‘profesión’, y acaso tampoco algunos me consideran ‘antropólogo’. Pero en un largo quehacer de observador de pueblos y gentes, de ritos y mitos, de trabajos y técnicas,

he de confesar que, desde hace mucho, el guía que más me satisfizo fue un filósofo.” (1991: 8)

É decerto útil ter isso em conta, pois o fato de o autor deste presente estudo encontrar tantas afinidades eletivas com autores como Baroja e Freyre (que vivia a meio caminho da literatura, sociologia, antropologia e história) diz muito do caráter interdisciplinar que norteia estas páginas, mesmo quando isto não se proclama.

Diferentemente de Caro Baroja, que não esboçou uma teoria geral do ser, existir e agir como espanhol ou ibérico, Freyre (que sofreu, aliás, a influência de outro Baroja, mas não no seu pensamento como cientista social e na sua escrita) ambicionou criar uma ciência – a tropicologia – em que as lusotropicologias e hispanotropicologias seriam desdobramentos.

Freyre também foi influenciado por Angel Ganivet. Dessas leituras emergiu um pan-hispanismo com que provavelmente não sonharam autores como esses. Foi em Nova York que Freyre teve a intuição de integrar Brasil, Portugal e Espanha:

“Converso com o professor De Onis sobre assuntos hispânicos. Ele se espanta do fato de eu não só aceitar como desenvolver uma concepção de civilização que põe o Brasil do mesmo modo que Portugal no conjunto hispânico de nações. De ordinário, ele me explica, os portugueses reagem com excessivo furor emocional contra a concepção hispânica de civilização, julgando-se vítima de um imperialismo espanhol, perigosamente absorvente. Tal imperialismo existe, mas não é ele, penso eu, que nos deve impedir, aos brasileiros e portugueses,, de nos sentirmos parte de um conjunto de cultura que nos fortalece enquanto, separados, inteiramente deles, nos

amesquinhamos numa espécie de dissidência caprichosa e sectária, como a daqueles católicos (dos quais ainda existem sobreviventes) que se separavam da Igreja por não aceitarem a supremacia de Roma. Os grandes valores hispânicos são evidentemente os espanhóis. Porque deixamos de ser hispânicos para nos julgarmos completos e suficientes, como um Gil Vicente, um Camões, um Frei Luis de Sousa, e mesmo um Fernão Lopes e um Fernão Mendes que a um moderno Eça, que não bastam de modo algum para dar, sozinhos, a uma cultura, a grandeza que a hispânica possui, quando a esses valores junta os supremos pela sua universalidade: Lulio, Cervantes, El Greco, Vives, Velásquez, Gracián, Frei Luis de León?” (2006: 96-97)

Mais explícito e preciso é ainda quando em *Problemas brasileiros de antropologia* Freyre se refere ao assunto de outra maneira, sobre o que seria o “americanismo” e o “brasileirismo” e como se situariam no conjunto hispânico que intuía no começo dos anos 1920:

“O verdadeiro ‘americanismo’ ou o ‘brasileirismo’ inteligente será aquele que conciliar com a sua nova dimensão nacional e continental da vida e com a sua perspectiva americana e moderna dos valores humanos, o apego às origens regionais, europeias e africanas de muitos valores que ganharam na América relevos novos e expressão nacional ou continental. Sem falar, é claro, nos valores indígenas ou ameríndios que devemos conservar ou desenvolver.” (1973: 68).

Tudo isso é muito estimulante e inspirador num programa de estudos de pós-graduação concentrado na antro-

pologia ibero-americana, onde incluem Brasil e Portugal, na Universidade de Salamanca. Não é pelo desconhecimento das nossas diferenças, e sim o contrário, que se alcança aquele tropicalismo ideado por Freyre, malgrado a sua deturpação em ideologia dominadora de um colonialismo arcaico, como o praticado por Portugal nos tempos de Salazar. Goste-se ou não da proposta de tropicalismo, luso e hispano-brasileiro, há que examiná-lo em todos os seus aspectos. O próprio Freyre tinha consciência de sua problemática, e não deixava de lado certas peculiaridades insulares que continuam a marcar a mentalidade portuguesa e espanhola:

“Da Espanha escreveu o mais espanhol dos espanhóis, Angel Ganivet, que era quase uma ilha. Uma quase ilha situada entre dois continentes. Rigorosamente, uma península. E como os povos pertenceriam por sua configuração psicológica e histórica – e não apenas geográfica – estes três tipos – o continental, o peninsular e o insular – representados, respectivamente, na Europa, pela França, pela Espanha e pela Inglaterra, de maneira quase ideal, Ganivet considerava a Espanha a expressão ideal de um povo peninsular: com as vantagens e as desvantagens de semelhante condição, é evidente. Do Brasil não se pode dizer que pertença geográfica, histórica ou psicologicamente a qualquer desses tipos na sua pureza; nem do brasileiro que seja na América um continental, um peninsular ou um ilhéu. Histórica e psicologicamente a língua portuguesa e a formação lusitana – e dentro desta experiência monárquica e o desenvolvimento de maneiras aristocráticas conciliadas com modos democráticos de convivência – nos sepa-

ram da América Espanhola, embora não tanto quanto da inglesa ou da francesa, para nos dar no Novo Mundo a situação de uma ilha, enorme, que fosse ao mesmo tempo um continente ou, antes, um arquipélago, tal a sua extensão e tal a sua variedade de regiões naturais e de cultura. Essa extensão continental nos dá direito a tratar de igual para igual com a América Inglesa e com a América Espanhola, essa variedade de regiões nacionais nos torna aptos a concorrer com o melhor da nossa experiência regional para a federação continental, já em esboço, de povos americanos, do mesmo modo que para melhor articulação de culturas neo-europeias e particularmente neo-hispânicas da América com as maternas. Pela sua configuração de arquipélago cultural, o Brasil tem em si recursos extraordinariamente plásticos sobre os quais o brasileiro poderá levantar uma cultura nova e original, em que se harmonizem antagonismo até hoje em conflito noutros países, como dentro da própria quase-ilha do pobre Ganivet o regionalismo degenerado em separatismo com o unitarismo desbragado da tirania do poder central sobre as regiões.” (1973:170-172)

Como se sabe, Freyre, na construção de suas ideias de mestiçagem, considerava que Espanha e Portugal eram culturas com um pé na Europa e outro na África. Não está claro o quanto leu de Ganivet para conceber tal ideia, mas, de todo modo, um apontamento que tanto pode ser útil à sua discussão de territorialidade, pertencimento e identidade conformados tanto nos seus argumentos sobre os aspectos insulares (continente e ilha) e mescla, encontra uma interessante passagem de Ganivet, quase alegórico:

“Lo más permanente en un país es el espíritu del territorio. El hecho más trascendental de nuestra historia es el que se atribuye a Hércules, cuando vino y de un porrazo nos separó de África, y este hecho no está comprobado por documentos fehacientes.” (1964: 56)

Ainda que haja sido uma influência no jovem Freyre a visão ibérica de Ganivet é muito menos otimista que a do brasileiro. O que diz o andaluz sobre o problema da unidade ibérica: “não é europeu nem espanhol: como as palavras o declaram, é peninsular e ibérica”. O que ele discute é a velha questão das duas Espanhas, terminando por observar que “a união de muitos é mais fácil que a de dois”. Depois de referir a antipatia histórica entre Castilla e Portugal, que nasceu, paradoxalmente, não das diferenças, mas das semelhanças. Aqui neste ponto se aproxima de Freyre no que propõe para diluir antipatias e fazer algo mais produtivo para a unidade ibérica:

“La única política sensata, pues, será aplicarnos a destruir esa mala inteligencia, a fundar la unidad intelectual y sentimental ibérica; y para conseguirlo, para impedir que Portugal busque apoyos extraños y permanezca apartado de nosotros, hay que enterrar para siempre el manoseado tema de la unidad política y aceptar noblemente, sin reservas ni maquiavelismos necios, la separación como un hecho irreformable.” (1964: 213-214)

É, portanto, com um olhar atento a essas questões que este estudo nasce, e sua intenção mais ampla seria não o mero estudo de uma festa, um ritual ou uma comunidade e suas práticas religiosas, mas chamar a atenção para o quanto de um fértil campo de trabalhos comparativos esperar os antropólogos na América tanto quanto na Europa, África e Ásia,

isto é, onde espanhóis, portugueses e brasileiros tenham contribuído ou recebido contribuições e deixado a força de sua cultura e o ânimo de suas sociedades.

Além disso, o desconhecimento ou talvez de modo mais apropriado, encobertos por uma grande camada de esquecimento, há “territórios” intelectuais por descobrir e explorar. E como se não bastasse essa constatação ou essa dívida intelectual que une ou torna cúmplices cientistas sociais do Brasil, Portugal e Espanha, há outro aspecto não menos importante, que é a do desconhecimento do aporte intelectual de antropólogos de um a outro lado do mundo ibérico ou americano.

Na formação o Brasil assumiu talvez com demasiada pressa a condição de periferia. Isso talvez seja uma das razões pelas quais a obra de Gilberto Freyre é conhecida em circuitos tão restritos da Espanha, e com poucas exceções, como a de Julián Marías, poucos se deem conta dos seus trabalhos em torno do que é o universo (e raio de ação) da antropologia de Ibero-América.

Se faz falta um olhar mais cuidadoso com os velhos mestres, já clássicos, de Espanha, Portugal e Brasil, não menos deficiente é o conhecimento do pensamento presente. Talvez por isso no prefácio ao livro de Joan Ramón Resina – *Del hispanismo a los estudios ibéricos* – haja José Luis Villacañas Berlanga observado:

“... La heterogeneidad del tratamiento y del valor de las lenguas romances resulta muy clara: mientras que el francés es estudiado sobre todo por su presente – desde René Girard y Foucault hasta Derrida e Badiou –, y el italiano por su pasado y su presente – desde Machiavelo hasta Agamben –, resulta evidente que el castellano

solo es estudiado por su tradición – desde el Arcipreste hasta García Lorca o Javier Marías –. Mientras que los estudios del francés y del italiano ofrecen un lugar académico a la llamada filosofía europea, el hispanismo es sobre todo el campo de la tradición literaria castellana. La diferencia no permite comparaciones y no cesa de producir tensiones.” (2009:18)

Essa questão da chamada tradição entronca-se com dois conceitos de Ganivet muito caros a Freyre: o das “ideias redondas” e o das “ideias bicudas”.<sup>7</sup> Talvez porque em toda sua obra, o antropólogo brasileiro, dialeticamente, sempre tenha oscilado entre umas e outras.

---

7. Isto é do *Idearium Español* (Librería General de Victoriano Suárez, 1905, p. 175) e deve ser lido no devido contexto, tanto do livro quanto dos combates espirituais e patrióticos do autor: “Para que los esfuerzos individuales ejerzan un influjo benéfico en la nación, hay que encaminarlos con mano firme, porque en España no basta lanzar ideas, sino que hay antes que quitarles la espoleta para que no estallen. A causa de la postración intelectual en que nos hallamos, existe una tendencia irresistible á transformar las ideas en instrumentos de combate: lo corriente es no hacer caso de lo que se habla ó escribe; mas si por excepción se atiende, la idea se fija y se traduce, como ya vimos, en impulsión. Por esto, los que propagan ideas sistemáticas, que dan vida á nuevas parcialidades violentas, en vez de hacer un bien hacen un mal, porque mantienen en tensión enfermiza los espíritus. A esas ideas que incitan á la lucha las llamo yo ideas «picudas;» y por oposición, á las ideas que inspiran amor á la paz las llamo «redondas.» Este libro que estoy escribiendo es un ideario que contiene sólo ideas redondas: no estoy seguro de que lo lean, y sospecho que si alguien lo lee no me hará caso; pero estoy convencido de que si alguien me hiciera caso, habría un combatiente menos y un trabajador más. El procedimiento que yo uso para redondear mis ideas está al alcance de todo el mundo.”

Um estudo que se ocupe de comparar lugares, pessoas e ações na Espanha e no Brasil terá que se nutrir também tanto das ideias “redondas” quanto das “bicudas”, para trazer à luz o heterodoxo e o ortodoxo em certas práticas religiosas, como é o caso do que aqui se apresenta, não como opostos, mas complementares.

Não pretendemos com isso ir ao encontro do pensador brasileiro que tentou plasmar teorias abrangentes sobre o ser ibérico e ibero-americano. Nosso propósito é muito mais modesto. Talvez porque atentemos a isto que diz Clifford Geertz, quando discorre sobre originalidades e irregularidades nas ciências sociais, que do seu ponto de vista e no seu tempo, estavam se tornando mais pluralistas:

“Embora alguns dos que se julgam donos de alguma grande verdade ainda andem por aí, qualquer proposta de uma ‘teoria geral’ a respeito de qualquer coisa social soa cada vez mais vazia, a aquele que professa tal teoria é considerado megalomaniaco. Suponho ser discutível se isso acontece porque ainda é muito cedo para se ter esperanças de uma ciência unificada, ou porque é tarde demais para acreditar nela. Nunca, porém, esta ciência única parece mais distante, mais difícil de imaginar, ou menos desejável do que agora. A Sociologia não está prestes a começar como Talcott Parson anunciou certa vez, meio em tom de zombaria; ela está mesmo é dispersando-se em estruturas.

“Como estruturas constituem a própria matéria de que é feita a antropologia cultural, cuja ocupação principal é determinar a razão pela qual este ou aquele povo faz aquilo que faz, todas estas mudanças lhe são bastante

simpáticas. Mesmo nos seus ímpetos mais universalistas – evolucionária, difusionista, funcionalista, e, mais recentemente, estruturalista ou sociobiológica – a antropologia sempre teve um sentido muito aguçado de que aquilo que se vê depende do lugar em que foi visto, e das outras coisas que foram vistas ao mesmo tempo. Para um etnógrafo, remexendo na maquinaria de ideias passadas, as formas do saber são sempre e inevitavelmente locais, inseparáveis de seus instrumentos e de seus invólucros. Pode-se, é claro, obscurecer esta realidade com o véu de uma retórica ecumênica, ou embaçá-la, *ad infinitum*, com teoria. Mas não podemos fazer com que simplesmente desapareça.” (2001: 11)

Assim, não é propósito deste estudo uma visão tão abrangente que desdobre em teoria válida para lugares com experiências tão distintas, como o Brasil e a Espanha, mas atentar no específico, e no que havendo de específico seja comparável e aproximável, aceitando-se como herança comum e tradição, as culturas.

Do que nos ocupamos merece ainda mais atenção dos estudiosos das questões hispânicas e tropicalistas: a religião, seus ritos, suas personagens. Comparativamente. Talvez isso não haja acontecido tanto como poderia por aquilo tocado por Julio Caro Baroja, em “La religión – un tema de etnografía española”:

“Un capítulo en que las investigaciones antropológicas modernas presentan cierta pobreza, cierta ausencia de trabajos importantes, es el relativo a la religión. Las monografías de algunos antropólogos sociales y etnógrafos reflejan una falta de interés, acaso del propio investiga-

dor por prejuicios de opinión, también por falta de cierta cultura al respecto; y en otras ocasiones el problema arranca de la misma pobreza que presenta el grupo social que se estudia en punto a cuestiones religiosas. Esta pobreza puede decirse que está progresando de 1900 a 1984; y el proceso de empobrecimiento es paralelo al que hemos encontrado al referirnos a cosas tales como las técnicas y las artes y la literatura.”

Lembrando de Nietzsche que proclamou no século XIX a morte de Deus, e de Heidegger que no começo do XX afirmou que Deus já não era na sua época o deus vivente como de outros tempos, acrescenta Baroja:

“Los antropólogos tienen, tenemos ante nosotros, este hecho dramático de la falta de fe en la existencia de Dios, de la creencia en Dios, en muchos grupos sociales; y de este hecho dramático y de esta realidad que existe en España como en otras partes, no hemos hecho ninguna reflexión importante, hemos seguido con nuestros encajes de bolillos y no nos hemos ocupado para nada de esta cuestión tan dramática, como es que pueda haber, no ya en las grandes ciudades, en las concentraciones urbanas, una sociedad atea o que no tenga interés por estos problemas; sino que también esto llegue a las comunidades no urbanas y se convierta en una trivialización, una banalización.”

Com preocupações semelhantes a essas de Baroja nos movemos durante os primeiros meses no curso de Antropologia e víamos que algo poderia suscitar uma investigação interessante, não da falta de fé, como abordada por Baroja, e sim da sobrevivência dela, em condições peculiares. Não como

antes, quando a religião foi o motor mais forte da vida social e disciplinas científicas estudavam isso com afincos com grandes lentes (nos dois sentidos da palavra) que teriam de ser substituídas pelas pequenas no nosso tempo, segundo Caro Julio. Ele diz que, não obstante a farta documentação existente na Espanha, os estudos feitos sobre a religiosidade não acompanham essa riqueza. Mas vê situação ainda mais desfavorável no que diz respeito à antropologia:

“Tenemos ideas generales sobre la religión católica como la expresión de una forma común y extendida de religiosidad, que tiene como todas, tres manifestaciones o partes fundamentales, en teoría: una parte dramática, una parte narrativa y una parte ritual. Estas partes siempre en el pueblo se han desarrollado de formas muy irregulares y muy distintas entre si.”

Os pontos para os quais ele chama a atenção é que materiais tão ricos quanto difíceis de tragar – os sermões dos padres e as biografias dos santos são fontes fundamentais, e muito pouco utilizadas nos estudos de religião e a literatura popular. A parte dogmática e narrativa.

“Nos encontramos, pues, con un empobrecimiento total, desde comienzo del siglo hasta hoy. La limitación de los conocimientos de la parte dogmática y narrativa sería necesario suprimirla por grandes investigaciones de tipo bibliográfico y haciendo análisis de los conceptos que al pueblo le han podido llegar por esta vía oral: sermón, recitación, teatro, etc. Posiblemente lo que queda todavía más vivo, con más vigencia, son ciertos aspectos de la vida religiosa en lo ritual: los ritos. Los ritos de la Iglesia y los que están pegados a ella. Es evidente que, a

lo largo del año, las fiestas, las grandes celebraciones siguen teniendo, en pueblos, villas y ciudades, una vigencia mucho mayor y son más visibles, más estudiables.”

Ao longo do curso foi fácil verificar um campo rico desses aspectos por assim dizer “mais estudáveis” de certos rituais e de certas festas, na Espanha e no Brasil. O culto à Virgem é um deles. E também muito propícios à abordagem comparativa, essencial em antropologia. Mas havia algo mais subterrâneo de certas práticas religiosas quase abandonadas, ou quando não abandonadas, dificilmente compreendidas no mundo em que a “morte de Deus” se deu como fato consumado.

No entanto, basta olhar com atenção para verificar que não é tanto assim. Deus, o Espírito Santo, a Virgem e Jesus vivem tanto na Serra de San Vicente, em La Rioja, quanto na Serra da Borborema, na Paraíba, no Cariri cearense e tão brasileiro quanto certas sobrevivências de coisas arcaicas e obsoletas convivendo com as conquistas modernas e pós-modernas. Foi em busca desses arcaísmos e sobrevivências, no mais que espantoso Mundo Novo, do século XXI, para alguns do pós-humano, em diálogo com o Novo Mundo, encontrado pelos europeus no fim do século XV, que realizamos as investigações de que este trabalho é o resultado parcial, provisório e incompleto, a merecer mais exaustivas, cuidadosas e novas revelações. Como um prefácio a um livro futuro. Como *work in progress*.



APRESENTAÇÃO DO TEMA:  
“UMBRAL DE SENSIBILIDADE”

“A dor humana busca os amplos horizontes”. O verso do poeta<sup>8</sup> pode ser parafraseado para algo mais adequado a um estudo antropológico: a dor humana *tem* amplos horizontes. Tantos quantos são os lugares, as sociedades e as culturas que lhes deem guarida. David Le Breton, sociólogo especializado no campo de estudo das emoções, diz que a reação a uma ferida ou uma enfermidade depende da condição social e da história pessoal, pois os homens não têm o mesmo “umbral de sensibilidade”.

---

8. Cesário Verde, ao escrever um poema em homenagem a Camões e aos descobrimentos portugueses, intitulado “O sentimento dum ocidental”.

É inegável que a dor primeiramente afeta a dimensão imanente do homem, mas não se limita a isso. Cabe assim a tautologia: a dor, mesmo começando como assunto da anatomia ou da fisiologia, logo se estende à psicologia, antropologia, sociologia, filosofia etc.

O modo de inserção do homem na cultura e seus valores bem como sua relação com o mundo são fatores decisivos para apreender a dor e atribuir-lhe sentido. Por isso, seria a dor antes de tudo um “fato situacional”. E por mais íntima, a dor não escapa – nem disfarça ou evita – os vínculos sociais do indivíduo.

Ao iniciar-se um estudo da “antropologia da dor” deve-se ter em conta esses aspectos coletivos de como o homem crê o mundo e crê-se no mundo. Disto deriva a produção de emoções e sua representação, e não somente das origens estritamente físicas. Tão evidente é esse fato que um líder religioso como Jesus Cristo exortou os seus discípulos quanto à atitude que seria a correta a adotar-se para a fé e sua interiorização e exteriorização.

No livro de *Mateus* (cap. 6, versículos 5-18) lê-se: “E quando orardes, não sejais como os hipócritas<sup>9</sup>, pois gostam de orar em pé nas sinagogas, e às esquinas das ruas, para serem vistos pelos homens. (...) Quando jejuardes, não vos mostreis contristados como os hipócritas; porque eles desfiguram os seus rostos, para que os homens vejam que estão jejuando.”

Nossa pesquisa se ocupa de homens que, ao invés de exibirem ou castigarem os rostos, os cobrem. Essa dialética do desvelar/ocultar é muito importante, não simplesmente pela

---

9. A palavra, no seu sentido original, e no contexto, remete ao ato de fingir, de representar, característico do ator em cena de teatro.

correlação porventura existente entre a honra e pudor e sua relação dialética com a vingança/superexposição, mas porque é inseparável daquele momento mítico em que o homem e a mulher ao comerem do fruto da árvore proibida, no livro da Gênese, conheceram a própria nudez/vergonha e trataram de ocultá-la com a mesma ênfase com que tentaram ocultar o pecado cometido.

Ao conceber-se a dor como uma forma de emoção, o antropólogo, de certa maneira rompe com a leitura mecanicista de Descartes (que a situa no mecanismo corporal) e retoma a interpretação aristotélica<sup>10</sup>. Mas leva em conta também os estudos sobre a histeria, de Freud e Bruer:

“Un enfermo que padece dolores orgánicos los describirá, si no es, además, nervioso, con toda precisión y claridad,

---

10. Ver a *Ética a Nicômaco*: “Digamos, pues, resumiendo, pues toda noticia y toda elección a bien alguno se dirige, qué es aquello a lo cual se endereza la ciencia de república y cuál es el último bien de todos nuestros hechos. En cuanto al nombre, cierto casi todos lo confiesan, porque así el vulgo, como los más principales, dicen ser la felicidad el sumo bien, y el vivir bien y el obrar bien juzgan ser lo mismo que el vivir prósperamente; pero en cuanto al entender qué cosa es la felicidad, hay diversos pareceres, y el vulgo y los sabios no lo determinan de una misma manera. Porque el vulgo juzga consistir la felicidad en alguna de estas cosas manifiestas y palpables, como en el regalo, o en las riquezas, o en la honra, y otros en otras cosas. Y aun muchas veces a un mismo hombre le parece que consiste en varias cosas, como al enfermo en la salud, al pobre en las riquezas; y los que su propia ignorancia conocen, a los que alguna cosa grande dicen y que excede la capacidad de ellos, tienen en gran precio. A otros algunos les ha parecido que fuera de estos muchos bienes hay algún bien que es bueno por sí mismo, por cuya causa los demás bienes son buenos. Relatar, pues, todas las opiniones es trabajo inútil por ventura, y basta proponer las más ilustres, y las que parece que en alguna manera consisten en razón.”

detallando si son o no lancinantes, con qué intervalos se presentan, a qué zona de su cuerpo afectan y cuáles son, a su juicio, las influencias que los provocan. El neurasténico que describe sus dolores nos da, en cambio, la impresión de hallarse entregado a una difícil labor intelectual, superior a sus fuerzas. Su rostro se contrae como bajo el dominio de un afecto penoso; su voz se hace aguda, busca trabajosamente las expresiones y rechaza todos los calificativos que el médico le propone para sus dolores, aunque luego se demuestran rigurosamente exactos. Se ve claramente qué, en su opinión, es el lenguaje demasiado pobre para dar expresión a sus sensaciones, las cuales son algo único, jamás experimentado por nadie, siendo imposible agotar su descripción. De este modo, el neurasténico no se fatiga jamás de añadir nuevos detalles y cuando se ve obligado a terminar su relato, lo hace con la impresión de que no ha logrado hacerse comprender del médico. Todo esto proviene de que sus dolores han acaparado por completo su atención. Isabel de R. observaba, en lo que a esto se refiere, la conducta opuesta, y dado que, sin embargo, concedía a sus dolores importancia bastante, habíamos de deducir que su atención se hallaba retenida por algo distinto de lo cual no eran los dolores sino un fenómeno concomitante; esto es, probablemente por pensamientos y sensaciones con dichos dolores enlazados.” (1895: 49)

Há todo um vasto campo que disso trata no âmbito da antropologia física, da antropologia médica ou da saúde. Nesse domínio, haveria ainda espaço para os problemas relacionados com a psiquiatria, que está igualmente longe do nosso domínio. Tampouco, trata-se sequer do que diz respeito, no

que cabe, às ações de antropologia aplicada cuja abrangência também em aspectos específicos chega a atingir preocupações relacionadas com iniciativas que visam à diminuição da dor e do sofrimento em indivíduos, grupos, sociedades.

O nosso campo é o do simbólico. O simbólico, entretanto, é tanto ou mais extenso do que podemos abarcá-lo. Se alguém se distrai muito ou muito se entusiasma com o significado e o símbolo da dor facilmente descambaria para impor-se uma ênfase sempre excessiva no filosófico ou no teológico, território em que, como é sabido, permanece uma preocupação do homem mais do que em entender o seu sofrimento e os dos demais, atribuir-lhe valor e sentido. E nisto tanto mais completos são os princípios, os meios e os fins que tocam de perto aquilo que nos interessa – a dor relacionada à fé, às crenças, às práticas religiosas. Há outra vez que restringir-se o foco – do telescópio ao microscópio, dos grandes panoramas a algo de *close up*. Sem que a aproximação seja tão radical que provoque uma visão distorcida ou sem contexto.

Além disso, a dor também aponta para a sexualidade, e a dialética do prazer, o que de modo algum está alheio ou afastado de uma temática ainda mais extensa, que é a da alma, e por isto mesmo nunca deixa de ser simultaneamente a do corpo. Corpo e subjetividade, corpo e mente, alma e espírito, sagrado e profano... cada vez que pensamos na simples palavra dor os múltiplos liames que têm apontam para miríades de novas sugestões, e entre elas a dos rituais relacionados às escarificações, perfurações, incisões, inscrições. Dor e arte. Dor e fé. *Piercing*, tatuagens, mil usos que se fazem do corpo e as enviesadas relações que isso vai construindo.

“É com muito prazer que escrevo esta apresentação desta nova referência em textos sobre a dor”. As palavras do Dr. Troles Staehelin Jensen (no livro *Dor – princípios e prática*) embora sugerindo um trocadilho irônico, deixam antever os extremos entrelaçados de prazer e dor.

Livros e mais livros, práticas as mais diversas têm, há muito, e cada vez mais, como objeto e objetivo, aliviar o sofrimento e promover o bem-estar. É no âmbito da sociedade do bem-estar que vive o homem moderno, e o Ocidente em particular. Tão importante é o prazer para o homem que mesmo quando se inflige dor é ao prazer que continua a buscar.

Portanto, quando falamos de ‘antropologia da dor’, a dor está conectada ao sistema de emoções e seus significados. Das simbolizações de que estão carregados os gestos. Há então nessa busca do prazer e da dor um meio que persegue uma eficácia: a ritualização.

Como se nota, o tema deste estudo é, de tal maneira, amplo, que convém, de antemão, fixar certos limites.

Ninguém tem dúvidas sobre a universalidade da dor, afetando de um jeito ou de outro todos os animais e, de modo especial, “o animal humano” em que, como diz o poeta, persevera-se<sup>11</sup>. Por conseguinte, no vasto leque de disciplinas e pontos a respeito da dor, inclusive no âmbito da antropologia, convém dizer o que cabe e o que *não cabe* neste trabalho.

Cabem a medicina e a saúde? Apenas como ponto de partida, na definição. A dor como imanência. A psiquiatria e

---

11. “Me enorgullece el título de animal en mi vida,/ pero en el animal humano persevero.” (Do poema “Hambre”, de Miguel Hernández).

a psicologia? Interdisciplinariamente, e como fontes de ilustração. A teologia? Para apoiar com maior rigor certas informações de caráter específico. A filosofia? Desde que não se desborde em campos demasiados especulativos.

Seria mesmo a dor algo intrinsecamente imanente? O fato é que muito cedo assume o sentido de transcendência. Desde as mais remotas escrituras, está carregada de simbolismo. Nunca tem o privilégio da neutralidade nem pode ficar isenta de consequências. É parte do destino humano. Ou seja, a dor existe já como resultado de algo, como resposta. Não há uma ciência exata da dor; ou melhor, mesmo no caso da medicina, que se ocupa do seu diagnóstico e tratamento, a dor não escapa dos simbolismos, e menos ainda da subjetividade. Senão vejamos o que diz sobre isso um tratado médico, a que nos referimos, de mais de 1.440 páginas, dedicadas à imensa variedade de dores:

“A palavra *dor* possui tantos empregos no vocabulário falado e escrito do cotidiano que pode ser melhor compreendida como uma metáfora. Tem sido empregado para tudo, desde a agonia da derrota até a descrição negativa de alguém de que não gostamos”.<sup>12</sup>

Para Loeser, não podemos compreender as dores que levam os pacientes a consultar o médico somente com base na ativação de terminações neoeceptivas ou apenas buscando efeitos de lesões no sistema nervoso central. Mesmo que isso possa ser considerado verdadeiro para a dor, é improvável que

---

12. John D. Loeser, “A medicina narrativa e a dor”, em *A dor – princípios e prática*, Artmed, São Paulo, p. 103.

o seja para o sofrimento, pois, antes de tudo, há que distinguir sofrimento e dor.

“A dor é mais do que uma atividade nos nervos e na medula espinal. Os nervos existem em um paciente que, antes de tudo, é um ser humano, e não uma máquina biológica. Os clínicos, há muito, se deram conta de que é difícil prever a maneira como um paciente em particular irá responder a uma lesão, a um procedimento cirúrgico ou a um tratamento. Bill Fordyce (1976) ensinou que a ‘dor é um fenômeno transcendental’. Os pacientes do mundo – do passado, do presente e do futuro – desempenham grande influência sobre as respostas às lesões ou às doenças. As pessoas não conseguem existir e não sobrevivem isoladamente; sua cultura desempenha um papel significativo na dor e no sofrimento, bem como as histórias que elas constroem sobre sua doença e sua dor. Compreender sua dor e sofrimento significa escutar sua narrativa”.<sup>13</sup>

A abordagem médica da dor entende que há, basicamente, quatro componentes no fenômeno que se designa como dor: nocicepção, dor, sofrimento e comportamento de dor.

Como se pode deduzir, mesmo não sendo um especialista, o primeiro componente ocorre inclusive em animais filogeneticamente sem grande complexidade, como o caso das esponjas, por exemplo.

---

13. Op. cit.,

“O transdutores neoceptivos, em seu estado basal, tornam-se ativos em um nível de energia mecânica, térmica ou química suficiente para causar dano às células”.<sup>14</sup>

O que chamamos dor é, na verdade, uma resposta à nocicepção. O impulso neoceptivo está na sua origem, na sua geração na medula espinal e no cérebro. Mas, mesmo com

“lesões no sistema nervoso periférico, na medula espinal ou no cérebro podem levar à geração de dor mesmo na ausência um estímulo nocivo”.

Mais difícil de compreender que a dor é o processo do sofrimento e, em consequência, os comportamentos de dor. Dos quatro componentes citados é o único que pode ser medido, mesmo que se saiba, evidentemente, que as interpretações podem ser diversas, e há também aspectos subjetivos e intersubjetivos.

“A dor não é uma coisa: não existe um tanque onde possamos colocar uma vareta e medir sua quantidade. A dor é o que gera uma série de comportamentos. Ela tem qualidades que podem ser descritos: surgimento, duração, intensidade, frequência, periodicidade, tipo”.<sup>15</sup>

A avaliação do sofrimento, por sua vez, pressupõe o entendimento dos homens, das sociedades e culturas. Como diz Loeser, é o sofrimento que leva o indivíduo a procurar ajuda médica e não a dor, e muito menos, a nocicepção. Para ele, o modo como as sociedades lidam com o sofrimento varia muito

---

14. Op. cit., p. 104.

15. Idem, *ibidem*.

nos diferentes momentos da história. Até certo ponto, essa diferença é devida às variações nos recursos disponíveis para certas sociedades, mas existem mais fatores por trás disso. Uma sociedade deve ser capaz de definir e identificar o sofrimento antes de poder responder efetivamente às demandas que o sofrimento impõe a ela ou à medicina. Não está claro que a medicina atual do mundo ocidental – incluindo o campo da dor – seja capaz de definir ou identificar o sofrimento. “Uma resposta eficaz para o sofrimento, em um estado tão confuso de conhecimento, é considerada, no mínimo, improvável”.<sup>16</sup>

Dor e sofrimento têm na sua riqueza e complexidade algo que ultrapassa a simples abordagem física ou psicológica. São palavras especialmente carregadas de sentido. Como se fossem uma espécie de *tell* ou de palimpsesto em que, por mais que se construam e sedimentem novos significados há sempre subjacente neles o peso da história, ou o que se foi acumulando, avolumando, se somando e se descartando ao longo do tempo.

Em muitas religiões, e já em suas primícias, a dor está associada ao sofrimento e este ao pecado e à transgressão. Não é por acaso que a palavra pena, da qual deriva penitência, seja a mesma que gera penitenciária, todas baseadas no latim *poena* (punição) que, por sua vez, é derivada de sua raiz indo-europeia, que se encontra também no inglês: *pain* (dor).

O martírio e o castigo, obviamente, inseparáveis da dor, estão carregados de valor simbólico positivo, não tanto pelo

---

16. Idem, *ibidem*.

desprezo que a Igreja pareceu em certo momento de sua história devotar ao corpo, mas pelo seu caráter de superação, de propiciar o equilíbrio, ou o triunfo de certa visão de bem e de verdade.

Num tratado como *Actas dos Mártires*, há como que vertigens de descrições sobre o sofrimento, as penas que os primeiros santos suportavam no próprio corpo. Um deles, descrito por Daciano, é São Vicente:

“Atadlo y, con los brazos retorcidos, extendedlo arriba y abajo, hasta que las juntas de sus huesos crujan, descoyuntadas, miembro a miembro. Luego, con rajantes golpes, desnuda lo que esconden las costillas, a fin de que por entre las aberturas de las llagas, el descubierto hígado palpite”.

A narrativa informa que a importância da superação do próprio sofrimento era de tal monta que o santo ria dos tormentos “e increpaba a las engrantadas manos de que los garfios que le clavaban no penetraran los miembros más profundamente”.

Cenas assim povoam as diversas atas e atos dos mártires e durante séculos foram sendo produzidas pela Igreja. São atos extremos, como extrema a história do cristianismo, embora não se restringindo a essa religião, obviamente. O desprezo à dor e o pedir que seja ainda maior é também um dos tópicos das histórias dos mártires. Tudo no sentido, obviamente, de atribuir ainda maior valor à entrega espiritual. Exaltação da fé. E da conquista.

Na verdade, o ponto de partida essencial disso é o sacrifício que, com a oração, talvez seja mais antiga exteriorização de um culto. Como explicam Marcel Mauss e Henri Hubert, é

preciso distinguir sacrifício e consagração, aliás contida neste primeiro. Sacrifício se inscreve no território da pluralidade. Há aquelas que esgotam seus efeitos no objeto consagrado, tendo-se como exemplo claro a unção.

“No sacrifício, ao contrário, a consagração irradia-se para além da coisa consagrada, atingindo, entre outras coisas, a pessoa moral que se encarrega da cerimônia. O fiel que forneceu a vítima, objeto de consagração, não é no final da operação o que era no começo. Ele adquiriu um caráter religioso que não possuía, ou se desembarçou de um caráter desfavorável que o afligia; elevou-se a um estado de graça ou saiu de um estado de pecado. Em ambos os casos ele é religiosamente transformado<sup>17</sup>.”

A palavra sacrifício, no entanto, curiosamente, assume no cotidiano uma carga trágica menos densa, e, ao mesmo tempo, mais rica que a palavra martírio. Trata-se como se vê de um adensamento semântico que as culturas se encarregam de promover. “Sacrificar-se” por algo é expressão corrente, enquanto “martirizar-se” (já suplantado há muito o seu sentido primitivo de “testemunho”) é algo mais doloroso e sério.

Sacrifício e penitência aparecem praticamente como sinônimos no cotidiano do catolicismo popular. Houve um tempo, porém, no início do cristianismo, em que o termo sacrifício teve uma associação diversa. *Sacrificati* era o nome que os cristãos praticantes davam àqueles que, cedendo à fraqueza, afirmavam que haviam feito sacrifício aos deuses

---

17. Marcel Mauss e Henri Hubert, *Sobre o sacrifício*, Cosacnaif, São Paulo, 2005, pp. 15-16.

pagãos, com mentir às autoridades romanas, e escapavam da morte – o supremo sacrifício. Certificados desses falsos testemunhos eram dados, e consta que o foram no tempo do imperador Décio (249 e 251).

Para um cristão, o sacrifício por excelência é o de Jesus Cristo. Este, por sua vez, se associa a ritos sacrificais mais antigos, como aquele que foi realizado por Moisés no monte Sinai e que representou a aliança de Deus com o seu povo, isto é, o povo hebreu, conforme registrado no livro do *Êxodo*, Moisés teria derramado metade do sangue das vítimas sacrificadas no altar e a outra metade aspergido sobre o povo, havendo lido antes o livro da Aliança, e dito: “este é o sangue da Aliança que o Senhor concluiu convosco mediante todas estas palavras”.

Jesus Cristo é por antonomásia o cordeiro pascal, aquele que foi imolado na Páscoa, que simboliza a superação da morte. Jesus é o símbolo dessa libertação, também se associa a outro gênero de sacrifício, o do grande Dia da Expição.

Assim *Levítico* explica a expiação das culpas e impurezas de todo ano.

“Segundo precisas indicações rituais (cf. LV 10,1-16), o sumo sacerdote entrava na parte mais sagrada do santuário no santo dos santos, aproximava-se da arca da aliança, e com o sangue das vítimas imoladas aspergia o propiciatório (o kapporet), que estava sobre a arca entre as imagens dos querubins e era considerado o lugar da presença de Deus. Aquele sangue representava a vida do povo e com a aspersão do mesmo no lugar santíssimo de sua presença exprimia-se a vontade irrevogável de aderir a Ele e de entrar em comunhão com Ele, eliminando a separação e a distância provocadas pelo pecado.”

No entanto, o sacrifício, por assim dizer, oficializado e entronizado pela Igreja é o Sacrifício Eucarístico. Tem-se aí uma grande síntese dentro da Síntese, isto é: se o sacrifício de Jesus Cristo foi o sacrifício que concentrou todos os anteriores em si, o que propõe a Igreja é representá-lo, ou rerepresentá-lo, por meio de um conjunto bastante complexo de metonímias, metáforas<sup>18</sup>, oxímoros que, mesmo não sendo de todo entendidas pelos fieis, são seguidas, sem questionamentos, e às vezes de modo mais literal do que gostaria a Igreja.

O corpo, isto é, o pão, adota uma densidade simbólica de grande força. “Isto é o meu corpo que é dado por vós”. E a Palavra de Jesus Cristo repetida incontáveis vezes em cultos católicos, restaura, religa, remete a Cafarnaum (Jo 6, 51), quando Ele disse: “O pão que Eu hei de dar é a minha carne pela vida do mundo”. E o vinho, por sua vez, assume o lugar do sangue: “Este é o cálice do meu sangue, o sangue da nova e eterna Aliança, que é derramado por vós e por todos os homens para o perdão dos pecados”.

---

18. Joseph Campbell, em *Tu és Isso – transformando a metáfora religiosa* (Madrás, São Paulo, 2003, p. 29), diz, com razão: “A vida de uma mitologia surge e depende do vigor metafórico de seus símbolos. Estes transmitem mais do que um mero conceito intelectual, pois, pelo seu caráter interior, eles proporcionam um sentido de participação real na percepção da transcendência. O símbolo, energizado pela metáfora, transmite não só uma ideia do infinito, mas certa percepção dele. Devemos nos lembrar, porém, que as metáforas de um período historicamente condicionado e os símbolos por elas gerados, talvez nada digam às pessoas que venham a viver muito tempo depois daquele momento histórico específico, e cuja consciência se formou através de experiências totalmente diferentes”.

Na consagração, o que se pretende, portanto, é presentificar “o sacrifício do Redentor”, ou, como bem explicam Hugo Schlessinger e Humberto Porto:

“Com a mediação do sacerdote, Cristo oferece-se de modo misterioso, apresentando ao Pai a oferta da própria vida, feita a seu tempo cruz. Na Eucaristia não há uma recordação do sacrifício oferecido uma vez para sempre no Calvário. Aquele sacrifício torna-se atual renovando-se sacramentalmente em cada comunidade que o oferece pelas mãos do ministro consagrado. É verdade que o sacrifício do Calvário bastou para obter à humanidade todas as graças da salvação: o sacrifício eucarístico não faz mais que recolher os seus frutos. Mas Cristo desejou que a sua oferta se tornasse continuamente presente para associar a ela a comunidade cristã. Em toda a Eucaristia a Igreja empenha-se no sacrifício do seu Senhor, e os cristãos são chamados a unir a ele a sua oferta pessoal. A Eucaristia é ao mesmo tempo sacrifício de Cristo e sacrifício da Igreja, porque nela Cristo une a Igreja à sua obra redentora, fazendo-a participar na sua oferta. É muito importante, por conseguinte, que os fieis, ao tomarem parte na Eucaristia, assumam uma atitude pessoal de oferta. Não é suficiente que escutem a palavra de Deus, nem que rezem em comunidade; é necessário que façam própria a oferta de Cristo, oferecendo com ele e nele os seus sofrimentos, as suas dificuldades, as suas provações, e, mais ainda,

oferecendo-se a si próprios para fazer elevar-se esta sua oferta, com a que faz Cristo, de si ao Pai.”<sup>19</sup>

Interessante observar-se que esse propósito de representação ou de presentificação não é privilégio do Cristianismo. Ao contrário. Gregos e romanos tinham um sentido talvez ainda mais agudo de representação. Como afirma Karl Kerény:

“En ninguna otra religión ha mostrado el mundo tanto su riqueza de formas como por medio de la experiencia religiosa griega. Lo mismo sucede con la experiencia religiosa romana: también la *religió* va unida a un tipo especial de representación, a otra posibilidad del mundo de convertirse de algo presente en algo aún más presente”.<sup>20</sup>

Se representar é tornar presente algo que estava ausente, para consegui-lo é necessário, de modo criativo, ligar o ser humano e o mundo. Kerény mostra a diferença fundamental entre a representação grega e a romana. Na primeira, as aparições corpóreas dos deuses, e essa corporificação pode se dar também em forma de obras de arte e, a forma mais extrema, a epifania, em que o deus efetivamente se manifestava diante de uma pessoa, ou, de modo mais frequente, no sonho dela. No caso dos romanos, o transcurso temporal do mundo é o que corresponde à representação. Nesse transcurso há duas maneiras ‘de passar do presente ao mais presente’.

---

19. *Dicionário enciclopédico das religiões*, volume 2, Vozes, Petrópolis, 1995, pp. 2263-2264.

20. *La religión antigua*, Herder, Barcelona, 1995, p. 93.

O momento preciso desse “presente mais presente”, quando há posições, e no seu contrário, o *dies religiosi*. Caracterizam-se como ‘uma forma negativa da festividade, os dias aziagos, ou, como melhor explica Kerényi:

“Como *fases* – esta palavra designa las *pháseis*, las ‘apariciones’, en la literatura astronómica de la antigüedad las apariciones de los astros – significan también, por así decirlo, un detenerse del tiempo, no en el sentido místico, sino en el espiritual. No como eternidad – dove s’appunta ogni urbi et ogni quando – sino como un punto donde se hacen patentes formas claras en el espíritu fuera de todo ‘donde’ y todo ‘cuando’. El romano suele preferir más que el griego un material temporal para la objetivación (la vida del *flamen Dialis* nos servirá como ejemplo). Una fase festiva exige más el tipo griego para ser representada dignamente, aunque el tiempo se perciba al modo romano. Es propio de la fiesta el que sea, por así decirlo, un alto en el curso para mostrar figuras eternas que, por el hecho de mostrarse, cumplían el instante, convirtiendolo en una eternidad detenida”.<sup>21</sup>

Ainda sobre o sacrifício, convém atentar para o que diz Martha C. Nussbaum:

“A cerimônia do sacrifício animal, do qual a tragédia grega, segundo Burkert, deriva seu nome, expressam o temor e o medo sentidos por essa comunidade humana diante de suas próprias possibilidades assassinas. Re-

---

21. Op. cit., p. 94.

presentando ritualmente o assassinato de um animal, não de uma vítima humana, e cercado mesmo esse assassinato com uma cerimônia indicativa da inocência dos assassinos e de seu respeito pela vida, os sacrificadores, atores dessa ‘Comédia da inocência’ (*unschuldskomödie*), se distanciam, e ao mesmo tempo reconhecem, as possibilidades de massacre humano que residem na natureza humana. Ao expressar sua ambivalência e remorso mesmo quanto ao assassínio animal, humanizando o animal e demonstrando consideração por sua ‘vontade’, os sacrificadores afastam de si a possibilidade pior: de matarem seres humanos, e os matarem sem piedade, tornando-se eles próprios bestiais. Suas ações rituais asseveram sua humanidade e simultaneamente o temor de deixarem de ser humanos. ‘O sacrifício humano... é uma possibilidade que, como horrível ameaça, repousa por detrás de todo sacrifício’.”<sup>22</sup>

A esse respeito ainda mais eloquente é o comentário de Kerény, que se remete a um estágio da religião primitiva, quando ainda a fé não estava inteiramente elaborada em fé, quando o costume ainda não era o costume, era ação sem elaboração e sem explicação, em suma, um ato simplesmente emocional, não uma representação, não potencializado em significados e símbolos:

“Tanto el historiador como el etnólogo han de reconocer que no pueden encontrar jamás un estado tal de ges-

---

22. *A fragilidade da bondade*, Martins Fontes, São Paulo, 2009, p. 31.

tación. Pero la idea en si es intemporal. Y surja donde surja, dondequiera que se la vuelva a conjurar, trae consigo siempre ese carácter inmediato y sugestivo, que convierte el tiempo corriente en un instante creador. Nosotros sólo captamos la idea, el contenido espiritual. El etnólogo encuentra en todas partes del mundo estos tiempos transformados – ‘tiempos elevados’ (‘hohe Zeiten’) – que contienen todavía algo de calor, la frescura y la originariedad del momento creador. Se pondrá de manifiesto que en ellos tampoco falta lo creador. A estos tiempos se les llama fiestas. Se existe algo de lo que pueda partir la comprensión de la religión antigua y donde puedan prestarse ayuda mutua la investigación filosófica y etnológica de la religión, es el sondeo de lo que constituye la esencia de la fiesta”.<sup>23</sup>

Evidentemente también está aí posto o catolicismo. Não se trata de estabelecer uma relação de igualmente entre o que entende um cristão por festa e um pagão, mas convém não esquecer que, por mais evoluções e revoluções que hajam tido as religiões contemporâneas não estão desvinculadas de todo das religiões antigas, estão na sua base, na sua construção original. São os elementos comuns entre elas o que deve atrair a comparação, tomando severamente os cuidados que aproximações assim contêm, e atentando para o fato de que as interpretações dignas deste nome não devem se limitar a

---

23. Karény, op. cit., p. 39.

serem meras construções, mas hipóteses sobre a realidade. A esse respeito, cremos que está bem o que diz Walter Burkert:

“El lenguaje y el simbolismo del sacrificio en un contexto cultural específico pueden dar origen a interpretaciones muy variadas, pero los huesos reales quedan en el sitio como prueba de que allí hubo muertos de verdad. *La religión es de un realismo de vida o muerte, y eso la mantiene cerca de la naturaleza.*”<sup>24</sup>

No sugestivo estudo *A dádiva da dor*, Philip Yancey e Paul Brand, referindo-se a Jeremy Bentham<sup>25</sup>, que se refere à dor e ao prazer como dois soberanos, e a Freud que, na obra *O princípio do prazer*, diz que este é o motivador fundamental do comportamento, nos faz lembrar que o anatomista vê que o corpo dá muito mais ênfase à dor<sup>26</sup>:

“Cada centímetro cuadrado da pele contém milhares de nervos para a dor, o frio, o calor e o toque, mas nenhuma célula de prazer. A natureza não é assim tão pródiga. O prazer emerge como um subproduto, um esforço mútuo de muitas células diferentes trabalhando juntas, no que chamo de ‘êxtase da comunidade’.

O que Brand e Yancey concluem é que o prazer e a dor estão na mente, e não no corpo simplesmente, e a própria interpretação depende do que informam os sentidos. E se reme-

---

24. Walter Burkert, *La creación de lo sagrado – la huella de la biología en las religiones antiguas*, Siruela, Madrid, 2009.

25. Fundador da University College de Londres.

26. Philip Yancey, *A dádiva da dor*, Mundo Cristão, São Paulo, 2005, p. 397.

tem a uma gravura conhecida de Leonardo Da Vinci, *Alegoria do prazer e da dor*, que é assim por ele definida:

“O prazer e a dor são representados como gêmeos, como se unidos, pois um nunca existe sem o outro... Foram feitos com as costas voltadas um para o outro, para serem contrários um ao outro. Foram feitos saindo do mesmo tronco, por terem um único fundamento, pois o fundamento do prazer é trabalho e dor, e os fundamentos da dor são prazeres inúteis e lascivos”.

Tudo isso se conecta, por menos que pareça, com a emoção profunda de um penitente. É por intermédio da dor no corpo imanente que ele alcança a felicidade da alma transcendente. A dialética parece um tanto primária, mas sem a convicção de que houvesse um sentido no seu ato ou até uma recompensa para ele não haveria o gesto de disciplinar-se. A dor física é uma linguagem? A dor espiritual é metalinguagem.

A realização de rituais públicos de autoflagelação, em pleno século XXI, surpreende e desperta curiosidade. Nos casos extremos, até o gosto mórbido em quem os assiste, seja de forma direta, seja pelos meios de comunicação de massa. Algo que vai além daquele “desinteressado desejo espiritual de contemplar uma agonia”, a que se refere Baudelaire<sup>27</sup>, alcançando talvez o inverso: um desejo espiritual e interessado de provocar a agonia para dela se libertar. A motivação primária seria obter perdão para os pecados ou remissão das culpas, do disciplinante e da humanidade. Não há como medir a eficácia

---

27. Em *Journaux intimes*, Les Éditions G. Crès et Cie., Paris, 1920, pp. 9-10.

disso, apenas descrever como se tenta propiciar ou como se encena o que se define como uma busca.

Um trabalho que se dedique a estudar o significado e a sobrevivência desses rituais deve considerar as razões pelas quais certos ritos se universalizam mais do que outros e atravessem séculos de história e transformações sociais, econômicas e políticas. Quem busca mergulhar num território dos mais difíceis, cheio de direções e pleno de contradições, logo se dá conta de que o primeiro desafio consiste talvez em evitar os atalhos demasiado tentadores ou as avenidas largas e longas demais para se percorrer no razoável limite de uma tese.

Tanto mais impactante parece a prática da dor autoinfligida em público quanto mais próxima seja do observador/investigador. Para contornar essa constatação óbvia, deve-se acrescentar que, de modo geral, nas mentalidades ocidentais, há classificações tácitas e automáticas para o que se considera uma ritualização aceitável da dor. Um exemplo disso é a proveniente da busca da beleza<sup>28</sup>. Outras formas de penitência são postas numa espécie de vala do comum do “raro”, do estranho, do bizarro.

Em obras de referência atuais, nascidas no âmbito da própria Igreja Católica<sup>29</sup>, os flagelantes são definidos em

---

28. “Tendemos a catalogar a tortura em nome da beleza como uma aberração de povos antigos, mas estão os salões de beleza modernos. Homens e mulheres sempre mutilaram sua pele, às vezes suportando a dor para ser belos, como se a dor fosse o preço da beleza, ou lhe desse um valor especial de sacrifício.” (Diane Ackerman, *Una historia natural de los sentidos* (Anagrama, Barcelona, 3a. ed., 2000)

29. Ver a propósito o *Dicionário enciclopédico das religiões*, de Hugo Schle-

termos tão críticos a ponto de lembrar o rechaço de filósofos iluministas como Voltaire que, no século XVIII, escreveram invectivas, quase libelos, contra os grupos de cristãos radicais e suas práticas. No *Dicionário filosófico* (verbete *autoridades*) ele atribui a flagelação a origem asiática e diz que os europeus copiaram a prática dos judeus. Tanto nesse livro quanto no seu *Tratado sobre a tolerância* classifica a flagelação como uma forma de superstição e fanatismo.

Entretanto, no cristianismo, sabe-se que as reprovações oficiais sempre se deram por causa dos excessos promovidos por esse tipo de penitência, não devido à penitência em si. Os ritos penitenciais estão na origem e na própria razão do desenvolvimento institucional, devocional e prático do catolicismo. Exatamente pelo contraste entre a contenção racionalizante que devem promover as autoridades da Igreja e os transbordamentos do Catolicismo popular que frequentemente se extrema na expressão irracionalista da fé, o fato é que há séculos o seu uso foi sendo posto em nível mais privado que público.

Baseada na preocupação com as exacerbações e os fanatismos, a Igreja, depois de considerá-los legítimos e

---

singer e Humberto Porto, publicado pela Vozes (Petrópolis, Rio de Janeiro, 1995, p. 1093): “Grupo de cristãos de devoção excêntrica que, na Idade Média, percorriam em procissões as ruas das cidades autopunindo-se com flagelos. (...) Os bandos de flagelantes se difundiram por quase toda a Europa central. Como, porém, bem cedo se juntaram a eles crenças supersticiosas (como a de uma pretensa carta vinda do céu), manias indiscretas de reforma, espírito sectário, ideias heréticas (negação dos sacramentos e da hierarquia) e excessos de violência (furor contra os hebreus), o papa Clemente VI com uma bula de outubro de 1349 desaprovou as companhias dos flagelantes e ordenou a sua supressão.”

promovê-los, passou a desaconselhar a penitência pública. Entretanto, a flagelação nunca saiu do seu seio mais autorizado, e muito menos das manifestações espontâneas dos seus crentes e das organizações populares crescidas paralelamente ao domínio do clero.

No livro *Why a Saint?*, publicado em 2010, monsenhor Slawomir Oder<sup>30</sup>, responsável pelo processo que propõe a canonização do papa João Paulo II, informa que ele se flagelava regularmente.

“As a number of members of his closest entourage heard with their own ears, in Poland in the Vatican, Karol Wojtyła flagellated himself. In his bedroom closet, among his cassocks, hanging from a hook was an unusual trouser belt that he used as a whip and always brought to Castel Gandolfo. This practice was not an expression of Wojtyła’s wish to inflict punishment on his own body, which was a gift of God. Instead, it fit into a larger Christian tradition, especially into the asceticism of the Carmelite order — they often prayed the Miserere while holding their arms in the sign of the cross, and flogged themselves with the sashes of their monastic cassocks. He remained faithful to that tradition throughout his life. As Cardinal Carlo Maria Martini wrote in response to this same report, ‘In ascetism, one practices minor acts of penitence, which do not cause lasting bodily harm;

---

30. Com a colaboração de Saverio Gaeta, e publicado pela editora Rizzoli, 2010, p. 2168 da edição eletrônica Kindle/Amazon.

therefore, we should not think of them as instances of self-mutilation or masochism.”

A ritualização mimética da flagelação de Cristo nunca deixou de interessar ao fiel católico. Num rápido olhar sobre os lugares em que isso persiste com maior desenvoltura, alguém pode enxergá-los apenas como algo exótico, ou ver mais: um dos meios de contenção e repressão. Note-se que a relação civilizado = reprimido foi bem valorizada pela psicanálise. Em mais de uma ocasião, ocupando-se da flagelação, Freud explicou-a em termos da repressão que potencializa o que se quer evitar ou rejeitar, especialmente no caso dos santos.

Na *Gradiva de Jensen* ele, ao comentar alguns casos de repressão, observa, com a conhecida ênfase nos aspectos eróticos que costumava dar à maioria das situações: “Esses casos comprovam o velho ditado latino: ‘Naturam expelles forca, tamem usque recurret,’ embora este originalmente se referisse somente à expulsão por influências externas, e não por conflitos internos. No entanto, esse provérbio não nos explica tudo; só nos informa sobre o fato do retomo da parte da natureza que foi reprimida, mas não descreve a maneira altamente singular desse retomo, que se realiza através do que classificáramos de malévola traição. E precisamente o que foi escolhido como instrumento da repressão — como o ‘furca’ do provérbio latino — que vai constituir o veículo do retomo: oculto na força repressora, o que é reprimido revelar-se-á por fim vencedor. Esse fato, pouco tido em conta e que merece um exame atento, é ilustrado — de forma mais impressionante do que o seria por muitos outros exemplos — por uma conhecida água-forte de Félicien Rops; e é ilustrado com o caso típico de repressão na vida dos santos e penitentes. Um monge ascético,

fugindo certamente das tentações do mundo, volta-se para a imagem do Salvador na cruz, mas esta vai submergindo nas sombras, e em seu lugar ergue-se, radiante, a imagem de uma voluptuosa mulher nua, também crucificada. Outros artistas, com menor compreensão interna (insight) psicológica, mostram, em alegorias da tentação semelhantes a essa, o Pecado erguendo-se, insolente e triunfante, em diversas atitudes junto à cruz do Salvador. Só Rops, porém, fê-lo ocupar o lugar do Salvador na Cruz. Ele parece ter sabido que, quando o que foi reprimido retoma, emerge da própria força repressora.”

Exemplos dos extremos religiosos se encontram disseminados em vários continentes. Na Ásia, o exemplo mais chamativo é o das Filipinas; na Europa, o da Espanha; na América do Norte, os dos Estados Unidos e México; e na América do Sul, a Colômbia e o Brasil.

Embora os casos haja em números surpreendentes, também surpreende que não haja na literatura antropológica uma quantidade considerável de estudos antropológicos a esse respeito. Mesmo que rituais assim pudessem ser incluídos naquela lista de ritos em extinção — tão interessantes quanto certos animais, idiomas e profissões que tanto interesse têm despertado nos especialistas e conservacionistas — o fato é que falta um pouco mais de investigação antropológica em torno disso.

Não é, no entanto, o campo panorâmico e aberto o que talvez mais valha a pena, e sim o mais próximo e familiar possível. Exemplos muito evidentes disso são os rituais dos disciplinantes, penitentes e flagelantes que continuam a existir no Brasil e na Espanha.

Para abordar o tema, não nos demoramos tanto no genérico (embora tenhamos dedicado a isto algumas páginas necessárias, para a contextualização mais ampla); nos fixamos no mais específico possível — dois exemplos eloquentes: em duas cidades: os “Picaos”, de San Vicente de la Sonsierra, na Espanha, e os Penitentes do Sítio Cabeceiras, na Barbalha, cidade do Ceará, no Nordeste do Brasil.



## OS PROBLEMAS

O problema principal a equacionar é porque sobrevivem os rituais de penitência pública no povoado espanhol de San Vicente de la Sonsierra (Rioja) e na cidade brasileira da Barbalha (Ceará, Cariri, Nordeste). O segundo, associado ao primeiro, o que esses rituais representam na vida social dessas comunidades.

Além disso, os problemas investigados não se limitam a o porquê e o onde dos rituais de flagelação pública do catolicismo espanhol e brasileiro. Como se desenvolvem, quais suas particularidades, como se conectam e que desdobramento estão a sugerir ao investigador. Antes de tudo, porém, um problema aparentemente simples é de abordagem obrigatória e exige um detalhamento tão largo quanto possível: no âmbito comum dos ritos de flagelação como se definem esses

bem particulares: o que são, por que aí, como se fazem, desde quando, para quê? Serão similares ou distintos para quem os vê e quem os pratica?

Sendo rituais de motivação similar, os da Espanha e do Brasil, convém examinar as possíveis distinções para cada um, explicando-se os principais aspectos que os torna similares e também únicos.

Quanto ao grau de conhecimento e consciência a respeito do que significam esses rituais, que resposta oferecem os penitentes do Brasil e os da Espanha? Que futuro eles podem esperar para suas confrarias?

Seriam os rituais de penitência parte de um grande e difuso complexo de medievalidade que insiste em permanecer nas mentalidades modernas, a despeito de qualquer tipo de progresso ou de avanço na tecnologia e nos costumes? Uma das tradições inventadas?

Que relação contraditória e iluminadora mantém a modernidade com a Antiguidade e Idade Média? Que papéis desempenham o turismo e os meios massivos de comunicação nisso?

Os ritos penitenciais do tipo que investigamos estão no campo do catolicismo popular. O que significa exatamente “religiosidade popular” e que graus de ambiguidade ou ambivalência mantêm com a ortodoxia católica? São ritos assim exemplos de uma prática bem ordenada de fé ou simples manifestação leiga e quase pagã, relacionada também com distúrbios ou desequilíbrios psicológicos, mentais e sociais? A penitência apenas mascara uma singela mentalidade que não consegue se desgarrar do fanatismo e da superstição?

É possível que o religioso tendo perdido sua dimensão trágica não consiga mais sobreviver exceto como um item a

mais da sociedade do espetáculo, mas desprovida de catarse? A valoração do milagre e a magia também pode ser vista como sintoma de certo tipo de nostalgia. Compreender-se-á isso tudo também em espelho: os rituais do mundo do espetáculo profano passam a configurar o paradoxo de um novo tipo de sagração. Podem e devem ser tratados às avessas como parte de um conjunto de práticas com o seu quê de religioso.

O que representam esses penitentes para suas sociedades e o que suas sociedades representam para eles? Que vínculos consideram ter com o passado? São reais ou imaginários? Quem são os seus modelos para a prática? Como e por que começaram a praticar a flagelação? Há uma relação evidente ou oculta da flagelação pública com os desportos, o teatro e o sacrifício?

Há também um conjunto bastante rico de elementos relacionados com a problemática da ocultação e do desvelamento. Tradicionalmente um disciplinante se oculta, tem o rosto coberto. Por que uma ocultação assim, que dá sentido especial e iniciático às cerimônias penitenciais, é cada vez menos frequente no Ceará?

A permanência desses rituais de flagelação se deve em parte à postura condescendente da Igreja a respeito? Reconhecerá secretamente a Igreja nesses disciplinantes algo como sua essência? E os penitentes — acreditam tão firmemente nas suas práticas que se a Igreja as condenasse por heréticas continuariam a praticá-las?

Questões desse tipo oferecem mais do que uma explicação. Seja qual for a que se prefira, cada resposta suscita uma nova pergunta — como a da certeza incompleta de que algo tipo de ligação indissolúvel haverá entre o pagão e o cristão, o profano e o sagrado, o antigo e o moderno que os meios mais

recentes de comunicação e produção de conhecimento se encarregaram de ainda mais problematizar.

Por mais que a ideia possa repugnar a um crente fervoroso — firme na sua disposição de que, por meio da flagelação, promoverá algum tipo de alívio das culpas individuais e coletivas, o fato mais concreto e indissociável desses rituais (sempre celebrados em meio a datas convencionadas e com plateia certa), sua centelha essencial é a representação, como se de uma forma própria de teatro se tratasse. A fé não está completa sem a *performance*.

Entretanto, não se trata simplesmente de saber-se porque ritos assim sobrevivem, e sim algo sutil em sua distinção — por que não acabaram ao longo do tempo e quais as razões precisas de que isso ocorra em determinados sítios e não em outros.

Sendo reivindicados como tradição, de que tipo de tradição exatamente é que se trata? daquelas tradições que historiadores como Eric Hobsbawm e Terence Ranger chamam de ‘inventadas’? Mas no que consistem tais invenções? Não seria a maioria das tradições assim, havendo, portanto, um quadro invertido — inventar é algo que tradicionalmente fazem as comunidades? E o que entendem mesmo por invenção e tradição as comunidades de San Vicente de la Sonsierra e da Barbalha? Como algo perdido num passado difuso ou com datas e personagens específicos: uma dramatização por tanto que se confunde do tempo, a ponto de identificar-se com gentes e situações medievais?

No Brasil, tem sido frequente a sociólogos e escritores a busca de recursos não históricos para falar-se do tempo. Gilberto Freyre cunhou a expressão “tempo tríbico”, para esse tempo psicológico ou social que seria mais adequado para

interpretar a sociedade brasileira. Antes dele, Euclides da Cunha, que realizou uma ambiciosa tentativa de explicar o interior do país, na sua obra mais conhecida, *Os sertões*, teceu comentários que se tornaram tópicos, sejam as tipificações dos seguidores de Antônio Conselheiro, sejam os habitantes daquela região baiana de Canudos onde se encastelou:

“O retrógrado do sertão reproduzir o *fácies* dos místicos do passado. Considerando-o, sente-se o efeito maravilhoso de uma perspectiva através dos séculos... Está fora do nosso tempo, está de todo entre esses retardatários que Fouillée compara, em imagem feliz, à *des coureurs sur le champ de la civilisation, de plus en plus en retard*’. Em anos posteriores, outros haveriam de tentar explicar a seu modo a existência de tais retardatários, na corrida histórica sobre a pista da civilização.”

Ao estudar a região sertaneja às margens do rio São Francisco, sociólogos como Abdias Moura têm procurado entender por quais razões “se manteve atual um tempo passado”, comentando a trilha de Euclides da Cunha, que fala de “tradições remotas e de hábitos antigos, sem determinar o tempo dessa dupla antiguidade”, e de Câmara Cascudo, que, comparando ao tempo do sertão ao das canções de gesta, afirma: “não há data na História sertaneja. Fase, época, período, como uma camada geológica”. Recorre ainda a Oliveira Martins e a sua explicação difusionista sobre a presença de fogueiras de São João na Escandinávia, e conclui Moura:

“Essas considerações eruditas ajudarão a entender a persistência, nas áreas sertanejas, de rimas em torno da canção de Rolando, das aventuras guerreiras de Carlos Magno e Oliveiros, de castelos medievais, do Rei

Artur, de Roberto, o diabo; e dos cavaleiros da Távola Redonda. Explicam, também, a expectativa tardia e deslocada para além-mar, quanto ao retorno de Dom Sebastião para libertar o povo de seus sofrimentos. E que, nas circunstâncias já anotadas, na vida sertaneja, ainda recentemente o espaço não representava um limite; nem existia, no rigor do termo, um *tempo específico*, verdadeiramente temporal, para populações que não haviam ainda vivido o seu próprio Tempo.”<sup>31</sup>

As anotações de outro escritor — M. Cavalcanti Proença — mostram um leque de globalização *avant la lettre* na literatura do sertão, referindo-se particularmente às adaptações “de histórias exóticas ao ambiente sertanejo”, em que histórias europeias aparecem recolocadas no tempo e no espaço, mantendo os nomes dos seus personagens e suas características heroicas, mas situados em espaço e costumes locais. Uma vocação para o sincretismo a mestiçagem explicaria a facilidade dessas fusões, pois, como diz o folclorista e crítico literário Silvio Romero,

“todo brasileiro é um mestiço, quando não no sangue, nas ideias. Os operários deste fato inicial não são portugueses, o índio, o negro, o meio físico e a imitação estrangeira”.

Imitação é uma palavra-chave não somente para entender esses e outros aspectos da cultura e da mentalidade do Brasil, mas, sem uma compreensão tão larga quanto possível

---

31. Abdias Moura, em *O sumidouro do São Francisco — origem dos conflitos no Brasil*, Tempo Brasileiro, 3a. ed., Rio de Janeiro, 2002, pp. 27-29.

dos processos miméticos não se avançará muito na temática das cenas dos disciplinantes.

Os seus atos públicos, sejam vistos como encenações, desfiles ou procissões, são, antes de qualquer coisa, imitações, representações, teatralizações. Apesar de um penitente não o admitir que seja assim.

Por que os disciplinantes recusam ser vistos como em representação, ou, em última instância, como atores de uma representação da representação? Por que o teatro da fé deve ser mais do que um espetáculo? Em toda a história da flagelação pública esse elemento de ação e recusa sempre esteve presente. Por quê? O que faz a dor dos outros continuar ao longo do tempo a ser tão atraente para as multidões?

Embora tenha-se tomado uma mercadoria vendida *ad nauseam* no século XX, a contemplação mórbida da dor alheia não revela um gosto exclusivo da modernidade. Nem sequer teve início aí. A paixão e morte de Cristo, no tempo em que efetivamente ocorreram, foram desfrutadas como um filme de contornos mais realistas que o de Mel Gibson<sup>32</sup>.

Antes, as expressões de sofrimento em público eram mais muito mais frequentes e cotidianas, especialmente aquelas cerimônias relacionadas com a morte (execuções e exéquias, por exemplo). Johan Huizinga, por exemplo, fala

---

32.Referência ao filme *The Passion of the Christ*, dirigido, em 2004, pelo ator Mel Gibson. Quando do seu lançamento vários foram os comentários e críticas do que muitos consideraram excessivo realismo que, aliás, não ficou restrito à violência e abundante derramamento de sangue, mas ao fato de ser falado em aramaico, aramaico e latim.

das execuções públicas assistidas por multidões e realizadas com frequência.<sup>33</sup>

Quando iniciamos este trabalho, pensamos quase de imediato naquilo que confessa David Le Breton, já nas últimas páginas do seu livro *Antropologia da dor*: “Escrever sobre a dor me preocupava já há muitos anos, reunia dados, notas, entrevistas, mas retrocedia diante da magnitude da tarefa”.

Por essas e outras razões, o trabalho foi avançando num ritmo que terminava por combinar o paradoxo da velocidade de Aquiles e a tartaruga — ora parecia se revolver em uma das tantas visitas a Barbalha e a San Vicente de la Sonsierra, ora parecia ser inesgotável, tal a riqueza de elementos surgia a cada contato com a literatura disponível a respeito do tema intimidador, ou de algo sugestivo ouvido numa entrevista com um morador dessas cidades, um penitente ou uma simples observação da paisagem, da arquitetura, dos *flashes* das câmeras de algum turista curioso ou impressionado com o sangue derramando-se pelas costas de um Joaquim Mulato ou um dos “Picaos” fustigando-se ao olhar silencioso, exigente e complacente da Virgem<sup>34</sup>.

---

33. “O cruel incentivo à emoção grosseira que emergiam do cadafalso eram um importante elemento no sustento espiritual do povo. (...) A autoridade cuidava de que nada faltasse para que fosse completa a impressão do espetáculo”. (*El otoño de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 2001, p. 16).

34. Um véu cobre o rosto da Virgem e um negro manto. “Assim oculta nossas culpas o véu de sua clemência, que é maior que o céu e a terra. e o manto acolhe seus filhos”, diz a narradora do documentário *Los Disciplinantes – San Vicente de la Sonsierra*.

Quanto maior era o contato aquelas duas expressões de fé — na Espanha ou no Brasil — mais as questões da liturgia e dos sacramentos tomavam de assalto a memória. Se a história poderia completar-se com informações relevantes da imaginação religiosa, a imersão nos mitos e ritos tinha muito a ganhar mesmo com as abordagens mais clássicas e óbvias:

“Desde os seus começos, o cristianismo se desenvolveu sob o signo do apocalíptico. Com exceção de Santo Agostinho, os teólogos e os visionários cavilavam sobre a síndrome do fim do mundo e calculavam a data de seu advento. Os mitos do Anticristo e do ‘imperador dos últimos dias’ apaixonavam os clérigos tanto como a massa dos fiéis. Nas vésperas do ano mil, o velho argumento do fim do mundo aparecia com dramática realidade. Aos terrores do tipo escatológico vinha somar-se então toda classe de desastres: epidemias, fome, presságios, sinistros (cometas, eclipses etc.). Por todo lado se faz sentir a presença do diabo. Os cristãos explicavam aqueles flagelos por seus pecados. A única defesa era a penitência ou o recurso aos santos e suas relíquias”.

Não era argumento diferente, sobretudo o das últimas linhas desse parágrafo de Mircea Eliade o que se deparava o etnógrafo em contato com os penitentes do Sítio Cabeceiras, na Barbalha, Ceará, Nordeste, Brasil. O país e sua região mais cedo povoada e colonizada pelos portugueses, conheceu já nas primeiras décadas do período colonial a prática da penitência e a ele se dedicou por séculos e, por todo o século XIX, reviveu — e por muitas vezes de forma dramática — os mitos sebastianistas e milenaristas.

Se ao senso comum é fácil improvisar diversos adjetivos e substantivos para situar o que incomoda ou perturba, ao etnógrafo não resta o amparo fácil na constatação do “estranho”, por mais que se saiba que “estranho” é um conceito de relação<sup>35</sup>.

É possível evitar esse estranhamento. Mas seria desejável? E como evitar o extremo oposto do entranhar-se nas práticas que foram tidas como bárbaras ou bizarras sem nunca terem sido realmente banidas?

---

35. “O que não pertence a nossa cultura, ainda que seja cultura ele mesmo”, no dizer de Gonzalo Bravo.

## NOTA METODOLÓGICA

Nas *Disquisiciones antropológicas*, Julio Caro Baroja e Emilio Temprano discutem “la posible mentira del método”. Partindo de uma personagem de Aurora Roja, escrita por Pío Baroja (tio de Julio Caro)<sup>36</sup> é que Emilio o provoca:

“No cree que los llamados métodos científicos, en las ciencias humanas, son otra de las grandes mentiras?” Baroja responde de modo a defender a validade dos métodos, mas alertando para sua frágil insuficiência, por mutáveis e superáveis que são. Mas o mais interessante

---

36. No diálogo de Martín e Juan: “No es que los curas son malos; es que la religión es mala. -Tú no sabes lo que dices, Juan. -Cree lo que quieras. Yo estoy convencido; la religión es mala, porque es mentira.”

de sua reflexão é quando chega a discutir métodos ou metodologistas concretos da antropologia. Se para Boileau, o estilo é o homem, para Baroja o método reflete uma personalidade e um caráter:

“Yo creo que los métodos que se han sucedido no los han inventado hombres de mala fe, ni tampoco hombres con malicia excesiva; pienso que son, por el contrario, métodos que se han creado hombres tal vez no tan inteligentes como se ha pensado y, desde luego, muy confiados en su propia capacidad de obtener una verdad.

“Recuerdo haber hablado con antropólogos de predicamento, como el Padre Schmdit, otras veces con Evans-Pritchard, alguna vez con Lévi-Strauss... Lo que he encontrado es que eran hombres muy poseídos de su verdad, muy poseídos de sí mismos y con una voluntad extraordinaria de ejercer influencia”. (p. 23)

Até dos antigos, que ele não conheceu pessoalmente, arrisca um perfil: Durkheim (imperioso e autoritário), Malinowski (violento), e principalmente:

“Muy pagados de su ciencia y, por lo tanto, capaces de imponer y de crear escuela. Lo que hicieron y escribieron de metodología no es ni tan pobre como dicen sus enemigos ni tan rico como lo que ellos han pensado. Creo que son personalidades muy fuertes, pero más por su carácter que por su pensamiento.

Baroja utiliza duas palavras para caracterizar alguns dos métodos mais influentes nas ciências sociais, como o marxismo, a psicanálise e o estruturalismo: ora são tautologias – o caso dois dois primeiros; ora morfologia, no

caso do último. Sua crítica principal ao estruturalismo é que “empobrece os problemas”:

“Descubre que hay unas formas, pero es como pensar que la cristalografía es lo más importante en la geología. Ese es un aspecto. Hay formas geométricas diversas, pero, claro, ese no es el final de la ciencia; es otra cosa” (ídem, p. 29).

Outro aspecto de sua crítica se dirige aos antropólogos e sociólogos de maneira geral. Àquele para os quais “las pasiones – el amor, el odio, la intransigencia, la violencia de los conceptos – parece que no cuentan. Son estructuras, reglas, normas... y todo es tan normativo y tan desinfectado que parece que la sociología o la antropología son unas ciencias de laboratorio, pero tanto la una como la otra están infectadas”.

O que parece reivindicar Baroja é um tanto mais de filosofia aos antropólogos, e um quanto menos de impostura ou presunção. Mais Kant, Bacon, Descartes é o que sugere para que floresçam e frutifiquem melhores métodos e teorias. Parece inclinar-se principalmente a favor da dúvida cartesiana como ponto de partida. Mas, que tempo seria o nosso para admitir dúvidas e vacilações:

“Hoy no vacilamos, hoy no dudamos, hoy no hacemos ningún análisis previo de cómo hacemos los juicios”.

A despeito do que disse outro sociólogo igualmente sólido, como Norbert Elias:

“Una forma lingüística específica llamada una pregunta, suele servir como punto de partida en el camino hacia el nuevo conocimiento. Es también uno de los rasgos distintivos de los seres humanos. Somos los únicos seres animados capaces de hacer preguntas. Las preguntas

indican los límites de la reserva de conocimiento de una persona o un grupo. Se las dirige alguien que no sabe a alguien que se espera que sepa la respuesta. Hoy, en un periodo de crecimiento del conocimiento en que podemos diferenciar con cierto realismo entre sujetos humanos y objetos no vivientes, un sujeto vivo puede hacer preguntas a un objeto inanimado. En otros tiempos sólo podía hacer preguntas un miembro de un mundo humano o del espíritu a otro. Hemos de tener en cuenta también un significado distinto de términos como ‘sujeto’ y ‘objeto’ o sus equivalentes en una sociedad en que se experimentaba la naturaleza más como un campo de recreo de los espíritus que como el de los átomos y las moléculas.”<sup>37</sup>

A ter razão como Baroja de que a personalidade se reflète na metodologia, devemos também acrescentar a isso a formação e o campo de interesse do antropólogo e até a razão pela qual faz sua investigação. Neste ponto, evidentemente, formação em jornalismo e mestrado em história, além do mergulho na literatura, contribuem não só para certas características do estilo do texto, que para ser natural não segue o rígido leito de procusto acadêmico, mas também é certo que influenciou no enfoque metodológico.

Não chegamos ao nível de ousada e autoridade de Caro Baroja para afirmar:

---

37. *Teoría del símbolo – un ensayo de antropología cultural*, Península, Barcelona, 1994, p. 47.

“Pensar que yo tengo una metodología única muy clara o muy elaborada es imposible, por no la tengo ni la he tenido nunca.”

Vários aspectos específicos de métodos reconhecidos foram úteis no percurso deste trabalho. Mas não há o seguimento estrito a de nenhum deles. Talvez por influencia de muita leitura de Gilberto Freyre que, como Baroja, era acusado de não ter método (ou até mais: de tê-lo em demasia, e personificado).

Não se pense com isto que queiramos fazer uma aproximação ligeira de Freyre e Baroja. Talvez entre os Barojas, o que mais influência teve sobre ele haja sido o Pío. Freyre era um antropólogo de formação boasiana, mas ao invés de recorrer ao extenso trabalho de campo tão enfaticamente recomendado por seu mestre, optou por escrever história e sociologia a partir de um ponto de vista e – vá lá – uma metodologia antropológica.

É por um excesso de valoração do sincrônico que ele chegou a abolir primeiro na preparação de suas obras histórico-antropológico-sociológicas a ideia de tempo convencionalmente cronológico, e depois, praticamente recriá-lo, de outra maneira, quando passou a utilizar a expressão ‘tempo tribio’ para designar algo que, com a devida licença, poder-se-ia chamar como uma quarta dimensão do tempo. Um tempo sem tempo. Um tipo de passado continuamente por dentro da pele da vida e dos fatos. Baroja pensava diferente:

“La eliminación del concepto de tiempo y la sustitución de ese concepto por una especie de funcionalismo o paralización de los criterios en relación con el espacio, me parecen un sofisma y una exageración de cátedra.” (p. 36)

O Freyre que influenciou nestas páginas é menos o de conceitos assim mais gerais como o de tempo, e mais aquele que

legitimamente se socorria de imagens, manuscritos, registros orais para a pesquisa e consolidação dos seus escritos.

Está muito claro como foi construído este trabalho. À base do qualitativo e do interpretativo e do simbólico, sem descuidar-se de certos pares antitéticos que são de inspiração estruturalista.

Efetivamente, o que tentamos evitar foi aquilo chamado por Baroja de “teorias totalitárias que le explican las cosas bien y facilmente”.

Nem cremos que haja excessos de explicações ou de descrições neste trabalho. Digamos que se tratam mais de algumas aproximações e especulações em torno de certos problemas que tocam comunidades específicas, mas em sua larga extensão alcançam o homem moderno, e também com mais razão, ou porventura ou não, com mais razão ainda, o homem que ultrapassou já essa etapa pós-moderna, e talvez não seja em breve mais o caso de chamá-lo de homem, ao menos no sentido que tradicionalmente foi empregado para ele.

O que fizemos na prática para avançar com o tema da antropologia da dor? Elegemos duas comunidades rurais que têm pontos aproximáveis de natureza e cultura e as visitamos e passamos a frequentá-las. Não por largos períodos de residência, como na etnografia tradicional, mas por contatos constantes, sem esquecer do principal, suas festas e seus rituais. Assim tornamos vivo o contato com os moradores.

Fomos às suas casas, desfrutamos um pouco do seu convívio e de sua comunidade. Tentamos experimentar aquilo que Gilberto Freyre propõe: a empatia com o objeto, que talvez nada mais seja que a fusão do émic e do étic, numa forma

de experiência que tem um tanto a ver com a disposição do escritor e ator, mas que também está na prática do jornalista.

De certa maneira, uma longa reportagem não é muito diferente da etnografia. Reúne a entrevista, o contato ao mesmo tempo próximo e analítico, ceticismo e interesse vivo no objeto e no objetivo.

No entanto, um jornalista facilmente diria que este não é um trabalho jornalístico. E um escritor notaria no que não é literário. Mas nele prospera uma narrativa e uma etnografia que preferimos fosse como uma reconstituição em primeira pessoa do diário de campo que exercitamos nas diversas estâncias nas comunidades estudadas.

Houve a preocupação de deslindar os símbolos. Os mais à vista, e os mais ocultos. Ao abordá-los tivemos em conta o que diz René Alleau sobre esse tipo de abordagem:

“A abordagem metodológica de um símbolo não é menos importante que a análise das suas funções antropológicas e teológicas. Epistemologicamente, não há nenhum domínio do conhecimento mais difícil de delimitar, pois o processo de simbolização intervém a múltiplos níveis da experiência, desde o jogo complexo das nossas percepções até aos mais elevados graus de elaboração e de sistematização das nossas representações do mundo.”<sup>38</sup>

Os métodos qualitativos têm, como se sabe, caráter eminentemente interpretativo. Nesse aspecto, o trabalho do antropólogo, embora difira em muitos e importantes aspectos

---

38. *A ciência dos símbolos*, Edições 70, Lisboa, 2001, p. 7.

tos da narrativa do cronista de viagens e exploradores, tem com eles a afinidade nesse aspecto por assim dizer de investigação qualitativa.

O que é um cronista senão um observador participante? Os melhores deles chegando inclusive a realizar entrevistas informais, coleta de dados.

Mas como manejar os dados qualitativos? Antes de tudo, o objetivo da pesquisa não é explicativo. Não cabe ao etnógrafo dizer porque é assim e não de uma determinada maneira. Há que evitar-se o caráter demúrgico e teleológico. Desse modo, por mais que nos informassem dados estatísticos e demográficos, por exemplo: quantos são os membros de determinada confraria, quantos disciplinantes em certa festa ou ano, não cremos que esses aspectos quantitativos sejam determinantes para a análise, embora não devam ser descartados quanto ao levantamento em si de informações e descrições.

As questões internas e estruturadoras da sociedade nos interessaram muito mais. Mesmo assim, tivemos prudência quanto a generalizações.

Não somente os números enganam, mas também os testemunhos e as interpretações da própria comunidade, onde se incluem também as palavras, as imagens, os gestos. Estivemos atentos a não somente ouvir as informações e explicações tradicionais, mas analisá-las e confrontá-las com os dados empíricos, fossem eles da própria coleta etnográfica ou de fundo histórico, mediante cotejo da documentação disponível e não exclusiva dos membros das confrarias.

Não confiamos na infalibilidade de nenhum método. Especialmente quando cada um deles começa a ser discutido no cerne da própria antropologia, como bem refletiu o grupo do

The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, num estudo recente intitulado *The Objects of Evidence: Anthropological Approaches to the Production of Knowledge* e coordenado por Matthew Engelke:

“Methods too are coming increasingly under scrutiny. How far can the socio-cultural anthropologists’ ambition of gaining important new knowledge of the human condition through personal engagement in intensive fieldwork remain valid in a world dominated by mass data, statistical trends, and narrowly-defined objectives not only in the biological but also in the social sciences?” (2009: p. 50).

Outra contribuição metodológica: a captura de imagens. Gravamos em fotografias e vídeos as cerimônias de penitência. Mas o uso da imagem e dos recursos audiovisuais não se limitou a isso: analisamos os objetos e imagens produzidos ou em poder das confrarias analisadas. Todo tempo nos deparamos com a pergunta: o quanto confiável e válida é uma pesquisa que usa os dados ao mesmo tempo para produzir teoria e para verificá-la?

Atento ao que dizem Ball e Smith e Harper (1989), que consideram que a análise de dados iconográficos continuam num estágio ainda não suficientemente desenvolvido, entendemos como válido usar para a análise das imagens considerações sobretudo que dizem respeito à fotografia nos trabalhos de Walter Benjamin, Susan Sontag e Roland Barthes. No caso específico da iconografia católica, usamos o guia de G. Duchet-Suchaux e M. Pastoureau.

Não tivemos, no entanto, a preocupação de, com isto, criar tipologias de narrativas ou de relatos, ou de exausti-

vamente contrastá-los. A ausência de elementos suficientes para isso e a limitação da amostra impediram-no. Entretanto, entendemos que embora caiba fazer-se um atlas e uma morfologia de possíveis sobrevivências de rituais penitenciais no Brasil e na Espanha, isto foge completamente aos propósitos e possibilidades deste trabalho. Uma gramática de coisas assim ainda está por fazer.

Resistimos às tentações de extrapolar o particular, em busca do geral. Quando arrolamos informações mais genéricas sobre o fenômeno é apenas com o propósito informativo e situacional. As comparações entre estruturas abrangendo suas possíveis semelhanças e diferenças basearam-se principalmente em evidências concretas.

A despeito de adotarmos o método qualitativo, entendemos como válido usar por analogia termos empregados para uma abordagem do quantificável: variável (entende-se como tipo particular de medida), indivíduos, objetos (unidades) e sujeitos.

#### OBJETIVO GERAL:

Interpretar as razões pelas quais são mantidos rituais de penitência pública na Barbalha (Ceará, Brasil) e em San Vicente de la Sonsierra (Rioja, Espanha).

#### OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

Esclarecer o funcionamento Irmandade da Cruz (ou Ordem dos Penitentes), da Barbalha, e da confraria da Santa Vera Cruz, de San Vicente de la Sonsierra.

Descrever os rituais de disciplina pública em San Vicente de la Sonsierra e na Barbalha.

Analisar o significado desses rituais para a Igreja, os próprios fiéis e as comunidades onde são praticados.

Avaliar as motivações dos “Picaos” e dos “Penitentes do Sitio Cabeceiras”.

Identificar pontos semelhantes e os que são diferentes nos rituais espanhóis e brasileiros.

#### DAS HIPÓTESES:

A sobrevivência de rituais de flagelação nas cidades de San Vicente de la Sonsierra e da Barbalha ocorre por uma conjunção de fatores culturais, sociais, geográficos e históricos das regiões em que se situam.

De início, consideramos que os seguintes fatores:

Para o caso de San Vicente de la Sonsierra, a manutenção dos rituais, a despeito de proibição real, pesou o relativo isolamento da comunidade. Sabe-se que, em mais de uma ocasião, o seu “acastelamento”, ou seja, a capacidade de resistência renhida, inclusive nos momentos de assédio e assalto que sofreu nas várias guerras em que atuou, foi motivo de reconhecimentos e prêmios por parte da Coroa.

— A situação algo marginal do ponto de vista econômico e político daquela comunidade, não motivava nem maior interesse nem contatos frequentes fosse por parte do Estado, fosse por parte da Igreja, deve ter contribuído para que se situassem os seus.

A penitência cumpre funções não exclusivamente religiosas, mas de reforço da identidade local, com os sentimentos de territorialidade e pertença. E nos indivíduos que o praticam pesa de modo relevante o processo de individuação.

O turismo é decisivo para a sobrevivência desses rituais.

A ideia de cumprir uma tradição existe como mecanismo de reforço decisivo.

A Igreja Católica desempenha um papel ambíguo – de recusa e de aprovação – e sua permissão tácita é não só um estímulo aos penitentes.

Os meios de comunicação de massa contribuem para que os rituais de penitência sejam definidos muito mais como espetáculos ou encenações da fé que propriamente a sua manifestação livre e espontânea de catolicismo popular.

Na prática, algumas dessas hipóteses, embora não sendo desmentidas, verificaram-se muito mais ricas e apontaram em mais de uma direção. Na classificação da penitência como espetáculo, por exemplo, a que acabamos de nos referir, um caminho que se verificou interessante foi compará-lo ao *catch*, e nisto ocupamos uma boa passagem de Roland Barthes que nos pareceu espelhar principalmente a reação do público diante de um espetáculo de penitência:

“Há pessoas que creem que o *catch* é um esporte pouco nobre. O *catch* não é um esporte, é um espetáculo; e não é mais sem nobreza assistir a uma representação da dor no *catch* que aos sofrimentos de Arnolfo ou de Andrômeda. (...) A função do lutador de *catch* não consiste em ganhar, mas em realizar exatamente os gestos que se espera dele”.

Até este momento nos parecia razoável a comparação, que se desdobra dentro do texto em outra comparação:

“Diz-se que o judô contém uma parte secreta de simbolismo; ainda dentro da eficiência, se trata de gestos re- tidos, precisos mas curtos, desenhados com justeza mas com traço sem volume. O *catch*, pelo contrário, propõe

gestos excessivos, explorados até o paroxismo de sua significação.”

A menção a “gestos excessivos” aproximava ainda o *catch* do que víamos na flagelação pública, e seguimos o paralelo:

“No judô, um homem que cai, trata de não permanecer em terra, roda sobre si mesmo, se subtrai, evita a derrota ou, se é evidente, sai imediatamente do jogo; no *catch*, se um homem cai fica exageradamente aí, preenche até o extremo a vida dos espectadores com o espetáculo intolerável de sua impotência. Esta função enfática é igual à do teatro antigo, no qual a força, a língua e os acessórios (máscaras e coturnos) concorriam à exploração exageradamente visível de uma necessidade. (...) No *catch*, como nos antigos teatros, não se tem vergonha da própria dor, se sabe chorar, se tem gosto pelas lágrimas”.

Neste momento, a ideia dessa comparação nos pareceu que não se sustentava com a firmeza que supúnhamos. Se não de todo no aspecto do que tem de espetáculo, ao menos no que se refere a “não se tem vergonha da própria dor” e no “gosto pelas lágrimas”. Nada disso se nota num ritual de flagelação em San Vicente e na Barbalha. A ocultação do rosto não somente cumpre a função de preservar passivamente o anonimato, mas de assegurar ativamente o pudor.

Outro argumento que pode ser ampliado foi o relacionado ao isolamento, mencionado logo no início desta parte. O isolamento como explicação para a permanência desse ritual na comunidade, sem repressão externa, tem, decerto, um alcance muito limitado, pois, com a multiplicação dos meios de comunicação e transporte, mesmo os mais afastados rincões brasileiros e espanhóis se tornaram acessíveis.

No entanto, tal isolamento deve ser enxergado para além do meramente geográfico.

Convém esclarecer também que este trabalho está longe dos chamados “Estudos de Comunidade”, que estiveram muito em voga no Brasil por volta dos anos 1940/50.

Desse modo, só muito relativamente se empregam aqui os conceitos como “rural” e “urbano”, que, com o avassalador desenvolvimento da tecnologia e da comunicação se já não perderam o sentido nesses países, ao menos devem ser empregados com a necessária cautela.

Do mesmo modo com as ideias de “marginalidade” que, à parte a carga semântica pouco neutra do termo, já não serve de modo preciso para situar as cidades do Cariri brasileiro ou da Sob-a-Serra espanhola. Por outro lado, as marginalidades e as periferias assumiram ao longo de tempo e de modo particularmente intenso nos anos recentes que não seria difícil demonstrar o quanto de vantajoso, no aspecto cultural, do singular, do diferente e até do insólito em comunidades que devem parte de sua originalidade a motivos religiosos.

Examinando-se, entretanto, o que chamamos de “acastelamento” verificamos que, embora não explique a penitência, e muito menos o seu significado, é fundamental para entender a mentalidade dos naturais de San Vicente de la Sonsierra. E aqui deparasse o investigador com outro ponto problemático: a tal psicologia social. Logo se vê que não é a penitência que está em desuso, mas o arcabouço de palavras mais fáceis para enfrentar o seu entendimento.

## AS SETE PERGUNTAS CAPITAIS

Sabemos também que o estudo sobre a ritualização da dor (penitência) implica, de imediato, em delimitar outro conjunto dentro do primeiro: o das motivações subjetivas – não só as coletivas – que levam um grupo de pessoas não a se flagelar em pública, mas, antes disso, a se interessar por participar de uma confraria. A problemática então parecia apontar para o entendimento pleno a respeito das razões e ações dos penitentes. Algumas indagações se verificaram, então, os pontos de partida obrigatórios:

— O que fazem? Trata-se de obter, aristotelicamente, antes de mais nada, uma definição, não a mais geral sobre ‘o que é penitência’, mas sim ‘o que é a penitência que fazem’ os de San Vicente de la Sonsierra e os da Barbalha? A busca de uma resposta precisa para isso entronca a descrição pormeno-

rizada do ritual com as outras questões que suscita a própria descrição.

— Como fazem? Com recursos de desenhos, esquemas e fotos, além de pequenos filmes, e de uma metódica discussão do ritual desde a sua preparação até o desfecho, se oferecem informações precisas sobre o modo como é realizado.

— Onde fazem? Em complemento ao ‘como’, este item lista cada uma das

‘estações’ onde o ritual acontece e o seu significado.

— Quando fazem? Consiste em delimitar o tempo em que o ritual acontece coletivamente, considerando que não é realizado nem de modo aleatório nem de improviso, fixando-se em determinadas datas festivas, todas do calendário católico, considerando-se também que as datas não são as mesmas – exceto as da Semana Santa – nos casos da Espanha e do Brasil. Explica-se também as razões das diferenças.

— Quem faz? Sabe-se que as procissões em que estão os penitentes da Barbalha e de San Vicente de la Sonsierra contam com a participação de suas comunidades e de muitos turistas nas datas mais chamativas. Mas, do ritual em si de flagelação somente uns poucos participam. Esta parte se ocupa, portanto, de explicar quem são os membros das confrarias, quais são os requisitos para participar delas e, principalmente, que tipo de autorização é necessária para a flagelação pública? Para compor um perfil o mais exato possível dessas duas ordens penitenciais se distribuiu um questionário aos seus membros.

— Por que fazem? Esta pergunta, embora pareça quase idêntica à seguinte, tem, na verdade, é sutilmente distinta,

pois, aqui, trata-se de tentar entender as razões pelas quais um cristão considera necessário o flagelar-se.

— Para que se faz? Pergunta que combina a motivação anterior/interior, e explica o que se pretende obter com a disciplina e se o penitente considera que o logrou.

As respostas a essas perguntas trazem e traduzem informações qualitativas e quantitativas para compor um quadro o mais exato possível das duas ordens penitenciais.



## DO CAMPO DE TRABALHO/ DO TRABALHO DE CAMPO

Rituais de penitência, disciplina, flagelação pública sobrevivem em número e grau variáveis em diversos países. Apenas para nos limitarmos ao catolicismo, os exemplos mais chamativos estão na Espanha (San Vicente de la Sonsierra: Picaos; Valverde de la Vera: Empalaos), México (Taxco), Colômbia (Santo Tomás), Filipinas (Manila) e Brasil (Ceará e Bahia).

Nesse mapeamento muito provisório e incompleto, nota-se a distribuição por quatro continentes. Em todos esses lugares, a penitência está enramada no catolicismo popular, e a origem é ibérica. No entanto, cada uma dessas comunidades realizam o ritual que remete à imitação de Jesus Cristo, com variações e gradações. Há casos em que o ritual não vai além da representação (p. ex.: Iztapalapa, no México) e outros que recorrem aos extremos da crucificação, como nas Filipinas.

Optamos por realizar o trabalho de campo em apenas duas comunidades, convivendo com grupos que atuam na Barbalha (Brasil) e San Vicente de la Sonsierra (Espanha).

A eleição desses dois grupos não se deu apenas por questões de ordem obviamente comparativa: um caso espanhol, um caso brasileiro. Mas por havermos verificado na etapa prévia de investigação, que estas se encontravam estágios opostos quanto ao vigor e sobrevivência da confraria e seus rituais: enquanto em San Vicente a tradição se mantém e se renova, o número dos membros, inclusive com aportes estrangeiros, o da Barbalha está em clara decadência.

O material reunido sobre os penitentes da Rioja e do Ceará no Brasil consiste de entrevistas gravadas, vídeos, fotografias, documentos e objetos. Não fosse já a importância intrínseca dos registros orais e escritos, dever-se-ia acrescentar que se trata da primeira vez em que esses dados comparativos são reunidos de modo constante e sistemático objetivando não somente examiná-los e discorrer sobre o seu significado, mas de contrastá-los.

Um risco claro no exame do tema seria cair no historicismo mais do que no inevitável etno-historicismo, tratando-se de rituais situados no tempo e no espaço. Como evitar os excessos de história em algo assim?

As armadilhas dos grandes temas são demasiado evidentes para que não se trate logo de imediato de evitá-los. E neste caso específico seria fácil também cair numa outra tentação – a de sendo evidentes demais os laços a unir aspectos da penitência no catolicismo da Espanha e de ex-colônias como as Filipinas e o Brasil, tratar de expandir o campo da investigação a âmbitos demasiado extensos.

Ao mesmo tempo, não seria conveniente um excesso de prudência que implicasse em não abordar também de modo comparativo realidades que completam, sejam as de confrarias de penitentes que atuam em comunidades vizinhas à da Barbalha, no caso do Ceará, sejam as manifestações similares na Espanha, como no caso exemplar dos “Empalados” de Cáceres que, não obstante menos ricos em sugestões que os “Picaos” de San Vicente têm nos seus rituais algo que muito importa para o estudo tão extenso quanto possível de aspectos marginais do catolicismo europeu e sulamericano.

Que método ou métodos empregar para tão rico e problemático tema? Seria conveniente responder com uma afirmação de René Girard que cabe muito bem a um estudo como este sobre religião:

“Para começar, é preciso que nos reconciliemos, senão com o velho método comparativo, pelo menos com a ideia de comparação. O que os fracassos do passado demonstraram foi a impotência, não do princípio comparativista, mas do uso com um único propósito que dele fizeram, na viragem do século XIX para o século XX, os velhos etnólogos anti-religiosos.” (2002: 15).

Também não quisemos evitar a influência algo heterodoxa do sociólogo-antropólogo Gilberto Freyre que, na preparação dos seus livros, sempre cuidou de não limitar-se a uma das teorias em voga ou dos métodos da moda. Evidentemente quem opta pelo caminho da pluralidade deve ter consciência não somente das limitações de uma escolha assim, mas do risco quase certo da falta de centro – fundamental para um trabalho que se pretenda tão interpretativo quanto possível da realidade social e seus símbolos.

De certa maneira, sempre tivemos em mente aquilo que opinava Lévi-Strauss sobre a pesquisa de campo, “onde se iniciam todas as carreiras etnológicas, é mãe e ama-de-leite da dúvida, a atitude filosófica por excelência.”

Assim, não basta mais a um antropólogo ser um simples observador de fatos ou colecionador dos dados. E se não tem interesses ideológicos, o seu trabalho talvez consista mesmo de um ato de catarse intelectual, como certa vez apontou Susan Sontag, comentando o mesmo Lévi-Strauss.

Foi o Lévi-Strauss que se opunha a ideia de Maliwoski de que a análise funcional de certa sociedade derivaria em fins sociais universais o que tivemos em conta. Ou de modo mais claro, citando o ensaio de Sontag, “O antropólogo como herói”:

“La antropología no puede aspirar a comprender nada más que su propio tema. Del material antropológico no puede inferirse nada útil para la psicología o la sociología, pues la antropología posiblemente sea incapaz de un conocimiento completo de las sociedades en estudio. La antropología (estudio comparativo de las «estructuras», más que de las «funciones») no puede ser una ciencia descriptiva ni inductiva; sólo se ocupa de los rasgos formales que diferencian una sociedad de otra.”

Ao começo dos trabalhos de investigação no Ceará, em 2002 – portanto, no exato primeiro ano depois do início do novo século e do novo milênio – o “apocalipse” que calava tão fundo na mentalidade popular não tinha acontecido. Porém, a crença nos valores de remissão de pecados e salvação da alma permanecia intacta. Até que ponto?

O advento dos meios de comunicação de massa e a dinamização do progresso nos meios rurais nos afastados rin-

ções em toda parte no Brasil não poderia representar a médio prazo um golpe de morte nas estruturas de poder (tanto no aspecto político quanto religioso)? E em comunidades rurais europeias em que a mecanização e os meios informáticos representam uma contribuição muito relevante para aperfeiçoar as formas tradicionais de cultivo?

Já por questões desse tipo, ficava claro como o simples recurso às teorias e métodos tradicionais da antropologia (como o funcionalismo, o estruturalismo e mesmo a antropologia simbólica, filosófica ou interpretativa não seria suficiente para enfrentar o complexo campo que se abria à investigação). Havia, no entanto, que, prudentemente, evitar uma espécie de salada epistemológica, mesmo levando em conta que em investigações desse tipo, aspectos históricos, filosóficos e sociológicos devem ser utilizados.

No desenvolvimento do trabalho, o melhor a fazer não seria partir simplesmente do pressuposto de que não serviam tais ou quais metodologias ou formas de compreensão, mas estabelecer com eles vários campos de prova. Isso foi feito. No plano mais concreto possível, foram realizadas várias entrevistas nas comunidades de San Vicente de la Sonsierra e da Barbalha, tanto com membros das confrarias de penitentes quanto com autoridades e anónimos dos lugares. As entrevistas gravadas, as notas, os apontamentos de viagens, os filmes e fotografias produzidos foram igualmente importantes para o propósito de confrontar os rituais de penitência, não somente descrevê-los.

No levantamento de informações bibliográficas, alguns dados antigos trazidos à tona enriquecem o arcabouço teórico e os métodos, e lançam luz sobre o próprio desenvolvimento

da antropologia na Espanha. Exemplos interessantes foram colhidos do Ateneu Científico, Literário e Artístico de Madrid. Foi ao tomar conhecimento da conferência “A crucificação de Cristo sob o ponto de vista da antropologia artística” que o pesquisador se deu conta de que um material tão abundante e rico – o das pinturas, das fotografias e dos filmes, dos mais antigos aos mais recentes – seria utilíssimo como fonte de etnografia e interpretação.

Outra atividade do mesmo Ateneu – um detalhado inquérito a respeito dos costumes populares – resultou em outra fonte rica de informação. As quase 20 mil papeletas que restaram e as 289 respostas oferecidas de diversas regiões do país até hoje são consultadas pelos antropólogos que se ocupam da cultura de Espanha.

Se o problema geral dos ritos tem uma abundante e diversificada bibliografia, o mesmo não se aplica a alguns aspectos específicos disso, no caso, os da flagelação pública.

O primeiro desafio a suplantar, quando se escreve a respeito dos ritos de autoflagelação na atualidade é quanto às ideias etnocêntricas e estereotipadas que podem dificultar um olhar empático para algo que ficou à margem da história e dos dogmas. Cabe então recorrer ao Spinoza do *Sedule curavi humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestare, sed intellegere*. Mas nem isso basta.

Obviamente uma dúzia de agricultores no Brasil e algumas dezenas na Espanha constituiriam uma mostra singela demais para se entender a sobrevivência da velha prática da imitação da paixão de Cristo na carne não fossem, na verdade, mais do que casos isolados, eloquentes exemplos de como a dor humana não cansa de buscar novos e amplos horizontes

e que mesmo quando sua ritualização explícita deixa de integrar a ortodoxia fundamental da Igreja continua a ser um hábito não só do chamado catolicismo popular de leigos, mas do mais alto escalão do clero. E como se a dor e sua representação fossem inseparáveis da fé humana e do modo de externá-la, exercitá-la e nos mecanismos de enriquecê-la.

Os rituais de penitência na Barbalha há muito estão associados menos a uma simples demonstração de fé radical e mais ao folclore regional. Sua sobrevivência passou, a cada ano, a depender não propriamente do número de participantes da confraria – que vem decrescendo –, mas da inserção do ritual no calendário turístico do Ceará e do reconhecimento pelos organismos de cultura (locais e nacionais) da importância de sua preservação para o chamado “patrimônio imaterial”.

Os penitentes aceitam abnegados a sua folclorização e inserção nos meios de comunicação de massa. O próprio vocabulário utilizado pelas instituições culturais governamentais e no campo acadêmico é assimilado por membros da confraria. E interessante, no caso, observar como a palavra “tradição” é empregada de modo extensivo no Nordeste do Brasil, não com o sentido religioso, e sim o daquilo a que se atribui certa propriedade aura ou de halo que lhe confere certo valor simbólico de poder e permanência, adquirindo com isso certo poder de troca ou de reconhecimento no meio.

Individual e coletivamente eles desempenham de modo consciente e afirmativo o papel que a eles destinaram organismos do governo, organizações não governamentais e até produtores culturais que transformam a penitência em mercadoria. Os penitentes da Barbalha já gravaram CD, com suas próprias vozes cantando “benditos”, e já foram temas de filmes

e figuraram até em desfiles de escolas de samba. Foi criado também um *blog* na internet, por iniciativa da prefeitura da Barbalha. Os penitentes, seguidores de Cristo não têm, no entanto, ainda, nenhum seguidor no *twitter*. O endereço <http://penitentesdebarbalha.blogspot.com> divulga, junto com algumas poucas notícias a respeito dos penitentes, informações a cultura popular (festas, grupos musicais etc.). Na autodefinição posta no blog está claro o quanto o grupo sedimentou para si a “tradição inventada”, e como considera importante para consolidação de sua identidade:

“Somos o Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz da cidade de Barbalha no interior do Estado do Ceará, criado há mais de cem anos por orientação do Padre Ibiapina, numa época de seca e peste. Somos um dos grupos mais antigos da região. Mantemos viva e acessa [*Sic*] a nossa tradição.”

A menção a que o grupo foi criado “por orientação do Padre Ibiapina” implicou encontrar na investigação as provas dessa orientação na criação específica do grupo dos atuais penitentes. Nos documentos disponíveis da época o que se vê não são instruções diretas para a criação de grupos de penitentes, e sim a menção aos rituais penitenciais, coisa frequente naquele tempo, não apenas no ambiente em que predicava Ibiapina.

Mesmo isto não sendo suficiente para indicar uma linha direta do passado com o presente, ou seja, a obediência a certas sugestões do padre que tenham resultado na estruturação de uma ordem tradicional específica, vale como indicativo de sua influência no imaginário local. Na correspondência privada do padre Ibiapiana nenhuma ênfase particular é dada à penitência e esta quando aparece mencionada nunca se refere

diretamente à flagelação pública<sup>39</sup>. No entanto, há menção aos rituais desse tipo em jornais da época em que o padre Ibiapina atuou na Barbalha.<sup>40</sup>

A investigação, porém, termina por não encontrar um elo tão direto de Ibiapina com os penitentes do Sítio Cabeceiras, mas uma inspiração e uma evocação. Por isto, nesta investigação se faz uma reflexão das mais necessárias sobre o modo como se trabalha a tradição e a memória, num âmbito pós-moderno. Os penitentes da Barbalha são um exemplo disso.

O *blog* foi construído não pelos penitentes Irmãos da Cruz, mas por quem entende o grupo como um “nós”, isto é, como parte da identidade do município. Daí não ser surpresa alguma que o *blog* tenha sido preparado no âmbito da Secreta-

---

39. Vale lembrar que o termo preferido pelos cearenses para se referir a esses rituais não é “flagelação”, como na Espanha, mas simples e genericamente “penitência”, e os que os executam não são chamados de “flagelantes” ou “disciplinantes”, mas, mais uma vez de modo menos específico, de “penitentes”.

40. “O 2° e o 13° dias da missão foram destinados para a procissão da penitência. Despostas as coisas, e preparados os instrumentos de penitência, findo o sermão o Reverendíssimo Missionário deu ordem que se recolhessem a matriz todos os que se deviam amortilhar, e a matriz com suas sacristias, e o vácuo que há entre esta e a rua vizinha foi pequeno espaço para a multidão dos amortilhados. Desfilou a procissão, e tendo percorrido uma grande parte da cidade, não pôde conter toda a multidão. O clarão delicioso da lua contrastou nesse dia o horror da penitência. A majestade do ato, o retinir de algumas centenas de disciplinas, o rouco som de alguns milhares de azorragues, os dobres plangentes do sino da matriz unidos aos suspiros de dor, aos ais de compunção, as vozes sonoras que pediam misericórdia, *formavam uma música tão lúgubre*, tão melancólica, tão entemedora, que trazia ao coração o arrependimento das culpas e aos olhos as lágrimas de verdadeira dor e compunção”. (*A Voz da Religião*, 9/5/1869)

ria de Cultura e Turismo da Barbalha. Isso é menos importante que o fato de haver uma consciência clara de que a sobrevivência de determinadas “tradições” deve menos ao passado do tradicionalismo (a notar a vaga e genérica explicação para suas origens), e mais à entronização dos rituais como elemento da identidade que os meios oficiais logo se encarregam de vestir de tradicionalização; uma cenografia com o seu tanto de *kitsch* cuja presença na cultura popular no Brasil é avassaladora.

Embora esteja situada na Europa e no período preciso de 1870 a 1914, a produção em massa de tradições, conforme Hobsbawm, o seu argumento pode ser adaptado à situação do Brasil no mesmo período. A referência adequada a invenção de tradições nessa época não se dá pelas mesmas razões nem com os mesmos agentes, obviamente.

No Brasil, o “tempo social” a que se refere Gilberto Freyre, é de profundas transformações nas duas últimas décadas do regime imperial; as transições ainda maiores, no entanto, somente se darão nas três décadas imediatamente após o golpe militar que mandou o imperador para o exílio e instalou a República ou, um ano antes disso, a formalização da abolição da escravatura.

Acontecimentos de grande impacto na mentalidade coletiva provieram não do meio urbano – como a proclamação da República, no Rio de Janeiro – mas do Sertão. O tal “Brasil profundo”, tão citado por historiadores, tinha sua massa mais agitada em cidades do Sertão, como Canudos, na Bahia, e Juazeiro do Norte, no Ceará. Antônio Conselheiro e Cícero Romão Batista foram líderes carismáticos cuja liderança sobre as massas se fez sentir de modo inédito. No caso do primeiro, sua influência cessou no momento em que ele e seus seguidores foram massacrados, num indiscutível genocídio.

A memória de Canudos se construiu, desde os momentos dos trágicos acontecimentos que levaram à morte de todos os que acompanhavam Conselheiro, amparada na retórica, na perplexidade e no preconceito. Estas três marcas estão em toda abordagem etnocêntrica e a mais influente delas – a de Euclides da Cunha – não as descarta.

Se a baiana Canudos rapidamente se aproveitou como alegoria literária que sobrevive graças a livros como o do jornalista e historiador brasileiro Euclides da Cunha e o escritor peruano Mario Vargas Llosa, a cearense Juazeiro do Norte é menos literária, e mais teatral, cenográfica e cinematográfica. Grande parte da sua realidade e do seu simbolismo provém da projeção da personalidade do Padre Cícero. Tornou-se, assim, o lugar por excelência das peregrinações, é cidade santa do catolicismo popular no Nordeste brasileiro.

Antes, porém, do Padre Cícero e de Antônio Conselheiro, foi Ibiapina – que influiria de modo decisivo em ambos – quem desenvolveu um largo trabalho no Nordeste, ao mesmo tempo de significado religioso e social. Quando se pergunta a um penitente da Barbalha qual a origem de sua confraria a resposta é uma só: teve início com o Padre Ibiapina.

A biografia de Ibiapina se encontra com esse período de invenção de tradição a que se referem Eric Hobsbawm e Terence Ranger a de transição social, política e econômica, como a explica Gilberto Freyre, em *Ordem e Progresso*. A ação missionária do padre ocorre no interior de cidades vencidas pela pobreza e a miséria e coincide com os maiores surtos de seca e doenças cujos resultados foram milhares de mortos por toda a região. Como se uma Idade Média ressuscitasse para melhor promover a morte.

Um exemplo trágico é a epidemia de cólera-morbo, no início de 1856, em Pernambuco.<sup>41</sup> Por causa disso, no dia 22 de fevereiro, a Ordem Terceira de São Francisco do Recife promoveu uma procissão de penitência das maiores já vistas. Animados com os resultados que se alcançaram – no final de abril, a situação sanitária melhorou na capital –, a prática se repetiu em cidades do interior, onde o flagelo continuava. Duas décadas depois, outro flagelo atingiu com força o Nordeste, e de modo particularmente duro, o Ceará: as secas.

Ibiapina confessara, num dos seus solilóquios escritos mais melancólicos, que tinha “simpatia pelas ruínas. Pensando nas ruínas de Cartago, Palmira, do Egito e outras”. Junto a essas outras ruínas poderia incluir as vidas dos arruinados que ele tentava salvar, pois o que o move na construção das Casas de Caridade é, além desta e das outras duas virtudes – a Fé e a Esperança – um ânimo soteriológico. Daí revelar no mesmo texto citado que “o presente e os sucessos ordinários da vida não me impressionam. Sou o homem do passado, e do futuro”.

Quanto olhasse o passado teria motivos pessoais para algo mais que a melancolia. O pai fora fuzilado, em conflitos

---

41. Octavio de Freitas, no livro *Medicina e costumes do Recife antigo*, dá informações estatísticas alarmantes: de 1851 a 1918, relatam-se epidemias que atingiram a capital de Pernambuco. Note-se que em 1860 a cidade atingira pouco mais de cem mil habitantes: “O quinquênio de 1856 a 1860 foi notável pela grande epidemia de cólera, com 3.344 óbitos, além de sete outras devidas à varíola, febre amarela (duas), sarampo, coqueluche, difteria e escarlatina, sendo que estas duas últimas em avantajadas proporções.” (pp. 50-51)

políticos, o irmão sofrera o desterro e o destino igualmente de abandono e pena que atingiu outros parentes, deram ao seu

“espírito uma direção tão penosa, que aprendi a pensar seriamente na idade da juventude, e com pendor sempre para coisas penosas”.<sup>42</sup>

As condições exteriores dos seus vizinhos não eram diferentes da sua natural vocação para tentar aliviar os desfavorecimentos objetivos da penúria ao mesmo tempo que cuidava da salvação de sua alma. A penitência, conforme aprendera com a sua fé, era um caminho excelente para isso, tanto mais evocada e julgada útil quanto mais fossem difíceis os meios de vida.

Nesses casos, juntam-se as catástrofes naturais as doenças e mortandade promovidas pelas condições precárias de vida. E ainda mais se uniram a esse quadro nefasto a falta de higiene e também a ciência e a medicina deficientes, cujos resultados acentuavam os medos, tendo como consequência

---

42.O gosto pelas ruínas é um elemento que o Romantismo legou à Modernidade. Abundantes exemplos da morbidez e melancolia características do século XIX e da transição para o XX são encontrados nos melhores poetas espanhóis e brasileiros. O paraibano Augusto dos Anjos (1884-1914) tem toda uma obra marcada pela fascinação pela morte e está grandemente influenciado pelas ideias biologistas e cientificistas do seu tempo, o que serviu para acentuar menos a exuberância e a crença nas possibilidades humanas, e mais na sua derrota, na decomposição das coisas. Sendo uma espécie de Leopardi brasileiro, ele revela gosto pela derrota e pela ruína: “Meu coração, como um cristal, se quebre/ O termômetro negue minha febre,/ Tome-se gelo o sangue que me abrasa/ E eu me converta na cegonha triste/ Que das ruínas duma casa assiste/ Ao desmoronamento de outra casa!”

a busca e amparo nas superstições mais primitivas um mecanismo de fuga e de encontro.

Mais do que o cumprimento de um dogma, a penitência tinha uma função propiciatória. Mais do que a simples purificação de culpas, deveria promover a libertação do espírito e da carne dos seus males. Nos interstícios de motivações assim não há como desprezar outra função mais simples e eloquente: a da conformação e, de um modo muito particular e denso, de comunicação com o Transcendente.

A Fé, antes de mover montanhas, deveria mover a disciplina nas costas do penitente e, antes disso, dinamizar o seu ânimo, contrafeito por tantos dissabores. Desse modo, uma função psicológica parece coexistir – soberana às outras. E o próprio padre Ibiapina, conquanto invocando motivos de sua crença, a que alude diretamente num poema que escreveu e no qual fala de amargura e consolação, é a um tipo de alívio, de bálsamo, de quase anestesia o que se consegue com a fé, ou, numa só palavra – consolação, que, na Bíblia aparece associada ao Espírito Santo<sup>43</sup>:

“Não sabe o homem o que quer/ Nem pode saber com acerto./ Na contradição das ideias/ sofre amargura e aperto.// Quem dera que o homem sonhasse/ E que sabendo pudesse/ Ser fiel ao Deus supremo/ Que todo

---

43.A palavra grega “parakletos” se traduz por Consolador, e aparece na Bíblia cinco vezes, sendo numa delas com o sentido de “advogado”. Ibiapina, que se tomou padre já em idade bastante madura, formou em direito e atuou como advogado na juventude. Pode, então, encontrar um sentido missionário para a vocação que o levou à advocacia e desta para as missões caridosas.

amor lhe merece!// Quando o prêmio não houvesse,/ A grande consolação/ De sofrer por quem se ama/ Com fervor de coração.// A fé pedimos a Deus,/ Essa fé do homem santo/ Que abraça alegre o martírio/ E em sofrer não sofre tanto.”

Era, portanto, o exemplo dos santos e dos mártires o motor de sua ação. Chega mesmo a explicitar isso num texto autobiográfico datado de 23 de março de 1879.<sup>44</sup>

Ibiapina iniciou a partir daí a missão que o faria famoso: a construção de Casas de Caridade, capelas, igrejas, cemitérios, açudes e outros melhoramentos em cidades paupérrimas do Nordeste. Diferentemente de Conselheiro e Cícero, não se notabilizou como uma liderança mística ou política.<sup>45</sup>

---

44. “Reconheço que os reveses de minha vida explicam essa tendência do meu espírito, mas bem vejo que tudo é providencial, que Deus assim dispôs as coisas, e o meu espírito para um fim que ele me criou. E pena que me tenham escapado muitos proveitos, que se os tivesse obtido teria um completo diretório providencial, que me faria marchar intrepidamente no caminho da virtude. Se eu lhe fosse fiel como devera, minha posição seria bem diferente da em que me acho, que me julgo sempre noviço, vendo e lendo aqueles que o Bom Deus me deixou para segui-los — falo dos Santos.”

45. “O padre-mestre foi muito imitado, mas nunca estimulou ninguém a tomá-lo por modelo. Antes pelo contrário, pois sempre se apresentava como pobre e pecador. Evitava sempre parecer taumaturgo ou portador de poderes sobrenaturais, força divina que atribuía somente a Jesus Cristo. Orientava o povo a praticar a virtude da caridade em benefício dos mais pobres, porque nisto consiste a essência do evangelho. Em vez de incentivar a população a procurá-lo e vir a ele, agia em sentido oposto: fez-se constante peregrino na incansável busca de encontrar Cristo velado no sofrimento do próximo. Sempre evitava romarias para si, mas se fez o permanente romeiro ao lugar dos sofredores, onde quer que se encontrassem.” (Pe. F. Sadoc de Araújo, em *Padre Ibiapina, peregrino da caridade*, Ed. do Autor, 1995, p. 140)

Uma das características das ordens que se definem como tradicionais reside num paradoxo: todos que a integram têm convicção de sua antiguidade e atividades permanentes, mas não se preocupam com documentos escritos para atestar o que dizem, alguns pela simples razão que sequer saberiam escrevê-los ou lê-los. É o caso da Barbalha, mas não de San Vicente de la Sonsierra.

As procissões dos disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra superam essa regra, pois não só acontecem de modo quase ininterrupto da Idade Média aos dias atuais, como há documentos que atestam sua existência desde o século XVI. Sua documentação, embora não abundante, é um material precioso não somente para comprovar sua antiguidade, mas dados de sua organização interna.

A escassez documentação, no caso dos penitentes da Barbalha, é praticamente completa. Há alguns manuscritos esparsos e notícias de jornais e revistas antigos, mas nada que defina de modo claro a sua organização. Não parece, portanto, um acaso que a autodenominação dos penitentes da Barbalha seja ora de irmandade, ora de ordem, e os da Rioja invariavelmente chamam o grupo do qual fazem parte de confraria.

Também há diferenças importantes quanto ao modo como nomeiam a escala mais alta na sua hierarquia: na confraria espanhola, um prior; no grupo brasileiro, decurião. Embora ambas as palavras tenham origem religiosa e militar<sup>46</sup>,

---

46. Desde há séculos as definições nos principais dicionários espanhóis, pouco variam no significado de prior. Este é do Diccionario de la Real Academia Española, edição de 1826: “s.m. El superior ó prelado

semanticamente este peso incide muito mais forte em “decurião” que em “prior”.

Interessante notar que entre os índios Tuxá é praticada na atualidade a penitência sob forma de autoflagelação, e ao chefe do grupo de penitentes se dá o nome de decurião, como informa Orlando Sampaio Silva:

“Os penitentes têm seus líderes formais, que ocupam funções de organização e comando, sem, no entanto, ser líderes carismáticos necessariamente, como costumam ser os líderes messiânicos. São Pessoas simples, que se igualam e se confundem com os demais integrantes do grupo. o movimento penitente, entre os Tuxá, não é um movimento messiânico, nem tem as características de um movimento milenarista. Não são liderados por novos messias, que anunciam catástrofes apocalípticas e acenam com a salvação aos que os seguirem; nem se encontram ansiosos ante a possibilidade do quiliasmo milenarista ou, temerosos ante a aproximação do novo milênio. Enfim, os líderes dos penitentes Tuxá são penitentes como os demais,

---

ordinario del convento en algunas religiones. Coenobiarcha. - El superior de cualquier convento de los canónigos reglares. Prior. - Dignidad que hay en algunas iglesias catedrales. Prior. - En algunos obispados el párroco o cura. - El que es cabeza de cualquier consulado de comercio.” Também se emprega como adjetivo: “En lo escolástico se dice lo que precede a otra cosa en cualquier orden”. Também no caso das confrarias, o termo prior é mencionado, inclusive em obras clássicas, como no Lazarillo de Tormes: “hecho esto, vestíme los hábitos del ermitaño, y fuí a la villa a dar noticia de lo que pasaba al prior de la confradía, me olvidando a comodar el altar como antes estaba.”

dos quais se diferenciam, no interior do movimento, apenas por somarem mais responsabilidades no setor organizativo. Eles são denominados ‘decuriões’, conforme constata-se no depoimento, a seguir:

“Tem um rapaz que é decurião, que, no tempo da quaresma, não bebe, mas fora dela, bebe que faz pena. Decurião é o homem que é o administrador daqueles homens todos. Este decurião é moreno (negro), casado com uma índia. Já morou na aldeia, onde ele tem uma casinha, mas agora mora na cidade. Há dois decuriões. O outro é também moreno. Este é casado com branca, não é índio.

“Todos os penitentes são católicos, mas não podem ser crentes. Se se tornarem protestantes, têm que deixar a penitência. Os penitentes todos eles participam da religião dos índios.

“Nem todos os Tuxá são penitentes (os pentecostais não o são, razão porque estão excluídos desta análise), mas todos os penitentes Tuxá estão integrados, também, no misticismo do ‘centro da jurema’. Para eles não há ambiguidade, nem incoerência, nem equívoco nessa participação sacral dupla; pelo contrário, há plena compatibilidade”. (1997: 93)

De início pareceu-nos pouco provável que o uso do termo decurião fosse de inspiração militar. Chegamos até a escrever: “Obviamente não é à origem militar – em Roma, o chefe de dez soldados. Talvez provenha do uso que nas instituições jesuíticas se fez do termo a razão mais plausível para o fato de o chefe dos penitentes no Ceará se chamar decurião. Ou quem sabe venha por simples derivação de ‘cúria’,

ou conforme o que informa Bluteau: “Decuriões municipais era um junta, ou Cúria de Juízes, ou Conselheiros, que nas Cidades Municipais representava o Senado Romano”. Disso certamente derivando o nome de uma função pública que houve no Brasil na época colonial. Ou o uso termo para um grupo penitencial religioso poderia ser inspirado em Nicodemus, que auxiliou Jesus. Vale a pena atentar para o que informa João Baptista de Castro, no livro *Mapa de Portugal Antigo e Moderno*:

“Em Matosinhos, lugar marítimo distante uma légua da cidade do Porto, é venerada a devota, e respeitosa imagem chamada do Santo Cristo de Bouças. Esta imagem é a mais antiga que há em Portugal, e dizem ser feita pelo nobre decurião Nicodemus, discípulo de Cristo, e achada milagrosamente por uns pescadores toda coberta de limos no sítio do Espinheiro, onde a expulsaram as ondas.” (tomo segundo, Typografia do Panorama, 1870, p. 175)

O trabalho se desenvolveu a partir desta estrutura: percurso sobre o papel da dor e do sacrifício nas religiões, particularizando-se no cristianismo (leia-se catolicismo), e de modo ainda mais específico, o caso das penitências realizadas em público. Desse modo, os aspectos doutrinários, teóricos ou teológicos da disciplina individual são suplantados com largueza pela organização e sistema das ordens, confrarias, associações. A partir de uma verificação de sua constituição (data provável ou documentada de fundação, os registros escritos e orais de sua atuação, calendários de festas, ingressos econômicos e itens patrimoniais).

O ponto de partida — tanto teórico quanto histórico — é a crucificação de Jesus Cristo. Neste aspecto, o trabalho não

se limita à descrição do já conhecido, ocupa-se muito mais da construção da memória da crucificação e seus diversos registros: em textos e imagens ao longo do tempo. E a partir de uma compreensão disso que será possível abordar de modo adequado o processo de simbolização.

Ainda no mesmo esforço de reconstituição dos princípios da penitência no tempo, é preciso enfatizar o caráter grandemente heterogêneo do cristianismo, desde o início, num *corpus* de doutrinas e práticas que suscitaram profundas divergências e variados conflitos ao longo dos séculos. Questões como o pecado, a culpa, o perdão e signos concretos como o corpo e o sangue suplantam a escala subjetiva e se tornam muito cedo o léxico das liturgias e eucaristias. A construção, portanto, do calendário católico – especialmente no que diz respeito à Semana Santa – é parte essencial e inseparável disso.

Estando a investigação voltada para o catolicismo ocidental, e centralizada no seu desenrolar na Espanha e Brasil, desenvolve-se um capítulo que se ocupa de mostrar as particularidades desses dois países na condução do catolicismo não somente no plano interno, mas nas suas colônias. A partir daqui o estudo encontra o seu momento preciso para descrever e avaliar o que diz respeito ao Brasil, nomeadamente nas etapas de Colonização, Formação/Independência e República. Temas como a catequese, as missões, os conflitos políticos e sociais, a miscigenação, o sincretismo não podem faltar. E junto a isso, o papel da Igreja no amalgamento de culturas que terminou por formular um país; nisto, cabe destacar tanto as ordens religiosas de atuação mais relevante (como os jesuítas

e franciscanos), como as personagens históricas de freis, frades, frades, bispos etc.

Ainda na caracterização do catolicismo brasileiro, no seu desenvolvimento histórico, fala-se dos episódios milenaristas, messiânicos, com relevo para os de feição sebastianista e disto se parte para um exame da ortodoxia e os desvios. Cabe, portanto, o exame dos extremismos e fanatismos em lugares da Bahia, Pernambuco e Ceará, e assim, com exemplos precisos da região do Cariri (Crato, Juazeiro do Norte e Barbalha), a antropologia tem muito a dizer sobre as festas, romarias, promessas, esmolos, penitências de padres, beatos, fieis e santos populares, em meio a bonanças e crises, mas sempre com tal fervor que muitos historiadores demonstram que a construção do heroísmo nacional tem sentido mais religioso que propriamente político.

Na etnografia na Barbalha, no Ceará, explica-se o que singulariza essa região, seus principais personagens bem como o peso que ali têm a cultura popular e a oralidade.

Esta contribuição para a compreensão da religiosidade popular em seus aspectos considerados mais insólitos para a mentalidade atual considera tanto as características singulares do catolicismo de duas cidades — San Vicente de la Sonsierra, na Espanha, e Barbalha, no Brasil — buscando esclarecer no que coincidem, se aproximam e se distinguem.

Nos aspectos estruturais, há que levar em conta tanto elementos culturais quanto naturais, que são relevantes conexões. Ambas as cidades estão localizadas às margens de rios e têm na agricultura, indústria e serviços suas atividades econômicas principais. Como peculiaridade se cita a produção de bebidas; tendo grande destaque o vinho em San Vicente, e

a cachaça artesanal na Barbalha, mas nesse caso com muitíssimo menor destaque. Nos dois exemplos, o turismo vem ao longo dos anos desempenhado um papel cada vez mais forte no desenvolvimento local, e as festas com a participação dos “Picaos” e dos “penitentes do Sítio Cabeceiras” estão entre as principais.<sup>47</sup>

Pode-se verificar que a lógica das festas e procissões de penitentes em ambas as cidades se dá em função dos seus santos protetores e propiciadores: na Barbalha, o padroeiro é Santo Antônio, e é no seu dia (13 de junho), bem como na Semana Santa e nos Finados quando se realizam anualmente as flagelações públicas.

Na análise comparativa, partiu-se de um aspecto sutil, que está longe de ser ocioso no estudo: o das particularidades linguísticas do espanhol e do português. A começar das definições de gênero das palavras. Uma parte da originalidade de abordagem de um tema como esses consiste justamente na análise sistemática de sua linguagem, na semântica e na semiótica dos gestos, das imagens, das palavras.

Sendo a dor, no seu nível mais óbvio, uma espécie de mensagem do corpo, continua também a sê-lo quando se desloca e se expande para o terreno simbólico. A dor está entranhada, como numa moeda de duas faces, no signo-corpo da saúde e da enfermidade. O mesmo se aplica à sua ritualização? A resposta afirmativa deste trabalho se exemplifica e se enriquece com dados da cultura e da história.

---

47. Na Barbalha, na festa principal, de caráter profano, a do Pau da Bandeira, as procissões dos penitentes estão entre as atrações mais aguardadas.

As histórias dos padroeiros das duas cidades também estão marcadas pela penitência, embora no Brasil, o santo António tenha sofrido no imaginário as reelaborações mais surpreendentes.

Vicente de Saragoça, cuja festa se celebra no dia 22 de janeiro, se distingue de outros santos pela sua associação ao martírio. Na Barbalha, Santo António (de Pádua ou de Lisboa) por estar associado mais popularmente aos casamentos<sup>48</sup>, poder-se-ia imaginar uma associação menos fácil do santo português por excelência com a flagelação. Não foi assim que aconteceu. Sabe-se que ele<sup>49</sup> sonhava ardentemente em ser martirizado em Marrocos, e uma enfermidade o impossibilitou disto.

Viterbo, ao escrever sobre os *flagelantes*, trata de distingui-los dos *disciplinantes* e no apoio de sua opinião menciona Santo António:

“Não chegou a Portugal aquela horrível praga dos *flagelantes*, nascida depois da morte do glorioso Santo António de Lisboa, que foi no ano de 1231. Chegou sim a *disciplina pública de sangue*, que se praticou sem heresia no tempo da semana santa. Foi este taumaturgo português o autor deste *sanguinolento espetáculo*, que executado com as devidas circunstâncias foi sempre de grande edificação”.

---

48. Daí o caráter indiscutivelmente agrário e de fecundação que assume a Festa do Pau da Bandeira.

49. Santo António de Pádua era franciscano, e a sua ordem é aquela em que no Brasil mais associada está aos ritos de penitência.

Depois de criticar os excessos na prática do autocastigo, que ele associa à vaidade (que converte o santo em escandaloso e faz dos flagelantes uns “mártires do demônio”), Viterbo vê a função precisa da flagelação pública nos que “compungidos de suas culpas, lavavam a fealdade de suas manchas com o sangue mesmo das suas veias”, e informa que já no tempo de Santo Antônio havia a *disciplina* ou *flagelação* particular, pondo em polos opostos os *disciplinantes públicos* e os *malvados flagelantes*, e mostrando no que se distinguem:

“No tempo de S. Vicente Ferrer, e por ocasião das suas pregações, tomou novos ascendentes esta *disciplina pública*. E temendo o grande Gerson, que tornasse a reviver a seita dos *flagelantes*, escreveu àquele santo uma carta cheia de prudência, fervor e zelo, acautelando-o neste ponto, em que a eclesiástica disciplina se interessava. Porém, nada havia que recear na instituição do português e uso do espanhol, pois ensinando ambos a mortificar os corpos para resgatar as almas, nada se esqueciam de promover a utilidade pública da Igreja Santa”.

O que diria o moralista e dicionarista português se soubesse que os *flagelantes* passaram a não se distinguir tanto assim dos *disciplinantes* e que a prática ao longo dos séculos aboliu certas sutilezas entre o sagrado e o profano? Que rituais, tendo a motivação inicial, além da função simbólica de sanar culpas cumprem outra talvez mais perene — a da memória. Mas a realidade, mais uma vez, nivelou os propósitos e sentidos, e os viajantes que há séculos faziam tanta questão de distinguir-se dos turistas veem algo ainda mais inquie-

tante para aqueles imbuídos da tradição no sentido mais tradicional possível do termo: os peregrinos e os turistas mal se distinguem, mas é graças a eles, ou apesar deles, que rituais como os de San Vicente de la Sonsierra e Barbalha mantêm o interesse para os seus rituais, em nome, é claro, sempre da mais alta tradição.



## OBSERVAÇÃO E PARTICIPAÇÃO

Haveria uma relação estreita entre a existência e manutenção da confraria da Vera Cruz (San Vicente) e do Sítio Cabeceiras (Barbalha) e as festas da comunidade, a tal ponto que não se pode entender uma sem a outra? No caso de San Vicente, no que diz respeito à Semana Santa, certamente que sim. Quando se diz Semana Santa se entende imediatamente que haverá “Picaos”. O mesmo ocorre, mas com menor intensidade na Barbalha. Na verdade, não se trata simplesmente de “intensidade”, mas de entender-se que os penitentes na Barbalha estão integrados na festa, são esperados na festa, não propriamente entranhados nela. São relevantes como os diversos grupos folclóricos e musicais da região, não como um signo de identidade imprescindível.

Além disso, os modelos são distintos. A da Vera Cruz tem desde sempre tem suas regras escritas. A da Barbalha é quase pura tradição oral. Exceto por um caderno que guardava consigo o decurião Joaquim Mulato e que depois de sua morte não foi mais encontrado.

Na reportagem de Antônio Vicelmo, para o jornal *Diário do Nordeste*, 5 de março de 2009, Antônio de Amélia, conhecido por “Sitônio”, lamenta o desaparecimento de uma cartilha que era utilizada pelo decurião para orientar os rituais.

“Sem a cartilha, o grupo fica na dependência de Severino que sabe todos os benditos decorados. ‘Quando Severino, que está com 84 anos de idade, morrer, eu não sei como vai ser’, adverte Sitônio.”

Embora afirmem que continuam a realizar penitências e flagelações, o fato é que o costume vai perdendo força no seio da própria confraria. O novo decurião, Severino Antônio da Rocha, entende que açoiar-se em público já não faz mais sentido. E pretende seguir a orientação da Igreja, praticando outras formas de penitência. O mais provável é que não tardará muito e as autoflagelações nos cemitérios e junto aos cruzeiros terão desaparecido.

Segue, no entanto, a prática de cantar benditos, e para isto nem será necessário recorrer a cadernos e cartilhas – Severino os sabe de cor e os principais desses cantos já foram gravados pelos próprios penitentes em CD.

Entre as exigências para ser membro da confraria em San Vicente está o de ser maior de 18 de anos e plenamente alfabetizado. Na Barbalha, nenhuma dessas exigências existe, exceto o de ser católico. Neste ponto, o modelo cultural cons-

ciente é igual em ambas as confrarias; diferem, no entanto, quanto aos pormenores.

No que se assemelham é que se definem como grupos de homens com finalidade religiosa e cultural, e com um ciclo de cerimônias que se repete anualmente num calendário que segue estritamente o definido pela Igreja. Na confraria da Vera Cruz a presença das mulheres é representada pelas Mariás; na da Barbalha a versão brasileira das Mariás é chamada de Excelências ou Incelenças, mulheres que se profissionalizaram como carpideiras, e que, com as mudanças importantes ocorridas nos ritos de morte ao longo das décadas, praticamente ficaram sem função. Os mais velhos ainda continuam a valorizar os seus serviços, mas com o passar do tempo as remanescentes devem encontrar o mesmo destino dos penitentes: serem considerados mero componente da cultura local, e integrarem o calendário das manifestações culturais da Barbalha e figurarem na lista dos grupos folclóricos que podem ser atraentes para o turismo.

A diferença estrutural das duas se verifica também quanto ao modelo inconsciente. A confraria da Vera Cruz tem certa semelhança com as associações secretas, de caráter mais cultural que místico. Como um tipo de maçonaria. É mentora e promotora da sociabilidade e como um dos símbolos da originalidade, resistência e força da cultura regional. E até da independência, orgulho e originalidade locais. A da Barbalha a memória de certo tipo de religiosidade que caiu em desuso, mas cujo elo permanece ligado a Juazeiro do Norte e a reverência ao padre Cícero. Tudo muito mais afeito às velhas gerações.

## DA PREPARAÇÃO DO TEXTO

A pesquisa envolvia dois países ibéricos – Brasil e Espanha. No caso, a semelhança entre a língua portuguesa e espanhola levava a uma questão nada bizantina: escrever em português ou espanhol. Sem recorrer à justificativa, por exemplo, de linguistas ou regionalistas que defendem que a diversidade cultural começa pela língua, optamos pelo português, porque talvez certos contrastes entre o mundo luso-brasileiro e hispano-americano ficassem mais evidentes.

No contexto cultural — simbólico, — as palavras e o seu significado muito informam acerca dos lugares, das pessoas, dos ritos, dos mitos. Línguas de origem comum e com vocábulos muitas vezes idênticos<sup>50</sup>, o espanhol e o português terminam por se fazer confundir muito mais por suas semelhanças que por suas diferenças. O gênero, o acento e o tônus de alguns termos tomam isso ainda mais interessante, num exame de cultura e de mentalidade.

Começamos pela própria “dor”, palavra que é do gênero feminino em português, e masculino em espanhol. A palavra “Picao” que, em espanhol, é obviamente uma contração de “picado”, existe em português com um desdobramento semântico distinto. “Pica”, o instrumento com que se deve picar o disciplinante não existe como tal nos rituais brasileiros nem com o sentido empregado em espanhol, exceto num caso; entretanto, predomina o significado sexual<sup>51</sup>.

---

50. Muito mais notadas por brasileiros que por espanhóis.

51. Como informa Corominas, “picar é voz comum a todas as línguas roman-

O mesmo acontece com a palavra “empalao” ou “empalado” que, em português, não está conotado com “palo”<sup>52</sup>, e sim com empalação: “punição em que se enfiava uma estaca no ânus de um condenado, para causar-lhe morte lenta e dolorosa” (conforme o dicionário Aulete).

Igual riqueza semântica, mas em termos sociais e biológicos, se dá com as palavras “flagelar”, “flagelado”, “flagelante”, que, em espanhol têm uso mais corrente e preciso consoante o latim *flagellum*, que significa “látigo”, “açote”. No Brasil, a acepção erudita conserva esse mesmo sentido, mas a popular a relê de modo algo mais metonímico, pois associa tudo o que diz respeito a flagelação à miséria e calamidade sofridas.

Restam os termos “disciplinantes” e “penitentes”, com o mesmo significado e peso semântico na Espanha e no Brasil. Em La Rioja é a expressão mais comumente empregada, além do específico “Los Picaos”, para os que se flagelam, e também – mais uma vez a metonímia – o instrumento que usam para isso. Para a penitência os da Barbalha chamam de “disciplina” o látigo que utilizam, mas o objeto em si é muito mais rústico do que o de San Vicente.

---

ces de Occidente; de creación expressiva; primero significo ‘golpear con algo puntiagudo’, de donde ‘comer a picotazos’, ‘golpear’, ‘desmenuzar’.” O mesmo autor lembra que de picar derivou-se “pica, ‘especie de lanza’, h. 1090”. Ora, em português, pica manteve esse mesmo significado de lança antiga de “cada uma das peças delgadas que entravam na construção da proa e da popa de antigos navios de madeira”, mas é muito mais usual como designação de “pênis”, sentido que certamente não ignora também um espanhol, pois pícaro e picaresco, tão carnalmente associados a esse termo, desfrutam ainda mais do que os gramáticos de sua ambiguidade.

52. Aliás, em português, a tradução de palo por pau: o termo pau designa, igual a pica, popularmente o órgão sexual masculino.



## DOS ESTUDOS REALIZADOS SOBRE O TEMA

Quando iniciamos este trabalho, nos deparamos com uma situação contraditória a respeito da bibliografia: abundantes são os livros a respeito da antropologia do corpo, mas escassos os que tratam da penitência espiritual. As informações históricas inclusive – conquanto em muito maior número que as antropológicas – repetem quase sempre os mesmos dados.

Mesmo levando em conta que nos últimos dez anos algumas dissertações, teses, livros, dissertações e artigos foram escritos sobre flagelantes e disciplinantes – tanto na Espanha quanto no Brasil – não é muito diferente a situação daquela com que se deparou o pesquisador Roberto Sáenz Sierra,

quando se pós a fazer as investigações que resultariam no livro *Los picaos de San Vicente de la Sonsierra*:

“Deparei-me com a dificuldade de achar muito pouca bibliografia concreta, já que a maioria dos autores trata este tema muito superficialmente e quanto aos ‘picaos’, por ser tema inédito, não há nada”.

Antes dele, o primeiro estudo sistemático era *Semana Santa de San Vicente de la Sonsierra y de la Veracruz* por el párroco y abad de la Cofradía (1945), de Salvador Navarro Uruñuela, que o repete e amplia em *Semana Santa en San Vicente de la Sonsierra y la Santa Vera Cruz de los Disciplinantes*. Pioneiro na investigação da confraria – de que foi prior – ele publicou em 1945, o livro *Semana Santa de San Vicente de la Sonsierra*. Várias décadas depois, publicou outro livro, de título semelhante: *Semana Santa en San Vicente de la Sonsierra y la Santa Vera Cruz de los Disciplinantes* (1978). O livro tem duas partes. A primeira, em prosa, é um estudo crítico-histórico, e a segunda um poema épico-religioso. A respeito da inicial, podemos dizer que não é tão rigorosamente histórico nem tão claramente crítico. E da segunda, trata-se muito mais de uma leitura lírica que épica da história da confraria.

Entendemos, no entanto, que esse livro tem uma grande utilidade mais informativa que interpretativa. Mas seja na história algo mítica da formação da confraria, seja na forma de poema, é interessante considerar uma visão de dentro, e não somente uma interpretação externa, de antropólogo, sociólogo, historiador ou teólogo.

Tanto o livro de Uruñuela quanto o de Sierra são severamente criticados por Fermín Labarga García, em *Las Cofradías de la Vera Cruz en La Rioja*, um alentado volume de

710 páginas, publicado em Logroño, em 2000. Trata-se de sua tese de doutorado em Teologia (especialidade em História) pela Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra sob o título “Las Cofradías de la Vera Cruz en La Rioja. Historia y Espiritualidad”, e que foi defendida no dia 3 de março de 2000. Suas informações históricas, a crítica das fontes e os dados em primeira mão colhidos nos arquivos da Igreja e das confrarias foram muito úteis no desenvolvimento deste trabalho.

Um dos méritos da obra de Fermín García é não só a grande abrangência em torno das confrarias, mas a capacidade de separar o joio do trigo. Trata-se de um estudo histórico. Num dos seus apartados, o autor faz uma revisão crítica dos livros que antecederam o seu trabalho. Fermín García considera que os erros históricos da obra de Navarro são diversos, começando pelo que remonta às origens da confraria ao século XII, vinculando-a a lendária doação de um ignum crucis pelo infante Ramiro de Navarra à capela de Santa María da Piscina. Diz que essa abordagem não resiste à mínima crítica histórica.

A obra seguinte, de Roberto Saenz Sierra, conquanto acrescente nova documentação, sobretudo relativa aos séculos XIX e XX, repete a mesma abordagem da obra criticada por García.

O mais recente estudo foi feito pelo teólogo e psicanalista belga Patrick Vandermeersch: *Carne de la Pasión. Flagelantes y disciplinantes. Contexto histórico-psicológico*. Publicado em Barcelona, em 2004, pela editorial Trotta. O livro, como indicado no próprio subtítulo destaca aspectos psicanalíticos no estudo dos Picaos. Foi o mais próximo de uma etnografia que encontramos, além da primeira pesquisa dos anos 1940, com diversas vantagens sobre esse, pois, embora o autor seja

também membro da confraria da Vera Cruz, a sua abordagem mantém o correto distanciamento.

Para aspectos mais gerais consultamos *Costumbres perdidas de San Vicente de la Sonsierra*, de Luis Verde Arteaga contém importantes informações sobre a cultura e o folclore do povoado, além da obra coletiva *El alfoz de San Vicente de la Sonsierra*, org. por Maria de los Angeles de las Heras y Nuñez e Ildefonso V. Tojal Bengos.

Num trabalho desse tipo, a consulta a fontes manuscritas, complementando a etnografia em si e os registros orais, é essencial para enriquecer o embasamento histórico. Neste caso, embora não sejam tão numerosas quanto gostaríamos na Espanha, pelo menos existem, e na própria confraria dos “Picaos”, em San Vicente de la Sonsierra. No Ceará, os dados se contam nos dedos. E têm de ser garimpados; isto quer dizer que não estão classificados e postos facilmente à disposição do pesquisador.

As fontes impressas são ainda em pequeno número. Especificamente tratando do mesmo tema só encontramos duas pesquisas: uma, de Josiane Maria de Castro Ribeiro, *Entre a penitência do corpo e o corpo em festa: uma análise das missões do padre Ibiapina no Ceará (1860 –1883)*, dissertação de mestrado em História, na Universidade Federal do Ceará, 2003. Outra, uma tese de doutorado em antropologia, *Sob o signo da fé e da mística: um estudo das irmandades de penitentes no cariri cearense*, de Anna Christina Farias de Carvalho, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, em 2005.

Esperamos que com este trabalho novas investigações e novas publicações se dediquem a um aspecto tão interessante da cultura ibero-americana, e se expanda ainda mais o nosso diálogo atlântico.

## CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL. ESPAÑA

As confrarias católicas existem há séculos na Espanha. Até 1575 ainda não haviam sofrido tão claramente a influencia prática e direta do que fora decidido no Concílio de Trento. E, o mais importante, as confrarias da Vera Cruz na sua origem não são um produto conciliar. Nem sequer um produto direto da contrarreforma, ainda que depois se integrem a isso, como aprendemos com F. Garcia.

“La fundación de las primitivas cofradías, que sirven de modelo para todas las que vendrán después, es anterior a Trento. En general, la investigación más reciente está constatando que tampoco han de remontarse hasta fechas muy anteriores a fines del siglo XV y comienzos del XVI, como era tradicional hasta bien recientemente en un afán de prestigio basado en la antigüedad de las

instituciones, de marcado cariz localista. Sin duda han de revisarse trabajos tenidos hasta el momento como fuentes seguras a la hora de datar las cofradías”.

Não escapa aos historiadores mais cuidadosos o esforço de dotar algumas confrarias da maior antiguidade possível por parte de suas comunidades. Muitas vezes até remontando-as a datas anteriores à própria fundação, usando como justificativa o costume ou a prática transmitida oralmente. Fermín García é um dos que se manifestam contra isso, e num caso específico, o de Medina del Campo, em Valladolid, onde se teria introduzido, na Espanha, a disciplina pública nas procissões, por iniciativa de San Vicente Ferrer.<sup>53</sup>

Na sua crítica, o historiador e teólogo se volta para outro exemplo, de sua própria comunidade: o de que a confraria da Vera Cruz de San Vicente de la Sonsierra seria não só a mais antiga da España, mas a origem de todas as demais.

“Ciertamente, esta cofradía es de gran antigüedad, pero tal afirmación es gratuita por su evidente carencia de crítica y su nula consistencia argumental”.

García consultou uma quantidade grande de documentos relativos às confrarias. De 120 precisamente. A maior parte está no Archivo Histórico Diocesano de Logroño. Mas não se limitou a isso, pesquisou em alguns nos arquivos paroquiais ou inclusive nas próprias confrarias. No Archivo Histórico Provincial de La Rioja poucos se conservaram quanto às confrarias da Vera Cruz. E no Archivo Histórico Nacional de

---

53. Apoiar-se no artigo de Manuel ARIAS MARTINEZ et alii, *Semana Santa en Medina del Campo*, Medina del Campo 1996 (pp. 11-41).

Madrid há informes sobre grande quantidade de localidades da Rioja, notadamente os da época do conde Aranda (1770). O objetivo era formar o Expediente General de Cofradías, e neles há muitas informações sobre o estado das confrarias em meados do século XVIII. E no Archivo Histórico Nacional, livros das confrarias da Vera Cruz da Rioja (Logroño e Alberite).

Entre as confrarias das que García encontrou grande quantidade de documentos está a de San Vicente de la Sonsierra: dez livros de confraria (fora os documentos que se perderam). Em geral, de contabilidade, acordos e nomeações.

“Sólo en algunos casos se conservan las reglas primitivas, que son una fuente de primerísimo orden de cara a establecer y fundamentar cuáles eran las finalidades de la cofradía y su funcionamiento, al menos en el plano del deseo, aunque creemos que también en la vida real de la institución”.

Todas essas confrarias atuaram largamente por séculos, e a maioria delas mantinha como costume a autoflagelação pública nas procissões, principalmente na Semana Santa. Por mais de dois séculos tudo transcorreu assim, sem sobressaltos. Exportando-se inclusive a prática à América, descoberta pelos espanhóis em 1492. Mas isso tudo começou a mudar no plano institucional durante a Ilustração.

A defesa das regalias da Coroa não era nenhuma iniciativa própria de Carlos III. Vinha de tempos atrás, dos áustrias. Ainda que os reis não devessem intervir em questões dogmáticas, podiam fazê-lo, e o faziam, na disciplina externa. A maior parte dos canonistas defenderam as regalias dos reis. Em sua opinião se apoiaram Carlos V e Felipe II.

A diferença do regalismo de Carlos III e o dos séculos anteriores não tanto está na doutrina, que é a mesma, mas nos

atores políticos e sociais. A maioria dos ministros ou influentes figuras deste reinado unia a fidelidade monárquica certa hostilidade à Igreja, como o demonstra a correspondência privada de alguns como Olavide e Aranda, ainda que se retire dela grande parte de sua má vontade.

O rei, com a ajuda dos bispos e do clero, se preocupou com a melhoria dos costumes e da seriedade nas práticas religiosas, ainda que não fosse uma tarefa fácil a luta contra os hábitos inveterados. Como esclarece Francisco Martí Gilabert:

“Los obispos exhortaban con frecuencia a los predicadores a no mostrar desde el púlpito pinturas de condenados, ni calaveras, que producían más lágrimas pasajeras que conversión permanente. Los párrocos debían dar cuenta de las falsas creencias, cultos superfluos, vanas observaciones, supersticiones...., con el fin de dar mayor formación cristiana”.

De acordo com estas oportunas doutrinas, foram as medidas de Carlos III proibindo que nas procissões da Semana Santa saíssem disciplinantes e empalados, já que tiveram verdadeiro espírito de compunção e penitência, podiam eleger outra mortificação mais racional e secreta.

Igualmente proibiu o monarca as danças e os *gigantones*, usuais nas festividades do Corpus Christi e nas festas dos padroeiros, considerando-as impróprias das solenidades religiosas. Isso não quer dizer que se cumprissem sempre essas disposições, já que algumas estavam tão arraigadas, que não se exigiram muito empenho.<sup>54</sup>

---

54. Fermin Labarga comenta: Sin embargo, un detalle manifiesta lo arraigada que estaba en la cofra— día y entre el pueblo la procesión de disciplinantes

Deu-se uma disposição para que os eclesiásticos que estavam em Madri sem destino nem ocupação concreta se retiraram às suas igrejas e domicílios; assim diminuían os ociosos que tanto abundaram na capital.

“Carlos III era partidario de que se dividieran las grandes diócesis españolas, por razones religiosas y políticas, por eso decía en la *Instrucción Reservada*: “Los prelados no pueden atender al pasto espiritual que exigen unos territorios tan extendidos, visitarlos frecuentemente, conocer bien sus ovejas y pastores inmediatos, velar sobre la conducta de ellos y de todo el clero, ni atender todas sus necesidades espirituales e temporales.

“Y dava también razones políticas: las rentas episcopales se gastan en la capital, sin distribuirse en las zonas que las producen, con lo que los pueblos se van esterilizando y despoblando. Si se restablecieran obispados y cabildos en pueblos y provincias, ‘consumirían allí sus rentas, mantendrían y fomentarían algunas familias pobladoras, y viendo de cerca las calamidades y pobreza, las socorrerían con mayor conocimiento y utilidad<sup>55</sup>.”

---

del Jueves Santo. Me refiero a la denominación del sermón previo a la procesión que en numerosos lugares sigue denominándose *Sermon de la disciplina* a pesar de haber desaparecido ya ésta. Así, por ejemplo, en Zarratón donde en 1777 y años siguientes sigue apareciendo el gasto de la plática de disciplina. En 1798 se denomina por vez primera “Sermón dei Jueves Santo.

55. GILBERT, Francisco Martí. *Carlos III y la política religiosa*. Rialp, 2004, Madrid (pp. 61-62).



## UM MEDIEVO NO BRASIL?

O Brasil, como se sabe, na Idade Média<sup>56</sup>, ainda não havia sido avistado pelos europeus. O “achamento” se deu florescido o Renascimento, precisamente no ano de 1500, já finalizando-se os Quinhentos.

A América havia sido descoberta oito anos antes pelos espanhóis<sup>57</sup>. A aceitar-se as teorias correntes a esse respeito, os primeiros contatos de espanhóis e portugueses com os indígenas

---

56. Cristóbal Cellarius cunhou a expressão, em *Historia Medii Aevi a Temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis Capitam deducta* (1688).

57. Há teorias que também dão a primazia aos espanhóis no descobrimento do Brasil.

datam do fim do século XV, e as relações mais produtivas não se iniciaram senão na centúria seguinte. O mais antigo Padrão<sup>58</sup> (erigido provavelmente por Américo Vesúcio) data de 1502.

É na Baixa Idade Média<sup>59</sup> ou na sua transição que se iniciam os processos que vão resultar nos descobrimentos de que Espanha e Portugal se afirmam.

O Brasil surge, então, para os europeus, nesse intervalo entre a Idade Média e a Idade Moderna, e esta “certidão” de origem deixa suas marcas até os dias de hoje, pois se há um lugar que equilibra desde há muito o arcaico e o novo é o Brasil. Luis Weckermann vai mais longe: entende que o feudalismo português se entranhou na cultura brasileira em todos os níveis.

Sem entrar no debate teórico sobre a sobrevivência de um tempo em outro<sup>60</sup>, e muito menos nos aspectos econômicos e políticos a que palavras como ‘feudalismo’ e ‘idade média’ remetem, não será difícil encontrar traços, rastos e mesmo heranças, que é a palavra empregada por Weckermann para abarcar o tema. Ele aponta o aparente paradoxo de que sendo o Brasil “prácticamente sinónimo de modernidad” tenha sido

---

58. Termo com que se designa uma cruz de pedra que contém inscrito o brasão de armas de Portugal e era colocado como ponto de fixação de território descoberto, conquistado e a ser explorado. Um sinal de que se reivindicava posse daquele território. É tópico da era dos descobrimentos.

59. Com o significado de recente, tomando como ponto de referente a Idade Moderna.

60. A esse respeito Gilberto Freyre cunhou a expressão ‘tempo trípico’, em que, baseado em Santo Agostinho, tenta demonstrar que passado, presente e futuro podem coexistir entrelaçados, ou, o que é mais importante, o passado nunca está morto de todo, sobrevive de diversas maneiras.

nos seus inícios terra de santos e de milagres. Aparições da Virgem são relatadas diversas vezes nas primeiras crônicas históricas, além de seres sobrenaturais e cenas de anjos e purgatório, ‘espíritos’ (*revivants*)<sup>61</sup>, e até o apóstolo Santo Tomás teria sido visto pelas terras do Brasil, apontando-se inclusive as pegadas dos seus pés e do anjo que o acompanhava.<sup>62</sup>

Junto às aparições, os brasileiros desde os primeiros tempos acreditavam em milagres, incluindo-se aqui as imagens milagrosas, diante das quais até os animais incapacitados reverenciavam.

“La crónica registra cómo algunos de los primeros misioneros, notablemente los padres Anchieta e João de Almeida, hicieron toda clase de milagros, observaron una conducta rigurosa, tuvieron los dones de ubicuidad

---

61. Popularmente, a expressão usual é ‘alma do outro mundo’. Gilberto Freyre anotou a permanência dessas crenças e superstições no livro *Assombrações do Recife Velho*.

62. Há uma interessante confluência de mitos nesse caso: os católicos portugueses associaram o mito indígena de Sumé a São Tomé, e entenderam que o santo teria vindo da Índia até os indígenas brasileiros para pregar o Evangelho. Assim relata o missionário padre Manoel da Nóbrega: “Dizem eles que São Tomé, a quem eles chamam Zomé, passou por aqui, e isso lhes ficou por dito de seus passados e que suas pisadas estão sinaladas junto de um rio; às quais eu fui ver por mais certeza da verdade e vi com os próprios olhos, quatro pisadas mui sinaladas com seus dedos, as quais algumas vezes o rio cobre, quando enche; dizem também que, quando deixou essas pisadas, ia fugindo dos índios, que o queriam frechar, e chegando ali, se lhe abriu o rio e passara por meio dele a outra parte, sem se molhar, e dali foi para a Índia. Assim mesmo contam que, quando o queriam frechar os índios, as frechas se tornavam para eles, e os matos lhe faziam caminho por onde passasse”.

y de levitación, fueron taumaturgos y revelaron profecías, al mismo tiempo que el diablo corpóreo medieval, escondiéndose detrás de todo género de disfraces, intentaba frustrar la obra de Dios con todos los recursos de que podían echar mano.”

Bem parece todo esse fervor coerente com o próprio nome que os portugueses resolveram dar àquele lugar que acharam em 1500 e começaram a colonizar três décadas depois. Chamava-se inicialmente Terra de Vera Cruz, e tempos depois, Terra de Santa Cruz, até que o tráfico seguido de uma madeira vermelha muito abundante no território terminou por popularizar e afinal fixar o nome de Brasil.<sup>63</sup> Algo talvez mais coerente com o propósito duplo dos lusitanos: o comércio da fé e do que encontrassem ou produzissem naquela terra.

Não contava ainda quatro décadas de colonizar-se o Brasil quando o rei português Dom Sebastião (1554-1578), pereceu, aos 24 anos, nas areias de Alcácer Quibir, no Marrocos.

A morte do jovem e devoto rei poderia simplesmente tê-lo feito ficar no imaginário do seu povo como um novo cruzado, mas houve mais. Fosse porque se desencadeou um

---

63. “O franciscano frei Vicente do Salvador, nosso primeiro historiador, explicaria que a Terra de Vera Cruz e Santa Cruz ganhou o nome de Brasil por causa do pau de cor abrasada e vermelha e isto porque o Diabo que perdera o controle sobre a velha Cristandade Europeia, acharia refúgio na América. Um historiador francês diz que o demônio viajou para a América nos porões dos navios ibéricos e, se assim foi, Deus e o Diabo foram levados juntos ao Novo Mundo pelos europeus”. (Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza, em *Brasil de todos os santos*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2000).

grande problema de sucessão (o rei não teve filhos), fosse por temer Portugal a Espanha, ou por sincero misticismo, o fato é que se espalhou o boato de que o rei não havia morrido, ou melhor, de que retornaria ao seu reino para salvar o seu povo. Morria d. Sebastião, nascia o sebastianismo.

A história da sucessão desse rei tem lances de tragédia, drama, comédia e farsa. Primeiramente, assumiu o seu trono o cardeal D. Henrique, último representante da Casa de Avis. Porém, morreu três anos depois. O problema da sucessão se agravou. Disputavam o trono o sobrinho de Henrique, Antônio, prior do Crato, e também um aventureiro de Alcobaça que de tanto falar em Alcácer Quibir terminaram por convencê-lo de que ele era o D. Sebastião verdadeiro. Na Espanha, um pasteleiro do povoado de Madrigal (em Ávila), quis também se passar por D. Sebastião. Mas o único pretendente legítimo era o rei Felipe II, que terminou por assumir a coroa e formou a união dinástica de Espanha e Portugal.

Nem a mais clara realidade foi suficiente para que a lenda de D. Sebastião cessasse. Justo o contrário. A realidade mais dura parece acentuar o mais intenso misticismo. Na verdade, o sebastianismo nada mais é que a manifestação da frustração portuguesa, a vontade de poder, de relevo, de grandeza. Antes de haver o Desejado<sup>64</sup>, vem o desejo. E o desejo, fruto desse vazio e desse descontentamento vem antes da falência de D.

---

64. Assim se cognominava D. Sebastião, e assim aparece na literatura portuguesa, de modo especial no livro *Mensagem*, de Fernando Pessoa.

Sebastião. Houve a crença que floresceu entre 1530 e 1540<sup>65</sup>, a do sapateiro português Bandarra<sup>66</sup>.

Desassossegos na Península Ibérica, fosse pela ambição e as guerras de Carlos V, fosse pela decadência do Império luso, Inquisição, perseguição aos judeus, o fato é que esse tempo foi especialmente pródigo em misticismos. Como lembra Maria Isaura Pereira de Queiroz<sup>67</sup>:

“Os primórdios da colonização brasileira coincidiram justamente com esta época conturbada, e é lícito supor que desde os primeiros tempos aqui tivessem chegado indivíduos que conhecessem as Trovas de Bandarra, tanto mais que boa quantidade de cristãos-novos, — talvez a camada da população portuguesa mais atingida pela crença — era enviada para a colônia. Da existência de um pelo menos temos prova con-

---

65. Precisamente o período em que se inicia o processo de colonização do Brasil.

66. O seu nome era Gonçalo de Annes, o Bandarra (1500-1556), que vivia na vila de Trancoso, e escreveu quadras que fariam dele uma espécie de Nostradamus lusitano, com uma só profecia: a grandeza de Portugal. Sendo judeu, era natural que suas predições tivessem caráter messiânico, a partir de uma interpretação mais do que livre da Bíblia, nomeadamente o Velho Testamento. É por causa da edição de 1603 feita por D. João de Castro que se associam essas trovas com o sebastianismo, pois nos seus comentários, na sua edição intitulada *Paráfrase e concordância de algumas profecias de Bandarra*, ele se refere às quadras como tratando do regresso de D. Sebastião, que, na altura da publicação original nem sequer havia nascido. Por fim, em 1644, já tendo Portugal recuperado sua autonomia, separando-se da Espanha, novas interpretações dão conta de que o Encoberto profetizado por Bandarra não seria ninguém menos que D. João IV, o libertador, o Restaurador, e assim se seguiu: cada crise de Portugal, como em 1808, com as invasões napoleônicas, novas edições das Trovas.

67. *O messianismo no Brasil e no mundo* (p. 217).

creta, pois foi denunciado, em 1591, ao Santo Ofício, na Bahia. Tratava-se de Gregório Nunes, ‘framengo filho de framengo e de cristã nova’, o qual, sabedor das Trovas, ‘as dezia pelo Mexias, esperando inda por ele’”.

Há que considerar-se, no entanto, com relação ao mesianismo, a existência de movimentos, ou mais talvez adequadamente, práticas de interpretação messiânica anteriores à chegada dos portugueses, sendo a mais citada, o das ‘santidades’, expressão empregada pelos jesuítas para o que encontraram no fim do século XVI, ou mesmo anterior e de ‘resposta’ ou reação à imposição religiosa dos católicos invasores.

Os cronistas do século XIX, como Spix e Martius, além de Ch. Expilly, respectivamente, testemunharam mitos sebastianistas em Minas Gerais e na Bahia.

Também muito cedo, no ambiente da nova terra, foram presenciadas aparições da Virgem. A crer-se nos relatos dos cronistas, a primeira vez em que isso ocorreu foi em 1534 ou 1535. A partir de um sonho da índia Paraguassu, mulher do português Diego Álvares, cognominado Caramuru. Teria sido em Salvador da Bahia. Ela, depois de sonhar, reconheceu a mesma Virgem numa imagem encontrada por um índio na praia Boypeba, que veio a ser posta num santuário, e depois na igreja construída especialmente à nossa Senhora da Graça, templo inaugural em Salvador. Assim está contado por Simão de Vasconcelos, nas páginas 27 e 28, no livro I da sua *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil (ano de 1549)*:<sup>68</sup>

---

68. A. J. Fernandes Lopes Editor, Lisboa, 1815.

“Neste comenos sucedeu que navegando uma nau para o Rio da Prata, com gente castelhana (muitos deles nobres, que hão de povoar aquela parte) levada de tormenta, foi enxorar junto a Boipeba numa ponta, onde pelo sucesso ficou o nome Ponta dos Castelhanos. Soube Diogo Álvares do naufrágio, e como já experimentara fortuna semelhante, foi fácil condoer-se: acudiu logo àquela parte a tempo que livrou a gente dos dentes dos bárbaros, e a trouxe consigo, e hospedou humanamente, em especial alguns cavaleiros de conta que ele ela vinham; os quais tornados a Espanha pregoaram o lanço, e foram causa que o o Imperador Carlos V mandasse escrever uma carta, em que lhe agradecia o serviço que lhe fizera em livrar aqueles seus vassallos, oferecendo-lhe por isso sua graça.

“Na ocasião do naufrágio houve um caso digno de história; porque voltando Diego Álvares Caramuru de socorrer aos castelhanos, se foi a ele sua mulher Catharina Álvares Paraguassu, e lhe pediu com instâncias grandes que tornasse a buscar uma mulher, que viera na nau, e estava entre os índios, porque lhe aparecia em visão, e lhe dizia que a mandasse vir para junto a si, e lhe fizesse uma casa. Tornou o marido, e não achando mulher alguma em todas as aldeias, não se aquietou a devota Catharina Álvares, instava que naquelas aldeias a tinham, porque não cessavam as visões, que a certificavam. Feita a segunda, e terceira diligência, se veio a dar com uma imagem da Virgem Senhora nossa, que um índio recolhida da praia, e tinha lançado ao canto de uma casa. Foi-lhe apresentada, e abraçando-se com ela disse, que

aquela era a mulher que lhe aparecia: pediu ao marido que lhe mandasse fazer uma casa, fez-se uma entretanto de barro, e pelo tempo outra de pedra e cal, onde foi honrada com o título de Nossa Senhora da Graça, enriquecida de muitas relíquias e indulgências, que então mandou o Sumo Pontífice, e hoje a possuem os religiosos da Sagrada Religião do Patriarca S. Bento, aos quais fez doarem esta devota matrona, assim da Igreja, como da terra do circuito dela, e ali jaz enterrado seu corpo.”

Outras aparições da Virgem houve a índios e portugueses, narrados pelos cronistas, e num tanto de vezes de modo espetaculoso, como quando, numa das batalhas dos Guararapes, na luta que os índios e o exército multinacional cuidava de expulsar os holandeses, conta-se que entre os milagres da Virgem esteve o de recolher em seu manto as balas que os hereges protestantes disparavam e as entregava aos seus servos, os portugueses, e cada vez que estes entoavam um Salve Regina com toda a força de sua alma conseguia-se com isso que cegassem temporariamente os inimigos, fazendo-os fugir confusos e apavorados.

Cenas assim, por mais que possam ser associadas a algo como os desenhos animados do cinema de hoje em dia, na verdade, com sua feição mágica, no que cabe associá-las é ao mito, e inclusive chegam a lembrar as famosas cenas das intervenções dos deuses nas batalhas, como as ocorrem nos episódios narrados nas epopeias de Homero.

Esse é um aspecto muito relevante, pois o primeiro momento talvez de uma efetiva separação entre a ciência e o pensamento mitológico (na acepção que lhe dá Lévi-Strauss) se situa nos séculos XVII e XVIII. Na Europa, é bom frisar.

Portanto, cenas como as descritas, em plena metade do século XVII, tal pensamento mitológico não só está presente, mas é, em muitos aspectos, o preponderante.

No Brasil, nos seus primeiros anos, esse “pensamento mitológico” não é, de forma nenhuma, privilégio dos que os padres chamavam de selvagens e bárbaros. Ao contrário. Vê-se que a narrativa que os cronistas fazem da própria terra que estava sendo, pouco a pouco encontrada, e mais ainda lentamente descoberta, é mítica, não só no sentido antropológico do termo, mas literário.

Convém sublinhar: há toda uma discussão no âmbito do Catolicismo sobre o visível e o invisível, sobre as coisas concretas e intangíveis, naquela época. Tanto mais difícil, pois o próprio apóstolo Paulo colocara o visível para o temporal, e o invisível para o eterno, sendo o primeiro vinculável ao visual e demoníaco, e o segundo a Deus. A alma é invisível. Assim, quando um homem simples diz que viu uma ‘alma do outro mundo’, e o termo ‘alma’ assume um significado bem diverso do que é mencionado pelo apóstolo. Alma, para o homem simples é quase como sinônimo do corpo.

Os sábios católicos resolvem o problema deixado por São Paulo, espiritualizando os sentidos, e não somente a vista, considerando o mais espiritual destes, como, aliás, aparece em Santo Inácio, nos seus *Exercícios espirituais* propugnando “trazer os cinco sentidos”, e a “meditação visível”.

Era comum aproveitar a síntese que a Igreja fazia com a filosofia árabe, por exemplo, adaptando-a aos seus objetivos. Fez-se o mesmo com os mitos greco-romanos, e também com os indígenas no Brasil. Um dos mais habilidosos nisso foi o padre Antônio Vieira. Como na natureza visível, como os

sentidos poderiam ser veículos ao transcendente e do transcendente, impulsionando, intensificando a fé?

Vieira se reporta a poetas como Horácio (65 a.C.– 8 a.C.), para explicar “Et videamos hoc Verbum quod factum est”. Na *Poética* do romano – e pagão Horácio – diz-se que o ânimo é mais impulsionado pela vista que pelo ouvido. Desse modo, os olhos são testemunhas irrecusáveis. Mas Vieira ambiciona mais que o poeta, não somente mover, mas “mover com força”, ou “fortissimamente”, como diz no seu sermão. Em cenas cruas e cruéis o poeta recomenda discrição ou parcimônia no mostrar, no expor:

Contudo, as cousas,  
Que devem passar dentro do teatro  
Não as ponha na cena, antes aparta  
Dos olhos dos ouvintes muitos fatos,  
Que só basta que os narre ator facundo  
Não despedace a bárbara Medeia  
Em presença do povo os tenros filhos  
Nem de entranhas humanas faça pasto  
Na cena o bruto Atreu, ou Progue em ave  
Ou em serpente Cadmo se converta.  
Tudo o que deste modo me mostrares,  
Sabe, que não to soffro, e que o não creio”.

Trata-se mais do que uma simples oposição dos sentidos – ouvido e vista – mas de um apelo ao bom gosto, à discrição, que mesmo assim terão sua eloquência as cenas, omitindo-se ou ocultando-se certas ações de impacto. Mas o gosto barroco, enérgico e vivaz de Vieira preferia nesses casos a lição de Sêneca (4 a.C.– 65), pois não se trata do refinamento proposto por Aristóteles, e seguido por Horácio. O filósofo recomen-

dava que nos casos mais lastimosos e atrozes consegue o poeta infundir melhor efeito de temor e compaixão recitando que representando. Mas não se trata, no caso, de uma pregação, mas de mostrar habilidade artística, e sim o efeito, o impacto. Daí que Vieira prefira Sêneca. Como bem comenta Sérgio Buarque de Holanda<sup>69</sup>:

“Eram as emoções fortíssimas justamente o que deviam acordar os ‘horrores’ de Sêneca, objeto de tamanha popularidade em toda a Europa seiscentista. E não era outro o fim dos espetáculos como, por exemplo, o das procissões da Semana Santa, em que as flagelações, antes confinadas aos conventos, se transferem, durante os séculos XVI e XVII, sobretudo nos países ibéricos, para a vida leiga e a praça pública. A própria Companhia de Jesus há de estimular a constituição das confrarias da Boa Morte e de toda uma *ars moriendi* desenvolvida através da contemplação das chagas de Cristo. Nos Sermões e livros ascéticos surgem mesmo dados precisos sobre o número dos açoites que padeceu Jesus no caminho do Calvário, das gotas de sangue que suou, das lágrimas que verteu. Ao patético dessas cenas e descrições não mostrarão avessos, em geral, os religiosos espanhóis portugueses. E a veemência da emoção que pode produzir entre os fiéis o quadro da Paixão do Senhor é um dos argumentos que utiliza Vieira, em outra prédica, a fim de frisar melhor seu ponto de vista quanto à eficácia

---

69. *Visão do Paraíso*, 1969: p. 226.

maior dos exemplos sobre as palavras, e do que os olhos vêem sobre o que os ouvidos ouvem”.

Um exemplo ainda mais eloquente da importância da representação, do ver claramente do impacto que isso causa está, como lembra o historiador, num dos sermões mais conhecidos de Veira, o da Sexagésima. Pronunciado em 1655, na Capela Real, quando o pregador fala da Paixão de Cristo, e vai descrevendo os seus padecimentos, das zombarias que sofreu à coroa de espinhos, e um a um vai descrevendo com palavras, e o auditório ouve atento e em silêncio consternado. Diz Vieira:

“Vai um pregador pregando a Paixão, chega ao pretório de Pilatos, conta como a Cristo o fizeram rei de zombarias, diz que tomaram uma púrpura e lha puseram aos ombros; ouve aquilo o auditório muito atento. Diz que teceram uma coroa de espinhos e que lha pregaram na cabeça; ouvem todos com a mesma atenção. Diz mais que lhe ataram as mãos e lhe meteram nelas uma cana por cetro; continua o mesmo silêncio e a mesma suspensão nos ouvintes. Corre-se neste espaço uma cortina, aparece a imagem do Ecce Homo; eis todos prostrados por terra, eis todos a bater no peito, eis as lágrimas, eis os gritos, eis os alaridos, eis as bofetadas. Que é isto? Que apareceu de novo nesta igreja? Tudo o que descobriu aquela cortina tinha já dito o pregador. Já tinha dito daquela púrpura, já tinha dito daquela cana e daqueles espinhos, já tinha dito daquele cetro. Pois se isto então não fez abalo nenhum, como faz agora tanto? – Por que então era Ecce Homo ouvido, e agora é Ecce Homo visto; a relação do pregador entrava pelos ouvidos a representação daquela figura entra pelos olhos.

Sabem, padres pregadores, porque fazem pouco abalo os nossos sermões? – Porque não pregamos aos olhos, pregamos só aos ouvidos. Porque convertia o Batista tantos pecadores? Porque assim como as suas palavras pregavam aos ouvidos, o seu exemplo pregava aos olhos. As palavras do Batista pregavam penitência: ‘Agite poenitentiam’: ‘Homens, fazei — e o exemplo clamava: Ecce Homo: ‘Eis aqui está o homem’ que é o retrato da penitência e da aspereza”.

Além dessa eloquência promovida pela força das coisas visuais, de ‘exemplo’, do que ‘pregava aos olhos’, grande importância também tinham na época, como uma das heranças medievais, os chamados ‘exempla’, que eram narrativas de caráter moral que junto aos fieis serviam para ilustrar algo dito pelo pregador ou ensinado pela Igreja, como as parábolas e anedotas bíblicas. São importantes para a doutrinação.

No Brasil, há exemplos dos *exempla*, na crônica do capuchinho francês Claude d’Abbeville que, na sua passagem de quatro meses no Brasil, bastou para que fizesse um relato de fatos reais ou morais, em sintonia com a missão dos que tinha contato com o Novo Mundo: converter e doutrinar os índios.

Se os *exempla* são o aspecto ativo da prática narrativa dos padres, ao zelar pela salvação de outras almas, incluindo os bárbaros, para uso externo, há livros que são o seu guia, que serão úteis à salvação da própria alma. Talvez o mais influente deles, no século XV, haja sido uma pequena obra, *A imitação de Cristo*, do monge beato alemão Tomas de Kempis.

A obra ensina o menosprezo do mundo, amparado no exemplo de Jesus Cristo, e se ocupa não só de doutrinar como de viver no Cristianismo, ensinando inclusive o bem morrer:

“Se es temeroso el morir, puede ser que sea más peligroso el vivir mucho. Bienaventurado el que tiene siempre la hora de la muerte delante de sus ojos, y se aporeja cada día a morir. Si viste morir algun hombre, piensa, que por aquella carrera has de pasar.”

É parte importante desse processo de bem viver/bem morrer é o que ele chama ‘trabajo de la penitencia’. Fala do inferno, onde “allí será más grave passar uma hora de pena, que aqui cien años de penitencia amarga”.

Naquela produção por classificações tão do gosto medieval, o seu livro trata “De las jornadas y nueve ventas del camino de la perfección”. Em cada uma delas há algo de penitência, mas, na nona, o posto mais alto, estão aqueles

“que nunca pueden llegar a padecer tanto, que no deseen padecer más (...) En lo exterior buscan lo peor, más abatido, más penoso, cuanto es em si; y em lo interior, llenos de caridade no tienen ni amor, ni gusto, ni voluntad propia, sin desear consolación alguna sensible, imitando en todo a su Redentor y Maestro Jesucristo.”

É o pleno domínio das ideias em sintonia com o movimento da Devotio Moderna, que floresceu entre os séculos XIV e XVI. Sabe-se que esse era um tempo de crise, inclusive no âmbito da Igreja. O movimento surgiu na Holanda, em 1370, quando Gerd Groote saiu da clausura e defendeu, teórica e praticamente, a vida simples e em contato direto e ativo, no cotidiano, com as classes pobres, instruindo homens e mulheres, e interessando-se pelos seus problemas, enfatizando a santificação na vida diária.

É a partir desse movimento, que dá ênfase à piedade cristã, e da leitura da *Imitação de Cristo*, que o lar se torna

para os católicos um lugar de santificação, e não exclusivamente o convento, ou o templo. Os oratórios começam a ser erguidos correntemente nas casas.

No caso das mulheres, muitas talvez vissem nas próprias casas como que conventos. Viviam ali enclausuradas. Poucas opções restavam a uma mulher pobre: casamento, convento, prostituição ou a clausura do lar. Isso está bem exemplificado numa obra do século XVIII, *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco*, de Domingos do Loreto Couto.

Não raras vezes acontecia de algumas dessas que se prostituíam, se arrependiam dos seus pecados e se convertiam. Foi o que sucedeu a Joana de Jesus, parda que no ouvir uma missa em Goyana (Pernambuco), pregada pelo padre jesuíta Gabriel de Malagrida, e ele

“com sua confissão geral, verdadeira contrição e propósito firme de nunca mais ofender a Deus, (...) e com o uso dos Sacramentos, e exercícios de penitência destruiu as depravadas inclinações de sua natureza”.

Ela pediu ao padre de Igarassu para ser adotada como uma doméstica, no Recolhimento. Mas não se sentindo digna de viver entre as mais recolhidas, cuidou de fazer junto uma casinha de taipa, e “todos os dias se açoitava rigorosamente com a disciplina de ferro, trazendo o corpo apertado com rigorosos cilícios”.

Vivendo os extremos rigores de penitência, a ponto de não deitar-se em cama, mas no chão, ela não tardou a adoecer e, no sábado, 11 de janeiro de 1754, faleceu. A descrição que o cronista faz de sua morte é como de uma benção:

“E todo dia gastou cantando hinos e louvores a Deus, e a sua Mãe Santíssima, revestindo o seu rosto de uma rara

formosura, e excessiva alegria. Assombradas as Recolhidas com sucesso tão maravilhoso, lhe perguntavam pela causa de tão repentina melhora, e pelo motivo de tanto prazer, ao que respondia: Porque lhe concedia Deus a morte para descanso dos trabalhos da vida temporal, e que não era razão estivesse triste, quando lograva a seguridade da glória, e nela todas as felicidades, cujo contentamento alentara de tal modo o seu espírito, que pode vencer as fraquezas do corpo.”

O cronista se refere a várias outras cenas de penitência, mas nenhuma é tão chamativa quanto no capítulo II do seu livro, que trata de 22 donzelas “que por falta de conventos onde vivessem em perpétua clausura, fizeram das suas casas recolhimento e Clausura”.

Após um longo discorrer sobre a mata de Macugê (no município de Muribeca, em Pernambuco), onde viviam, e de compará-las a ninfas e outros mitos, ele se detém especialmente em seis das irmãs: Ana, Luiza, Beatriz, Margarida, Luisa, Maria. Ao ficarem órfãs, abriram mão da herança paterna e fizeram voto de pobreza e penitência, e derramavam, cotidianamente, “sangue das disciplinas, e defendiam dos assaltos das tentações, com os muros de penetrantes e pungentes cilícios”.

A que o cronista considera a mais virtuosa das irmãs, talvez não por acaso, chamava-se Maria, e diz que ela construiu para si uma pequena casa de barro, onde vivia, e se penitenciava comendo ao longo dos anos apenas ervas e laranjas azedas. Não bastassem os rigores dos jejuns e maus tratos do dormir e acordar na terra dura, deixou no meio da casa a crescer um formigueiro, e pediu às irmãs que a prendessem os pés

e as mãos com uma corda, ficando à mercê das formigas, e a sua resistência se devia, segundo o cronista, “à alienação de si mesma, trazia os sentidos sempre arrebatados no céu, não advertia nem reparava nos sentimentos do corpo; com semelhantes estragos, gloriosos caracteres, com que a penitencia escrevia em seu corpo os triunfos de sua alma, se apresentava cada vez mais bela aos olhos do Divino Esposo.”

Cada uma dessas irmãs era, como ‘especialista’ num tipo de mortificação do corpo.

Como bem esclarece William de Souza Martins<sup>70</sup>, a narrativa de Loreto Couto, no contexto da ocupação holandesa no Nordeste do Brasil e em meio dos conflitos de protestantes com os jesuítas. Parece que as duas Companhias – a de Jesus e a das Índias Ocidentais – não podiam dividir o mesmo espaço.

Foi nesse tempo, e por obra dos holandeses, a primeira perseguição sofrida pelos jesuítas no Brasil. A reação dos superiores desses católicos, em Lisboa, foi insistir que permanecessem no território brasileiro ocupado e enfrentassem os holandeses e sucumbissem ao martírio, se fosse preciso.

Os ânimos estavam no extremo em 1638 – oito anos após os holandeses invadirem e dominarem Pernambuco. Foram proibidas as procissões católicas, e em 1639 e 1640 foram presos religiosos das ordens beneditina, franciscano e carmelita, e alguns deles foram deportados.

---

70. “Práticas de santidade feminina na América Portuguesa segundo a obra de Domingos do Loreto Couto”, artigo publicado nos anais do XIV Encontro regional da Associação Nacional de História, Memória e Patrimônio, de 12 a 23 de julho de 2012, na UniRio, Rio de Janeiro.

Uma cruzada em miniatura pareceu aos católicos mais fervorosos o enfretamento que deveriam oferecer aos protestantes. Uma guerra santa. Houve casos de dezenas de mulheres que, por não aceitarem os ‘hereges’, se submeteram a privações extremas, e algumas morreram em decorrência disso.

Parecia aquele estímulo ao martírio não só uma recorrência à Imitação de Cristo já antes referida, mas uma reminiscência de uma ideia entranhada no começo do Cristianismo: de que o martírio fazia o cristão um herói, um semideus. Assim teria sido iniciado o culto aos santos. A imitação extrema de Cristo consistia não só em morrer por ele, mas como ele havia morrido, talvez uma espécie de compensação à covardia dos apóstolos quando ele foi preso, condenado e crucificado. O martírio era uma oposição não só religiosa, mas política. Algo especialmente significativo num tempo em que religião e poder, Igreja e Estado, não só estavam misturados e confundidos, mas inseparáveis. Mas, segundo Martins,<sup>71</sup>

“em contraste com os primeiros séculos, a maior parte dos santos e canonizados no período moderno não tinha os atributos próprios dos mártires, ligando-se antes às novas ordens religiosas na renovação católica”.

Além disso, a visão de Loreto Couto não era um elogio à profissão de fé como fazia a Igreja oficial, mas de exaltação à castidade.

“A morte violenta nas mãos das autoridades e soldados hostis, ocorrida nos relatos pernambucanos, não era por

---

71. Idem, *ibidem*.

si só suficiente para caracterizar o martírio. O mártir oferecia não apenas o seu corpo, mas também a palavra de fé em uma situação de iminente risco de vida. O ato de fala se encontrava ausente da experiência das melhores descritas pelo autor”.<sup>72</sup>

Há um forte contraste entre o martírio feminino – em defesa da castidade – e do masculino – que faz a profissão de fé contra o protestantismo. Numa proposta extrema, que foi a troca de não ser enforcado, aceitando converter-se a Lutero e Calvino, a resposta de um dos soldados teria sido:

“Vá-se dali ministro infernal, predicante de Borrachos, em seita de bêbados poderá haver quem nesta vida beba, mas não quem para outra vida viva. Viva a Fé Católica, que professamos, e em que morremos, e leve o Diabo tanto herege com seu Lutero e Calvino”.<sup>73</sup>

Loreto Couto narra que heróis assim não eram só executados, tinham o corpo desmembrado e desfigurado, mas mesmo assim se mantinham incorruptos, “exalando tão suave fragrância que vencia a todos os aromas e flores dos jardins”.

Claro que Loreto Couto poderia usar a expressão “olor de santidade” com o sentido que tem na teologia, a significar “el buen olor de virtud, que dan buen ejemplo em todas las acciones y obras, y em olor de santidade decimos también al fallecido en opinión de Santo”.

---

72. Idem, *ibidem*.

73. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*, capítulo 5º., em *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. XXIV, 1902, p. 245.

É importante lembrar que estando-se no século XVII, não fazia muito tempo ainda iniciara-se pela Igreja uma febril valorização das relíquias.

Note-se que os fatos relacionados com a ocupação holandesa em Pernambuco têm início em 1630. Ora, em 1622, ou seja, apenas oito anos antes disso, havia sido canonizado Francisco Xavier pelo papa Gregório XV<sup>74</sup>.

Quando Santo Inácio de Loyola (1491-1556), em 1534, está em Paris proferindo votos monásticos, os portugueses tinham iniciado há pouquíssimos anos a colonização do Brasil<sup>75</sup>.

A biografia de Santo Inácio é, de início, de um soldado, distinguido foi na carreira das armas, sofreu um revés quando no sítio de Francisco I contra Pamplona ele se feriu. Na cama do hospital, se converteu graças à leitura de dois livros: *Vida de Jesus*, de Ludolfo, e a *Legenda Dourada*. Pensa então em fundar uma ordem de cavalaria, tornando-se cavaleiro de Cristo. E logo se faz peregrino em Monserrat, Mondego... Em 1540, a Companhia de Jesus é confirmada pelo papa Paulo III.

Se no fim do século XV pode-se dizer que o culto eucarístico estava intimamente ligado à devoção das relíquias (presentes sempre na pedra do altar das igrejas), o auge desse culto pode ser situado nos séculos XVI e XVII, época em que

---

74. Navarro de nascimento, Javier havia sido missionário na Ásia, e participado das expedições dos portugueses. Conhecido como apóstolo do Oriente, é precursor da fundação da Companhia de Jesus.

75. Nisso os Jesuítas terão um papel dos mais relevantes, desempenhando suas missões por quase três séculos, sob a bandeira da direção espiritual, educação e vida missionária.

espanhóis e portugueses dão expansão e consolidação aos seus descobrimentos.

A relíquia, ao contrário do que parece indicar, não sinaliza um corpo morto, por mais dividido que esteja. Representa, isto sim, a vitória sobre a morte, a regeneração, um, digamos, fetiche da ressurreição. O corpo ou parte dos corpo de um santo serve como veículo de vínculo, de coesão social, as relíquias cumprem esse papel de ligação: “cuerpo matricial junto al cual la comunidad se regenera sin cesar, el símbolo de su permanência”.<sup>76</sup>

É, portanto, a relíquia (e o relicário) fonte de vida. De perpetuação da vida, vínculo com a sagrada ressurreição, conforme o que de mais importante há na crença cristã: a ideia de que a morte não é o fim de tudo. Imagine-se a importância disso num tempo em que guerras e moléstias grassavam como algo cotidiano e quase incontrollável.

Aquilo que Gélis chama de corpo-tronco é o que faz triunfar a comunidade. A própria expressão “corporação” (aplicada tanto a ofícios quanto às instituições políticas guardam associação direta com isso). Era ainda assim no século XVII, quando as questões religiosas não se desgarravam de nenhum aspecto da vida. O transcendente se imiscuía de tal modo no imanente que é difícil falar deles como coisas separadas.

Os relicários, os corpos incorruptos são laços simbólicos profundos.

---

76. Jacques Gélis, em “El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado”, *Historia del cuerpo*, I, p. 84, Taurus, Madrid, 2005.

Sabe-se que quando o bispo de Rodez, em 1524, realizou uma série de visitas às dioceses, e avaliou as relíquias existentes, em 288 lugares encontrou 628 delas, a maioria estava posta em leprosários e monastérios, o que aponta para o valor terapêutico, e os santos como São Brás são os preferidos, “lo cual demuestra que los fieles confían sobre todo en los santos terapeutas que alivian sus males cotidianos”.

Certamente as relíquias têm também um peso quase propiciatório, entendendo-se então que seu culto se baseia na ideia de poder, no poder de transferir a energia sagrada do santo ao devoto, e assim beneficiá-lo. Há uma economia nisso<sup>77</sup>.

Sem dúvida, todas as relíquias que estão associadas diretamente a Jesus Cristo têm mais valor, como a cruz, a coroa de espinhos, o santo sudário (sem falar no sangue, suor e lágrimas que dele emanaram e foram absorvidos em lenço, roupa etc.).

O monastério de San Lorenzo del Escorial pode-se dizer que em certa época era quase um palácio-relicário com suas 7 mil relíquias. Diz-se que o rei Felipe II nutria por elas mais que interesse, autêntica devoção, especialmente pelo braço de San Vicente Ferrer. Era o Estado nada laico que as valorava.

Havia também as relíquias falsas, senão todas elas, ao menos a mais antigas certamente o eram. Além disso, foram objetos de comércio, e estavam na polêmica das indulgências e outras que levaram à Reforma, entendendo Calvino que, em 1543, no seu tratado das religiões qualificava as relíquias entre os itens de sacrilégio e idolatria.

---

77. Dito atribuído a São Basílio: “O que toca os ossos de um santo participa da santidade e da graça que há neles”.

À crítica severa das relíquias feita pelos protestantes a Igreja respondeu com sua valorização. Ironicamente, a santificação do espírito parecia dar-se com a santificação do corpo. O redescobrimento das catacumbas dos cristãos em Roma, em 1578, só fez mais para fomentar.

Nessa arqueologia primitiva alimentada por uma disputa da Igreja em transição exigia mais do que isso. Exigia um tipo de expertise em relíquia como se espera de um especialista em obra de arte, atestando sua autenticidade ou sua falsidade.<sup>78</sup> A arte como a religião (e a religião como a arte) necessita de um selo de autêntico e único para seguir sendo inspiradora.

Muitas críticas severas havia também no seio da Igreja à febre indiscriminada de relíquias. Mabillon em 1685-1686, em Roma, com suas críticas, provocou um grande atrito na congregação dos ritos, a partir da publicação do seu livro *De cultur sanctorum ignotorum* (1698).

A despeito do êxito dessa obra, não foi sua publicação que fez cessar o contínuo tráfico de relíquias nem o trabalho para tornar cada vez melhores os elaboradíssimos relicários, fosse na Suíça, na Alemanha, ou em qualquer outro país.<sup>79</sup>

---

78. Havia um ritual de validação das relíquias por um prelado.

79. “Otros trebejos mencionados en los evangelios estimularon a los fabricantes de relíquias, una próspera industria surgida a partir del siglo III. En la colección imperial de Constantinopla figuraba en 1201 el flagelo con el que azotaron a Jesús. La esponja de la pasión se custodía en la basílica de San Juan de Letrán. Otra esponja figuraba también entre las reliquias que el persa Cosroes II sustrajo en Jerusalén. (Juan Eslava Galán, *El Catolicismo explicado a las ovejas*, p. 459, 2ª ed., Planeta, Barcelona, 2009).

As relíquias associadas a Jesus Cristo evidenciavam o quanto o histórico e a fé se abismam. Há desde as santas fraldas à mesa da santa ceia, das colunas do templo de Jerusalém ao prato, as toalhas e, a mais famosa delas, o santo graal, o cálice. E até moedas que recebeu Judas para trair Jesus: três das trinta estariam na catedral de Gênova e outra na basílica da Santa Cruz de Jerusalém, em Roma.

A respeito da coluna a que o prenderam e o flagelaram: tão antiga a relíquia quanto a polêmica em torno dela. Talvez para desfazer qualquer conflito, entendeu-se de que há duas autênticas: em Roma e em Jerusalém. Os açoitados santos também estão em Roma. Os espinhos – que se contam em mais de 800 – estão em diversos relicários. E até o sangue e a água que teriam emanado de Jesus se conservam como relíquia.

Por fim, a santa Vera Cruz. Obviamente, trata-se de uma das relíquias mais difundidas, e, de novo, polêmica em torno de sua autenticidade, sendo reconhecidas as partes que estão em Roma e Jerusalém.

Tudo isso se insere num capítulo obrigatório quando se trata do Cristianismo – a relação com o corpo. Um bom começo é tratar de entender um feito tipicamente católico e que tem o seu contexto histórico bem definido – o dos cadáveres incorruptos dos santos.

Quando falamos de corpos incorruptos, ingressamos num capítulo do catolicismo em que a fé, o mito e a narrativa se irmanam. Como bem assinala Hayden White:

“Plantear la cuestión de la naturaleza de la narración es suscitar la reflexión sobre la naturaleza misma de la cultura y, posiblemente, incluso, sobre la naturaleza de la propia humanidad. (...) Lejos de ser um código dentre

muchos de los que puede utilizar una cultura para dotar de significación a la experiencia, la narrativa es un metacódigo, un universo humano sobre cuya base pueden transmitirse mensajes transculturales acerca de la naturaleza de una realidad común<sup>80</sup>.

Os relatos do cristianismo, inclusive os que dizem respeito aos corpos incorruptos são antes de tudo narrativas, carregadas do peso mítico que nunca talvez tenha sido eliminado da narrativa oral, e também do relato escrito quando se trata da fé. Não nos devem impressionar expressões como “testemunhar ocular”, pois que o testemunho também é uma narrativa carregado de ficcionalidade.

Numa cultura em que o sentido do Logos e da Palavra estão plenos de significados em que o transcendente e o imaneente como que estão inseparáveis, não será demasiado ver nesses discursos tentativas de ‘corporificação’ e na corporificação tentativas de materializar o discurso, o espírito, e em ambos os casos sem perder os seu atributos simbólicos. Um corpo é sempre outra coisa no Cristianismo. Mas não se limita a ele. Como lembra Jeremy Campbell<sup>81</sup>:

“Recientes investigaciones del lenguaje, no como texto ni como sentencias aisladas, sino como discurso conectado, muestran que muchas de sus pautas subyacentes son dictadas por los propósitos sociales que se dan a las palabras y estas pautas son tan esenciales para el lin-

---

80. *El contenido de la forma*, p. 17, Paidós, Barcelona, 1992.

81. *El hombre gramatical*, pp. 264-265, F. C. E., México, 1989.

guaje como la sintaxis, aun cuando no sean sintácticos en el sentido estricto de la palabra.”

Um testemunho é, antes de tudo, linguagem, mas linguagem aplicada, com um propósito, e portando hierarquia e peso num determinado sistema de valores e de autoridade. No caso dos santos, o testemunho é fundamental afiançar como reais os seus feitos, especialmente os seus milagres, isto é, o elemento mítico, transnatural, que é o milagre, necessita do apoio racional e arbitrário da linguagem. Mas isto não basta, há que existir uma experiência palpável, direta, física. Esse é um dilema importante.

Talvez assim acontecesse porque a própria ideia de espiritualidade tivesse um sentido muito mais prático e concreto do que veio a acontecer séculos depois. A esse respeito, André Vauchez é bem esclarecedor sobre o que vem a ser espiritual na Idade Média:

“La Edad Media no advirtió esta problemática y se limitó a una distinción entre *doctrina*, es decir la fe bajo su aspecto dogmático y normativo, y *disciplina*, es decir, la actuación de la fe, generalmente en el ámbito de una regla religiosa. El término *spiritualitas*, que se encuentra a veces en los textos filosóficos a partir del siglo XII, no tiene un contenido específicamente religioso: indica más bien la cualidad de lo que es espiritual, de lo que es independiente de la materia. En realidad, el concepto de espiritualidade es relativamente moderno y es utilizado solamente a partir del siglo XIX<sup>82</sup>”.

---

82. *La espiritualidade del Occidente Medieval*, p. 9, Cátedra, Madrid, 1995.

É essa pouca elaboração do espiritual com o sentido abstrato que veio a assumir que contribui para que o contato do fiel com a fé, na Idade Média, seja algo tão carnal, tão tangível. A própria oração, que vem a ser o grande veículo desse vínculo silencioso e quase secreto com o espírito, tem menos peso na prática cotidiana que os gestos e os rituais. Eram formas muito mais correntes de piedade e devoção. A carga emotiva se destaca diante dos aspectos por assim dizer mais teológicos da crença.

Sim, no princípio era o Verbo, mas também, talvez valesse para um homem comum, de qualquer época, a paráfrase goethiana: no princípio era a ação.<sup>83</sup> E no âmbito da ação é que se inscreve a mais forte forma de devoção medieval: a peregrinação. E o que ocupa “el primero puesto en la piedad de los fieles”.

Peregrinação, Cruzadas, Relíquias, milagres. Todas essas palavras vivem no mesmo conjunto. Numa época devorada pela morte e a superstição, esperar um milagre era algo natural e universal. Era um modo de comunicação desta vida de aquém-túmulo com o mais além.

---

83. Vale apenas atentar para esta nota da edição das obras completas de Goethe, traduzidas por Rafael Cansino Assens, tomo III, Aguilar, Madrid, 1987, p. 1314, nota 1: “La palabra griega *Logos*, del Evangelio de Juan (capí. I, y v. 1), siempre tan discutida, tradúcela aquí Fausto de acuerdo con Lutero, primeiramente por la de *verbo* (*Wort*); luego, más exacta y estrictamente por la de *mente* (*Sinn*); después, por la de *fuera* (*Kraft*), y, finalmente, por la de *acción* (*Tat*), según las ideas de Goethe. Energía pessoal, que traspassa poderosamente las limitaciones del hombre.”

“Hasta el establecimiento de um procedimiento regular de canonización, a finales del siglo XII, el poder tau-matúrgico constituyó prácticamente la única condición requerida para que un difunto pudiera beneficiarse de los honores del culto. La santidad era verificada por su eficacia. Puesto que el mal físico, como el pecado, es obra del diablo, la curación milagrosa no podía venir más que de Dios, y era suficiente para demostrar todo aquel por cuya intercesión había sido obtenida pertenecía a la corte celestial.<sup>84</sup>”

Um dos tantos lugares-comuns usados por um tipo de leitura ligeira sobre o Brasil dá conta de que foi, antes mesmo da colonização, uma terra de degredados. E por que tantos portugueses eram largados no Brasil para viverem entre os que consideram selvagens? Gilberto Freyre, em *Casa-grande & senzala*, desmistificando certa visão pejorativa que explicaria pelo passado o presente muitas vezes infeliz, especialmente na política do país, diz que os tais degredados, em grande parte não eram terríveis homicidas e ladrões de que tanto se fala, mas os seus crimes eram principalmente de natureza sexual e religiosa. E considerando-se o tipo de mentalidade que governava a vida política e social de Portugal na época pode-se dizer que tudo isso poderia se simplificar em religião, isto é, catolicismo.

No entanto, não eram só os portugueses, presas de um cristianismo dado a certos rigores e dogmas quase supersticio-

---

84. Vauchez, idem, p. 123.

sos, mas também os índios e escravos africanos imersos numa religiosidade mágica, mística, afeita igualmente a muitos tipos de feitiço e superstição. Enfim, uma sociedade crescendo em meio ao medo do desconhecido e do conhecido transformado em monstros medonhos (fossem judeus com suas crenças e cerimônias, fossem os animais marinhos ou das terras quase virgens do Novo Mundo). A isso também se refere o antropólogo Darcy Ribeiro:

“A dimensão religiosa alcança a vida brasileira em seus múltiplos aspectos, indo desde o ‘místico’(em sentido estrito) até o carnavalesco, desde a devoção até a jogatina, desde a saúde até a fome, desde o padre até o contraventor ou o vigarista. Tal dimensão religiosa – no passado – pareceu sobrepor-se socioculturalmente de modo mais visível; hoje, porém, mantém uma sofisticada nuance. No passado, indicava um catolicismo predominantemente segundo a Igreja, no presente, cerca-se ela não frequentemente de individualismo, secularismo e independência – quando não de saudosismos.” (Ribeiro, 1994: 58)

Antes, porém, de destacar alguns dos aspectos da contribuição decisiva do africano para o Brasil, convém assinalar o significado da religião nos primeiros anos de colonização do Brasil e as suas peculiaridades. Incluindo a alguma liberdade dos judeus. Como destaca Gilberto Freyre:

“Os portugueses não trazem para o Brasil nem separatismos políticos, como os espanhóis para o seu domínio africano, nem divergências religiosas, como os ingleses e franceses para as suas colônias. Os Marranos em Portugal não constituíam o mesmo elemento intransigente

de diferenciação que os Huguenotes na França ou os Puritanos na Inglaterra; eram uma minoria imperecível em alguns dos seus característicos, economicamente odiosa, porém não agressiva nem perturbadora da unidade nacional. Ao contrário: a muitos respeitos, nenhuma minoria mais acomodatória e suave.” (Freyre, 2000: 102)

Entretanto, observa o mesmo autor, que a colonização do Brasil deslocou a ênfase da pureza de raça para a de natureza religiosa. Tal importância tinha que o ser católico era pré-condição para ser admitido como colono do Brasil.

“Através de certas épocas coloniais observou-se a prática de ir um frade a bordo de todo navio que chegasse a porto brasileiro, a fim de examinar a consciência, a fé, a religião do adventício. O que barrava então o imigrante era a heterodoxia; a mancha de herege na alma e não a mongólica no corpo. Do que se fazia questão era da saúde religiosa: a sífilis, a buba, a bexiga, a lepra entravam livremente trazidos por europeus e negros de várias procedências. O perigo não estava no estrangeiro nem no indivíduo disgênico ou cacogênico, mas no herege. Soubesse rezar o padre-nosso e a ave-maria, dizer creio-em-Deus-Padre, fazer o pelo-sinal-da-Santa-Cruz – e o estranho era bem-vindo no Brasil colonial. O frade ia a bordo indagar da ortodoxia do indivíduo como hoje se indaga de sua saúde e da sua raça. (...) Temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera com a religião católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de

toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico: o Catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade.” (Freyre, 2000: 102-103)

Mas, como já se repetiu tantas vezes, não foi o catolicismo puro, à europeia, o que vingou no Brasil. Afetou e entranhou-se na religiosidade popular, especialmente na de origem africana. No entanto, mesmo no caso dessa já nasce formada de contribuições indígenas. O exemplo mais evidente é o candomblé-de-caboclo, considerado pelos especialistas em estudos africanos, “o modelo mais antigo de religiosidade popular brasileira”:

“Emergiram da convergência de crenças indígenas e de origem banto nos primórdios da colonização, tanto que seus cânticos sagrados são em português, entremeados, em alguns casos, de termos indígenas e de base banto.” (Pessoa de Castro, 2001: 54)

É a essa convivência entre culturas e religiões que o antropólogo Gilberto Freyre vai alongar em “confraternização de valores e sentimentos” e vai citar como contribuição africana o “misticismo quente, voluptuoso, de que se tem enriquecido a sensibilidade, a imaginação, a religiosidade dos brasileiros.” (Freyre, 2000: 409)

Ele acentua que essa confraternização não teria sido possível se o cristianismo de tipo mais severo e ortodoxo houvesse predominado na formação social do país. Diz que a religião católica triunfante era doce e doméstica, “de relações quase de família entre os santos e os homens”.

Apoiado no viajante e cronista inglês Koster, Freyre destaca que a assimilação religiosa foi mútua. O superior e o inferior se aproximaram. Entre esses exemplos ele dá o muito significativo de batizar os negros escravos. Mas acrescenta Freyre que não se resumiu a isto a “política de assimilação e contemporização dos senhores em relação aos seus escravos, e sim a liberalização dos costumes africanos de natureza religiosa desses mesmos negros, chegando inclusive estes se terem reunido em irmandades de deuses negros como são Benedito e Nossa Senhora do Rosário.” E conclui o antropólogo:

“Vê-se quanto foi prudente e sensata a política social seguida no Brasil com relação ao escravo. A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível ou dura barreira. Os próprios padres proclamavam a vantagem de concederem-se aos negros seus folguedos africanos. Um deles, jesuíta, escrevendo no século XVIII, aconselha os senhores não só a permitirem, como a ‘acodirem com a sua liberdade às festas dos pretos’. Portanto não lhe estranhem o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do anno, e o alegrarem-se honestamente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho’.” (2000: 410)

Não se pense, porém, que essa liberdade não foi acompanhada de pressão da Igreja sobre os escravos. Havia um constante combate ao misticismo, aos mitos dos negros, à sua cultura totêmica e fetichista, na magia e na superstição concomitantemente.

Freyre discorda de Nina Rodrigues – um dos fundadores da antropologia no Brasil e pioneiro no estudo das religiões africanas – quando este afirma que foi uma ilusão a catequese dos negros. Na sua conclusão, este avança o seu preconceito em não acreditar na capacidade dos negros para assimilar as abstrações do cristianismo e até para a vida intelectual. Portanto, haveria incompatibilidade nos escravos africanos com a religião católica. Do que discorda enfaticamente o autor de *Casa-Grande & Senzala*:

“Foi, porém, ao calor da catequese católica – de um catolicismo, é certo, que para atrair os índios já se opulentera de novas cores e até de imitações, pelos padres, das gatimônhas dos pajés – que se amoleceram nos africanos, vindos de áreas de fetichistas, os traços mais duros e grossos da cultura nativa. A catequese era a primeira fervura que sofria a massa de negros, antes de integrar-se na civilização oficialmente cristã aqui formada com elementos tão diversos. Esses elementos, a Igreja quebrou-lhes a força ou a dureza, sem destruir-lhe toda a potencialidade.” (idem, 411)

Também a potencialidade animista da religiosidade indígena manteve-se com força, após os índios serem catequisados e submetidos às crenças e práticas do catolicismo. De certo modo, sem querer, os jesuítas contribuíram para isso, quando conservaram as danças dos indígenas entre os meninos, especialmente as que empregavam máscaras mágicas:

“Eram máscaras imitando animais demoníacos nos quais supunha o selvagem transformarem-se os mortos, e sua eficácia mágica aumentada pelo fato de serem hu-

manos ou de origem animal muitos dos materiais de sua composição: cabelo de gente, pelo de bichos, penas, etc. Por sua vez o dançarino devia imitar os movimentos e vozes do animal demoníaco tal como nas danças descritas pelos primeiros cronistas. E como as máscaras, os instrumentos sagrados eram igualmente considerados cheios de misterioso poder.”

Apesar de haverem introduzido na dança dos indígenas um diabo cômico, os católicos não conseguiram pelo ridículo superar o temor dos índios aos seus deuses. Desprestigiaram o jurupari (nome de um dos deuses dos indígenas brasileiros), mas não o venceram de todo:

“Permanecera, entretanto, nos descendentes dos indígenas o resíduo de todo aquele seu animismo e totemismo. Sob formas católicas. Superficialmente adotadas, prolongaram-se até hoje essas tendências totêmicas na cultura brasileira. São sobrevivências fáceis de identificar, uma vez raspado o verniz de dissimulação ou simulação europeia: e onde muito se acusam é em jogos e brinquedos de crianças com imitação de animais – animais verdadeiros ou vagos, imaginários, demoníacos. Também nas histórias e contos de bichos – de uma fascinação especial para a criança brasileira. Por uma espécie de memória social, como que herdada, o brasileiro, sobretudo na infância, quando mais instintivo e menos intelectualizado pela educação europeia, se sente estranhamente próximo da floresta viva, cheia de animais e monstros, que conhece pelos nomes indígenas e, em grande parte, através de experiências e superstições dos índios.” (Freyre, 2000: 99)

A existência de práticas penitenciais em algumas áreas do interior do Brasil e a sua manutenção ao longo do tempo não são difíceis de entender. Tão vinculadas estão aos missionários dos tempos da colonização que quando mencionei o assunto com um membro da confraria da Vera Cruz, em San Vicente, ele imediatamente associou o tema aos jesuítas e à história do Brasil.

Isso era no século XIX, claro, ainda mais evidente, a ponto do poeta mais valorizado nos segmentos cultos na época, o baiano Antonio de Castro Alves<sup>85</sup>, no longo poema que dedica aos jesuítas, diz, mostrando uma ligação direta entre as decisões europeias e as imediatas consequências no Brasil. “Ele elogia sua missão evangelizadora e não faz menção aos conflitos políticos que os Jesuítas tiveram na Europa e no Brasil”.

“Quando o vento da Fé soprava Europa,  
Como o tufão, que impele ao ar a tropa  
Das águias, que pousavam no alcantil;  
Do zimbório de Roma — a ventania  
O bando dos Apost’los sacudia  
Aos cerros do Brasil.”

---

85. No seu poema, que é uma espécie de ode ele faz questão de logo após o título, “Os jesuítas”, colocar “Século XIII”, e denomina os jesuítas de “os átilas da fé”, pela energia que demonstravam indo fazer o seu trabalho religioso nos quatro cantos do mundo. “Pescadores!... nós vamos no mar fundo/ “Pescar almas p’ra o Cristo em todo mundo,/ “Com um anzol — a cruz —!” (...) Depois as solidões surpresas viam/ Esses homens inermes, que surgiam/ Pela primeira vez./ E a onça recuando s’esgueirava/ Julgando o crucifixo... alguma clava/ Invencível talvez!”

E as condições duras na terra ainda por conquistar, desbravar e administrar espelham o próprio sacrifício que iriam exercitar e ao mesmo tempo exigir dos habitantes do mundo conquistado.

Isso também é percebido pelo poeta:

“O martírio, o deserto, o cardo, o espinho,  
A pedra, a serpe do sertão maninho,  
A fome, o frio, a dor,  
Os insetos, os rios, as lianas,  
Chuvas, miasmas, setas e savanas,  
Horror e mais horror ...”

Nada turbava aquelas fronteiras calmas,  
Nada curvava aquelas grandes almas  
Voltadas p’ra amplidão...  
No entanto eles só tinham na jornada  
Por couraça — a sotaina esfarrapada...  
E uma cruz — por bordão.

Grandes homens! Apóstolos heróicos!...

Eles diziam mais do que os estóicos:

“Dor, — tu és um prazer!  
“Grelha, — és um leito! Brasa, — és uma gema!  
Cravo, — és um cetro! Chama, — um diadema  
Ó morte, — és o viver!”

Outras vezes no eterno itinerário  
O sol, que vira um dia no Calvário  
Do Cristo a santa cruz,  
Enfiava de vir achar nos Andes

A mesma cruz, abrindo os braços grandes  
Aos índios rubros, nus.

Note-se o esforço do autor não somente por descrever de modo heroico os atos dos jesuítas, mas por ligar três mundos e tempos – o do Oriente, o da Europa e das terras da América. Nisso, soberano, um símbolo: a cruz (materialização simbólica da penitência e da morte)<sup>86</sup>.

As cruzes, ou os cruzeiros, como popularmente se prefere no interior do Brasil são o símbolo mais importante no interior do país. As cruzes que eram vistas pelo poeta em meio ao século XIX, continuavam a ser vistas pelo educador Lourenço Filho, quando chegou a Juazeiro do Norte, no começo do século XX. Ele entendia aquela viagem como um mergulho no passado, numa região que era, e é, “seio vivo da tradição”, fazendo questão de repetir essa ligação temporal com frases

---

86. No livro *Quadros históricos de Goa*, Jacintho Caetano Barreto Miranda diz: “S. Francisco Xavier começou por despertar o sentimento religioso e restabelecer os bons costumes entre os povos. Crianças e jovens foram os primeiros que arrancados do tremedal da corrupção, foram temperados à virtude e à moralidade, para desta sorte bem depressa poder elle conseguir a resurreição da moral cristã. O resultado coroou a esperança. O santo apóstolo fez pregações públicas, e para que todos pudessem entender-lhe, pregava em língua portuguesa muito cbã, com a linguagem do povo. O espírito do senhor alentava o apóstolo, porque o efeito da sua pregação era fecundo em resultados. Os mais dissolutos convertiam-se antes que todos, e dia e noite ondas do povo rodeavam tanto o tribunal da penitencia, que o apóstolo escrevendo aos seus irmãos da companhia em Roma diz ‘que se Deus o multiplicasse em dez, e no mesmo tempo o reproduzisse em dez lugares, ainda assim não bastaria para satisfazer a tantos penitentes!’”. (Caderneta I, Tipografia do Ultramar, Margão, 1863, p. 122)

que ouvia corriqueiramente ali: “era assim no tempo do Império”, “era assim no tempo da Colônia”. Opunha no tempo os tempos – urbano, representado por Fortaleza (a capital do Ceará), “cidade do tempo presente” – ao rural, perfeitamente materializado em Juazeiro do Cariri, “arraial de antanho<sup>87</sup>”. É o marco da temporalidade lenta, anacrônica ou deslocada o que associa a Juazeiro do Norte, nos primeiros anos do século XX:

“Não há necessidade de chegar ao verdadeiro recesso das terras para descobrir no Nordeste de velhos costumes. Se penetrar o sertão é mergulhar no passado, pois que nos modos simples da gente provinciana, como na graça rude e primitiva da natureza sem enfeites, transparece sempre alguma coisa do tempo que foi – naquela singular região do país, não tem o viandante que procurar a alma da tradição no seio de aldeias menos acessíveis, ou contida a medo em pequeninos núcleos em que os costumes se hajam cristalizado”.<sup>88</sup>

---

87. Termo antigo para designar o antigo.

88. LOURENÇO FILHO, M. B. *Juazeiro do Padre Cícero*, 3<sup>a</sup>. Ed., Melhoramentos, São Paulo, s.d., p. 23;



## O CARIRI

Cruzes na estrada. Tantas e tão variadas em forma e tamanho que não chamavam apenas a atenção de algum visitante no fim do século XIX ou início do XX, assustariam talvez um passeante desavisado.

É a chegada a Juazeiro do Padre Cícero. A indicação já deixa claro o papel de epônimo que o padre assume ali, embora a cidade tenha o nome de uma árvore<sup>89</sup>, e não de pessoa,

---

89. O topônimo provém da *Ziziphius Juazeiro* – de grande porte, “cujas folhas resistem mesmo às grandes secas”. “O juazeiro e a carnaúba poderiam ser tomadas como as duas plantas sagradas do Nordeste, tais os seus préstimos e resistência”. (p. 43).

coo a vizinha Barbalha (que a tradição informa que o nome proveio de uma antiga moradora do lugar).

Juazeiro do Norte. Assim se chama para distinguir-se de outra Juazeiro, na Bahia.

A região onde está se chama Cariri Cearense, para diferenciar-se de outra Cariri, na Paraíba (também na região Nordeste). Assim, já na configuração geográfica e no modo de denominá-la, múltiplas identidades: brasileira, nordestina, caririense, cearense, e logo o município. Entenda-se que tanto no caso de Juazeiro do Norte, Barbalha e Crato compõem uma identidade cultural homogênea, e sintetizada no Cariri.

Já pelos nomes se percebe que labirinto pode ser o tema da identidade no Brasil. O semelhante e até o igual às vezes não são o que parecem ser, não significam o que parecem significar. Como aquelas cruces na chegada da cidade. Que podem ser 'lidas' como indicando o cemitério, a morte, ou simplesmente a presença do cristianismo ali.

Juazeiro é por muitos chamada de Meca dos Sertões. Mas há aí duas imprecisões. Deveria ser mais uma nova Jerusalém dos peregrinos católicos e não como uma meca dos muçulmanos. Na verdade, não bem de peregrinos, termo inexato, mas romeiro, como eles são e preferem ser chamados.

Seria o caso de considerar o que afirmam os especialistas – todo romeiro é peregrino, mas nem todo peregrino é romeiro? A questão parece ser mais sutil. Peregrino seria o que caminha até a tumba de Jacó (Santiago), romeiro o que vai a Roma, e o Palmeiro, o que vai a Jerusalém. Os que vão a Juazeiro preferem ser designados simplesmente como romeiros.

Parece que de início se chamava romeiro ao que ia de Roma a Jerusalém, isto é, a Terra Santa, que é o sentido que

se quer atribuir a Juazeiro (se não de terra santa, de terra santificada).

Assim está, por exemplo, em Gonzalo de Berceo, no Milagro XXII<sup>90</sup>, “Él Romero Naufragado”:

Cruzáronse romeos<sup>91</sup> por ir en Ultramar,  
Saludar el Sepulcro, la Vera Cruz<sup>92</sup> orar;  
Metiéronse ennas naves pora Acre<sup>93</sup> passar,  
Si el Padre del Cielo los quisiesse guiar.

Mas no mesmo poema, romeiro e peregrino parecem ser tratados como sinônimos, a julgar pelo que se diz nesta estrofe:

“Un de los peregrinos cuidó seer artero,  
Dio salto de la nave ca era bien ligero;  
Cuidó enna galea entrar por compannero,  
Enfogóse en el agua, murió mas non sennero.

Mas Juazeiro do Norte não é Roma nem Jerusalém, é simplesmente uma cidade do Nordeste do Brasil, que faz questão de marcar sua identidade de diversos modos: designando-se como do Cariri, do Norte, do padre Cícero. É a presença dos romeiros, anos após anos, e aos milhares, além da constância dos moradores de Juazeiro em cultivar a memória do padre Cícero o que dá à cidade a feição característica do

---

90. Utilizo a edição *Milagros de Nuestra Señora*, a cargo de Michael Gerli (Catedra, coleção Letras Hispánicas, vol. 224, Madrid, 1997, p. 169 e p. 171).

91. Significa que se alistaram na Cruzada, isto é, tomaram a cruz.

92. Na história lendária do cristianismo conta-se que a verdadeira cruz ainda estaria em Jerusalém por volta de 1192.

93. San Juan de Acre é o principal porto de chegada à Terra Santa. Os muçulmanos voltaram a dominá-lo em 1291.

que alguns pesquisadores chamam de uma verdadeira Meca do Brasil, para onde vão em peregrinação muitos brasileiros. E outros entendem aquela cidade como uma espécie de nova Jerusalém, embora a expressão também se aplique a outros lugares, como Fazenda Nova, em Pernambuco, onde se construiu, efetivamente, há mais de meio século, uma réplica da Jerusalém de Jesus Cristo, onde todos os anos a paixão de Cristo é um espetáculo revivido, não tanto pelos moradores da cidade, ou como manifestação do catolicismo popular, mas por atores de uma grade rede de televisão nacional.

Juazeiro não busca a cenografia. É a própria cenografia. A casa onde morou o padre Cícero, e tudo o que diz respeito a ele têm profunda influência sobre os moradores e impacto nos visitantes. Como o Cristo Redentor, no Rio de Janeiro, foi erguida uma grande estátua para homenagear o padre. A grandeza, a altura, “o maior que”, “o maior do mundo” desempenham um papel de certa relevância na cultura brasileira em geral, e no Nordeste do país em particular. Isso, na verdade, não é exclusivo do Brasil, com seu tamanho continental. Há em outros países do Novo Mundo. Uma ideia do grandioso é que levou um poeta do século XIX, Castro Alves, que se definia como condoreiro – porque o Condor é ave que voa mais alto, segundo o tópico – a escrever:

“Talhado para as grandezas  
Para crescer, criar, subir,  
O Novo Mundo nos músculos  
Sente a seiva do porvir,  
— Estatuário de colossos —  
Cansado de outros esboços  
Disse um dia Jeová:

‘Vai, Colombo, abre a cortina  
‘Da minha eterna oficina...  
‘Tira a América de lá’.”

Foi esse tipo de mentalidade que permitiu ao Brasil atrair-se pela modernidade e as obras colossais.<sup>94</sup> Como a estátua do padre Cícero, erguida em 1969, na colina do horto, em Juazeiro do Norte. O projeto inicial previa algo mais modesto – 7 metros de altura –, mas foi redimensionado, e a escultura passou a ter 27 metros, 11 a menos que o monumento católico mais conhecido do Brasil<sup>95</sup>.

Quando o educador Lourenço Filho (1897-1970) esteve em Juazeiro do Norte, no começo dos anos 1920, pode constatar in loco a influência do padre Cícero sobre a cidade. No livro que dedicou a essa viagem, *Juazeiro do Padre Cícero*, talvez por ser obra da juventude, e muito influenciada ainda pelas concepções biologistas e racistas da antropologia mais difundida no Brasil na época, sua visão está cheia de estereótipos e preconceitos. Um antropólogo de hoje diria que ele realizou um trabalho demasiadamente émic. Mas naquela época, esse par de conceitos não estava popularizado, obviamente,

---

94. No Brasil há expressões como “obras faraônicas” e “elefantes brancos” para designar construções grandiosas, mas excessivas, desmedidas ou desnecessárias.

95. Em âmbito global, a estátua do Cristo Rei, na Polônia, a suplanta em altura: 33 metros, espelhando os 33 anos da vida de Jesus Cristo (36 metros no total, se se levar em conta a coroa, que mede 3 metros, correspondentes aos anos da pregação de Jesus). Em segundo lugar, como a católica maior do mundo, está a do Cristo de la Concordia, em Cochabamba, Bolívia, com seus 34,20 metros.

pois em em 1954 é que o linguística Kenneth Pike cunharia os termos étic e émic, como ferramentas para descrever comportamentos linguísticos, e logo foi adotada ou adaptada para outros âmbitos do comportamento humano em sociedade. No bojo das expressões está a velha discussão de objetividade e subjetividade. A ideia de Pike era que essa discussão saísse do campo epistemológica e se localizasse no metodológico. Emic (vem de fonemic) e etic (provém de fonetic). A própria natureza da objetividade aí está em xeque. A perspectiva, o ponto de vista, a atitude contam mais.<sup>96</sup>

O relato de Lourenço Filho no aspecto mais descritivo contém passagens muito úteis para a compreender-se a realidade daquela região.

Tanto na linguagem quanto nos julgamentos a obra parece muito dever à leitura de Euclides da Cunha. Ao menos na dicção, no ritmo, não tanto no vocabulário, mas talvez principalmente na cosmovisão. Há quem veja algo ali, com razão, de Gustavo Barroso, outro pensador brasileiro conservador. O próprio Gustavo Barroso, aliás, elogiou o livro: “É um belo e bom livro, belo por sua técnica e bom porque chama a atenção para o descuro problema dos sertões.” Antropólogos importantes como Roger Bastide e sociólogo como Donald Pierson também elogiaram o livro.

---

96. Na adaptação que fizeram ao usar os termos, antropólogos como Goodenough e Marvin Harris encontraram outras abordagens, o primeiro atento mais às especificidades de crenças e costumes, e o segundo no comportamento.

Gustavo Barroso fala do problema dos sertões. Mas o Cariri do Crato, Juazeiro e Barbalha (o famoso triângulo Cra-jubar) é dos sertões que falamos? Sim e não.

Apreciado com justeza, *Juazeiro do Padre Cícero* é uma tentativa de psicologia social, mas suas conclusões também podem ser úteis à antropologia aplicada, pois mostrava um diagnóstico do que encontrara na cidade e propunha o que fazia para melhorar a situação política e social ali. Lourenço Filho naquela viagem que fez ao Ceará ia em missão de educador. Até a reforma dos costumes, do povo e da elite cearense – tarefa ou proposição que extrapolava a simples observação etnográfica. Mas a obra é útil, como etnografia.

Há também uma tomada de posição política no livro que vale a pena salientar, pois, como disse o autor, seu intuito era o de refletir sobre uma significativa parcela da população brasileira ‘sem água e sem pão, sem tranquilidade e sem justiça, sem ensino e sem Deus’, e além disso abatida tantas vezes pelos ‘flagelos do clima e da politicagem’.

Embora tenha visitado Juazeiro um tanto já imbuído de ideias preconcebidas e cristalizadas na leitura de autores como Euclides da Cunha, mesmo assim, o educador se surpreendeu e sentiu o impacto de duas “onipresenças” – da cruz e do padre Cícero. Efetivamente, no seu trabalho de campo ali na região, em sua “viagem no tempo”, a primeira coisa a lhe chamar a atenção foram as cruces:

“ – E estas cruces, tão repetidas?

– Não se assuste. É a indicação do caminho. Vamos segui-las, e não há por onde errar.

Numa zona de muitas léguas, em torno do Juazeiro do Padre Cícero os ‘romeiros’ têm marcado assim, de fato, as

árvores, os troncos de raras porteiras, as casas da beira da estrada, as próprias lajes que aqui e ali afloram da areia como lápides descomunais, as palmatórias dos ‘cactus’ sempre verdes, os paus mais fortes das cercas trançadas... Há cruces de todos os feitios, de todos os tamanhos, nas mais diversas posições. Algumas, na casca tenra da cajazeira, rapidamente marcadas por quem passou, apressado, em demanda da suspirada Meca dos sertões, sob o peso do crime ou na esperança de um ex-voto que o redima; outras, golpeadas a facão, fundas e duradouras, no tronco arroxeadado da imburana, ou mal impressas no dorso revoltado da oiticica copada. Quase sempre, coincidem estas com os pousos dos romeiros, deixando ver acima delas, os restos da corda de tucum, ou a trança de cipó, que ali sustentaram as redes de descanso, em longa caminhada dos ‘afilhados’ sem conta do milagroso ‘Padrinho’... Trabalhadas com filigranas pacientes, algumas, de longe a longe, atestam a estética primitiva de algum rude artista desconhecido. Outras, e mais raras ainda, porque o analfabetismo dos romeiros é a regra, superpõem ou enlaçam duas iniciais que vale como sinal sagrado por estas bre-nhas: P.C.”<sup>97</sup> [isto é, Padre Cícero]

Apesar dos preconceitos do educador, que via aquelas cruces como mais um dos tantos sinais de estreiteza mental, superstição, fanatismo, o que o educador anota do seu primeiro contato com a cidade, tem uma dupla utilidade: de revelar a mentalidade do seu tempo, muito pouco propícia a

---

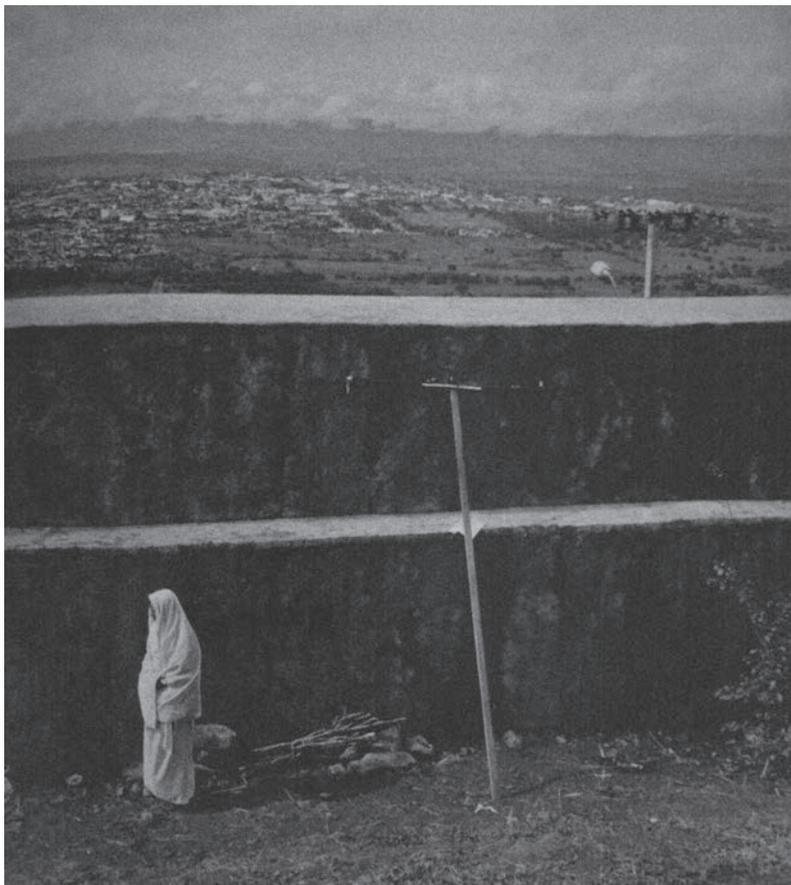
97. Idem, p. 33.

olhar “antropologicamente” (a antropologia no Brasil da época ainda não se havia libertado do racismo). Além disso, evidencia o quanto se punha em margens muito definidas o que se considerava fé e simbolismo aceitáveis ou não. Determinadas práticas do cristianismo de expressão popular, pouco estrito à ortodoxia, e evidentemente tocado de influências pagãs (africanas e indígenas) provocavam verdadeiro escândalo junto à elite intelectual católica, daí este comentário, referindo novamente à cruz:

“O signo piedoso nem sempre representa um marco de fé: é já, por vezes, o atestado de sacrifício sangrento. E quando o exício se deu em condições propícias, dois paus toscos, embrechados, reforçam o simbolismo... Junto a estas, vão cair depois, uma a uma, as pedras da simpatia, os seixos piedosos da oração, que por costume religioso cada qual deve lançar, quando passa... Não são raros à margem dos caminhos esses montículos de seixos e cascalhos, evocadores de mortes trágicas. E a sua repetição, em certos trechos, acaba por impressionar.”

O fato é que quase um século depois tanto essas cruzes quanto o Padre Cícero continuam fortes em Juazeiro. Com profusão de registros escritos e visuais, como o do fotógrafo Tiago Santana que, no livro *Benditos*, com imagens exclusivamente feitas em Juazeiro do Norte, a importância do signo da cruz já aparece no próprio título, onde na palavra *Benditos* a letra “t” está substituída por uma cruz vermelha, designando o cristianismo e o sacrifício de Jesus – que derramou seu próprio sangue – , obviamente. Em algumas das imagens do livro, o deslocamento temporal, referido por Lourenço Filho, se soma a uma espécie de vertigem de deslocamento espacial

que determinadas fotografias e cenários que associados a alguns estilemas e estereótipos culturais acentuar. Observe-se esta imagem:



Sem legenda ou qualquer informação adicional, dificilmente um observador poderia identificar o lugar como sendo Juazeiro do Norte e a personagem da foto como apenas um dos tantos romeiros (ou romeira, no caso). Uma associação meramente indicial poderia situar a cena inclusive Oriente Médio, tanto em culturas cristãs quanto muçulmanas.

Também a partir da observação dessa fotografia e de outras que suscitem a mesma “leitura”, pode-se pensar o quanto o Juazeiro enxergado por Lourenço Filho como a Canudos revista por Euclides da Cunha são resultado de uma leitura desse tipo, por assim dizer, indicial (para usar a terminologia emprestada da semiótica de Peirce). A mesma conexão de contiguidade poder-se-ia encontrar nessa imagem contemporânea ao associá-la ao Oriente, por exemplo, e à fé e devoção. Embora chegando a conclusões positivas sobre a presença da cruz na cena, o mecanismo de interpretação é similar ao empregado por Lourenço Filho, ou seja, a partir da lógica e da experiência do interpretador. Onde Lourenço Filho não via “signo piedoso” algum nós o enxergamos claramente, e até o sobrevalorizamos.

Talvez o professor Lourenço Filho visse como “signo piedoso” e, sobretudo verdadeiro, o que se diz teria enxergado por Flávio Valério Constantino, no dia 27 de outubro de 312 e o entendeu como um signo de sua vitória sobre Marcos Aurélio Valério Massêncio, na luta pelo título de Augusto do Ocidente. Naquele fim de tarde, teria Constantino visto no céu um sinal de luz e uma frase escrita em chamas: *In hoc signo vinces* (com este sinal vencerás). Eusébio de Cesaréia, historiador cristão, acreditou piamente na cena, e escreveu:

“Um sinal extraordinário aparece no céu... quando o sol começava a declinar, Constantino vê com os próprios olhos, no céu, mais acima do sol, o troféu de uma cruz de luz sobre a qual estavam traçadas as palavras *IN HOC SIGNO VINCES*. Foi tomado por um grande estupor e, com ele, todo seu exército.”

Dava-se ali não somente a luta pelo domínio do poder em Roma, mas a do cristianismo sobre o paganismo. Conta-se

que Massêncio, o opositor teria invocado os seus deuses para pedir vitória. Essa história revela uma curiosa fusão de elementos cristãos e pagãos, quase um curto-circuito de fé, pois se a iluminação repentina era algo tão cristão (foi assim, por exemplo, na conversão de Paulo), as características da cena são claramente de fenomenologia mágica e pagã. A encenação daquela guerra entre o deus cristão e os deuses pagãos era algo típico da narrativa épica (e pagã). Mas a cena não se encerra naquela visão súbita da cruz rubra no céu. Teria aparecido Jesus Cristo em sonho a Constantino e ordenado a ele que colocasse aquele sinal, isto é, a cruz, que vira no céu, nos escudos dos soldados. Assim venceu Constantino a batalha.

Séculos depois, e muito longe dali, no povoado de Juazeiro do Norte, o mesmo Jesus também teria aparecido em sonho ao padre Cícero e ordenado a ele que cuidasse daquele povoado onde rezara a missa em homenagem ao Seu nascimento (isto é, a missa de Natal). O mesmo sinal, o mesmo Deus, mas interpretações diferentes: para Lourenço Filho, a associação entre o sangue sacrificial sob a cruz nem sempre era um signo piedoso, se realizado numa pequena encruzilhada de uma cidade do nordeste brasileiro, mas o sangue derramado pelos soldados de Constantino com a cruz de Cristo nos escudos certamente que sim.

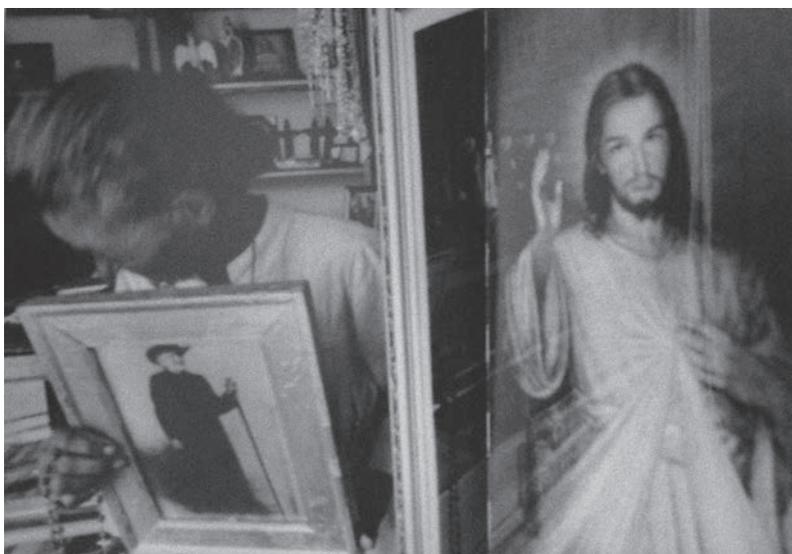
O que certamente impactou o grande educador Lourenço Filho não foi tanto o uso desses sinais da cruz, mas o culto explicitamente pagão ao padre Cícero, como se ele fosse um deus daquela cidade. Especialmente se fixou na sua memória a estrofe cantada por um peregrino, que dizia:

“Não tenho capacidade  
Mas sei que não digo à toa

Padre Ciço é uma pessoa  
Da Santíssima Trindade!”...

Apesar do exagero da redondilha, o culto ao padre Cícero em Juazeiro não chega aos extremos do fenômeno André Matsúia e Simon Kimbangu, no Congo, mas tem com ele pelo menos um ponto de afinidade, pois ao serem considerados “reis do Congo” é porque simbolizam a unidade, liberdade e, acrescentaríamos, identidade. <sup>98</sup>

Se buscássemos uma representação gráfica para essa associação tão direta que faz o cancionista popular do Ceará entre o padre Cícero e Jesus Cristo talvez fôssemos encontrá-la neta cena retratada em foto por Tiago Santana, em que uma devota segura um retrato do padre Cícero e em torno dela se multiplicam, em tamanhos e hierarquias distintas, imagens do padre e de Jesus.



---

98. Cf. LANTERNARI, Vittorio. *As religiões dos oprimidos*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1974.



A vinculação claramente identitária do padre Cícero e a cidade de Juazeiro vamos encontrá-la em outra cena capturada pelo mesmo fotógrafo. A do túmulo do padre, em que não somente a imagem, mas também um texto, que se referencia e reverencia sua ação fundadora (passado-presente), mas igualmente, e não menos importante, sua intercessão pelos moradores junto à Virgem Maria (presente-futuro).

## CONFRARIA DA SANTA VERA CRUZ

Converso com Lourdes Romeo, em San Vicente de la Sonsierra. Ela, que integra a confraria da Santa Vera Cruz (e é a mulher do prefeito, também integrante da confraria e um dos seus líderes), busca documentos, me leva à sede da confraria e lá vejo os documentos, objetos, livros. Nos anos recentes tem sido cada vez maior o interesse pelos “Picaos” ali. E participação dos que se flagelam em público.

Em 2011 houve na procissão da Semana Santa vinte “Picaos”. O prefeito, em tom de brincadeira, comentou se não era por causa da crise.

Vem aumentando também o interesse de pesquisadores pelo assunto da penitência em San Vicente. Lourdes me diz que uma amiga dela, Maria José, de Madrid, que há tempos

investiga o tema, a pedido de um seu professor inglês, e a quem cedeu alguns documentos.

Estou mais uma vez em San Vicente de la Sonsierra para estudar a penitência. Em pelo menos num desses momentos do ano quando saem os Picaos: Semana Santa, Cruz de Maio e Cruz de Setembro tenho estado participando e investigando. E nas datas da Barbalha – no dia de Santo Antônio e de Finados, lá acompanho os Penitentes do Sítio Cabeceiras.

Pergunto a Lourdes da festa do padroeiro, que acontecerá no sábado, 22 de janeiro. Tempo de inverno e de frio. Por isso, ela diz, festas assim não são como as de setembro. A de São Vicente, que é o padroeiro, lhe dão dois dias de festa, e a padroeira, N. S. dos Remédios, seis. “A San Vicente, dos, y nos estamos quedando con uno”, ela enfatiza, lembrando que antes havia além da festa de San Vicente, a de San Vicentico, o padroeiro dos homens casados, que sob sua proteção saíam a divertir-se com os amigos, lanchando. “Pobre patrón, encima además, que es patrón de los viticultores, toda la vida dedicado a lo vino. La otra tiene seis. A ver quien manda aqui?” A mulher, obviamente. Exceto quando não está em casa.

Em San Vicente há vinícolas desde o século VI, sem falar na menção a lagares nas pinturas rupestres, com desenhos de uvas. O povoado esteve sempre dedicado a produzir vinho.

Há quarenta vinícolas em San Vicente. Uma cooperativa congrega 30% de toda a população. Isso tudo que é muito bom termina por ser também ruim pelo fato de a economia se basear praticamente toda na monocultura. Nos muitos anos já de crise na Espanha os efeitos começaram a chegar em 2011 a San Vicente. Baixou a compra de vinho.

Até 2011, San Vicente era dos poucos lugares da Espanha onde não havia desemprego. Lá o mais comum é que todos trabalhem para um mesmo empregador. Seja na produção de vinho, ou nos ofícios ao vinho relacionados, como a produção de rótulos, caixas de madeira etc. há produtores como a vinícola Villa Buena que é dos maiores e do qual depende a economia de muitas famílias.

Na época da vindima é comum que se empreguem como mão de obra temporária muitos estrangeiros. Em 2002 entrevistei alguns argelinos, e em 2011 uma família de turcos, mas no povoado menciona-se principalmente a presença de portugueses, que se incorporaram muito bem ao povoado. Em abril e maio há muito a fazer nas vinhas. Na verdade, costuma haver muito trabalho durante todo o ano, diferentemente do que ocorre no Brasil da monocultura da cana-de-açúcar, que tem uma larga época de entressafra.

Os membros da confraria da Vera Cruz em San Vicente de la Sonsierra têm consciência do que representam para a identidade local. Os que dirigem a confraria já há mais de duas décadas são oriundos do próprio povoado. Um deles é Javier Fernández, prefeito de San Vicente de la Sonsierra e membro destacado da confraria da Vera Cruz. É ele quem cuida dos contatos com os meios de comunicação. Javier nasceu em San Vicente (e também sua mulher, Lourdes Romeo), conquanto os seus pais sejam de Bilbao e tenha vivido algum tempo em Mérida (na Extremadura) voltou a San Vicente e além de atuar na política local é um dos empreendedores (teve um posto de gasolina por 17 anos).

Pesquisei qual cultura mais importante em San Vicente – basca, navarra, castelhana –, pois certamente a Rioja é, no seu

conjunto, influenciada pelas três. Há ali talvez uma indecisão identitária, embora se proclame afinal a dominância navarra. Comparam San Asensio e Briones que, segundo se diz, sempre foi castelhana.

“La influencia que tiene San Vicente es totalmente navarra”, me comenta Lourdes, enquanto caminhamos até a sede da confraria, no castelo que assistiu e participou de tantos combates de navarros contra castelhanos. Noto nos nomes das ruas. Amoribieta é uma delas: vasca a origem do topônimo.



E vejo outro topônimo como nome de uma das ruas do povoado: Zumalacárregui. Trata-se de sobrenome basco, que significa “Arraclanado”, “Bosque de Alisos Negros”.



Lourdes se lembra de que num entardecer como aquele em que caminhamos pelas ruas de San Vicente, de céu limpo e com nuvens vermelhas, se alguém andar pelos lugares vizinhos de Haro, San Asensio, e encontrar com alguém mais velho, escutará de algum certamente: “Rojo por Castilla/ mañana buen dia!”<sup>99</sup> E ela exclama: “Como por Castilla? Somos riojanos!”

É também comum encontrar-se pelo verão senhores de mais de 70 anos, com seu bastão, andando em torno do castelo de San Vicente. Conversamos com ele e se nota na forma de

---

99. Interessante que os bascos também se referem a esse entardecer avermelhado com um refrão catalogado nos estudos de folclore da metereologia popular: “Goiz gorri, galgarri; arrats gorri, ongarrri”, isto é: “amanecer rojo, pernicioso; tarde roja, bienhechora”; o que no dito em homenagem a Castilla se referia ao futuro no dia seguinte, no vasco se refere ao que ocorrerá no mesmo dia.

falar (“los giros de la lengua”, como ali se diz). “Esta zona de La Rioja es navarra efetivamente”, me diz um dos membros da confraria, lembrando que os topônimos de San Vicente estão muito relacionados com Navarra, e Navarra com o País Basco, acrescentamos. Mas isso dos bascos não parece entusiasmar tanto os confrades da Santa Vera Cruz, diferentemente do que eu pensava. Um deles me explica os aspectos relacionados à identidade, que de início penso cambiante em San Vicente, pela fronteira em que está – Navarra e Castilla e bem próximo o país basco, e sendo na verdade da comunidade autônoma da Rioja.<sup>100</sup>

Parece que o serem eles riojanos serve não tanto como definição de identidade, mas de limiar. O território em que hoje está La Rioja foi palco das disputas de Castilla y Navarra por mais de um século e meio. O território atual da Rioja também viveu as divisões entre as intendências de Burgos e Sória até que em 1833 se criou a província de Logroño. Isso tudo parece que só se consolida totalmente em 1982, isto é, de La Rioja como comunidade autônoma uniprovincial. A denominação é de quase um milênio antes. Recua a 1099, aparecendo no foro de Miranda de Ebro, dado por Alfonso VI de Castilla.

Teodoro Monge me informa diversas coisas da Rioja como região natural, da cordilheira – cantábrica, ibérica, o vale do Ebro, a Primeira Constituição. E tudo o que ali se

---

100.Os limites de La Rioja são, ao norte, com o País Basco, ao noroeste com Navarra, ao sueste com Aragão Limita con el País Vasco al norte (provincia de Álava), Navarra al noreste, ao sueste, com Aragão e ao oeste e sul com Castilla y León.

sentia antes em San Vicente, parte Navarra, parte Castilla. E surge, claro, o tema da identidade.

“Rioja é terra de passagem”, ele diz, e aponta o Caminho de Santiago. Mas é região de gente aberta, empreendedora, e o seu caráter lembra algo do povo aragonês, mas também tem algo do basco – de dizer as coisas por seu nome – e o conservadorismo castelhano, com o qual contrasta: Rioja é muito mais liberal.

Quanto ao País Basco, para ele não existe. Não existe País como tal, e sim uma cultura. Nem ele nem a maioria ali se interessa pelo euskera, que ele considera uma língua morta. “Hay riqueza cultural, la lengua no valle para nada.” E diz que seria muito melhor ensinar inglês, alemão ou matemática a uma criança que euskera.

San Asensio, que fica muito próximo (íntegra a comarca de Haro, dentro da Rioja Alta), e tem um número de habitantes muito aproximado ao de San Vicente (pouco mais de mil e trezentos habitantes), além de ser importante igualmente na produção de vinho, entende-se como de influência cultural marcadamente castelhana.

Estamos nos extremos do regionalismo ou nacional espanhol que é, como se sabe, demasiado. Tanto que não há ali alguém que se defina “espanhol” como núcleo de formação. “Soy de San Vicente” é o que fundamentalmente dizem. Da Rioja, se a pergunta se amplia, e “navarro”, se se insiste numa identidade comunal. O núcleo menor é o que mais importa. Como se cada povoado fosse o umbigo do mundo. “O universo é aqui”, parecem dizer. É uma tendência geral em toda a Espanha.

No caso de San Vicente de la Sonsierra não há dúvida de que as procissões com “Los Picaos” são o principal elemento de identidade local. Um dos membros da confraria me co-

menta duas atitudes que teve ao tentar explicar de onde era. Numa viagem a Cuenca, não foi suficiente dizer “sou daquele povoado San Vicente de la Sonsierra”. Ao acrescentar: “Sabe daquele povoado dos flagelantes...”, e imediatamente se identificou. Algo similar aconteceu numa viagem ao México: “É espanhol de onde? – Da Rioja. – Onde? – De um povoado chamado San Vicente de la Sonsierra, talvez já tenha visto alguma vez na televisão os flagelantes... – Ah, sim!”

Estão então os habitantes de San Vicente muito orgulhosos dos “Picaos”. “É uma maneira de dizermos de onde somos”, acrescenta Lourdes Romeo. O elo perdido com as velhas flagelações públicas que eram muito frequentes na Europa no século XIII. Atribui-se sua introdução a San Vicente Ferrer na Península Ibérica. E daí foi para as Filipinas e o Novo Mundo.

Há séculos esse povoado era centro de batalhas tremendas entre castelhanos e navarros. Certos elementos da história e da paisagem mostram as poucas mudanças ao longo do tempo da identidade local.

Aquilo tudo era Navarra. Num lugar fronteiro, um rio separando os povoados. E os montes. A Serra Cantábria. Anteriormente, sim, a Serra de Cantábria era outro elemento que os de San Vicente associavam a si.

O Castelo (de 1194) é o primeiro personagem que vê à distância quem se aproxima de San Vicente. Em sua história mais remota se destaca Iñigo Arista (c. 781-852), o primeiro rei de Pamplona. O peso medieval também está na torre de menagem e na ponte sobre o rio Ebro. Há, porém, vestígios mais antigos, do período romano da Idade do Ferro. Lour-

des Romeo me conta dos trabalhos de restauração da torre: quando limparam a terra deram com capiteis e arcos romanos.

San Vicente é um sítio estratégico. De onde se olhe, entende-se seu relevo militar. Principalmente do alto do castelo onde se enxerga no mais distante quem chega ou parte.

O gosto por essa antiguidade nos moradores está estampado nos brasões que decoram muitas casas. Tudo isso se transborda e se revela na valorização da tradição. A convicção de as coisas têm que seguir, não para serem suplantadas, mas como continuidade do que havia.

Embora os membros da Santa Vera Cruz afirmem que o turismo não interessa à confraria, há um evidente orgulho expresso por eles quando mencionam o aumento dos visitantes ao povoado nos dias de festa e chegam a comparar os números do que ali chegam com a população de cidades vizinhas. Um deles me falou especificamente nos 30 mil habitantes de Calahorra (na Rioja Baixa), e nos 25 mil turistas que chegam a San Vicente na Semana Santa inflando um tanto os 1.200 habitantes.

Esses visitantes de 2012 refletem também uma ligeira mudança do perfil do turismo interno. Devido à crise, muitos vêm de Bilbao, que está a menos de uma hora de San Vicente. Passam o dia, assistem aos “Picaos” e retornam. Não são os vizinhos franceses que chegam, mas os mais próximos do País Basco.

Pouco a pouco, o muito trabalho dos diretores da Confraria da SVC fez com que, além de aumentar muito nos últimos anos o número de membros (não eram mais do que umas seis dezenas na década de 1990, e atualmente mais do que duplicou), crescesse também o interesse externo. Metade é de fora do povo-

ado. Segundo os membros da confraria isso comprova o quanto é aberta a instituição. Inclusive na maneira de votar: democrática. Dá-se por voto a escolha do que a comanda, chamado de Prior.

É muito diversificado o seu espectro social, político e econômico. “O que nos une é a fé, temos respeito por todos os confrades, não importa sua origem social ou suas posses, se é de esquerda ou direita, são todos iguais”, me dizem lá.

Atualmente há 130 membros da Vera Cruz. Entro no recinto da sede da confraria e vejo os retratos da maioria deles posto num painel. Também estão lá as os açoites usados pelos “Picaos”. Fotografo-os.



Essas disciplinas, chamadas de “madejas”, são feitas de linho de cânhamo, e com que se disciplinam, e se “pinchan”, depois se lavam com produtos especiais.

Noto uma estranha semelhança entre essas “madejas” e um instrumento de tortura conhecido como látigo de esfolar. Obviamente, pelo desenho, são instrumentos da mesma família.



Mas basta olhar para o látigo de esfolar e distinguir cada ponto de seu uso e eficácia que a “madeja” dos Picaos parece algo suave. O látigo de esfolar é também feito de cânhamo e na aparência nada sugere o seu poder terrível. Esses cordões eram empapados com sal e enxofre dissolvidos em água e associados às mais de cem “estrelas” de ferro na ponta de cada corda produziam estragos inacreditáveis no corpo. Usado por um verdugo sem muito esforço esse instrumento era capaz

de reduzir a carne à polpa e descobrir rins, pulmões, fígado e intestino.

Não era superior aos males que podia fazer outro tipo de açoite — o “gato de nove caudas”, tão usado nos navios negreiros que vinham para o Brasil lotados de escravos.

Há ainda outro instrumento de autoflagelação e muito usado também para tortura e inquisição, muito mais conhecido e citado: o cilício. O desta imagem, um cilício espanhol do começo do século XIX, chamado “Cilício de pinchos”, e foi fabricado com uma tela metálica espinhosa, tem mais de duzenta pontas de ferro voltadas para dentro.



Penso na brutal analogia entre instrumentos de tortura e penitência enquanto vejo ali diante de mim na sede da con-

fraria da Vera Cruz a capa com que se cobrem os “Picaos”. E atentamente leio as regras postas ali num quadro onde se diz do modo correto de disciplinar-se.

#### REGLAS PARA EL DISCIPLINANTE:

La Mesa Rectora es el máximo órgano de la Cofradía en cuanto a seguimientos y decisiones en relación con el disciplinante y su disciplina.

De cuanto y como a de salir el disciplinante

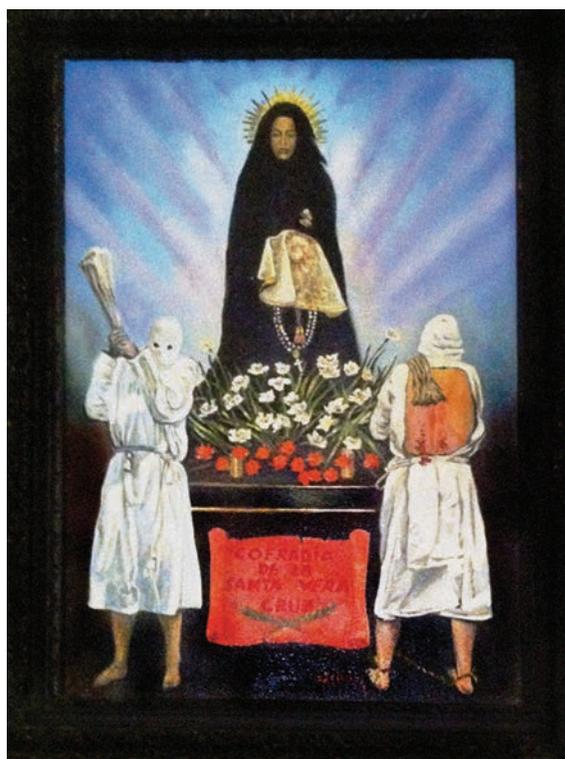
1. Acatará en todo momento las reglas que imponga la Confradía así como las decisiones que pudiera tomar la Mesa Rectora cada momento.
2. Deberá ser en todo momento consecuente con sus actos y estar en condición física y síquica para realizar una buena disciplina, teniendo la Mesa Rectora la decisión final de negar o autorizar la disciplina.
3. El disciplinante que desee acompañar a la procesión desde su inicio comenzará e acabará su disciplina donde los organizadores haya decidido al lugar del recorrido de la procesión.
4. Antes del comienzo de la disciplina se arrodillará ante el paso que él haya elegido rezandolo y ofreciéndolo el sacrificio que va a realizar.
5. La duración de la disciplina dependerá de la fisionomía de cada persona y será el hermano Práctico sí que decide cuando estar para pinchar, siendo avisado el disciplinante unos momentos antes por su acompañante que su disciplina va a finalizar.

6. Al terminar su disciplina deberá nuevamente arrodillarse ante el paso elegido para dar gracias a Dios de la ofrenda penitencial realizada.

7. El que decida realizar el acto en la Hora Santa, al llegar al Santísimo debe de hacer una genuflexión lo mismo que el terminar por respeto y amor a nuestro Señor.

8. El disciplinante será acompañado en todo momento para su protección y ayuda sola y exclusivamente por miembros de la Cofradía.

Há también pinturas feitas por um dos membros da confraria, e morador de San Vicente de la Sonsierra.



Um outro traz uma série de símbolos da confraria e foi pintado também por um dos moradores de San Vicente:



Também ali vejo o estandarte que abre a procissão junto com o prior.



Este estandarte é novo. No mais antigo da confraria, que estava muito desgastado, havia a imagem de um anjo, o povoado e o castelo. Também há um outro, onde se põe Santa Vera Cruz, Santa Penitencia, e se coloca na porta em dia de Semana Santa.

Vejo outros objetos muito antigos na sede. Como os sinos, datados de 1839. Lourdes avisa-me que há outros ainda mais antigos, usados também para avisar da morte de alguém do povoado, como sinal de luto.

Os “motores” da confraria são Javier, o prefeito, Rafael e Teodoro Monge. Este, produtor de vinho, com quem converso longamente a respeito dos Picaos.

Rafael é por assim dizer o historiador do grupo, o que mais se dedica à pesquisa. Javier, o prefeito, é um dos mais antigos na confraria. Entrou ainda muito jovem. É ele quem cuida dos contatos com os meios de comunicação.

A manutenção da confraria se dá de modo muito simples: pela contribuição financeira dos próprios confrades e subvenções governamentais, algo que vem acontecendo desde que a festa dos Picaos conseguiu reconhecimento como de Interesse Turístico Nacional, título concedido pelo Ministério da Indústria, Comércio e Turismo, em 2005.

Há um cuidado especial no ingresso de jovens na confraria. Os de 15 e 16 anos ajudam com os Passos. Os líderes têm consciência de que se num determinado momento os jovens não forem envolvidos a tradição, não se renovando, se acaba.

Outro passo muito importante foi incorporar as mulheres à confraria da SVC. Isso é recente, não tem mais de seis anos. E com pleno direito. Mas não para flagelar-se. Podem ir descalças, com correntes. Ajudam nos Passos e nas vestimentas das Mariás.

Não evitam, porém, responder a uma pergunta: Que atitude teriam os da confraria se uma mulher decidisse flagelar-se? Teriam que mudar os estatutos e desenhar um novo hábito. Lembram do tempo em que as monjas, em clausura, costumavam fazê-lo, e não consideram absurda a ideia em si. Um deles me diz:

“No lo sé, por mi parte no habría problemas, son temas espirituales, temas interiores del individuo. La institucion, lo que nunca se ha hecho uma encuesta”.

Conheço uma das adolescentes que integram a confraria e ajudam as Mariás. Ela, por coincidência, também se chama María. A tarefa de “Mariás” jovens assim é vestir as Mariás que participarão da procissão. Não só vestir as Mariás, mas acompanhar uma delas na procissão, para que não tropece, não caia. É decerto uma grande e solene responsabilidade, além de difícil. “Es complicado, tienes que vestir como la Virgen, con enganches para que no vean la cara”, comenta Lourdes.

Há além dessa motivação consciente e explícita de manter os jovens ocupados na confraria outra talvez não tão inconsciente quanto pareça: a de que não desapareça o próprio povoado. Se observarmos a história e a demografia desses povoados pequenos da Espanha – inclusive San Vicente de la Sonsierra – vê um decréscimo de população. Salvam-no certamente a vinha e a fé. Traduzindo mais amplamente isso: a agricultura, ou a monocultura das parreiras e a indústria do vinho, além das tradições religiosas que junto com a função de sedimentar cada habitante na coletividade (a produção de vinho o é francamente uma atividade coletiva), o sentimento de pertença se acentua com a manutenção de certas tradições, o orgulho regional, a autoestima.

Em alguns casos o interesse pela confraria é cultivado desde muito cedo. Os filhos de Pedro, dono do hotel onde fiquei hospedado numa das visitas a San Vicente, nas suas brincadeiras infantis (um deles tem oito anos de idade), fazem pequenas encenações das procissões dos “Picaos”.

Lourdes, a esposa do prefeito, se anima muito com iniciativas assim, e até de uma sobrina: “Tia, quero ser Maria”. Ela me conta que na geração dela não houve coisas assim, o que comprovaria o interesse de novas gerações por manter-se a tradição...

Há também o cuidado com a pesquisa. Há alguns anos, sabendo do interesse público pelo assunto, a confraria resolveu fazer um questionário e distribuir entre os participantes. Inclusive os “Picaos”. Uma pergunta muito frequente tem sido sempre: por que se disciplinam? A constatação dessa pesquisa foi que a motivação extrapolava a tradição e alcançava muito mais razões íntimas. As “razões do coração” a que se refere Pascal. Foi um questionário anônimo. Que sentem? Percebem as pessoas ao seu redor? Incomodam-se com elas? E eles: Não, nem as notavam. Por que fazem? Por fé. Por qual motivo? Algo pessoal.

Para animar ainda mais o interesse da comunidade, realizam-se, de tempos em tempos, concursos de desenho e pintura. Os que vi na sede da confraria, no castelo, talvez sejam fruto desses concursos. Embora os temas desses concursos não sejam especificamente sobre os “Picaos”, e sim sobre San Vicente, tal é a prevalência da tradição sobre as outras, que terminam por também predominar nas expressões dos artistas amadores.

O trabalho de animar a confraria – mesmo passado o tempo da Semana Santa, a Cruz de Maio e a de Setembro – é continuamente feito por Javier, Teodoro e Rafael.

A eleição da diretoria se dá por votação dos confrades para todos os cargos, não somente o de prior. Este é substituído a cada dois anos. Cabe ao prior coordenar todo o trabalho da instituição. Há ainda: vice-prior, secretário, dois vogais. Homens e mulheres participam.

Não há outros rituais além dos das festas com datas definidas (Semana Santa, Cruz de Maio e Cruz de Setembro). Quando não estão preparando isso ou realizando-o, os membros da confraria se ocupam de renovar a documentação da confraria, restaurar os passos e com obras sociais. Trata-se evidentemente da ação católica na sua expressão de caridade, que não se restringe à comunidade. Ao contrário. Compras e doações aos mais carentes de equipamentos hospitalares, máquinas de costura etc., são parte do que realizam.

Seja com a organização interna, a pesquisa, também com o empenho em conseguir subvenções do governo da Rioja. Renovar os açoites é algo cada vez mais difícil e caro. O fio com que se prepara a “madeja” só se consegue em lojas especializadas, e sendo de escasso uso, com o tempo talvez deixe de ser vendido, o que obrigaria a mudar-se o material com que flagelam os “Picaos”.

Embora me digam que o material de antigamente durava três vezes mais do que o atual, não se pode dizer que seja rapidamente perecível o atual – dura por anos – e o mais provável é quando já não estiver disponível o mesmo fio para fabricar a disciplina, novo material equivalente, provavelmente sintético e com o uso de novos recursos tecnológicos – inclusive que assegure maior durabilidade.

Tenho a curiosidade de saber o que fazem com essas “madejas” depois de tanto uso e lavagem. Quando não servem

mais, como se desfazem dela? Por um por processo especial, como o fazem os judeus com a Torá, enterrando-as, por exemplo? Explicam-me que não há necessidade de nada disso. Que simplesmente as queimam.

Outro assunto que obviamente se apresenta num ritual que envolve corte da pele e derramamento de sangue é o da Aids (ou Sida, como ali se diz). Sim, a Aids levou a mudanças no ritual. Antes uma “bola” servia para todos os “Picaos”, na atualidade será usada no máximo em três. No ano de 2011, em que houve 18 picaos, seis delas tiveram de ser usadas e destruídas em seguida. No processo de cuidar das feridas os práticos empregam luvas descartáveis.

Os líderes da confraria sabem previamente a quantidade dos que vão se flagelar a cada procissão? Rotundamente me respondem: “não”. O processo é o mesmo de sempre: a procissão começa, e só depois de avançados muitos minutos eles vão surgindo como que ao acaso, no meio da multidão, e sempre acompanhados por um “prático”. Não há, portanto, um número fixo, e muito menos obrigatório. Se num ano são dezoito, no seguinte pode chegar a ser oito.

O clima e a temperatura também não parecem influir decisivamente na motivação dos que saem a flagelar-se pelas ruas medievais de San Vicente. Há notícias de um ano em que nevou. Justamente quando lá estive o fotógrafo norte-americano Richard Avedon, premio Pulitzer de fotografia. Caíam copos de neve. E houve muitos “Picaos”.

Mas, o mais difícil certamente para eles é quando a Semana Santa acontece em março, pois ainda está muito fria a temperatura, e na subida ao calvário (larga área de San Vicente onde estão os pontos centrais da via sacra). Em campo

livre, costas nuas, mínima roupa, de algodão, a três ou quatro graus de temperatura, parece ser já a própria penitência, sem quase necessidade de autoflagelação ou correntes.

O uso das correntes, nos pés, é algo que iguala os “Picaos” e as Marias (embora a estas não seja permitido usar correntes da primeira vez em que participam de procissão nessa função). Elas e eles vão descalços. Eles flagelam as costas e os pés, elas somente os pés. Na Colômbia, na cidade de Santo Tomás, as mulheres também se autoflagelam. Esses rituais ali tanto se realizam em procissões, em grandes ou pequenos grupos, quanto solitariamente.<sup>101</sup> O uso de correntes visa não somente provocar dor, mas dificultar o passo, limitá-lo.

Não que se proibam às Marias a autoflagelação, mas na regra da confraria da Vera Cruz há papéis claramente demarcados. No século XVI havia os Irmãos de Sangue e os de Luz, e aqui se inscreviam as Marias. Elas são muito ativas na confraria, e não reivindicam a disciplina com o açoite com um argumento singelo: não querem disciplinar-se pela mesma razão que não veem homens querendo vestir-se de Maria.<sup>102</sup>

Elas, aliás, defendem uma como que vocação natural de San Vicente para o matriarcado. Entendem que a referência feita à Virgem pelos homens que se flagelam nas procissões é somente um dos traços disso. “No se hace ver que el hombre, pero em el fondo sí, por eso se flagelan delante de la virgen,

---

101. Na Barbalha, no Brasil, também há pequenos grupos ou flagelação solitária a caminho do cemitério, ou dentro dele, junto às sepulturas.

102. Parece algo feminino o traje dos “empalaos” de Cáceres.

algunos se ponem diante de la cruz, um sitio determinado. En mi interpretaci3n eso es del matriarcado”, me comenta Lourdes Romeo. A Virgem seria parte inspiradora desse matriarcado.  sob o olhar implacável da Virgem vestida de luto e com espadas a flagelação segue penosa, lenta e violenta.

Há um cuidado constante e controle por parte dos “práticos” para que não extrapole o limite que é considerado razoável. Os membros da confraria com os quais conversei foram unânimes em afirmar que nunca houve caso de enfermidade em consequência da flagelação. Insinuam inclusive que o contrário  que se daria, ou seja, que vários deles se sentiriam com saúde melhorada. Depois de concluída a flagelação, há o processo de purificação ou limpeza do hematoma. Usa-se para isso água de alecrim (rosmaninho ou “romero”).

Lourdes Romeo<sup>103</sup> cuida de me explicar a razão prática de se utilizar a água de alecrim. Por que subir ao monte, cortar o alecrim, cozer em casa, por numa garrafa, quando seria mais fácil usar Mertiolate (ou Betadine na Espanha) ou qualquer outro produto similar de farmácia? Ela me diz é porque ali se deram conta, analisando essa água, que é um excelente desinfetante, anticatrrizante e calmante. Teodoro Monge, quando pergunto por que utilizam água de alecrim e não produtos artificiais, oferece uma resposta pragmática: “porque funciona el romero”.

Haveria razões ocultas, isto é, simb3licas, místicas, mágicas ou inconscientes para isso? Efetivamente, nos estudos que tratam do simbolismo das plantas, o alecrim aparece as-

---

103. O pitoresco  que tanto o sobrenome dela quanto a planta “romero” remetem a romaria.

sociado ao zelo (inclusive no sentido de ciúme), num antigo compêndio português, de 1622: *Tratado das significações das plantas, flores e frutos que se referem na sagrada escritura*, de Isidoro de Barreira.

“Uma grande gama de simbolismo no alecrim. Dizem que o seu azul singelo vale por uma oração e que os ciganos preferem mandar um buquê de alecrim ao invés de rosas para declarar o seu amor. Há quem a associe diretamente a Jesus Cristo: a planta teria surgido na estrebaria onde Ele nasceu. A lenda a explica assim: no lugar onde a Virgem Maria lançava a água do banho do Menino é que brotou a planta. E que após a crucificação o corpo morto de Jesus foi perfumado com a essência de alecrim e uma coroa de flores dessa mesma planta, tecida por Maria Madalena, foi posta em sua cabeça. Como água benta ou alcânfora temperada em aguardente ao lançar-se com um galho de alecrim no túmulo de algum defunto ele pode interceder por quem assim o fez no Além.”

Também em Portugal o alecrim tem um forte simbolismo ligado à Semana Santa. Bem próximo à Igreja da Misericórdia de Segura há um ritual de queima de alecrim. Dá-se na Sexta-Feira da Paixão e consiste em transformar em cinza todos os ramos de alecrim que estavam cobrindo o chão da igreja. O significado é de purificação e proteção contra os maus espíritos. Como informa António Catana:

“Reduzido todo o alecrim a cinzas, os irmãos colocam frente ao altar no lajedo frio da dita igreja, a Cruz com Cristo arvorado, a mesma que no momento do Encontro ocorrido na Procissão do dia anterior, simbolizara

verdadeiramente Jesus Cristo, para os fieis naturais ou residentes.” (2012: 105)

Não só de “Picaos” vive San Vicente em suas festas. Além da festa do padroeiro, não muito animada em janeiro, há a de Verão, na procissão de San Pelayo (em português se diz São Paio), em 26 de junho.

Dou-me conta de que Pelayo nasceu em 911, em Albeos, Creciente, e morreu em 26 de junho, em Córdoba. E atento para o fato de que em San Vicente e na Barbalha os santos festejados são “nacionais”: Antônio, português, e San Vicente e San Pelayo espanhóis. Não indago o quanto isso tem a ver com uma necessidade de pertencimento arraigado ou se reforça esse pertencimento. Ou que o padroeiro dos vinhateiros (Vicente) também o seja do martírio. Ócio e trabalho, prazer e dor, separados, inseparáveis, “facies” da mesma moeda.

A história de San Pelayo e seu martírio está diretamente relacionada com o domínio estrangeiro na Espanha, no caso o tempo do califado de Abd al-Rahmán III.

San Pelayo representa a castidade juvenil. Na lenda conta-se que ele acompanhava o tio à corte do rei de León para oferecer apoio no ataque que vinha sofrendo do califa, mas foram presos, e mesmo depois de solto o tio, Pelayo foi mantido como refém. Diz-se que recusou as investidas sexuais do califa, e em consequência foi torturado, morto e despedaçado (seus restos lançados às margens do rio Guadalquivir em 26 de junho de 925). Os cristãos recolheram esses restos e o fizeram enterrar no cemitério de San Ginés (a cabeça foi enterrada no cemitério de San Cipriano), em Córdoba. Alguns anos depois os restos mortais foram depositados no monastério dedicado a San Pelayo em León, e entre 984 e 999 trasladados a Oviedo,

onde permanecem no monastério de monjas beneditinas. Há uma relíquia (o osso de um dos seus braços) no monastério das monjas beneditinas de San Pelayo de Anteatares de Santiago de Compostela).

Nasce do martírio obviamente a associação à virtude da castidade. Não parece, entretanto, haver naqueles jovens de San Vicente que dançam, brincam e bebem, qualquer preocupação com isso. Há uma curiosa apropriação de San Pelayo pelo franquismo, mas foge ao propósito deste trabalho detalhá-lo.

O que leva os “Picaos” à penitência pública? Por motivos religiosos. Para alguns é uma tradição familiar, transmitida a partir dos bisavós. A confraria chegou a fazer uma pesquisa e um questionário, e um que respondeu às perguntas afirmou que pagava promessas disciplinando-se por já oito anos. Mas tal constância e repetição não é a mais frequente, ou seja, os “Picaos” da Semana Santa não costumam ser os mesmos da Cruz de Maio ou da Cruz de setembro. O próprio ritual, ainda que igual, parece “mais íntimo e reservado” (ainda que público) nas datas que não coincidem com a Semana Santa quando espande o turismo. Nesta festa, ainda que haja “Picaos” na quinta-feira, o dia preferido é a Sexta-Feira da Paixão.

Uma para mim surpreendente afirmação da confraria quando perguntei porque somente os homens se flagelam foi: a confraria tem uma regra – não há que disciplinar-se. Isso quer dizer: não se trata de uma obrigação. Há quem não se discipline nunca. Uma regra da confraria que não se pode cumprir até hoje, porque sempre tem havido gente interessada em flagelar-se, é: em maio, se não há “picaos”, um dos confrades terá que disciplinar-se.

Mesmo na época da Guerra Civil Espanhola, continuaram seu ritual. Faziam pequenas procissões, bem próximas do castelo e sua sede, e na torre de menagem se flagelavam, às ocultas. Uns disciplinando-se, outros picando-os e curando-os. Protegiam-se.



Há um número obviamente limitado de Marias, como no Evangelho. São apenas três: a Virgem Maria, Maria Madalena e Verônica. Em certo tempo esse simbolismo não era assim tão exato. Faz dez ou menos anos que saíam quatro ou cinco, mas decidiram numa junta que deveriam voltar ao de antes. O número de Picaos é livre, e ilimitado, obviamente, como infinitos são os pecados humanos. No entanto obrigam-se ambos, “picao” e Maria a, antes de mais nada, confessar-se, é a base de toda a prática ritual na Igreja.

Os confrades da Vera Cruz todos eles apreciam com muito entusiasmo o mito fundador da confraria, que está associado à primeira Cruzada. Conta-se que ele retornou de Jerusalém com uma relíquia da cruz. E que mandou erguer a igreja de Santa Maria da Piscina.

A ermida dista uns três quilômetros do centro de San Vicente. Resolvo ir até lá caminhando, e me lembro do caminho de Santiago. E a conexão entre essas coisas – peregrinação, penitência, construção de ermidas, sacrifício, dor, promessa e graça parece muito clara. Efetivamente quando fui a Santiago comprei uma dessas camisetas que fazem menção ao Caminho e lá estava estampado: “Sin dolor no hay gloria”.



Os pés machucados dos peregrinos ou as costas ensanguentadas dos disciplinantes: tudo isso converge para uma única história: a da cruz. E a justificação mítica, mas baseada na história, que dão os confrades da Vera Cruz para a origem de sua confraria é a mais literalmente possível unida a Jesus, pois teria começado com o regresso de um cruzado trazendo

um pedaço da cruz. A igreja votiva de Santa Maria da Piscina. E lá teria ficado um tempo, mas, depois, levada a Burgos a relíquia, pois na época o abade mais importante era de San Pedro de Cardaña. Embora não haja documentos que comprovem esse transporte da relíquia de um lugar a outro, é uma das interpretações que fazem os próprios membros da confraria em San Vicente. Que tenha sido a relíquia a motivação para criar-se a confraria lá ninguém parece ter dúvidas:

“Estamos en un pueblo donde los costumbres estan muy arraigados. Se habla de um trozo de la verdadera cruz en Santa María de la Piscina muchas basis sí se tiene.”

No Cristianismo, a penitência é um sacramento, ou seja, “a forma visível da graça invisível”, como a define o Concílio de Trento. Para os católicos romanos, são sete os sacramentos e sua instituição se deve a Jesus Cristo, para salvação da humanidade: 1. Batismo. 2. Confirmação. 3. Eucaristia. 4. Penitência (Reconciliação). 5. Unção dos enfermos. 6. Ordem. 7. Matrimônio.

Reconciliação tem a ver com culpa e perdão. A penitência é então um sacramento que a Igreja administra aos cristãos e significa o perdão que Deus lhes dá. As etapas que devem ser cumpridas para isso são: Arrependimento (dor do coração), contrição, confissão, penitência — ação de correção de pecados.

As formas de fazer penitências são muitas, como oração, jejum e esmolas, que são as mais comuns. A flagelação é apenas uma delas, obviamente das mais extremas.

As primeiras documentações conhecidas da confraria da Santa Vera Cruz são seus estatutos de 19 de junho de 1551. De tempos em tempos são renovados. Uma das mais importantes recentemente ocorreu em 1985. Para participar da confraria, o

interessado tem que ser católico, maior de 18 anos. A Junta diretora é composta por seis membros, livremente eleitos entre os iguais irmãos. As datas em que saem suas procissões são: Sexta Feira Santa, Cruz de Maio (3 de maio, se é domingo, e se não, o domingo seguinte) e a cruz de setembro (dia 14, se é domingo, e se não é, o domingo seguinte).

Essas datas têm uma explicação histórica (ou mítica, dependendo do ponto de vista). Refere-se à Cruz de Jesus Cristo. Por que maio e setembro?

3 de maio diz respeito à invenção da cruz, porque nessa data teria sido encontrada por Helena de Constantinopla, mãe do Imperador Constantino I, que estava em peregrinação em Jerusalém, em 326. 14 de setembro de 335 (a cruz recuperada depois de ter estado com os muçulmanos) é exposta para que os fiéis pudessem venerá-la.<sup>104</sup>

A ideia de que o tempo em que em San Vicente estava o cárcere de Navarra (séculos XIII e XIV) parece menos sedutora a eles. Acreditam que o costume de penitenciar-se tenha mesmo começado naquele povoado na época das Cruzadas, apenas continuava nesse tempo, e não sofreu influência direta da ideia de castigos e penas que advém da imagem de uma penitenciária. “El tema siempre fue muy religioso, arraigado, muy metido”, me comenta um deles.

Mais recentemente não contribuiria também o turismo para a permanência do costume? “El turismo no importa

---

104. Outra versão da lenda informa que foram três cruzes encontradas, e para determinar qual verdadeira, Helena colocou um corpo morto sobre a primeira e a segunda e nada aconteceu, e na terceira o corpo ressuscitou.

nada”, me respondem. A recusa parece completa, mas efetivamente não o é. O turismo não está bem para a comunidade?, pergunto e insisto no tema. Teodoro Monge responde no mesmo tom de outros:

“Turismo es fenomenal, pero como institución turismo para mi es fatal. Porque, primero, por la organización, tiene que hacer un esfuerzo tremendo de grande, miles de personas, pueblos medievales, un gran problema de organización. Atender los medios de comunicación. Lo que tu quieres los datos y no los que ellos quieren. La sociedad lo que vende hoy es masoquismo, esto que quiere la gente, y la espiritualidad que quieres, que no dé a entender que es masoquismo, sino espiritual. Tenemos que controlar mucho. Dar lo que tu quieras.”

Pergunto se há problemas com os meios de comunicação. Ele diz que houve antes, há muito tempo. Que agora respeitam a cerimônia, não a veem mais como masoquismo.

O cuidado que têm os da confraria é para que o turismo não invada o terreno espiritual da instituição. Diz convicto de que hoje em dia há até mais espiritualidade.

Essa precaução quanto ao turismo não é conservadorismo. Anima-os que os turistas possam comprar souvenirs da confraria, diferentemente de um dos párocos anteriores, menos abertos, para quem não se devia vender nada, “nem uma estatuazinha”. Já não se limitam a disponibilizar recuerdos do povo, e portanto também dos Picaos, na vinícola Estanco. Na atualidade os turistas têm à disposição na própria sede da confraria livros, chaveiros, isqueiros, estatuazinhas etc.

A iniciativa de disciplinar-se e todo o processo é relativamente simples. Mesmo alguém vindo de outro país, pode,

com uma carta de autorização assinada por seu pároco chegar à sede da confraria e informar que quer disciplinar-se. Como orientado pelos confrades, sento-me e as explicações de todo o procedimento vêm fáceis. Os membros da confraria que vão acompanhar os Picaos certamente estarão ali, como nós, nos dias de Semana Santa. Entra pela porta e diz: — Boa tarde, ou bom dia, venho para disciplinar-me. Eles me levam então a escolher uma roupa mais ou menos à minha medida. Há muitas disponíveis e são de corte simples.

Desde 1520 se explica como confeccioná-la: branca, de algodão, sem nenhuma ostentação, aberta nas costas em forma de T, um capucho para preservar o anonimato, para que ninguém possa conhecer a pessoa que está fazendo isso. E logo sou apresentado ao flagelo, que é fabricado por Teodoro Monge, o dono de vinícola que me recebeu já tantas vezes na sua casa.

Cuida-se para um método adequado. “Cômodo” o mais possível. Isso quer dizer o emprego de materiais que não promovam mortificação além do necessário e facilite o ritmo e o resultado da disciplina. Em suma, que a penitência não seja a arcaica, mas simplesmente penitência. Explica Teodoro:

“La penitencia no tiene que ser medieval, al mismo tempo bastante espiritual, haga lo mejor posible, y lo espectáculo sea lo mínimo posible.”

A técnica de fabricar a disciplina (madeja) Teodoro aprendeu com um membro da confraria que morreu há algum tempo. O material é linho cânhamo. Cada vez mais difícil de achar e mais caro de comprar. Os que fabricam a “madeja” têm o cuidado constante de melhorar a penitência. Daí que se preocupam não só com o estado espiritual, mas também corporal do disciplinante. O objetivo é confeccionar um açoite

que seja tão eficiente que produza rapidamente o hematoma desejado, que seja mais rápida a disciplina e doa o mínimo possível. Antes, era comum que um disciplinante levasse mais de vinte minutos fustigando-se. Hoje esse tempo se reduziu a pouco mais de quinze. É que hoje as “madejas son más duras, hacen más daño que antes”.

A disciplina mede aproximadamente 90 ou 80 centímetros. Sim, são de dois tipos. Os flagelos em si são todos iguais, o fio, e a variação mínima da cor depende do fio. Todos têm a mesma medida. Nosso disciplinante, já vestido para o ato, toma o seu flagelo, para a flagelação, e uma vez que está vestido se põe uma capa parda com uma cruz branca com a qual se vai protegido. Sai sempre acompanhado por um dos confrades. Sempre que tem que ir acompanhado. E vão em busca da procissão.

Num determinado momento, ele se ajoelha, faz uma pequena oração, e o irmão que o acompanha tira a capa, e solta a parte da túnica para que se desnudem as costas. E o penitente começa a flagelar-se, dando-se aproximadamente de 800 a 1000 golpes, e estão mais ou menos 20 a 25 minutos em flagelação. O tempo depende da força, do ritmo, da técnica, e da resistência da pele, e do tipo de açoite, obviamente.

Passados esses quinze minutos de anonimato sofrido, entra em ação um personagem essencial, o que pica, e dá com isto sentido à própria expressão “Los Picaos”. Ele leva consigo uma bola com seis vidros, e vai vigiando o estado das costas do penitente. Todos os golpes são dados na área lombar, e num determinado momento quando ele vê que as costas já estão preparadas para ser picada, faz um sinal, o penitente se agacha. Outro auxiliar se aproxima, sustenta firmemente

o cingulo que prende a vestimenta do penitente para que haja uma parada no sangue. Inclinado sobre as pernas do prático que lhe pica seis vezes, usando a bola de cera com pontas de vidro. Num documentário sobre a cerimônia se diz que ele “recebe seis bênçãos que lhe deixam doze pequenas feridas em memória dos doze apóstolos”.

Depois disso ele recebe outro látego limpo, e golpeia-se mais uma dezena de vezes para aliviar o sangue. Terminando isso, de novo se ajoelha e faz uma breve oração. O irmão que o acompanha ajusta novamente a roupa que veste que cubra novamente as costas, e lhe envolve uma capa com que saiu da sede da confraria e para lá voltará.

Terminada a flagelação, o disciplinante segue acompanhado até a sede da confraria. Lá, tira a capa descobre as costas e tem início o processo de cura, purificação e recuperação da pele castigada e a eliminação dos hematomas. Um “prático” vestido de branco (o que colabora para sua identificação com um “enfermeiro”) faz uso de unguento e bálsamo feitos com água de alecrim. Esses suaves banhos na pele do irmão ferido de certa maneira pretende emular o Bom Samaritano. No documentário<sup>105</sup> de Luis Brox e Maria Orive diz-se a respeito do penitente já em estado de recuperação: “Se o corpo ficou abatido seu espírito ficou confortado”.

É um irmão prático o que também o cura, tira a capa parda, e se deita em decúbito ventral. Entra em ação o irmão que cura, o Prático. Está com as garrafas de água de alecrim,

---

105. *Los Picaos — San Vicente de la Sonsierra — La Rioja.*

que foi cortado e cozinhado na própria casa. Molha o algodão e passa nas costas do que se flagelou. Uma vez curado, o disciplinante volta novamente a trocar-se, põe a própria roupa e segue seu caminho. E vêm em seguida outros disciplinantes e se repete o processo.

Dentro da sede da confraria há uma grande cadeira, onde se senta o que vai fazer as vezes de prior. Há vários anos a confraria dispõe de um irmão que precisando usar muletas não pode seguir a profissão, nem levar um passo nem acompanhar um penitente. Mas mesmo assim trabalha para a confraria anotando. Anota nomes e sobrenomes, de onde é e a que se dedica um confrade.

Supondo-se que venha alguém de Madri ou Sevilha, um católico que deseja disciplinar-se, trazendo uma carta de apresentação do pároco. Quando termine de cumprir o que veio fazer, o irmão volta a anotar de novo, nome, sobrenome, idade, e porá: não confrade, isto é, não membro da confraria.

Embora se exija um documento de autorização para disciplinar-se, não há necessidade de lhe dar nenhum tipo de certificado para levar a sua paróquia.

Indago se há muitos estrangeiros que se prontifiquem a isso. Poucos, na verdade. E diversos outros que não sendo estrangeiros, tampouco vivem em San Vicente ou nos arredores. Mas mesmo sendo de San Vicente e desejando disciplinar-se, não sendo da confraria, terá de pedir um documento ao pároco também. O pároco fará isso e ele entregará como se fosse de outra cidade, como Madrid ou Valladolid. O obrigatório sempre é que seja católico. Não importando de onde seja ou onde viva.

Converso com Teodoro Monge sobre a pesquisa feita há alguns anos junto aos disciplinantes. Pergunto se eles respon-

deram à pergunta sobre o que sentem depois de tantos golpes? Respondem-me que sim. “La gente que me han dicho, paz interior. Un paz interior tremenda. Una liberación.” Insisto: “Pela dor? A paz nasce da dor?”

“Por lo que sea. Todo mundo en la encuesta dice lo mismo.”

“Seria algo como uma visão mística?”, indago. – “No. No. Va muy consciente. No es místico. El encuentro de la persona con el divino. El abad, pároco, siempre decia cofradia de la veracruz, vae l cofessionarioi, hay de todo, praticanete, no praticanete, semipraticante... somos cristianos y muy comprometidos socialmente...”

Pergunto se alguma vez ocorreu de alguém ter um problema físico devido à autoflagelação, como, por exemplo, uma queda, um desmaio. Respondem-me que não. Mas se lembra de que em 2007, quando fez muito calor, com o capuz, um deles teve náuseas.

Vejo também na sede da confraria a página do livro mais antigo conservado: 1551. Parece uma cópia de livro anterior. E nele há a famosa frase que atestaria a antiguidade ainda maior da confraria: desde tempos imemoriais.

Também vejo desenhos e pinturas com símbolos cristãos. A começar do *memento mori*, além de símbolos da paixão, como a cruz, o açoite, o galo (referido à negação de Pedro, e este também jogando dados), uma caveira, uma espada, o sudário. No estandarte estão representadas as cinco chagas, e imediatamente associadas à cruz. E as iniciais, SVC, isto é, Santa Vera Cruz.

Antes, na cerimônia da Semana Santa em que seguiam os Picaos era costume que houvesse um esmoler oficial pelas

ruas gritando o pregão: “Para alumbrar el Señor”, e as pessoas das sacadas das casas lançavam moedas a ele. Isso recentemente voltou a se recuperar. O costume se perdeu ao longo do tempo. E havia também os que gritavam aos Picaos: “Date más alto, date más bajo”, indicando o ponto onde deviam flagelar-se.

Antigamente os discos eram banhados em álcool – certamente para desinfecção, para curar as feridas usavam-se vinagre, sal e um pouco de água. E atualmente água de alecrim. Não se conhece um só caso de infecção dos Picaos, nunca houve. De promessas e votos. Todo mundo, do jornaleiro ao senhorzinho, todos são penitentes. E diz-se também que muitos depois da flagelação jejuam.

Dizem também que se picavam três ou quatro procissões ao ano. Procissão às dez da manhã, no Calvário, Santo Enterro.

Teodoro já se interessou por conhecer o Brasil e até o convidaram, mas com tantos negócios na vinha, não pode ir. “Vivimos tanto em em mundo de vino. Se te marchas uma semana, te escapas”, ele me explica. Falamos sobre os aspectos distintos da flagelação como praticada em San Vicente e no Brasil.

Quando fica sabendo que no Ceará a disciplina é de metal se surpreende.

“El metal, la iglesia prohibió hasta el... sería hasta 1500, se hacia com uma bolita, la disciplina que tenemos la mas antigua, que no es de metal, sino uma bolita, siglo XVI bolita de hilo forte, hay algunos pequenos datos que sí, que si hacia com metal, era em siglo XII. Pero no monge de aqui, puede ser portugueses o español de otras parte. Certo hasta el XVII, era lo mas corriente la disciplina em toda Europa. Dese cuenta usted que Goya, 1808, tene disciplinantes pintados”.



Trata-se de uma pintura muito conhecida de Goya, “Procesión de Disciplinantes”, um óleo sobre madeira pintado por Francisco de Goya (1746–1828) em 1812-1814.

Note-se que na pintura não há somente disciplinantes como “Los Picaos”, há do lado direito do quadro uma figura de costas que é, seguramente, a de um “empalao”.

Esse pequeno quadro está diretamente conectado a outros como Auto de fe de la Inquisición, Casa de locos e Corrida de toros. O fato de terem sido pintados de 1812 a 1819 não significa que sejam como uma reportagem do visto pelo pintor naquele tempo. Essa e as outras pinturas citadas dão conta da “Espanha Negra”, a que tanto se fez referência. Goya tinha com relação aos costumes que explicita nessas imagens uma atitude claramente crítica, refletindo aliás a mentalidade da Ilustração que terminou por levar à proibição de flagelantes e empalaos no fim do século XVIII. Uma pergunta, no entanto, teria de ser feita: são imagens que referem o presente ou o passado?

Provavelmente ainda o presente. “Hasta muy entrado 1900, 1850 se practicaba disciplina casi en toda España”, me comenta Teodoro Monge. No entanto, como explicar que se guisse sendo praticada se um real decreto de Carlos III proibiu essas práticas em 1777?

É preciso, portanto, entender o contexto da proibição, no que consistiu e suas consequências práticas. A cédula real expedida em 20 de fevereiro de 1777 estabeleceu várias proibições, além de disciplinantes, empalados e gigantones, nas procissões da Semana Santa, Cruz de Maio, de Setembro, Rogativas, etc., também as danças nas igrejas e nos seus átrios e nos seus cemitérios. Mas o assunto vinha de vários anos antes. Precisamente de novembro de 1771. Ao não conseguir o resultado esperado o Rei baixou uma nova cédula, mas o que levou tanto a uma quatro à outra foi uma solicitação da própria Igreja.

A proibição aconteceu atendendo a uma representação explícita do bispo de Plasencia que pediu isso ao rei. Já era tudo isso na época considerado um espetáculo: disciplinantes, empalados etc. era também costume na época que houvesse bailes dentro das igrejas. O teor e a justificativa do Real Decreto foram explicados pelo próprio rei nestes termos:

“D. Carlos, &c. A los de mi Consejo, &c. Ya sabeis que con motivo de haber llegado á mis manos una representacion del R. Obispo de Plasencia en razón de varios puntos jurisdiccionales, de regalías y otros; enterado de su contenido, y deseando vivamente la conformidad del gobierno con los Prelados Eclesiásticos, y que floreszca en mis católicos dominios, junto con la administracion de justicia, la vigilancia sobre las buenas

costumbres y máximas christianas, despues de haber hecho examinar por Ministros de mi satisfaccion los diferentes puntos que en ella se trataban, teniéndose presente en este examen lo dispuesto en las Leyes del Reyno, por mi Real Cédula de 19 de Noviembre de 1771 se os manifestó la respuesta dada al R. Obispo de Plasencia para su observancia y cumplimiento, y los mismo encargué á los MM.RR.Arzobispos, y demas Prelados y personas Eclesiásticas, que en la referida Cédula se refieren, y entre los puntos comprehendidos en ella, fué el quarto, que para evitar los pecados públicos de los legos, si los hubiese, exercitase todo el zelo pastoral por sí, y por medio de los Párrocos, tanto en el fuero penitencial, como por medio de admonestaciones, y de las penas espirituales en los casos y con las formalidades que el Derecho tiene establecidas; y no bastando estas se diese cuenta á la las Justicias Reales, á quienes toca su castigo en el fuero externo y criminal con las penas temporales prevenidas por las leyres del Reyno, excusandose el abuso de que los Párrocos con este motivo exigiesen multas, asi porque no bastan para contener y castigar semejantes delitos, como por no corresponderles esta facultad; y que si aun hallase omision en ellas diese cuenta al mi Consejo. Habiendo advertido despues el mismo Prelado diferentes desórdenes en todo su Obispado, los manifestó al mi Consejo en representación de 12 de Noviembre de 1776, solicitando las correspondientes providencias sobre los puntos que comprehendia, siendo entre ellos quatro, reducidos, el primero al abuso introducido en todo

el Reyno, y generalmente en aquel Obispado, de haber penitentes de sangre, ó disciplinantes y empalados en las Procesiones de Semana Santa, en las Procesiones de Semana Santa, en las de la Cruz de Mayo,, y en algunas otras de rogativa, sirviendo solo en lugar de edificacion y de compuncion, de desprecio para los prudentes, de diversion y griteria para los muchachos, y de asombro, confusion y miedo para los niños y mugeres; á lo qual, y otros fines aun mas prejudiciales, suelen dirigirse los que las hacen, y no al buen exemplo y a la expiacion de sus pecados. En el segundo punto exclama contra las Procesiones de noche, pro ser una sentina de pecados, en que la gente joven y de la mas viciada se vale de la concurrencia y de las tinieblas para mayores desórdenes y fines reprobados, que no pueden impedir las Justicias aun siendo zelosas. En el punto tercero expuso la costumbre ó corruptela de baylas los dias de fiesta delante de alguna imagen a que se pretende dar culto en aquel dia, ó bien dentro de la misma Iglesia, ó en su atrio ó cementerio, ó cuando no se permite en estos sitios, sacándola á la plaza pública con las insignias de cruz, pendon y capa pluvia, y haciendo alli sus beyles, que terminan en alguna ofrenda ó limosna, con que se entiende no solo cohonestada de irreverencia, sino convertida en un acto piadoso y de devocion. Y en el quarto manifestó el desahogo con que se trabaja en los dias de fiesta, no obstante el Edicto que el mismo R. Obispo habia publicado, pintando la grave ofensa que se cometia, prohibiendolo, y amenazando á los contraventores con las armas de la Iglesia, segun previenen

las leyres; la ninguna enmienda y los clamores de los Párrocos: examinada en el mi Consejo esta representación con la atención y cuidado que requiere su importancia, y habiendo oído sobre ella al mi Fiscal, por Auto proveído en 5 de este mes, entre otras cosas se acordó expedir esta mi Cédula, por la qual os mando a todos y á cada uno de vos en vuestros distritos y jurisdicciones no permitais disciplinantes, empalados, ni otros espetáculos semejantes, que no sirven de edificación, y pueden servir á la indevoción y al desorden en las Procesiones de Semana Santa, Cruz de Mayo, Rogativas, ni en otras algunas, debiendo los que tuvieren verdadero espíritu de compunción y penitencia, elegir otras más raciones y secretas, y menos expuestas, con consejo y dirección de sus Confesores. Ni consintireis Procesiones de Noche, haciéndose las que fueren costumbre, y saliendo á tiempo que estén recogidas y finalizadas antes de ponerse el sol, para evitar los inconvenientes que pueden resultar de lo contrario. No tolerareis bayles en las Iglesias, sus atrios y cementerios, ni delante de las imágenes de los Santos, sacándolas á este fin á otros sitios, con el pretexto de celebrar su festividad, darles culto, ofrenda, limosna, ni otro alguno, guardándose en los templos la reverencia, en los atrios y cementerios el respeto, y delante de las imágenes de veneración que es debida conforme á los principios de Religión, á la sana disciplina, y á lo que para su observancia disponen las leyes del Reyno. No disimulareis trabajar en público los días de fiesta en que no está dispensado poderlo hacer, oído el santo Sacrificio de la Misa; y en el caso de que

al tiempo de la recoleccion de frutos, por el temporal, ú otro accidente, hubiere necesidad de emplearse en ella aglun dia festivo de dicha clase, pedireis la correspondiente licencia al Pároco en nombre del vecindario, sin que sea necesario pedirla cada vecino; cuya concesion deberán hacer los Párrocos, habiendo justa causa, graciosamente, sin tencionarla con título de limosna, ni otro alguno, siendo una declaración de haberla verdadera, que dispensa el precepto. Y finalmente zelareis con la mayor vigilancia sobre el cumplimiento de todo esto, procediendo contra los contraventores conforme á las leyes del Reyno; á cuyas penas, y á la mas seria demostracion que corresponda, segun las circunstancias, serán responsables las Justicias que asi no lo hicieren; y encargo á los MM. RR. Arzobispos, RR. Obispos, Párrocos y demás personas Eclesiásticas, á quienes pertenezca, zelen tambien sobre lo ismo en los términos prevenidos en el núm. IV de la citada mi Real Cédula de 19 de Noviembre de 1771, á que se arreglen exactamente. Y mando á los demás Jueces y Justicias de estos mis Reynos vean, guarden y cumplan, &c.”

O fato de haver atendido ao que pedia o bispo de Placencia não queria dizer uma ligação tão forte com a Igreja que tivesse o rei. Exatamente o contrário. Coincidam no que era a recusa do monarca nos exageros de expressão da fé ou sua distorção. Francisco Martí Gilabert, ao escrever sobre “Carlos III e a política religiosa”, explica que a diferença desse rei em relação a outros na Espanha anteriores a ele não estava bem nas regalias ou na interferência na disciplina externa da Igreja (evitavam imiscuir-se nas questões dogmáticas), mas numa

certa hostilidade que os ministros ou outras figuras do seu governo devotavam à Igreja.<sup>106</sup>

O rei e o clero queriam, no entanto, uma mesma coisa nesse tempo: a melhoria dos costumes e das práticas católicas. Não era fácil lutar contra hábitos arraigados. As tentativas de abolir “picaos”, “empalaos” ou coisas do gênero se repetiam, e sempre com precários resultados.

“Los obispos exhortaban con frecuencia a los predicadores a no mostrar desde el púlpito pinturas de condenados, ni calaveras, que producían más lágrimas pasajeras que conversión permanente. Los párrocos debían dar cuenta de las falsas creencias, cultos superfluos, vanas observaciones, supersticiones....., con el fin de dar mayor formación cristiana”. (2004: 61)

---

106. Um dos mais influentes no governo era Pedro Pablo Abarca de Bolea, o Conde de Aranda, que foi presidente do Conselho de Castilha. Havia quem dissesse que ele “sólo cifraba su gloria en ser contado entre los enemigos de la religión católica”, e Voltaire o elogiava dizendo “con media docena de hombres como Aranda, España quedaría regenerada”. Por ambas as frases pode-se fazer uma ideia que não era propriamente gostoso do catolicismo. Ele que teve uma educação esmerada, viajou por toda a Europa e se identificava com os racionalistas e enciclopedistas, e foi sob inspiração de seus filósofos que empreendeu o reformismo na Espanha. Um dos itens polêmicos dessa reforma foi a expulsão dos Jesuítas (por sua participação no motim de Esquilache). O decreto que os expulsa é de 27 de febrero de 1767. Em Portugal a sanha contra a Companhia de Jesus se deu antes: em 3 de Setembro 1759, sob a mesma alegação: de atentar contra o rei, e de tentar promover um poder paralelo. Em 1773, veio do papa Clemente XIV, a pá de cal, ou melhor, uma bula que extingue a Companhia de Jesus.

O rei e os bispos advogavam uma mesma coisa nessa matéria: que o verdadeiro espírito de devoção, inclusive o de penitência, fosse algo mais racional, e principalmente, feito em segredo, no espaço fechado, não o aberto, em público. Era típico de uma época de racionalização a preocupação abolir velhas práticas, e um tanto do ancien regime da Igreja estava nas flagelações públicas. Aliás, os flagelantes já não eram vistos com bons olhos há séculos em outras partes da Europa.

Não era só a histeria da autoflagelação o que preocupava a Igreja, mas uma paganização excessiva de suas festas. Gigantones e bailes eram muito comuns nas festas de corpus christi e nas dos padroeiros, e cada vez mais o seu verniz profano destoava da solenidade buscada pela Igreja. E havia também atos de concupiscências que poderiam ocorrer dentro da própria Igreja, ou nas procissões. Daí o extremo cuidado com a noite, que as procissões terminassem antes de escurecer.

Publicou-se a Real Cédula com essas proibições. Não houve muito empenho em cumpri-las. Talvez além do bispo de Plasencia não muitos estivessem preocupados em aperfeiçoar os costumes. A Cédula exigiria também que os tantos eclesiásticos que perambulavam ociosos por Madrid cuidasse melhor de suas igrejas e de seus rebanhos. Como esclarece Gilabert:

“Carlos III era partidario de que se dividieran las grandes diócesis españolas, por razones religiosas y políticas, por eso decía en la *Instrucción Reservada*: ‘Los prelados no pueden atender al pasto espiritual que exigen unos territorios tan extendidos, visitarlos frecuentemente, conocer bien sus ovejas y pastores inmediatos, velar sobre la conducta de ellos y de todo el clero, ni aten-

der todas sus necesidades espirituales e temporales. Y dava también razones políticas: las rentas episcopales se gastan en la capital, sin distribuirse en las zonas que las producen, con lo que los pueblos se van esterilizando y despoblando. Si se restablecieran obispados y cabildos en pueblos y provincias, ‘consumirían allí sus rentas, mantendrían y fomentaría algunas familias pobladoras, y viendo de cerca las calamidades y pobrezas, las socorrerían con mayor conocimiento y utilidad. (2004: 61-62)

Pouco a pouco, no entanto, foi sendo substituída a flagelação pública por outras práticas, como determinava a Real Cédula. Em Logroño, por exemplo, mudou suas Regras, para que “En lugar de la disciplina que antes se tenía, mediante que los fines de esta cofradía en sus ejercicios era el recuerdo de la Pasion de Nro. Sr. Jesuchristo, subrogamos el Via Cruzis, en los días festivos de Quaresma y los ejercicios en los Domingos de ela por la noche”<sup>107</sup>.

Embora não tenham imediatamente cessado as procissões de disciplinantes logo após a proibição Real, o fato é que o costume terminou por cessar em toda a Espanha, restando apenas, de maneira ininterrupta, e com as características originais, apenas em San Vicente de la Sonsierra. A pergunta básica é: por que sobreviveu ali?

Fermin Labarga Garcia arrisca uma explicação, embora reconheça que falta documentação suficiente para uma abordagem histórica, que é a do tipo que pretende:

---

107. Foi mantida a grafia original.

O primeiro ponto que destaca é a mudança na Regra da confraria da Vera Cruz de San Vicente em 1596. Novos capítulos foram aprovados, e entre eles estava a comemoração das cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo. A cerimônia acontecia na igreja paroquial, nas sextas-feiras, e além desta, outra função importante da confraria: rezar pelos confrades defuntos. e mais: na quaresma ao finalizar a celebração e o canto do miserere por parte do Cabildo eclesiástico ordena o decreto que

“se queden solos los hermanos en la Iglesia y, apagadas las luces o lámparas que en ella hay, se tenga un rato de disciplina, por espacio de otro Miserere, con un exhorto que hará a los hermanos antes de comenzar el Señor Abad”.

Tal costume se manteve, mesmo reduzido a apenas a uma sexta-feira em cada mês, mas no período da Quaresma deveria ser o exercício feito integralmente. García diz que:

“No es improbable que, siguiendo esta misma forma de actuar, al ser prohibida la disciplina pública en 1777, los hermanos de la Vera Cruz de San Vicente de la Son Sierra durante algunos años continuaran realizandola en el interior de la iglesia, de forma comunitaria pero a puerta cerrada.”

A certeza de que a disciplina continuou e voltou a ser pública ele dá como certeza um documento encontrado no Arquivo Diocesano de Calahorra. Continuava pendente no começo do século XIX a questão de extinguir-se os disciplinantes. E no dia 5 de março de 1807, por orden do bispo, se exigiu do pároco D. Pedro Ramón Ramírez que acabasse de vez com os disciplinantes, fazendo uso se preciso da autoridade civil:

“Muy Señor mio: Remito a V. de orden de S.I. el adjunto despacho en que se proiven los Disciplinantes que solian entrar en la Iglesia y Hermitas de esa Villa en los dias de Semana Santa a fin de que haga V. se cumpla puntualmente quanto en el se previene. Al mismo tiempo me manda S.I. decir a V. esté con el cura y Presidente de ese cavildo para lo junte inmediatamente a efecto de hacerle saber dho despacho y de que celen con el mayor cuidado sobre su observancia y depute uno o dos comisionados que a nombre de S.I. pida al Señor Alcalde de esa villa que por su parte contribuia con toda eficacia a impedir este abuso y tolerancia criminal tan opuesta a las disposiciones de la Iglesia en las Leyes del Reyno, previniendole que si no lo egecutare podra temer justamente las resultas que sobreviniesen. Y si, lo qual no es de esperar, hubiere alguna persona que se atreviera despues de la publicacion del referido despacho a salir de disciplinante en los citados dias, recibira V. sumaria de todo lo que ocurriere con expresion de los nombres y apellidos de los contraventoras, de las diligencias que se hubieren practicado por el Señor Alcalde para impedir estos espectáculos y de las providencias que tomasen contra los inovedientes”.

A invasão dos franceses impediu que se levasse à prática a decisão de “cortar el abuso intolerable que en este pueblo se mantenía de los disciplinantes en el Jueves y Viernes de la Semana Santa”. Era o que explicava em 10 de fevereiro de 1815 o pároco de de San Vicente de la Sonsierra: “el abuso sigue, y seguirá mientras que con toda energía no se tome providencias capaces de cortarlo de raíz”.

Continuou a haver reação das autoridades contra aquela desobediência, e tachada de superstição e indecência o que se fazia naquele povoado nas procissões.

“Por la noche siguen dei mismo modo en las hermitas, y he conseguido aunque con riesgo desterrarlos de la Parroquia en donde se veian alborotos, confusiones y desacatos; digo con riesgo porque tengo que lidiar con hombres que por lo comun se hacen penitentes despues de atacados de viandas y vino”.

(...) El encargo que me hacia el prelado de recibir sumaria de los delinqüentes tomando razon de su nombre y apellido, la venero pero la considero ineficaz porque qué informacion podre tomar de un hombre encubierto, qué testigos podre encontrar que no esten poseidos de los mismos sentimientos. El medio capaz de desterrar semejantes espectáculos es según mi juicio (salvo el de V.) que presentandose alguno de disciplinante publicamente y la Justicia no lo apresare ni procesare, sea responsable, para lo que convendra recurrir al Exmo. Senor Presidente del Consejo, o a quien compela, para que remita a V. una orden urgentisima, y que yo notifique acompañado del Notario a el Ayuntamiento pleno. (...) Tengo tales deseos de ver desterrada esta moneria que en mi concepto desonra a este Pueblo, que no perdonare diligencia alguna asta conseguirlo”.

D. Pedro Ramón Ramírez fracassou no seu intento.

A hipótese que apesentam os próprios membros da confraria da Santa Vera Cruz é bem diferente da proposta pelo historiador e teólogo Fermín Labarga García. Teodoro Monge me diz, quando indago porque ali continuou a se praticar a

disciplina, desobedecendo a Cédula do rei: “Siempre la grande pregunta. Una grande pregunta, una grande respuesta.”

A “grande resposta” ele a encontrou num livro. Informação que remete ao tempo dos seus bisavós. A explicação estaria inclusive na coragem do povoado, que coloca a fé acima da autoridade eclesiástica e da coroa. Descumprir uma ordem assim resultava na época em 500 ducados de multa, e aos pobres que desobedecessem de dois a três meses na prisão.

A explicação estaria num poema, publicado em *Costumbres perdidas de San Vicente de la Sonsierra*, de Luis Verde Arteaga. O autor reúne-o sob o título “Versos de Hijos del Pueblo”, de autor desconhecido, mas intitulado “Versos de la cofradía ‘La Penitencia’”. Sacados con motivo de querer suprimir los “Picaos”. El Señor Opispo autorizó que continuara la tradición. Arteaga explica que “Tiene alrededor de los cien años, y yo los aprendí de oírse los a mi madre.”<sup>108</sup>

Salimos con gran paciencia,  
Viernes Santo por la tarde,  
sin ver ninguno cobarde,  
de esta noble Penitencia.

No se hallaba resistencia,  
todos éramos iguales.  
Con los sentidos cabales,  
y en pleno conocimiento,  
delante El Descendimiento,

---

108. Rioja 7 Días, D.L., 1992.

ver esponjas y ramales.  
Sin reparar en los males,  
suspiros de dos en dos,

fue por imitar a Dios,  
ver los hermanos iguales.  
Al pueblo llegó a chocarles,  
en la Santa Procesión,

y era una murmuración,  
desde el arco “La Primicia”,  
que al salir esta justicia,  
todo es envidia o pasión.

No perdemos un sermón,  
ni una Misa ni un Rosario,  
y nuestro Santo Calvario,  
ahí nuestra admiración.

Luego a nuestra Procesión,  
viene gente forastera.  
Salga de blanco el que quiera,  
que imitan a Jesucristo,

toda la vida se ha visto,  
salir a disciplinarnos,  
y ahora quieren quitarnos,  
teniendo orden del Obispo.

Depois de buscar o poema em seus arquivos e lê-lo (não o tem de memória)<sup>109</sup> ele diz que esclarece a incógnita, o porquê. Que está no colocar mais fé que os interesses da normativa do rei e da igreja. Mais importância tem a fé interior em Jesus Cristo. E cumpre-se o objetivo de imitar a Deus.

Teodoro lembra: a fé pode mover montanhas, e pode chegar aos extremos do fanatismo, e cita os exemplos do Irã e do Iraque. Obviamente falamos da ashura, que é a forma de flagelação dos xiitas. E conta Teodoro que quando ele e seus confrades começaram a pesquisar a história da flagelação no seio da confraria pensaram se não teria vindo o costume de influência muçulmana (levando-se em conta os séculos em que estiveram os mouros dominando a Espanha), mas logo se deram conta de que os muçulmanos é que apreenderam a flagelação dos cristãos.

O ritual não é o mesmo praticado na Idade Média. Foi, na verdade, mudando ao longo do tempo, sem que se alterassem suas linhas essenciais. De tempos em tempos, novas normativas e regras acrescentam ou suprimem elementos.

Sabe-se que quando houve a proibição promovida na Espanha pela Cédula Real de Carlos III há muito a Igreja tinha deixado oficialmente de incluir a flagelação pública nas suas

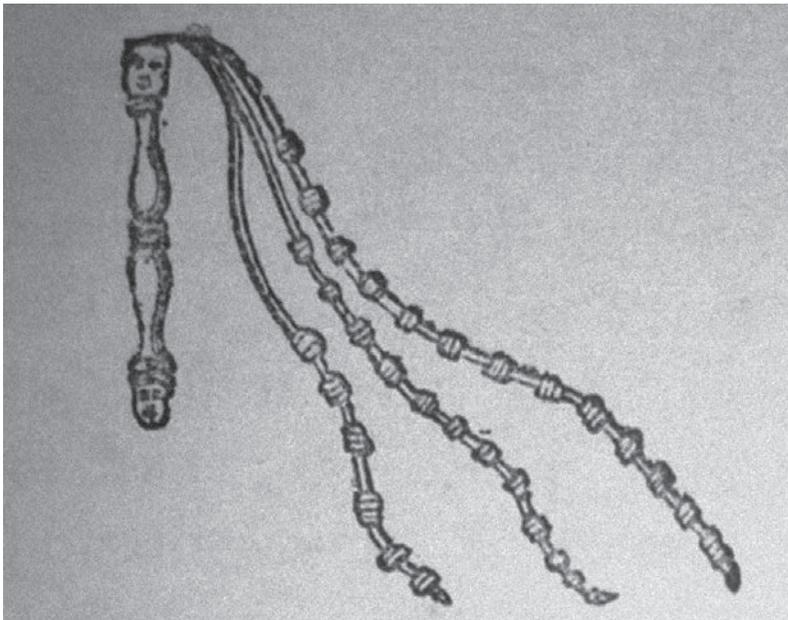
---

109. Neste ponto fica bem clara uma das diferenças da confraria da Rioja e em relação à do Ceará. A espanhola é claramente de uma tradição em que o documento, o contrato escrito, a história e a escrita são preponderantes para manutenção da tradição. Na brasileira, o analfabetismo e certamente a cultura indígena baseada na oralidade e na memória segue tendo alguma importância na conservação do que restou de tradicional, e até na sua reinvenção.

procissões. Ou, melhor dizendo, continuava a permitir a penitência, desde que não houvesse derramamento de sangue de maneira quase selvagem, como antes se produzia. A imitação de Cristo já não era tão literal ou a mais realista possível, buscando repetir-se até nos detalhes do *flagellum*. Ou o Horribile Flagellum, como o denominava o poeta romano Horácio:

Este desenho é retirado do detalhe de um baixo relevo de Cibele no Museu do Capitólio em Roma. Note-se a semelhança do instrumento com este baixo relevo de 1380 (Church of Sawbrey, Huntingdonshire):





As extremidades desse instrumento, de couro, contêm pesos de metal<sup>110</sup>.

---

110. Frederick T. Zugibe, em *A crucificação de Jesus* (2008, pp. 32-33), comenta: “A flagelação era um procedimento normal entre os romanos antes da crucificação. Muitos acham que no açoitamento era usado um chicote comum. De certa forma isso é correto, mas seria como comparar um choque elétrico a um raio. O *flagrum* era confeccionado de várias formas, sendo que a mais corriqueira era a de um chicote de couro com três ou até mais extremidades também de couro, com bolinhas de metal, ossos de carneiro (*astragals*) e outros objetos pendurados ao final de cada uma. (...) As evidências indicam que o *flagrum* com várias extremidades e suas esferas de chumbo (*plumbatae*) ou osso era usado principalmente nas crucificações. (...) Mais raramente, os pesos nas extremidades do *flagrum* eram pontiagudos e chamados de *scorpiones*. Havia outros tipos de *flagrum*; em cuja estrutura trazia três correntes; outro contendo pequenos objetos em forma de botões e, ainda, uma versão mais rara e sofisticada,

Em San Vicente isso tomou uma forma peculiar e precisa: o açoite utilizado levaria à produção de um hematoma, mas não de sangue. Depois que se produz o hematoma é que se inicia propriamente o momento de libertar o sangue. O picar não tem um significado de sacrifício, e sim de cura. Quando se fura com o vidro as costas do penitente é para descongestionar dos efeitos dos golpes.

Teodoro Monge participa da confraria desde 1987. O seu interesse por isso, no entanto, ocorreu muito antes. Sobre as razões que o moveram é direto: “Te interesa o no te interesa”. Não se trata de uma tautologia. É que não houve uma “linha-gem” na sua família de participantes da confraria: pais, avós, bisavós. “Creo que te llama el interior. Algo espiritual.”

---

com vários pedaços de ferro ou zinco presos intermitentemente, em intervalos, ao longo de cada tira de couro. (...) Um tipo de chicote mais simples, chamado *scutica*, também era usado.”

## NA BARBALHA, COM OS PENITENTES

“Viva Jezus Cristo para *sempre*”.

Não me lembro de ter notado no erro de português na palavra *sempre*, tampouco no nome de Jesus. Ali onde estava o índice de alfabetização não era dos mais altos, e decerto os que olhassem para a cruz e vissem somente a cruz, notariam um pouco menos das letras, e as mãos de Joaquim, que não sendo mulato, exceto no sobrenome, com feições mestiças de índio e branco, tinha certas partes das mãos ainda mais brancas; na verdade esbranquiçadas, e com aqueles falsos mapas na pele que não são tatuagens nem incisões, mas enfermidades ou deformações.

A roupa com que se vestia Joaquim se completava com uma espécie de gorro ou capuz que cobria a cabeça, mas ele

não ocultava o rosto, como a maioria dos seus confrades penitentes. Na roupa da penitência certos detalhes rendados serviam para o anonimato de quem se flagelaria. Por aquela renda um disciplinante nos via a nós que o enxergávamos, mas não sabíamos nada dele, e estávamos longe de suas inquietações ou convicções interiores. A roupa era preta, mas destacava-se em contraste o branco de diversas cruzes pintadas no tecido, e, principalmente, o desenho de um coração vermelho, bem rubro, o coração de Jesus, inseparável da cruz. Seria o coração crucificado ou a cruz amorosa? Não importa, tudo estava como se fosse uma só coisa pintada no pedaço de pano que se moldava no tórax do penitente.

Tinha-se ali uma *mise en abîme* mais que complexa: o coração, que era um símbolo, desenhado por um homem, inscrito em tecido e posto sobre o seu coração verdadeiro. O coração, na sua fé, protegia o coração. A vida triunfante sobre morte. Vivia assim *seu* Jesus para *Cempre*. Sempre escrito com C, como a palavra coração, como a palavra Cristo.

Joaquim Mulato de Sousa era o líder da ordem dos Penitentes do Sítio Cabeceiras. Em 3 de junho de 2002, quando o conheci, ele desfilava à frente de um séquito de uma dúzia de penitentes, durante a festa do Pau da Bandeira, no município da Barbalha, no Ceará, um dos nove estados do Nordeste, uma das cinco regiões em que se subdivide o Brasil.

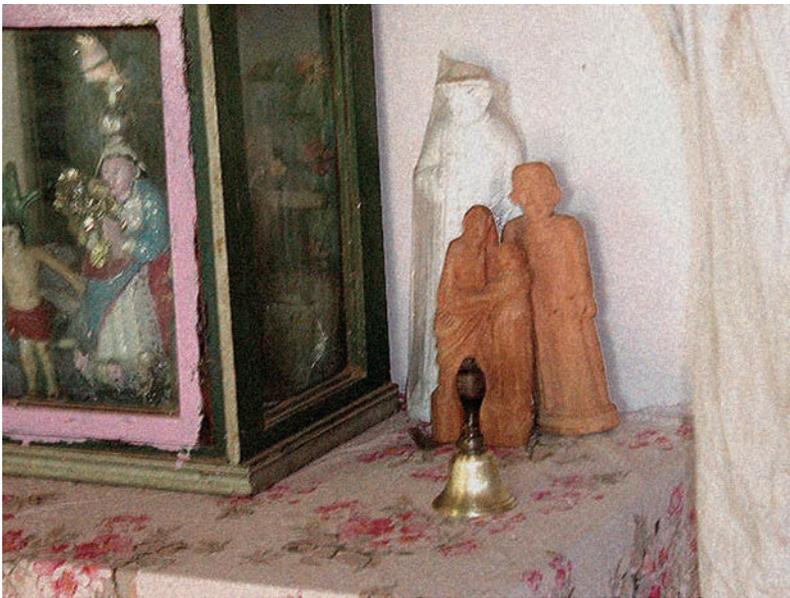
No dia seguinte, após a festa, fui reencontrar Joaquim Mulato, na casa onde vivia, na zona rural da Barbalha, o sítio Cabeceiras, que dá nome à ordem que ele comandava. Na casa, de escassa mobília, se sobressaíam os retratos de santos, muitos, postos ora em pequenas esculturas, ora desenhos,



pinturas e fotografias, pregados na parede. Uma das imagens se destacava. Era uma fotomontagem em preto e branco, mas colorizada, em que se combinam, à esquerda, o frei Damião, no centro, o próprio penitente Joaquim Mulato, e à direita o padre Cícero.

Quem posa para a foto não é Joaquim Mulato, mas outro confrade da Ordem dos Penitentes do Sítio Cabeceiras. Aqui o *mise en abîme* se transforma em *mise-em-scène*, e facilita a construção de uma reflexão antropológica sobre o uso da imagem ali.

Quem era aquela família de referências na vida de Joaquim Mulato?



Olhando para as imagens na sala de visitas de sua casa era fácil perceber que havia ali um altar, não do tipo que se vê nas igrejas, mas o do tipo muito comum encontrado em centenas de casas pelo Brasil afora, no chamado Brasil Profundo, no interior, nos muitos sertões que estão e não estão em toda parte. Os moradores as chamam de Salas dos Santos. Altar não é a palavra adequada, oratório é como se chama e se coloca naquele espaço sagrado, de devoção, em que estão os seus santos. Fabricados pelo próprio penitente Joaquim Mulato. (A figura branca, destacada desse conjunto de três, é do padre Cícero).

Nas casas do interior do Brasil, que aparece com tanto relevo na roupa dos penitentes da Barbalha também estampa as paredes e eleva a carga afetiva dos oratórios. Também um hábito antigo no Brasil é a distribuição de calendários (“folhinhas”) a cada a cada ano, chamadas de Folhinhas do Coração de Jesus, das que mais êxito têm junto à população católica.

A tradição católica do Coração de Jesus estava ali repatriada, ressignificada e re-ritualizada, mas tem uma origem histórica precisa.

Segundo a tradição, Santa Margarida Maria Alacoque (1647-1690) é a santa diretamente ligada à tradição do coração de Jesus. A tradição tem por começo em 1673, na festa de São João Evangelista. Conta-se que quando ela estava rezando diante do Santíssimo Sacramento, Jesus apareceu a ela, e voltaria a fazê-lo, nos dois anos seguintes, sempre na primeira sexta-feira de cada mês. O ponto mais dramático disso se deu em 1675, quando Jesus teria se apresentado de peito aberto, e apontando o próprio coração exclamou:

“Eis o Coração que tem amado tanto os homens a ponto de nada poupar até exaurir-se e consumir-se para demonstrar-lhes o seu amor. E em reconhecimento não recebo senão ingratidão da maior parte deles”.

Passou então ser ele a mensageira e a propagadora da devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Importante levar em conta que a tradição do Sagrado Coração de Jesus não somente teve grande influência nas camadas populares da população no Brasil e em Portugal, mas também na corte. Sabe-se, por exemplo, que a rainha D. Maria I, antes de se casar, fez um voto: se tivesse descendência mandaria erguer um templo dedicado ao Sagrado Coração de Jesus. Voto similar ao que fizera antes, e efetivamente erguera em Maфра um templo D. João V. D. Maria I tinha inclusive ambições de criar uma nova ordem militar, sob a invocação do Coração de Jesus; e dando-se conta das dificuldades de aumentar o número das ordens, já altas em Portugal, determinou, por lei de 19 de junho e alvará de 15 de setembro de 1789 que na nova classe dos Grãos-Cruzes e na dos Comendadores se acrescentassem nas veneras, medalhas ou placares um coração. O culto ao Sagrado Coração de Jesus, iniciado, portanto, no século XVII, já no século XVIII estava consolidado pela Igreja, pois foi ratificado em 1765 pelo papa Clemente XIII, e, no século XIX, sob o pontificado de Pio IX e Leão XIII triunfou por completo.

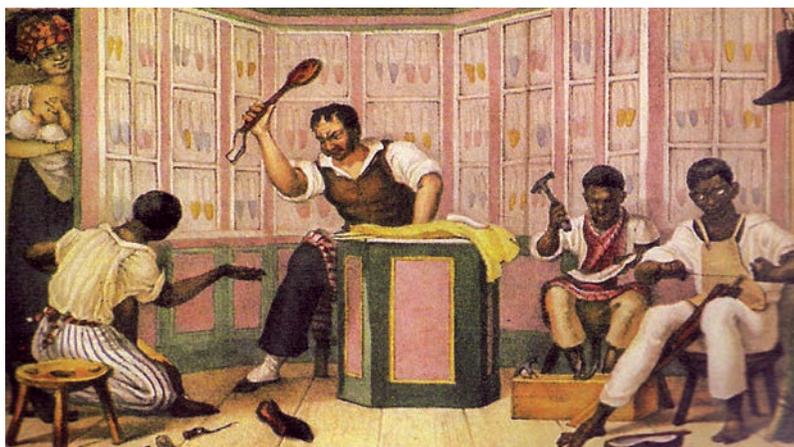
Algo que é típico desse catolicismo tão da casa, tão das famílias no Brasil são as chamadas Renovações. Ritos que se repetem regularmente. As Renovações são “tiradas” uma vez por ano nas casas. A data é escolhida pelo chefe de família, e geralmente é a data de quando o casal entrou na casa para morar, o dia do casamento, ou quando nasceu o primeiro filho. Depende de cada escolha.

Certamente a Renovação está ligada à cerimônia de Entronização do Coração do Jesus, na casa. É um rito de inauguração. Diz-se na Barbalha que o padre Cícero foi quem instituiu a Renovação aproveitando-se que já existia a Entronização. As beatas que o acompanhavam ajudaram na grande propagação que isso teve, e tudo sob o pretexto de rezar-se nas casas o Rosário da Mãe de Deus.

Outros encontram que tudo isso é bem anterior a Cícero. Estava já nas missões. Aliás, tudo ali na região, no que diz respeito ao catolicismo parece ligado às missões católicas de séculos anteriores. Padres como Cícero e antes dele Ibiapina são efetivamente novos missionários.

A clareza que têm os moradores de que a Entronização seja ali mais antiga que a Renovação nasce de algo simples: o português antigo nos textos escritos junto à imagem do Sagrado Coração de Jesus. São quadros que ensinam como se deve entronizar o Sagrado Coração.

Algumas crianças da região tiveram verdadeiras experiências traumáticas com isso. Pela obrigatoriedade disso. Nas lições do Catecismo a Entronização aparece severa como uma lei. Os mais críticos costumam dizer que se uma criança não enlouquecer dos sete anos nove anos com aquilo é provável que atravesse incólume a adolescência. A preparação para a Primeira Comunhão é algo tão duro quanto os exercícios físicos em algum Exército. Não faz muito tempo as aulas dominicais ainda eram dadas fazendo os professores uso da palmatória, um instrumento de flagelação e castigo. Neste famoso quadro de Debret vê-se o uso da palmatória na mão de crianças negras.



Mas era de emprego universal nas escolas, sem distinção de cor, classe ou credo: preparando para a Primeira Comunhão, recebendo aulas dominicais, com palmatória, ministrada por velhas beatas, em bancos de madeira, a tarde inteira. E quem ainda não estivesse saciado, viria em seguida o período de Crisma. Assim, a penitência era, para um católico um exercício permanente. Para um não tão entusiasmado assim, verdadeira tortura.

Nas Renovações, como nos benditos, há um verbo frequentemente usado para quem é um tipo de maestro e cantor ao mesmo tempo, o mestre, o que comanda o processo: tirar. Assim, as renovações são “tiradas” por mulheres profissionais da reza, ou seja, as rezadeiras. Não cobram pela reza nem por tirar as renovações. São reconhecidas e respeitadas em cada casa que visitam no Cariri. Tradicionalmente –não por obrigação, mas por condição – costumam ser analfabetas ou semialfabetizadas e dos estamentos sociais mais pobres.

Essas “tiradeiras” chegam na casa da pessoa e são tratadas com distinção. Eram pessoas humildes e analfabetas. Um

dos cantos típicos das Renovações (comprovando a ligação que têm a entronização do coração sagrado) é justamente intitulado “Sagrado Coração”:

Coração Santo, Tu reinarás;  
Tu nosso encanto, sempre serás!  
Coração Santo, Tu reinarás;  
Tu nosso encanto, sempre serás!

Jesus amável, Jesus piedoso,  
Pai amoroso, frágua de amor!  
Aos Teus pés venho, se Tu me deixas,  
Sentidas queixas, humilde expor!

Divino Peito, que amor inflama  
Em viva chama, de Eterna Luz!  
Porque até em sempre, reconcentrada  
Mão adorada, Doce Jesus!

Correi, cristãos, vinde adorar,  
Vinde louvar, O Bom Jesus!  
Com grande ardor, Rendei-lhes preitos  
Com os eleitos, na Eterna Luz!

Divino Sol, espanca a treva,  
Que já longeva, o mundo envolve;  
Aos pecadores, aos ignorantes,  
Que andam errantes, Teus olhos volve!

Estende às almas, Teu suave fogo,  
E tudo logo, se inflamará!

Mais tempo a terra, no mal sumida,  
Empedernida, não ficará!

Por estas chamas, de Amor benditas,  
Nunca permitas, ao mal reinar!  
Ao Brasil chegue, Tua caridade,  
Que ele em verdade, Te saiba amar!

Divino Peito, onde se inflama,  
A doce chama, da caridade;  
Não a conserves, reconcentrada,  
Mas dilatada, na Cristandade!

Imagine-se mais de uma hora com cânticos assim e intermináveis rezas, numa liturgia que é, como no caso de quase todo o conjunto das práticas do catolicismo popular e nas confrarias de leigos uma paródia da missa.

As rezas podem demorar até mais de uma hora, porque têm uma liturgia própria, algo como uma missa celebrada por leigos, no sentido literal do termo. Em maio, a Renovação e a novena de Maria se encontram e mesclam de algum modo seus rituais. E a extensa Renovação dura mais que uma eternidade.

Era certamente assim no tempo da infância de Joaquim Mulato e de outros penitentes mais velhos. Em anos recentes, a modernização do culto oficial também refletiu num relaxamento maior na forma popular. Outra consequência provável do Vaticano II. As músicas modernas têm um impacto emocional e estético muito menor que os benditos tradicionais. Para compensação, a cerimônia é mais rápida. Conservam-se, no entanto, nas zonas rurais, como antigamente.

Nas Renovações há também espaço para algo muito típico nas zonas interioranas do Brasil: o convite a almoços, jantares e ceias fartos. Sem alcançar, porém, os extremos do Potlatch. Trata-se muito mais de uma forma da classe média local mostrar seu prestígio e êxito promovendo festas requintadas. E também da intromissão dos políticos, que patrocinam Renovações. O clientelismo aqui se mostra numa de suas faces mais curiosas e talvez menos estudadas.

Nos lares menos abastados contentavam-se com “merendas” (o nome bem hispânico antes de popularizar-se mais recentemente a influência no uso de ‘lanche’, adaptado do inglês lunch). As bebidas eram chamadas de ponche, em geral aluá, feita de abacaxi (que em Juazeiro se chama à maneira ibérica ou portuguesa, ananás). A preparação do aluá (bebida fermentada) era lento, pois de todo artesanal): descascar o abacaxi, produzir o caldo e deixar fermentando pelo menos dois dias.<sup>111</sup> Depois o caldo é coado em panos tirados de sacas de açúcar (doadas pelos comerciantes aos mais pobres). Terminado o processo, o aluá era armazenado em potes e servido nos melhores copos da casa aos visitantes. Daí provém o nome de poncheira – um recipiente grande, muitas vezes feito de alumínio barato, onde se punha pra servir o ponche.

---

111. É indígena a origem do aluá. Em alguns estados brasileiros, como o Acre e Amazonas, é feita da fermentação de milho. Em Belém, como em Juazeiro, a casca do abacaxi é usada, mas também raiz de gengibre, que depois de macerada se mescla a caldo de cana e sumo de limão. No Ceará também se faz outro tipo de aluá (ou aruá) com cravo da índia, pão branco e rapadura preta.

Os refinamentos das Renovações eram também signos de prestígio da família. Era um modo inclusive das famílias menos aquinhoadas com recursos materiais superar-se com o seu capital simbólico. Como dona Zefinha Granjeiro Agra, uma das mais antigas moradoras de Juazeiro foi, ao longo do tempo, ainda mais poderoso. Porque chegou a contar na sua casa, na Renovação, com a presença do frei Damião em pessoa. Isso na década de 1970, quando frei Damião ainda não conseguia atrair ali multidões, como veio a ocorrer na década seguinte.

Se tivéssemos que escolher dois adjetivos para caracterizar Frei Damião seriam “paciente” e “conselheiro”. E nos “conselhos”, palavra-chave para entender a moral religiosa do sertanejo tanto quanto a confissão, havia quase uma genealogia de líderes carismáticos que tinham vindo antes e semeado a fé. Sem falar nas cidades que, por definição, guardam os vestígios e monumentos das antigas missões portuguesas. Não por acaso uma delas, vizinha à Barbalha, se chama Missão Velha. Houve missões novas nas décadas de 70 e 80, e um dos símbolos delas é o frei Damião. Na década de 1980, quando ele chegava à cidade de Missão Velha, para novas missões católicas, os moradores punham faixas cruzando as ruas, onde se lia: “Ontem, Cícero. Hoje, Damião.” A comparação decerto é exagerada, pois se os romeiros e os moradores de Juazeiro tivessem de escolher um deles, certamente a eleição recairia em Cícero. A “devoção” a esse padre, conquanto seja mais forte entre os das gerações mais velhas, chega também à atualidade.

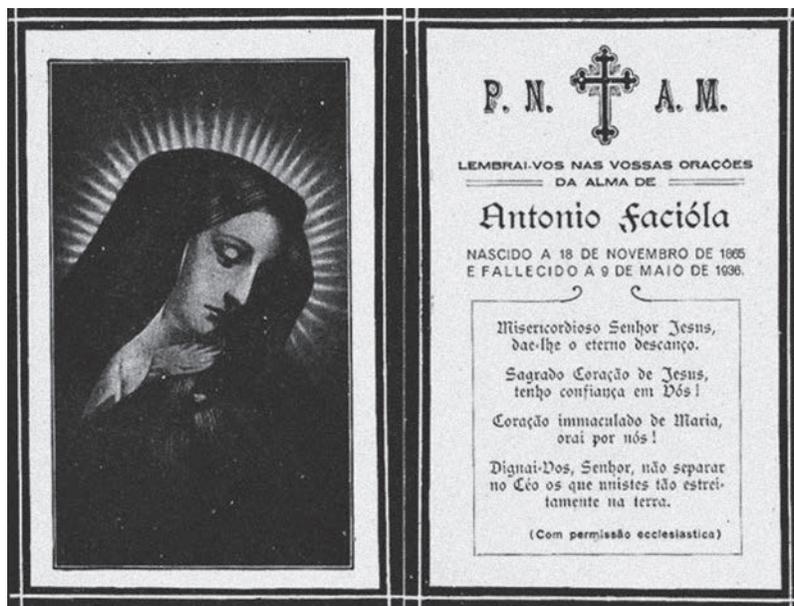
O quadro do Sagrado Coração de Jesus fica, portanto, na parede principal da casa, logo à entrada da sala, entronizada, numa espécie de pequeno altar, com velas, e abaixo dele, fotos de santos, fotos de familiares (mortos, alguns, enfermos, ou-



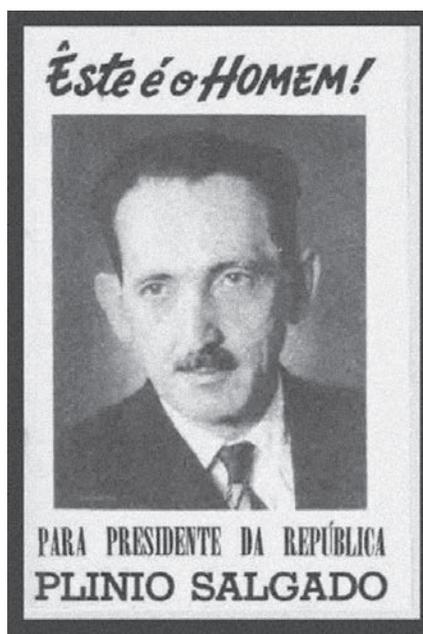
tros, ou simplesmente “que foram pra São Paulo”...) é comum também o quadro da Virgem Maria, (nesse caso ao lado do Nosso Senhor, na mesma altura), e também “santinho” do político local<sup>112</sup>, ou do presidente, nos tempos da ditadura mi-

112. O termo santinho também se usa no Brasil para os convites de velórios e sepultamentos onde se imprime o retrato do morto.

litar, ou em lugar de destaque ou as fotos avulsas, sem molduras, enfiados, mas à vista, atrás dos quadros do padre Cícero, do frei Damião ou do papa.



Os santinhos que eram tradicionalmente assim, literalmente referência a santos e aos que morriam e, sendo consequentemente, sendo católico, seguia associado aos santos. Mas ao longo do tempo, passou a ter outro sentido, hoje muito mais corrente no Brasil: a de impressos que, com o mesmo formato, trazem efigies não de santos ou de mortos, mas de políticos muito vivos. Alguns deles ao mesmo tempo católicos ferrenhos e políticos de extrema direita, o caso de Plínio Salgado, representado neste santinho de 1955, quando foi candidato a presidente da República.



Imagens assim são parte do cotidiano do povo brasileiro. Há como uma obsessão por imagens. Acentuada em anos recentes com a proliferação do processo digital de fotografia portátil, mas, em etapas mais rústicas, as imagens já eram parte de um outra demografia das casas: as imagens de quem se anima ou venera. Inclusive antes da chegada da eletricidade às casas no interior, o que se dá a partir da década de 1970, no Nordeste. Antes, as velas eram as protagonistas. Foi num mundo iluminado a velas que nasceu e cresceu Joaquim Mulato, penitente e santeiro. Num mundo de muitas limitações físicas, precário em quase todos os aspectos, e compensando essa fragilidade com uma fé inabalável.

À luz das velas, estátuas de barro ou madeira. O padre Cícero, em diversas situações, é um dos motivos frequentes. Muitas vezes suas estátuas servem às famílias quase como Ushabti – aquelas estatuetas mágicas do antigo Egito. A sacralização dessas imagens

dá poderes a elas e os pais costumam muitas vezes dá-las aos filhos para ajudá-los nos estudos, e também servindo-lhe como proteção ou amuleto de sorte, e também acredita-se no seu poder para ajudar nos problemas de saúde. A pequena sala onde viveu Joaquim Mulato era povoada de imagens impressas e postas na parede, mas também de esculturas que ele mesmo fabricava. Mesmo em idade avançada. E com dificuldades físicas. O professor e pesquisador Gilmar de Carvalho, especialista na cultura popular do Nordeste, doou, em 2002, mais de cinquenta das estátuas feitas em madeira por Joaquim Mulato. Na carta ao Museu de Arte da Universidade Federal do Ceará ele explica o corte:

“Estou doando ao Museu de Arte da UFC, 55 (cinquenta e cinco) esculturas em madeira umburana, de Joaquim Mulato (1920), decurião do grupo de penitentes do sítio Cabaceiras, em Barbalha (CE). A temática é religiosa e a brutalidade do corte vem em função de um problema de visão e da precariedade dos instrumentos de que dispõe.”

Todo o “ateliê” e instrumentos de trabalho do penitente e escultor (santeiro) Joaquim Mulato assim se resume:



Na sala da casa de Joaquim Mulato as imagens que estavam postas eram: Menino Jesus, Virgem Maria, Padre Cícero, papas Paulo VI, João XXIII e João Paulo II, e além dessas a fotomontagem em que está na companhia do frei Damião e do padre Cícero. Para aquilatar melhor o quanto de eloquência há nessa escolha, é importante entender quem foram Cícero e Damião e seu significado para aquela comunidade onde vive o penitente.

Frei Damião de Bozzano (1898-1997) foi o nome religioso que assumiu Pio Giannotti, um italiano da região do Ágide, que nasceu em Bozzano (daí o apelativo). Filho de camponeses (Félix e Maria Giannotti), ele teve formação religiosa, em colégio de padres, mas aos 19 anos, chamado ao Exército, lutou na Primeira Guerra Mundial, somando as forças italianas na Iugoslávia. Diplomou-se em teologia aos 27 anos, pela Universidade Gregoriana em Roma. Capuchinho, foi ordenado sacerdote, em 25 de agosto de 1923, na Igreja de São João de Latrão, no dia 17 de maio de 1931 ele chegou ao Brasil, e se instalou no convento da Penha, no Recife. Três meses depois, iniciou o trabalho missionário.

Quando, nesse trabalho, chegou a Juazeiro do Norte, no Ceará, estabeleceu-se uma identificação mútua entre aquele filho de camponeses e os camponeses do lugar. O encanto que promovia entre os fieis não se devia à eloquência (escassa nos sermões decorados, porque ele dominava com dificuldade a língua portuguesa): a razão talvez principal é que os fieis mais fervorosos entenderam que o próprio Deus o mandara como substituto do padre Cícero, que morreria três anos depois de sua chegada ao Brasil. A expressão “Valei-me, meu Padim Ciço!” dita em alto e bom som nas procissões em Juazeiro pela multidão logo se somaria: “Valei-me, Frei Damião!”

Dizem os biógrafos de Frei Damião que exerceu forte impressão e influência nele o antimodernismo do papa Pio IX (1846-1878). De um catolicismo rigorosamente conservador, tanto no aspecto teológico quanto moral, se quisermos entender as raízes mais profundas de sua ideologia teremos que remontar ao Concílio de Trento (1545-1563).

Talvez proviesse desse ‘medievalismo’ o encanto que irradiava na pobre comunidade de Juazeiro do Norte e seus vizinhos, como a Barbalha. Mas de qual medievalismo exatamente falamos? O semiólogo Umberto Eco, no ensaio “Dez modos de sonhar a Idade Média”, diz:

“Não se sonha com a Idade Média porque seja o passado, porque a cultura ocidental tem uma infinidade de passados, e não vejo por que não se deva voltar a Mesopotâmia ou a Síria, o Egípcio. Mas acontece que, e já foi dito, Idade Média representa o crisol da Europa e da civilização moderna. A Idade Média inventa todas as coisas com as quais ainda estamos ajustando as contas, os bancos e o câmbio, a organização do latifúndio, a estrutura da administração e da política comunal, as lutas de classe e o pauperismo. a diáspora entre Estado e Igreja, a universidade, o terrorismo místico, o processo de acusação, o hospital e a diocese, até mesmo a organização turística, e, substituam as Maldivas por Jerusalém ou por Santiago de Compostela e terão tudo, inclusive o Guia Michelin. E, de fato, nos não somos obcecados pelo problema da escravidão ou do ostracismo, ou pelo motivo porque se deva, e necessariamente, matar a própria mãe (problemas clássicos por excelência), mas sim por como enfrentara heresia, e os companheiros que erram,

e os que se arrependem, e por como se deva respeitar sua esposa e derreter-se por sua amante, porque o medievo inventa também o conceito do amor no ocidente.”

Portanto, trata-se de uma conexão muito mais cotidiana e menos literária com isso do Medievo. Estilemas, paródias, talvez menos que sonho, miragem. Com seus beatos, penitentes, anunciadores do Fim do Mundo. Essa é a paisagem humana do Cariri onde viveu Joaquim Mulato. Ele, líder da Ordem dos Penitentes (ou decurião, como é chamado), não manifestou em nenhum momento das nossas conversas no trabalho de campo qualquer arroubo místico ou vago, e sim espírito racional e prático.

A primeira atenção que se deve ter é com o nome do decurião: Joaquim Mulato. Deve-se ter o cuidado de não confundir-se o sobrenome nesse caso com algum tipo de apelido que houvesse recebido pela cor escura da pele. As feições de Joaquim são muito mais do curiboca – mestiço de índio com branco – do que de mulato – mestiço de negro com branco.

O decurião tem no gesto característico de carregar na mão uma cruz, seja quando segue para realizar os ritos de autoflagelação, seja quando participava de alguma representação: leva uma cruz, que o aproxima dos velhos beatos, inclusive de Antônio Conselheiro. Mas nada mais distante do líder de Canudos o comportamento de Joaquim Mulato. É como se parafraseasse o verso: “não gesticulo nem me exalto”, tal a mansidão e lentidão de gestos, a voz firme, pausada, e calma.

Invariavelmente os ritos que ele segue e tem outros seguidores são compostos de gestos – caminhadas e autoflagelação, e de cantos – os benditos, que são “tirados” por Severino Rocha, e repetidos por todos os penitentes.

Benditos como: “O sangue era tanto, o sangue era tanto, que corre no chão. O sangue era tanto, que corre no chão. Perdoai senhora esse coração.” Os lugares escolhidos para a disciplina são os cruzeiros (inclusive aqueles postos na estrada significando a morte de alguém, por acidente), nos cemitérios e na porta das capelas – nunca dentro delas para que o sangue não respingue nas paredes. Eles entendem que a penitência válida ou realizada da maneira cristã e correta é a que se faz em lugares ermos e isolados, longe da vista dos curiosos. O decurião, que em idade bastante avançada, já não se flagelava, era quem cuidava de observar que o sangue derramado pelas lâminas de que se compõe o flagelo já seria suficiente. Era, então, simultaneamente decurião e prático.

Terminada a flagelação, ele cuidava de curar as feridas e hematomas provocadas pela disciplina. Usava folhas de plantas retiradas dali mesmo do cemitério. Nenhuma planta em especial. Menos a urtiga ou similar, porque é planta que arde e era usada pelos índios como instrumento de penitência.

O decurião mantinha consigo uma espécie de cartilha em que estavam registrados os ritos da comunidade (não compartilhada com quem não participasse da Ordem). Talvez essa cartilha, além de ritos e benditos, contivesse registros de ensinamentos como os aprendidos de obras devocionais do fim do século XIX. A mais popular e influente delas no Cariri certamente foi a *Missão Abreviada*.

*Missão Abreviada* não é somente um livro que conclama à devoção e boas práticas católicas. É também um libelo contra o relaxamento dos costumes. Intrinsecamente é um documento de reação à fragilização do catolicismo praticante. Por

isso a menção de quanto “profanadas estão agora as nossas festas e romarias”. Ele indaga:

“Porventura poderá Deus olhar indiferentemente para tais profanações, que se praticam nas nossas festas? Que se pratica nessa noite de S. João? Que superstições e que torpezas! “

Também ele protesta contra a nem sempre rigorosa observância no cumprimento das promessas, e remonta até os pais e avós defuntos dos devotos, e diz de modo o mais duro:

“Ah! Talvez que estejam no inferno por não terem cumprido com tais obrigações; e vós também para lá ireis caminhando, se continuardes a viver nos mesmos descuidos! Cumpri pois todos os votos ou promessas; não façais mais nem uma só enquanto não cumprirdes tudo; se são graves! E passam de três anos, e demoradas sem justa causa, contai que por via disso andais em pecado mortal e a fazer confissões nulas. (...) Eu disse: promessas poucas, e perto, porque quantas mais e mais longe, maiores obrigações, maiores dificuldades, maiores embaraços e mais pecados. Deixai-vos pois d’essas romarias longe, porque as romarias d’agora são divertimentos. Gente nova para as romarias, sem algum dos pais a acompanhar; que é isto? Que romarias se fazem no nosso tempo? Romarias com comédias profanas à noite, toques e bailes, comezainas e borracheiras; até carne nos dias de abstinência, sem vergonha”.

Uma de suas instruções é sobre “Votos, ou Promessas e Romarias”:

“Voto é uma promessa deliberada, pela qual, debaixo de peccado, nos obrigamos para com Deos a fazer uma

boa obra. O voto é um acto de culto soberano, e então só a Deos se podem fazer votos. Os votos, que se dizem ser feitos aos Santos, devem entender-se feitos a Deos, principalmente em honra dos Santos. Os votos reaes, isto é, de dinheiro, ou cousa que o valha, passam aos herdeiros; porém os votos pessoaes, isto é, de rezar ou ir visitar Nossa Senhora, ou algum Santo, onde se não dá dinheiro, nem cousa que o valha, estes acabam com a pessoa que os fez, e não passam aos herdeiros; só se são misturados de reaes e pessoaes, porque então em quanto reaes passam aos herdeiros. Os votos se são graves obrigam debaixo de peccado mortal, e se são leves obrigam debaixo de peccado venial. Quando fizeres voto ao Senhor, não demores o cumpril-o; porque, diz a Escripura Sagrada, se te demorares, essa demora te será imputada a peccado. Oh! quantas confissões, nullas e communhões sacrílegas só por via de votos, ou promessas por cumprir e mal cumpridas! Onde quer se encontra uma pessoa enredada com promessas, e bem graves, por cumprir há quatro, oito, dez, ou vinte annos; isto por descuido e por não fazer a diligencia!”

Votos e promessas que se acreditavam úteis não só quanto aos pecados, mas com sentido mais “prático”: o surto de doenças e pestes, como o cólera e as grandes secas que flagelaram a região nas últimas décadas do século XIX. Pela simples razão de que aguçava o pavor, o temor, o medo referidos nesses comentários apocalípticos do Deus severo (talvez dos Exércitos) do padre que escreveu a *Missão Abreviada*.

Jean Delumeau, na *História do medo no Ocidente* mostra o impacto emocional das grandes pestes, e como tinham

reações diferentes a plebe e a elite intelectual e moral do século XVIII (sua pesquisa se refere ao período que vai do século XIV ao XVIII):

“Uma multidão comumente não se preocupa com estoicismo, e não era por otimismo que alguns se abandonavam à bebida e à luxúria. Todas as crônicas de epidemias mencionam com efeito, como uma constante, o comportamento de pessoas que, em período de contágio, caem com frenesi nos excessos e nas libertinagens.” (1989: 127)

Na Barbalha, a Ordem de Joaquim Mulato (que afirma que seu “cacho”, isto é, a disciplina, pertenceu a Padre Ibiapina) reivindica a tradição desse padre caridoso. Existem muitas outras ordens de penitentes no Cariri. “A renovação é pequena, mas o fato de assegurar uma manutenção já denota que a prática não foi de toda largada, agora o que a gente tem percebido é que os grupos de penitentes de outros municípios abriram mão da autoflagelação, então eles cantam, pedem esmolas, fazem uma série de outras práticas, mas eles têm aberto mão da autoflagelação”, avalia o professor Gilmar de Carvalho, estudioso da “cultura popular”, ou, como prefere chamar, da “tradição”.

— “Se eu chegar a morrer e esse aqui (Joaquim), acabou-se penitência, porque não tem um que saiba, não tem um que saiba (cantar os benditos)”, diz Severino. — “Você não fica preocupado com isso não?”

— “O que que eu vou fazer?”, responde com lucidez Severino.

Joaquim Mulato fala com respeito da disciplina trazida por padre Ibiapina, entendendo que antes da chegada do pa-

dre, da construção das casas de caridade e da influência dele em toda a Barbalha, “não sabiam o que era nada por aqui”. Mas que sentido haveria na disciplina, na penitência, na flagelação? Ele diz que é uma forma de estar com Jesus Cristo. Mais do que uma imitação, é uma forma de comunicação, ou melhor, de comunhão.

“Porque o nosso corpo não pede sacrifício não, o nosso espírito é que pede, o nosso corpo só pede o que é bom, o prazer, a satisfação.”

Fazendo penitência “pode ser que a pessoa alcance uma melhora”. Pergunto o que é penitência e ele responde com uma tautologia:

“Chama-se penitência, é fazer penitência. Quando deus estava na terra já andava com a cruz. Mais sacrifício fez Cristo... derramou todo o sangue, gota por gota, para nos salvar.”

Joaquim Mulato diz que está fazendo sacrifício como os apóstolos faziam.

Severino, o seu auxiliar mais próximo, está de acordo. Ele é por assim dizer a memória do grupo. Os benditos que canta são mais do que cantos, são orações cantadas sem acompanhamento, como se de um canto gregoriano ou ambrosiano se tratassem.

Antes de conversar sobre os benditos e a ordem dos penitentes, ele faz questão de demonstrar a memória que tem recitando de cor uma ladainha, e diz:

“Pra você ver o tanto que é ladainha pra pessoa decorar na cabeça”, e recita uma ladainha que é muito semelhante à mencionada no livro *Cultos de devoção e obséquios*, que se dedicam ao taumaturgo português Santo Antônio de Lisboa.

O livro foi publicado em Lisboa, em 1859, na década imediatamente anterior ao trabalho missionário do padre Ibiapina na Barbalha, onde reside atualmente Severino.

Provavelmente a recitação da ladainha ouvida em diversos cultos de que participou se fixou em sua memória. Ele está atento inclusive à ordem das palavras e dos versos, e diante de mim corrigiu um dos seus confrades quando antepôs um verso que deveria vir depois.

Severino e Joaquim são personalidades muito diferentes. O primeiro mais enfático, o segundo mais contido. Na verdade, o primeiro é o segundo e o segundo é o primeiro na hierarquia da Ordem. Um, cantor; outro, escultor. Ali, onde a sucessão parece que se dá por antiguidade e por transmissão direta do chefe ao que ele escolheu – não existe uma eleição ou votação entre os pares. Na minha conversa com Joaquim Mulato tento entender esse processo. Ele dá conta de certa genealogia.

“Primeiro, finado Vitorino, chefe; depois, o finado Antônio Herculino; depois Biro, que se chamava José Francisco da Silva, e depois de Biro fui eu.”

Várias gerações de penitentes. As razões de haver ingressado na Ordem foram totalmente subjetivas:

“Achei importante, bom. Entrei, em 1936, tinha 16 anos. E já estou nessa idade, 82 anos, pois nasci em 3 de Marco de 1920.”

Como se torna chefe da irmandade?

“Não pode ter grupo nenhum sem o comandante, o governo sem o governador. Eu sou o chefe, depois do chefe tem o ajudante, depois os discípulos...”

Uma das funções do chefe, isto é, o decurião da Ordem, é dar conselhos aos chefiados. Note-se que nisso há uma nítida relação com uma das qualidades apreciadas nos grandes líderes religiosos admirados, e com liderança na região – Ibiapina, Cícero e Damião – bons conselheiros.

Não obedecer aos “conselhos”, isto é, às decisões do chefe, resulta muitas vezes em que o discípulo é retirado ou se retira da Ordem. Mas pode voltar se quiser.

Quais os atributos devem ter um pretende a ingressar na Ordem para ser aceito?

“Ser homem direito, comportado, não ser desmantelado. Tem pobre desmantelado. Se ele for ladrão, não pode. Ninguém quer o ladrão.”

E as obrigações?

“Amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a ti mesmo. Se tiver fé, se crer; se não crer, não dá certo. Se não crer, não ter fé em deus...”

Na Quaresma é que principalmente se dão as disciplinas. “É a mais importante.” Mas, de maneira avulsa, há o que eles chamam de “apresentações” ou “representações”. Sair quer dizer o que, uma apresentação...

“Quando a gente sai pra Barbalha é representar.”

“Sair pra Barbalha” pode soar estranho para quem não vive na comunidade. Se a Ordem dos Penitentes é na Barbalha como “sair pra Barbalha?” É que no Brasil continua a se distinguir claramente nas zonas rurais o espaço do campo e o espaço urbano. Uma sobrevivência desse velho costume se nota quando há a referência, mesmo estando na cidade, quando se vai para um núcleo mais urbano se diz “vou pra cidade”. A Ordem dos Penitentes está localizada no Sítio Ca-

beceiras, isto é, na zona rural da Barbalha. Sítio, aliás, não é palavra que no Brasil seja designado simplesmente lugar, mas um pequeno lugar, uma pequena propriedade muitas vezes, nas zonas rurais.

Insisto em que Joaquim Mulato explique melhor a diferença entre viver a penitência e atuar, representar.

“Para Deus o que interessa a ele é amar a Deus. Rezar. Se crer, se não tiver fé em Deus não reza. Cantar. Fazer o sacrifício na semana. O jejum e a penitência. A penitência, já sabe, é penitencia. Levando chuva... Muitas vezes não estou fazendo uma penitência, estou fazendo uma representação aos homens.”

“O Sr. é penitente para purgar pecados?”

“Se tiver a fé e crer que há um deus, e rezar... não reze sem fé em Deus. O pecado... a penitência... a salvação se ele crê, se não crer e não tiver fé, não... Se ele andar [entre os penitentes] por que acha bonito, por vaidade, não... Mas ninguém sabe o coração de ninguém. O padre Ibiapina estendeu ela [a penitência] foi pra rezar, amar a Deus. Aqui não tinha muita coisa. Ele deixou [a penitência] para avisar da peste, da fome e da guerra.. rezar, pedir a deus, peste e guerra.. O homem cumprir com os deveres dele, não fazer doidice. Se ele caminhar no caminho da verdade, está perdoado. Pesada é a obrigação da pessoa cumprir... cumprir com os deveres... responsabilidade, saber levar ela.”

A fé é o elemento principal do ingresso na Ordem e das suas práticas. Não o sacrifício físico em si. “Não deve fazer nada sem fé em Deus”, ele enfatiza.

A fé existe sem sacrifício?

“Não. Quem tem fé tem sacrifício. Deus quando veio a terra foi para morrer por nós. Obrigado a fazer sacrifício. Ele é que não devia ter sofrido e derramado sangue, para salvar o homem. O pecador que peca tem que se sacrificar, para ver se alcança uma graça; se não, está errado.”

Quais são as graças que tem alcançado Joaquim Mulato, líder dos penitentes do Sítio Cabeceiras?

“A graça é a vida. Hoje estou vivendo, amanhã posso estar morto. É o pão de cada dia da pra viver. Nem como rico ou pobre, porque não pode ser tudo rico ou tudo pobre. Deus não fez tudo rico ou todo pobre. Maior é Deus, em segundo lugar vem o governo, são os maiores... é a justiça...”

Entende-se que essa visão de ética quanto ao poder se harmoniza com o “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, ou seja, a dupla dimensão humana e divina. Teria, portanto, que saber a respeito da autoridade do Papa, o que representa o Sumo Pontífice para o chefe de uma confraria no âmbito do catolicismo popular.

“É o primeiro chefe, não tem outro. Pode passar no Brasil todo e vê qual o homem maior do que ele? Não tem rei nem rainha. E a ordem dele é secreta. Ele é mais do que na terra, é na religião.”

Na sala da casa de Joaquim Mulato estavam também os retratos de papas. Pio X ao lado de João Paulo II (que era o papa no tempo da nossa conversa, na Barbalha, em 2002). Fotografei Joaquim, sem as vestes de penitente, junto àquela família de retratos.



Chama-me a atenção que seja o retrato do papa Pio X que esteja ao lado do do papa João Paulo II (neste oratório logo ao centro, entre ele o padre Cícero está o retrato do frei Damião). Ele foi o papa de de 1903 a 1914. Joaquim Mulato nasceu em 1916. Portanto, não era ele mais o papa, quando da sua infância e juventude (e sim, Bento XV, Pio XI), e no tempo em que ingressou na ordem dos penitentes Pio XII, que longo período permaneceu. Depois vieram João XXIII e Paulo VI.

O que haveria no papa Pio X (o único dos papas no século XX a ser canonizado) para ocupar lugar de honra na galeria de retratos de Joaquim Mulato? Há duas respostas: a primeira é mais simples. Várias daquelas imagens já estavam na casa quando Joaquim Mulato passou a ser o morador dela, e provavelmente a do papa já era uma delas. A segunda, que diz respeito à razão de conservá-la e mantê-la ali naquela posição

é mais simbólica. A resposta está no catecismo do papa Pio. Ao lê-lo, foi curioso ver ali expressos os argumentos usados por Joaquim Mulato (quase analfabeto) em resposta às perguntas que lhe fiz sobre os mandamentos, por exemplo. Certamente o uso constante do catecismo daquele papa suas doutrinas se incorporaram à memória inconsciente do decurião dos Penitentes da Barbalha.

A linha mais ortodoxa de Pio X se coadunava com seu pensamento e sentimento. Joaquim Mulato preferiu manter-se na castidade e não se tornou padre, segundo me disse, por dificuldades com os estudos. Ao lado daquele papa, o retrato de João Paulo II, outro deveras identificado com determinado tipo de Igreja, e que obteve rápido relevo entre os demais papas, e, principalmente, no próprio seio oficial da Igreja. Tanto que apenas seis anos após o seu falecimento foi beatificado. O mais rápido processo em 700 anos, só inferior em tempo ao de Santo Antônio de Lisboa (canonizado onze meses após a morte).

Interessante encontro de santos e beatos em Barbalha, a cidade que tem por padroeiro Santo Antônio de Lisboa. Na casa de um penitente. Barbalha dista poucos quilômetros de Juazeiro do Norte, onde o padre Cícero teve sérios problemas com os chefes locais da Igreja em consequência dos supostos milagres da hóstia servida por ele a Maria de Araújo: a transformação em sangue.

Para a beatificação do papa João Paulo II foi suficiente o relato da religiosa francesa Marie Simon-Pierre Normand, da congregação das Irmãzinhas das Maternidades Católicas. Ela disse que foi curada de mal de Parkinson após uma reza em que pediu a intercessão de João Paulo II (que já havia falecido). Isso foi reconhecido pela Igreja como um autêntico milagre. Marie

sentiu que as dores haviam desaparecido e não sentia rigidez nas articulações. Procurou o médico e ele pode comprovar a cura. Num 3 de junho de 2005, festa do Sagrado Coração de Jesus, tão importante para todo o catolicismo como para a cidade da Barbalha, no Ceará, dias que não só antecedem a festa do padroeiro, mas que marca a preparação do ritual consagrado ao seu mastro e do qual falaremos mais adiante.

“O Sr. não tem o retrato do papa atual?”, perguntei a Joaquim Mulato. E ele me respondeu: “Tenho sim, papa bom.”

Mesma opinião de Marie:

“Hoje posso dizer que o amigo que deixou nossa terra está agora muito próximo de meu coração. Fez crescer em mim o desejo pela Adoração ao Santíssimo Sacramento e o amor à Eucaristia, que tem um lugar prioritário na minha vida diária. O que o Senhor me permitiu viver por intercessão de João Paulo II é um grande mistério, difícil de explicar em palavras ... mas nada é impossível para Deus”.<sup>113</sup>

Joaquim Mulato não tem somente pelos papas grande reverência. É com idêntica veneração que se refere ao padre Cícero.

“A importância porque ele era um padre da verdade, pregava o evangelho certo, colocava todo mundo no bom caminho, tinha... não, tem... ele nasceu aqui, no Crato, 1834, em 1870... um padre santo...”

---

113. Conforme noticiado na reportagem de Leonardo Meira, em 14 de janeiro de 2011, no site <http://noticias.cancaonova.com/noticia.php?id=279967>

O líder dos penitentes tinha consciência das profundas mudanças havidas na sociedade, do tempo em que ele se tornou membro da Ordem dos Penitentes aos dias em que conversávamos (2002).

“Hoje, o povo está mais *vivo*<sup>114</sup>... fazer penitencia... muita coisa... o povo se perdeu muito. Hoje tem muita coisa. Antes saía daqui andava por todo canto... não tinha essas coisas todas... antes, reisado... hoje está diferente... mudou, modificou...”

Indago se as pessoas estão menos católicas ou religiosas.

“Tem uma parte religiosa, e está sendo religioso, e depois o contrário. Cada qual leva a doutrina do jeito que quiser... a religião católica é uma só... não tem dez nem doze, tem parte que quem quiser seguir que siga...”

Insisto na questão da religiosidade: “É menos religioso o povo hoje?”

Ele me responde: “É, a vaidade... é a vaidade que é grande...”

A cruz que carrega Joaquim Mulato, com os dizeres invocando Jesus Cristo foi feita por José Borges, de Juazeiro. Morava na Barbalha, e depois mudou-se para o Juazeiro. Presenteou o antigo decurião dos penitentes, José Biro. Joaquim Mulato me explica que “ajeita” e limpa a cruz, isto é, de tempos em tempos tem que fazer manutenção e conservação. Mas que de limpar tem que mandar consagrar novamente pelo padre Murilo de Sá Barreto.

---

114. Vivo é termo corrente no Brasil usado como sinônimo de esperto e malicioso.

Pergunto-se sobre a importância daquelas imagens que estão na sua sala. Fé, coração. Tem que olhar e ver”, ele me explica. E aponta uma pequena escultura de santo: “Essa eu fiz.”

Joaquim Mulato toda a vida foi muito católico. Desde a infância. Tal fervor sentia pela religião que não foi quase necessário que alguém o encaminhasse à ordem dos penitentes. Ao ouvir as orações deles de imediato se interessou. Não tardou e se tornou o líder do grupo. “Quando o chefe cansou, me entregou”, ele relembra. Tornou-se decurião de 1944 para 1945.

Sempre foi solteiro. Pergunto por que não se casou, e ele responde com um dito popular: “Casamento é a mortalha onde o sol se talha<sup>115</sup>. Ele mesmo “traduz”: “Quem tem que casar casa, quem não tem não casa”. Não que haja qualquer proibição de casamento para os que chefiam a ordem. “O casamento é sagrado”, ele lembra. Indago então por que ele não se tornou padre. “É muito importante. Tem que ter memória e leitura. Eu não tenho memória nem pra soletrar... eu só sei assinar o nome, e mal.” Então, por não se sentir apto a ser padre ingressou na ordem dos penitentes: “Foi o que eu achei de melhor”, ele me diz.

Interessante que o uso da palavra “memória” não é idêntico ao empregado nos meios cultos. Severino, o ajudante de Joaquim, por exemplo, teria uma grande memória, pela capacidade de reter uma grande quantidade de benditos. No entanto, é tão limitado nas letras quanto Joaquim, e se expressa, aliás, num português ainda mais errado. Ambos são parte do

---

115. Ligeira adaptação do provérbio português: Casamento e mortalha, no céu se talha.

que numa visão de patrimônio e de cultura se chama memória cultural. Nada mais distante da compreensão do decurião, para quem a memória equivale a inteligência, discernimento, capacidade de fácil aprendizagem e assimilação de conhecimento.

Trato, portanto, da questão da memória dos benditos. Ele explica:

“Bendito, rezar o terço, ladainha... bendito vai longe e vem... meu ajudante sabe 150 benditos. O homem mais que rezava aqui era o velho Biro que sabia bendito, e não tinha leitura, e sabia todos.. por causa da reza... não tinha reza que ele não soubesse. Aprendi a rezar com ele, e os benditos. Não sei ler, porque sou rude, três anos e três meses de escola, não aprendi, não aprendo mais, não aprendi porque sou rude.”

Qual a razão da penitência? Que explicação teria para isso o líder dos Penitentes da Barbalha. “O sr. acha que com o sangue, o castigo do corpo, o homem consegue se livrar dos pecados?”, perguntei a ele.

Ele me respondeu de modo algo enigmático, citando os versos de um bendito: “O pecado tem remédio/ no meio da penitência”, o que equivale a dizer que sim, que Deus perdoa também assim os pecados, e que a penitência é como um remédio que cura a enfermidade do pecado.

O raciocínio de Joaquim Mulato remete, sem que ele o diga de modo direto, ao início mesmo da penitência na região onde vive. Ou à motivação e à mentalidade que a tornou possível. Tradicionalmente, a irrupção de grupos penitenciais se potencializou muito ali na região em tempos de peste, isto é, de doenças, enfermidades. E é justamente a uma enfermidade que ele associa o pecado, e que encontraria remédio na peni-

tência. Não muito diferente da mentalidade antiga ou medieval que entendia as grandes catástrofes naturais ou epidemias como uma resposta divina ao pecado. “O salário do pecado é a morte” é o que se lê na Bíblia. “O remédio do pecado é a penitência” está em sintonia com esse modo de pensar.

O decurião entende que a penitência cumpre uma função positiva e inseparável da ideia de sacrifício. Além do aspecto purgativo, profilático, existe o propiciatório.

“Sacrificar, derramar o sangue, para ganhar o céu, aquilo já vem por aquilo mesmo... se souber fazer, ganha. É se crer, se amar a Deus, ao próximo.

É importante derramar o sangue na fé, crer. Que se ele não crer, ele não derrama. Nem em busca de vantagens. É obrigado a pessoa saber amar a Deus, e ao próximo como a ti mesmo. Não ser mal, ser bem. Não ter inveja do outro. Não desejar a mulher do próximo, não cobiçar coisas alheias, honrar pai e mãe, não matar, não furtar, não levantar falso testemunho, não desejar a mulher do próximo, que é o maior pecado. Os dez mandamentos ele se concentra em dois. Amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a ti mesmo.”

No entanto, Joaquim Mulato não entende a vida como um rosário de penas. Encontra alegria, felicidade, prazer na vida. Simples como um estoico. À pergunta tão abrangente quanto ambiciosa – qual o maior prazer da vida? – ele responde de modo direto:

“É um homem viver na terra, ter saúde, ter uma boa família, viver em paz, tranquilo, e trabalhar. Pra viver. O homem que tem uma família, é bem tranquilo... morre bem conformado.”

Essa ideia de conformação, de abnegação, não necessariamente fatalista conduz seus pensamentos e sua vida. Numa conversa, ele pode me dizer claramente de seu relacionamento com Deus.

— De que modo Deus fala para o Sr. e de que modo o Sr. fala com Deus?

— Deus fala com nós toda hora, e nós com ele. Pra nós ver Deus falando com nós só na hora da morte, no julgamento...

— O Sr. nunca viu Deus, nem a virgem Maria?

— Não. Viva, andando? No mundo?

— Nunca houve uma aparição de uma virgem aqui?

— Não. Sei que Deus está na igreja, na cruz. Perfeitamente real. Ele está ali. Uma hóstia deste tamainho, está ali, é o corpo de Cristo.

— Qual a importância de uma escultura como essa, de uma imagem que o Sr. fabrica?

— A gente faz pra deixar pro Museu de Fortaleza, e santuário.

— O Sr. sobrevive graças a essas esculturas que o Sr. faz, o senhor ganha a vida com isso?

— Planto, e ganho uma aposentadoria, vou levando. Não sabe que o pouco com Deus é muito?

Sabendo da existência de outras ordens penitenciais na Barbalha e em Juazeiro, seria interessante conhecer a opinião de Joaquim Mulato, sobre uma delas, a dos chamados Borboletas Azuis, de Juazeiro. E também sobre o beato José Lourenço (1872-1946), que comandou uma comunidade religiosa em Caldeira, no Ceará, que foi duramente rechaçado pelas Forças Armadas, estaduais e federais, em 1937. Novamente a visão conservadora do decurião se faz ouvir.

“Eles fizeram coisas espantosas, que não estão certas. José Lourenço não fazia penitência direit, fazia uma coisa desmantelada... o satanás entra por dentro de todo canto.”

Opinião muito negativa a do decurião da Irmandade da Cruz, ou Ordem dos Penitentes, sobre o beato José Lourenço:

“Ouvia falar dele, morava lá no Caldeirão. Rico, o povo trabalhando de graça pra ele. Ele era um sabidão, inventava religião, o povo que acompanhava ele trabalhava pra ele, e ele ficava rico. Se o governo não o botasse pra correr, ele tinha tomado metade daquele pro lado de Pernambuco. Ainda estão tomando, pra dar ao povo. Rico, enricando às custas do povo, o povo acreditando naquilo que ele dizia, naquilo que não era. Como é que se pode dizer que tem a santidade, sem ter... diga que tem fé em Deus, mas não diga que é santo, mas dizer que é santo... um pecador... um sabidão... feito o beato de Lia, no horto... andava com um grupo, e como era um pouco estava com essa história.”

E quanto aos Borboletas Azuis?

“Nunca estive com eles. Um pessoal até bonzinho, mas não trabalha, não, só pede esmola, como é que eu vou viver pedindo esmola? Isso pra mim é uma falta de coragem do homem trabalhar... Rezar, sim, amar a deus, sim, mas trabalhar... penitência de noite, e trabalhar de dia... andar rezando e pedindo, não entendo essas religiões assim. Nós nunca nos reunimos, não”.

— O Sr. é contra os Borboletas Azuis?

— Eu não. Nunca vi nem eles. É diferente. Sou contra eles não trabalhar. Como é que pode fzer uma religião só para

viver dela, sem trabalhar? Recebe feijão, farinha, carne... não recebe dinheiro.

O milenarismo dos Borboletas Azuis não só não atrai Joaquim Mulato como ele o rechaça por completo. Não acredita que eles possam prever o fim do mundo.

“Conversa deles, eles não sabem de nada. Não tem padre que saiba quando o mundo vai se acabar. Quem sabe? Se fosse assim, se soubesse, já estava doido, morria. Se acaba pra mim hoje ou amanhã, que morreu se acabou. O Dia Geral não tem quem saiba, só quem sabe é Deus.”

Os penitentes da Barbalha não só se sentem vinculados e conectados de todo à Igreja, como tudo o que aprendem e tentam seguir provém dos ensinamentos do padre, do evangelho, da missa. Eles me explicam a importância de frequentar a capela, participar das celebrações, e levar tudo em conta. “E gravar, bem... a gente grava<sup>116</sup>.”

Joaquim Mulato valoriza grandemente a confissão. É obrigação do católico se ele acredita, observa:

“Tem muita gente que não chega ao pé do padre, porque diz o padre é um homem como nós... certo, meu amigo. Deus quando veio a terra não veio como Deus, veio como homem, porque como Deus ele não podia padecer e morrer, veio como homem para poder padecer e morrer. Quando uma pessoa está pra morrer, tem medo, e quer confeessar, deixa a confissão para a hora da morte.”

---

116. Gravar é também termo coloquial no Brasil para reter na memória.

A Ordem dos Penitentes não parece ter um nome preciso como no caso de San Vicente de la Sonsierra, mas é também uma confraria da cruz, como eles me explicam. Da cruz tanto no sentido simbólico quanto no literal, pois está ligada à construção de cemitérios, em tempos mais recuados, e ainda continua a realizar seus rituais neles, e as cruzes têm para os penitentes um grande significado. Joaquim Mulato esclarece sobre o seu grupo, que é chamado frequentemente de Ordem<sup>117</sup>, mas ele denomina Irmandade:

“A Irmandade da Cruz saiu de dentro da cruz, mas se faz ela é no mundo, nos cruzeiros, no deserto, nos cemitérios, nas capelas, é no mundo. Deus orou no deserto. E também a representação quando o governo municipal chama.”

O símbolo do deserto é muito importante para eles. Consideram o deserto não todo o território onde vivem, nem sequer o sertão, mas determinados sítios. Onde é o deserto?, pergunto ao decurião. “É no cemitério, na chapada<sup>118</sup>”, ele responde.

Cemitério e morte. Indago a Joaquim Mulato como ele define a morte e se a ideia da morte o preocupa e assusta.

“A morte ela preocupa todo mundo, porque a gente não sabe o dia e a hora que h[á] de ser chamado. A morte do justo eu queria ter, todas as horas estar pronto a mor-

---

117. Há um filme de Petrus Cariri sobre o grupo e que é intitulado A Ordem dos Penitentes.

118. Referência à Chapada do Araripe.

rer, eu não sou justo, aí eu tenho medo. Deus temeu ela, quanto deus temeu a morte, como não temerei eu que sou cheio de pecado? Há um bendito que diz isso. Para aquela temente hora... que Jesus nos concedeu? A morte é pesada, mas é um pesado, que depois que começa a entrar no pesado dela, ele não diz me acuda nem tenho medo, morre caladinho...”

Pergunto sobre a ressurreição. Haverá? Quando? Joaquim Mulato tem uma interpretação muito peculiar disso. Estabelecendo uma leitura quase pagã (no plano inconsciente) de uma etapa anterior ao Céu, a que ele chama de Paraíso. A ressurreição só ocorreria, no Dia de Juízo. Recusa a ideia de que logo depois da morte se vá para o céu.

“ Não vai ninguém pro céu assim, não. No dia do Julgamento Geral<sup>119</sup> é que vai levar aquele que mereceu. O bem e o mal são somados... Imediatamente depois da morte, as pessoas boas ficam no Paraíso, mas no céu mesmo acho que não.”

Curiosamente o Paraíso a que ele se refere parece uma espécie de anti-purgatório. E por isso pergunto a ele onde é que se localiza o purgatório. A resposta, porém, não considera nenhum lugar simbólico ou sobrenatural. Diz respeito ao *hic et nunc*:

“É na face da terra... o sofrimento... Mas as pessoas que morrem ficam no Paraíso... para o céu mesmo, onde Deus está, só no dia do juízo... quando julgar todos”.

---

119. Equivalente ao Dia de Juízo Final.



No dia 23 de fevereiro de 2009, Joaquim Mulato pode comprovar sua ideia sobre a morte e o Paraíso. Atropelado por uma moto na estrada Barbalha-Arajara, ele faleceu no hospital São Vicente, sendo enterrado na terça-feira, dia 24 de fevereiro. Ele era, desde 2004, era oficialmente Mestre da Cultura Popular, graças ao seu trabalho como decurião da Irmandade da Cruz. Foi enterrado no Cemitério das Cabeceiras, entre Barbalha e Arajara.<sup>120</sup> O líder da Irmandade da Cruz, que cuidava das penitências junto às cruzes e aos cruzeiros, e no cemitério. Nesta imagem, como é costume no interior do Brasil, indica-se o lugar onde foi atropelado.

---

120. Não muito da estrada onde foi atropelado.



## O PAU DE SANTO ANTÔNIO

Sigo à cidade, e me deparo com a festa de quanto se fala – a do pau de Santo Antônio, ou, como é conhecida popularmente, o pau da bandeira. O nome se deve a que exatamente no dia 13 de junho, dia de Santo Antônio, mais de 200 homens fincam um enorme mastro de frente à igreja e no extremo, na ponta do pau (ou extremo do mastro) é colocada a bandeira de Santo Antônio.

A tradição se repete ano após ano. Embora todos, a quem se pergunta, informem o número indeterminado de “mais de um século”, e outros afirmem que essa festa é realizada desde a época colonial, quem se interesse pela história do pau da bandeira terá de investigar um pouco mais. No nosso caso, menos importa a origem e mais o momento presente da realização de uma festa que parece uma daquelas estimulantes



tradições inventadas a que se vai agregando elementos, sem que haja um momento determinado ou um marco (ou até um mito) fundador que lhe dê a base efetiva.

Como no caso da penitência pública, que a comunidade diz que foi trazida à Barbalha pelo padre Ibiapina, a festa do pau da bandeira também tem o nome de um padre associado a ela, e uma data precisa. Diz-se que, em 1928, o padre José Correia de Lima foi responsável pela sistematização do cortejo de Santo Antônio, que tradicionalmente, a festa, não o ritual em si, pode efetivamente remontar aos primeiros séculos da colonização no Brasil.

A partir de 1970, se desenrola de modo menos espontâneo, dando-se a partir daí provavelmente a incorporação mais clara ao calendário turístico da Barbalha, e passando a existir por iniciativa da prefeitura da cidade, em conjunto com a Igreja.

O que importa assinalar quanto a esses aspectos gerais é que bandeiras e outras insígnias carregam sempre grande comprometimento simbólico. No caso da bandeira em si, e de modo ainda mais claro, com o seu hasteamento num mastro, fácil associar às insígnias totêmicas. O hábito tão cultivado no Brasil e em outros países ibero-americanos de portar estandartes e bandeiras em festas, desfiles, procissões, pode ser que derive dos romanos. Como lembra Cirlot:

“Lo que constituye la esencia de todos estos símbolos es menos la figura adoptada que el hecho de que ésta se coloque en lo alto de una pértiga o asta. Dicha elevación es correlativa de la exaltación imperiosa, significando la voluntad de situar la proyección anímica expresada por el animal o figura alegóricos, por encima del nivel normal. De este hecho deriva el simbolismo general de la bandera, como signo de victoria y autoafirmación.”<sup>121</sup>

Tão evidente quanto esse simbolismo de poder político, é o componente explícito de sexualidade, indubitavelmente fálico. Interessante perceber-se, numa leitura mais estrutural, a relevância que isso adquire numa comunidade em que o culto à cruz e ao poder regenerador do sangue se corresponde ao falo e ao seu poder gerador, na metonímia de uma árvore e sua seiva (sêmen). Desse modo, cruz/falo/árvore/mastro em si perfazem um jogo rico de associações. A árvore viva (vertical), logo abatida e morta (horizontal),

---

121. CIRLOT, Juan-Eduardo, *Diccionario de Símbolos*, 9a. ed., Labor, Barcelona, 1992, p. 97.

novamente volta a viver quando é erguida para servir de mastro (vertical) à bandeira (galho) do santo protetor da cidade e propiciador da fertilidade aos homens e de bons casamentos às mulheres. Mas é curioso também atentar para o fato de que homens – centenas deles, sintetizando toda a cidade – e algumas mulheres – também representando o lugar – formam com seus corpos verticalizados e a árvore que transportam uma cruz que vão levando e sendo levados ao mesmo tempo, enquanto bebem, gracejam, dizem obscenidades e vivas ao santo, mesclando sagrado e profano, o cômico e o trágico.

A árvore eleita pelos homens, para seus rituais tem de ser autorizada pelo Estado. Não raro, corta-se a árvore “errada”, e tem-se assim a primeira transgressão, numa festa cristã de evidente estrutura dionisíaca.

Tudo isso pode ser verificado no ritual em si, que começa pela escolha da árvore que será cortada. Isso obedece a uma série de cuidados, não somente por motivos religiosos e simbólicos, mas também práticos. Estando a árvore numa área de preservação rigorosa protegida pelo Estado e as leis ambientais e patrimoniais, cortá-la implica em todo um processo burocrático e o atendimento a várias exigências.

Há uma área demarcada para esse fim. Esse é o primeiro ponto paradoxal da festa: sua delimitação. Mesmo assim, não é infrequente a polêmica. Às vezes, por equívoco ou deliberação dos que promovem o corte do pau, a escolha recai sobre a árvore “errada”, e, pelo menos num dos anos da festa, o tronco ficou “retido” pelas autoridades, esperando deliberação superior, para que o cortejo o conduzisse até à cidade, prosseguindo com o ritual.

A árvore a ser sacrificada é escolhida entre as tantas, na encosta da chapada do Araripe, nos sítios São Joaquim ou Flores, que integram a Área de Proteção Ambiental do Araripe (APA).

Como no caso dos penitentes em que a explicação tradicional é de que o rito de flagelação foi trazida a Barbalha pelo padre Ibiapina, por volta de 1862, quando peregrinava por várias cidades do Nordeste, construindo casas de caridade, hospitais, cemitérios e outras benfeitorias, além de estimular as populações ao fervor da fé católica.

No caso de Santo Antônio, o seu trabalho foi grandemente facilitado, pois o santo português sempre foi, por antífrase, um dos mais populares no Brasil. Talvez a razão dessa popularidade se deva ao fato de se prestar a associações mágicas e imanentes, integrar-se tradicionalmente àquele catolicismo laico e lírico típico do Brasil, como o estudado por Gilberto Freyre (1933), em que fieis acreditavam que os santos intervêm diretamente nos negócios mundanos, contribuindo até para êxitos militares.<sup>122</sup>

Obviamente trata-se uma sobrevivência de arcaísmo em Portugal transmitido ao Brasil. Mas tal tipo de soteriologia não é exclusivo de Portugal, existiu em todo mundo antigo (e

---

122. Essa tradição de associar Santo Antônio a façanhas militares não começou no Brasil, e sim em Portugal. Aparece inclusive numa espécie poema épico de Francisco Lopes, publicado no Porto, em 1868, sob o título de *Santo Antônio de Lisboa — nascimento, criação, vida, morte e milagres deste bem-aventurado santo*: “O Papa quarto Alexandre, /Com zelo de restaurar/ Itália, fez levantar Exército forte e grande/ Para ir a Pádua cercar.// Estava esse nomeado/ Ezelino e temeroso/ Por senhor de todo estado,/ Mas Antônio milagroso Foi n’esta guerra soldado.”

está implícita na crença também num messias). Como explica Marvin Harris:

“Todos los pueblos antiguos – como la mayor parte de los modernos – creían que no se podía ganar batallas sin asistencia divina. Para conquistar un imperio, o simplemente sobrevivir como Estado independiente, se necesitaban guerreros con los que los antepasados, ángeles o dioses estuvieron dispuestos a cooperar.”<sup>123</sup>

Santo Antônio é, por definição, no Brasil, um santo chamado de casamenteiro<sup>124</sup>. Daí que o dia dos namorados não se festeja no país em 14 de fevereiro (dia de São Valentim), mas no dia 13 de junho, dia de Santo Antônio.

A despeito dos cuidados da Igreja com a castidade e a sacralização e domesticação do matrimônio, a festa do pau da bandeira tem, na sua estrutura, caráter fálico. O próprio termo “pau”, no Brasil, conota o órgão sexual masculino, além do significado estrito de árvore ou pedaço de árvore. “Pau” é sinônimo de “pica”, e ambos significam o mesmo que pênis.

---

123. HARRIS, Marvin. *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 45.

124. Ao longo do tempo esse atributo foi sendo assimilado mais à sensualidade. No entanto, na tradição cristã o ser santo associado ao casamento quer dizer seguidor da moral e das boas práticas. Numa estrofe do poema de Francisco Lopes essa virtude está bem caracterizada: “Não é senão ser casado,/ Mas c’o a santa religião”. Em conformidade com essa visão é que o padre Ibiapina construía casas de caridade no Nordeste do Brasil, e que serviam para abrigar sobretudo as moças, protegendo-as de entrar em vida dissoluta, e preparando-as para o casamento, forma legítima de se inserir na sociedade, sem qualquer desvio da moral cristã.

Sabe-se que as trezenas (treze dias dedicados ao santo, com orações, leituras e responsos) configuram o aspecto visivelmente sagrado de uma festa em que, pouco a pouco, o profano passou a ser preponderante.

Na Barbalha ocorre um fenômeno de curiosa inversão metonímica. O ritual do corte e afixação do pau da bandeira que, tradicionalmente, é parte, ou seja, está inserido na festa de Santo Antônio, assumiu tal relevo que já se chama Festa do Pau da Bandeira (originalmente, Festa do Pau de Santo Antônio).

Se em San Vicente de la Sonsierra, terra de viticultores por excelência, bebe-se abundantemente vinho, na festa do patrono, na Barbalha, terra da cana-de-açúcar, bebe-se também fartamente cachaça na festa do pau da bandeira. Na verdade, o consumo extremo de álcool ocorre vários dias antes da festa. Mas no caso da festa do pau da bandeira, o profano e o



sagrado parece irmãos xifópagos, pois a cachaça mais vendida e mais procurada é a cachaça do Sr. Vigário.

Na segunda metade de maio, um cortejo segue por cinco quilômetros em carros, motos, bicicletas até a um bosque no sopé da chapada do Araripe para assistir o ou assistir ao corte de uma árvore, previamente escolhida, e sob a coordenação de um “capitão do pau”. Quanto mais grosso, mas longo e mais pesado mais valor tem o pau. O desafio é conduzi-lo a pé à cidade e hasteá-lo, como mastro de bandeira. São necessários mais de 200 homens para a tarefa.

Após o corte e tombamento da árvore, as centenas de pessoas que participam do ritual lançam poeira sobre as outras. O gesto pode ser associado facilmente às cinzas, antes da quaresma. Há uma equivalência entre o pó e as cinzas. O pó de que é feito o homem, e para onde voltará, na tradição da Igreja, mas o simbolismo das cinzas a que, obviamente, se vincula nesse ritual, não se limita ao cristianismo. Não tanto à lenda mais previsível, que é a da fênix, ou a menos conhecida da ave egípcia Bennu, e sim a outras tradições do Oriente Médio, em que as cinzas são lançadas sobre a cabeça das pessoas, significando o arrependimento de pecados. Intrinsecamente, o simples gesto após o corte do pau está vinculado ao mito da ressurreição: a esperança na vida após a morte.<sup>125</sup>

---

125. Parece-nos mais verossímil pensar assim no significado do uso da poeira assim como cinza, ou até como substituto do batismo, que associá-la aos rituais funerários referidos por Bernardo de Nantes entre os índios: “Também tinham ò costume, quando alguém morria na aldeia, de espalhar cinzas em volta da casa, para que o mau espírito (malus genius) não passasse a febre ou outra doença da casa do morto para as vizinhas. (...)”

O risco de acidentes – às vezes com ferimentos graves e até mortes – é acentuado propositadamente no ritual no transporte e hasteamento do pau com o consumo o mais exagerado possível de aguardente.

O tronco é carregado até à frente da igreja de Santo Antônio, e fincado como mastro, e no seu extremo é posta a bandeira do santo.

O pesquisador Gilmar de Carvalho, um especialista em tudo o que diz respeito à cultura popular no Ceará, considera que a festa do pau há muito deixou de ter caráter exclusivamente religioso. Mas, na sua opinião, mais prejudicial à festa não foi a inserção de elementos profanos, mas a apropriação e domesticação que sofreu, para que perdesse ou reduzisse o poder de transgressão.

“A festa sempre foi imprevisível, era a ‘efervescência’ de que falava Durkheim, e essa imprevisibilidade sempre foi desconcertante, na medida em que o poder (qualquer que seja, de onde quer que emane) sempre sonhou com o controle. Numa festa se podia enxergar a nudez do rei. A festa foi o *locus* preferencial pra muitos contos,

---

Por outro lado, os Kariri não abrem mão dos rituais tradicionais, como a lamentação, o uso das cinzas, a saída para o mato. Então é o padre que entra na simbologia indígena, utilizando a água benta com a mesma função das cinzas e revestindo-se do papel do xamã. Sem dúvida, como ele próprio diz, se trata de um uso instrumental, mas o importante é o fato de que o missionário, em várias ocasiões, conscientemente ou não, se faz nativo, ou pelo menos veicula conteúdos cristão com uma linguagem nativa. A mesma coisa, acontece também, como veremos, com os sacramentos.

para relatos míticos, e para narrativas de cordel. (...) Os rituais dionisíacos eram festins sem limites. Bebia-se à exaustão, comia-se exageradamente. Nunca fomos tão pagãos. O vinho era o índice do estado de consciência que se alterava sob a chancela de um deus que fazia questão de se humanizar para fazer arruaças. Essas festas geraram o teatro, segundo Nietzsche, e podem estar na gênese do carnaval.”<sup>126</sup>

A esse respeito deve-se atentar para o que diz Maria Isaura Pereira de Queiroz:

“A festa espontânea e anárquica, próxima da histeria coletiva, não podia continuar existindo a não ser em sociedades que conservassem pelo menos vestígios de um primitivismo ou de uma estrutura antiga e rígida; as que se tivessem transformado, tentariam em vão manter as comemorações nascidas numa atmosfera cheia de ingenuidade e espontaneidade específicas das coletividades tradicionais.”<sup>127</sup>

A festa do pau da bandeira é como um carnaval fora de época. Aliás, as festas programadas fora de suas épocas são desde há vários anos muito comuns no Brasil. Sobretudo nas capitais. De que modo o urbano deglute, dilui e modifica festividades e ritos de sentido agrário é tema para outro estudo.

---

126. “Festa, tradição e cultura de massa no pau da bandeira”, publicado no jornal *Diário do Nordeste*, em 1º. de junho de 2008.

127. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Carnaval brasileiro – o vivido e o mito*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1999, p. 211.

Amparado em Bakhtin, Carvalho defende a função subversiva da festa, sem a opressão sequer dos calendários e relógios. Ele lembra que na Idade Média a festa se lavrava inclusive nos templos. Além disso, ridicularizar as autoridades e mesclar o sagrado com o profano eram coisas correntes.

Não obstante reconheça a importância e eficácia – até de que “não se pode viver sem festa”, esse pesquisador diz, referindo-se ao ritual do pau da bandeira na Barbalha: “a festa acabou”, por estar aprisionada num calendário, e ser dirigida pelo poder público, além de haver ganho ritmo e características de espetacularização.

“Pode-se dizer que se tornam inconciliáveis a festa e, ao mesmo tempo, a criação de normas tão sufocantes, que devem ser obedecidas, como se a festa não fosse exatamente a transgressão do estabelecido. Isso pode provocar um estado de desnorreamento, de falsa ideia de festa”.

Por estar inserida no ciclo rural das chamadas festas juninas (do mês de junho: Santo Antônio, São João e São Pedro), o pau da bandeira se vincula ao tempo da colheita. Neste caso, do milho, elemento de uma culinária muito rica no período.

Carvalho associa tal ciclo à deusa pagã Ceres, e não simplesmente aos santos cristãos Antônio, João e Pedro. E justifica a ligação:

“Pode-se falar, sem medo de cair numa avaliação leviana ou precipitada, que a Festa do Pau da Bandeira, em Barbalha, no Cariri cearense, se trata do agradecimento pela colheita. Nos últimos dias de maio, escolhe-se na chapada do Araripe, a árvore que será ‘sacrificada’ para a comemoração. Trata-se de uma reatualização do mas-

tro votivo. Fállico, ele aponta para os céus. Na ponta da árvore gigante (busca-se a maior de todas), abatida em plena temporada de defesa do planeta e de discursos preservacionistas, tremula a efigie de Santo Antônio, o padroeiro do município de Barbalha”.<sup>128</sup>

Há todo um percurso, com características de cortejo, e representa, além do já mencionada, uma prova de masculinidade. Com evidentes conotações sexuais. Fazem parte do ritual os gestos de abraçar, acariciar, esfregar-se no pau. Promete-se às mulheres que assim fazem um casamento para breve. Isso é o discurso oficial. No plano profano é o intercuro sexual que está implícito. Subtendido inclusive nos jogos verbais cheios de malícia (com referências explícitas ao tamanho e circunferência do pau vegetal se reportando claramente ao pau animal). Tudo envolvido pelo ‘batismo’ mineral, não de água, mas de poeira que é lançada muitas vezes sobre os que participam do ritual.

Ao transporte até à cidade, enquanto se bebe muita cachaça no percurso, os jogos verbais e gestuais continuam, a cada pausa. Cortam-se lascas do tronco, que servirão para chás e ‘simpatias’.<sup>129</sup> O propósito de tais chás e simpatias será às mulheres conseguir um bom marido.

---

128. Idem, *ibidem*.

129. O termo “simpatia” é, no âmbito das credices e superstições populares mero eufemismo para magia e bruxaria. Isso, por sinal, já está implícito no próprio significado da palavra. Cf. dicionário de Antonio de Moraes Silva, publicado em Lisboa em 1813 (tomo 2): “Correspondência de qualidades, que os antigos imaginavam haver entre certos corpos. §. fig. Semelhança, conveniência de inclinações, gênios e humores que gera afeição.”

## INTERPRETAÇÕES: BRASIL PROFUNDO, ESPANHA NEGRA

Juazeiro do Norte (Ceará, Cariri, Nordeste, Brasil) tem a singularidade de que a romaria não acontece simplesmente em homenagem à padroeira da cidade, Nossa Senhora das Dores, mas também – ou principalmente – ao Padre Cícero Romão Batista (1844-1934), considerado santo pelos romeiros<sup>130</sup>. E pela Igreja Católica Apostólica Brasileira – Icab, que o canonizou, em 1977.

---

130. Leszek Kolakowski, num artigo de *Pequenas palestras sobre grandes temas* (Unesp, São Paulo, 2006, pp. 137-142) lembra-nos de que os critérios para definir santidade começam a definidos mais rigorosamente pela

A Icab foi fundada por Dom Carlos Duarte Costa, em 6 de julho de 1945.<sup>131</sup> Essencialmente o que pretende a Icab é praticar um catolicismo inspirado nas primeiras comunidades cristãs, baseando-se sobretudo no cumprimento dos dois mandamentos – amar Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo.<sup>132</sup>

Não foi, porém, a Icab a primeira tentativa brasileira de rompimento com a Igreja Católica Apostólica Romana. Duas das mais importantes ocorreram no século XIX: a primeira, no âmbito da chamada Confederação do Equador (movimento independentista liderado em Pernambuco pelo Frei Caneca, e com irradiações pelo Nordeste, notadamente no Ceará) e no período da Regência, no Império, por iniciativa de Diogo Antônio Feijó (1784-1843). Em 1912, o cônego Manuel Carlos de Amorim Correia, pároco de Itapira (São Paulo), após ser excomungado pelo Vaticano, tentou implantar um catolicismo independente no Brasil, mas sem o êxito que esperava.

---

Igreja no século X (*saeculum obscurum*). O milagre e a ausência de orgulho estariam entre eles. Esse foi certamente o grande pomo da discórdia entre o Padre Cícero e a ortodoxia católica, que diferentemente dos moradores de Juazeiro do Norte do seu tempo, nem entendia como milagrosos os acontecimentos que se associavam ao padre e, pior, viam aquilo como uma tentativa de orgulhosamente propagar-se como santo. Vale só sublinhar que nos critérios usados por Kolakowski, e comentados no ensaio referido, está principalmente, além de o santo não se definir nem querer ser visto como santo, o trabalho desinteressado em benefício dos outros. Por este critério, na sua visão, até alguns céticos poderiam ser considerados santos.

131. A dissidência ocorreu após uma série de discordâncias com o Vaticano, e Dom Carlos terminou por ser excomungado pelo papa Pio XII.

132. Cf. Mateus, capítulo 22, versículos 37-39.

Seria uma interpretação simplista vincular o Padre Cícero a movimentos assim de heterodoxia, de heresia ou oposição à Igreja, o que o ímpeto dos romeiros e devotos a coisas assim. São católicos apostólicos romanos, em quem certos simbolismos e interpretações populares têm um peso nem sempre admitido em exigências extremas de ortodoxia.

Para melhor entender isso, e o tão heterogêneo Cristianismo brasileiro (além da Icab, há outros catolicismos independentes), é preciso remeter ao contexto inicial, ou seja, o da Igreja e o início da colonização do Brasil. Isso aconteceu exatamente no momento em que o cristianismo passava por uma crise definitiva, que resultou na Reforma. O descobrimento Brasil ocorre em meio a questões políticas e teológicas cruciais, e os primeiros anos da colonização coincidem com o período do Concílio de Trento (1545 a 1563) e as ações da Contra-Reforma. Não surpreende, por exemplo, que tenha havido no Brasil, em datas tão remotas, procissões de penitência e flagelação pública, trazidas pelos missionários jesuítas e franciscanos.

Embora Trento represente um fortalecimento institucional da Igreja, o Brasil, por diversas razões óbvias, não era o terreno mais propício ao cumprimento estrito de tradições europeias. Compreender o contexto nesse caso é fundamental para entender não o passado, mas também turismo e religião em Juazeiro, o padre Cícero, a flagelação na Barbalha, as festas de Santo Antônio na atualidade. A primeira questão, então, a ter respondida com clareza: que Igreja vem ao Brasil, quando ainda os portugueses batizavam o território

achado de Terra de Santa Cruz ou de Vera Cruz? Muito preciso é este comentário de Tiago Adão Lara<sup>133</sup>:

“A Igreja que sai do Concílio de Trento é uma Igreja preparada a fazer frente ao Estado leigo, ao menos do ponto de vista institucional. Não falemos aqui da arrancada missionária, levada avante por novos institutos religiosos e que passaram a constituir a revanche do catolicismo à perda provocada pelo Cisma.

“O Catolicismo brasileiro é fruto dessa arrancada. Nos monarcas portugueses e espanhóis, Roma encontrava súditos fiéis e fervorosos, que se dispunham a colaborar, denodadamente, com esse fervor religioso-missionário. Acontece, porém, que os reis católicos, quer de Portugal, quer de Espanha, são homens de um Estado moderno, no auge do poderio absoluto, que só podiam compreender a empresa missionária, dentro de uma perspectiva política, por mais que quisessem ser, e até fossem, católicos fervorosos. Destarte, o Catolicismo brasileiro nasce marcado por essa situação histórica concreta.”

Era a visão ao mesmo tempo precisa e vaga da Igreja portuguesa no Brasil como cristandade, ou seja, menos simplesmente como Igreja (Eclesia), e mais como sociedade, comunidade, a que termina por dominar, e até dar sentido à afirmação de Vieira nos sermões — de que todos os portugueses são missionários. Era um país que se entendia como sinônimo de cristianismo — e que logo provaria amargamente

---

133. *Tradicionalismo católico em Pernambuco*. Editora Massangana, Recife, 1988, pp. 2-27.

o desastre disso em 1578, com a já referida tentativa de ‘cruzada’ ao Marrocos – Quando o décimo sexto rei de Portugal, D. Sebastião I, o “Desejado” (1554-1578) morreu lutando, em Alcácer-Quibir. As consequências: uma crise de sucessão, que implicou na perda de independência, e na união de Espanha e Portugal de 1580 a 1640. Que passou a administrar uma porção de renda muitíssimas vezes maior do que o seu território.

Para que não haja dúvida sobre a importância das tensões e crises que aconteciam já no início da história do Brasil, é importante frisar que Trento foi, sobretudo, um concílio que valorizou o clero, e havia um movimento em Portugal pouco afeito a isso, como assinala Tiago Adão Lara que, apoiado em Riolando Azzi<sup>134</sup>, mostra como teve pouco êxito no Brasil a Igreja fundamentada no clero e bem institucionalizada e hierarquizada – em oposição à visão protestante que considerava a participação mais ampla do fiel: “essa característica não se realizou na Igreja do Brasil, por causa do padroado. Em vista disso, também a consciência de Igreja desceu a nível baixíssimo, de quase inexistência.” E mais esclarece:

“Na Idade Média, havia o perigo de se perder a consciência de pertença a um determinado Estado, porque a essa consciência sobrepunha-se, com muito maior incidência, a de pertença à Igreja e, por ela, à Cristianidade. No Brasil, mantido embora o ideal de cristandade (católica agora), enfraquecida, porém, perante o Estado a atuação da Igreja, irrealizada a valorização do clero,

---

134. *História da Igreja no Brasil*, de Riolando Azzi

ao qual ficou historicamente comissionada a tarefa de gerar e manter a nova maneira eclesial de ser, chega-se a uma situação contrária: perda da consciência de pertença à Igreja ou, talvez melhor, perda da consciência de pertença original à Igreja, em favor de uma consciência de pertença a ela, mediante a inserção na realidade política, que é o Estado católico.

“Compreende-se, então, como, em Portugal e no Brasil, o Catolicismo tenha estado sob forte influência não só do Concílio, enquanto atividade da Igreja, mas também e, talvez, principalmente, sob influência de todas as forças que atuaram na formação de Portugal, potência marítima. A monarquia apoderou-se do dinamismo conservador do Concílio de Trento, enquanto oposição à Reforma, e o instrumentalizou em favor de seus interesses políticos. Ora, não interessava à monarquia a linha de força tridentina, que desembocou no fortalecimento eclesiástico, justamente como defesa da Igreja, perante o Estado moderno. Assim, a Igreja Católica, no Brasil, tomou-se algo de realmente estranho no mundo católico. Era quase uma Igreja estatal.”

O instrumento jurídico para ação da monarquia nos arraiais da Igreja foi o padroado. As origens do mesmo remontam a Constantino. O padroado português, por sua vez, remonta à Ordem dos Templários e à Ordem de Cristo, sua herdeira em Portugal. Como Constantino não usurpou o poder que veio a ter na Igreja do século IV, mas ele foi fruto de um compromisso do Imperador com a Igreja, o mesmo podemos afirmar com relação aos reis portugueses. Escreve Riolando Azzì em *História da Igreja no Brasil*:

“De fato, por concessão da Santa Sé, o título de grão-mestre (da Ordem de Cristo) conferia aos reis de Portugal também o regime espiritual. O padroado conferia aos monarcas lusitanos o direito de cobrança e administração dos dízimos eclesiásticos, ou seja, a taxa de contribuição dos fiéis para a Igreja, vigente desde as mais remotas épocas...”

Por séculos a história do catolicismo no Brasil contou com esse conúbio estreito entre Estado e Igreja, mas quando em 1822, o Brasil se torna independente de Portugal, a questão do relacionamento com a Santa Sé terá outros matizes. A começar da relação tensa entre D. Pedro I, no Brasil (e IV, em Portugal) e Roma. Diz Lara:

“Dentro da realidade religiosa eclesial que descrevemos supra, segundo a qual ‘a religião católica constituía parte integrante e necessária da sociedade brasileira’, ‘o poder eclesiástico exercido pelo rei se relacionava com atribuições inerentes ao poder real mais do que a antigos privilégios e concessões feitas pelos papas à Ordem de Cristo’. Não pensava, porém, assim a Santa Sé. Essa “o considerava como especial privilégio, concedido pelo Papa em decorrência de função determinada: a evangelização dos territórios conquistados” . A questão não é de sabor puramente teórico. Tem consequências práticas. Se fosse privilégio, podia o padroado ser derogado ou limitado. Se fosse decorrência da própria função real, a derrogação era inconcebível. Era neste segundo sentido que pensavam não só os homens de Estado, mas inclusive a maioria do clero brasileiro. Apesar de um decreto de 3 de novembro de 1827 reconhecer formalmente o

Concílio de Trento, na realidade ‘eram poucas as consequências práticas, pois o papel preponderante atribuído ao clero, pelo Concílio, não encontrava aplicação no Brasil, cujo catolicismo era marcadamente leigo’.”

Houve tentativas de mudar essa situação, a partir de um esforço de bispos reformados, no começo do século XIX. Não deixa, então, de ser curioso, que séculos depois ainda estivesse o Brasil às voltas com a necessidade de adotar o que havia sido recomendado em Trento. Mas o tal clero “ilustrado e santo, verdadeiros homens da Igreja, e instrução religiosa do povo pela catequese” teve relativa performance, num país em que até os viajantes estrangeiros notavam certas liberalidades ou pouca altura moral dos próprios padres, como se vê em outro capítulo deste trabalho. Como esclarece Lara, esse movimento de reforma no Brasil, não se fazia de modo isolado, antes estava inserido “num movimento eclesial de maior respiro que perpassava por todo o orbe católico”.

Tudo isso culminou, com o concílio Vaticano I, em 1870. Nova busca pela unidade da fé e o zelo na ortodoxia. Tentava-se a formação de um clero livre compromissos políticos no Brasil – mas perder os privilégios, nem desligar-se totalmente do Estado. E como enfatiza Lara:

“Ainda dentro da estratégia reformista, estava a intensa e ampla catequese popular, na qual os bispos são auxiliados também por religiosos, como é o caso dos capuchinhos e de alguns institutos femininos. (...) O mesmo fato de querer realizar a reforma tridentina em nossa pátria coloca este movimento ao menos numa linha amplamente favorável à tradição, numa época em que

o liberalismo e o racionalismo tinham-se apegado de maneira radical, às luzes da razão humana, negando o valor da tradição.<sup>135</sup>

Foi nesse contexto em que atuaram no Ceará os padres Ibiapina, Mendes Maciel (o “Conselheiro”) e Cícero Romão, mas a atuação de cada um deles tem conotações diferentes, embora todos fossem de orientação conservadora. Ibiapina esmerou-se num trabalho social, prático, assistencialista, mas sem arroubos de misticismos. Tal foi o impacto de sua ação missionária, que o antropólogo Gilberto Freyre escrevendo sobre ele, chegou a dizer que “as virtudes de cearense se aguçaram em virtudes de santo, sem que nessa difícil sublimação se perdesse a capacidade prática de organizar, de administrar, de desenvolver indústrias tão características dos homens do Ceará.”<sup>136</sup>

Houve, no entanto, percalço no caminho dessas missões, na época, a julgar por comentário que saiu no jornal *Província de São Paulo*, em 10 de novembro de 1878:

“O irmão Ignacio continúa na corte a fazer larga colheita de cobres, para os seus asylos de meninas orphãs, asylos cuja existencia é soffrivelmente phantastica, segundo refere um periodico fluminense.

---

135. LARA, Tiago Adão, op. Cit., p. 29.

136. FREYRE, Gilberto. *Pessoas, coisas e animais*. MPM Propaganda, São Paulo, 1979, p. 29.

“O caso é que o agente do padre Ibiapina conseguiu ficar em moda e vae enchendo, vae enchendo [*a repetição é do original*] a bolsa.

“É dos pobres de espirito o reino do céu.”

Embora Ibiapina se imbuísse do sentido eminentemente prático na Barbalha, não escapou o seu nome de estar associado ao fenomenológico, e arroubos de milagres, como nesta notícia irônica da *Gazeta Médica da Bahia*<sup>137</sup>, sobre “Uma fonte milagrosa no Ceará” (a ortografia nós a atualizamos):

“Não é a primeira vez que lemos narrativas, estupendas de curas milagrosas alcançadas na fonte do Caldas, na Barbalha, (província do Ceara). Os factos ultimamente publicados, para confusão dos ímpios, dos ateus, dos incrédulos, dos materialistas e não sabemos de quem mais, são desta ordem:

—Uma tal senhora Luiza Pezinho, paralítica das pernas havia três anos, curou-se com três banhos tomados ao nascer do sol, porque teve fé; o marido de tão feliz criatura, acompanhou-a, e também sarou de uma hérnia que tinha; mas a historia não diz se ele teve fé nem se tomou banhos; assim ficamos na dúvida se a cura da mulher se transmitiu ao marido como interessado nos bens adquiridos na constância do matrimonio.

—Dois aleijados deixaram na tal fonte as muletas; a crônica não diz se foi por esquecimento, ou por inúteis.

---

137. *Gazeta Médica da Bahia*, vol. III, Tipografia de J. G. Tourinho, Salvador, 1869, p. 237.

—Um tenente curou-se de uma ciática, e a mulher de um capitão curou-se também de um catarro pulmonar crônico, que resistiu a todos os remédios da medicina!

—Um Sr. Furtado já linha esgotado as preparações da famosa salsaparrilha e do mercúrio (que amplo estômago!) para curar se de sarnas sifilíticas, porém sarou com as aguas do Caldas sem esgotá-las, por que ainda chegaram para um oficial de justiça que tinha lepra em lodo o corpo, e igualmente para um individuo afetado de diarreia de sangue, e outro de reumatismo!

Tudo isto é narrado séria e gravemente pela Voz da Religião, periódico do Crato, na mesma província, redigido sob os auspícios do Reverendo missionário Ibiapina, para cujo crédito, e para fortalecer a fé já moribunda e próxima a desaparecer, diz aquela folha, fez Deus surgir o argumento irrespondível do milagre.

“Não pense, todavia, o leitor que as prodigiosas curas da fonte do Caldas estão ali à disposição de todos os enfermos que as cobicem; não, senhor; não havendo fé não há cura possível, porque, (ainda na linguagem do pio jornalista), só os que confessaram as culpas e deixaram o pecado, e com fé em Deus se dirigiram a fonte das graças, conseguiram ver-se livres das suas enfermidades e aleijões, para credito do missionário Ibiapina, como acima fica dito.

“Ora estas numerosas exceções, nas quais as virtudes curativas das águas parecem falhar nos seus milagrosos feitos, são iminosa e satisfatoriamente explicados, já se sabe, sempre sob as inspirações daquele servo de Deus, nas seguintes memoráveis pala-

bras: “É verdade que muitos têm voltado no mesmo estado em que foram porque (aqui é que está a explicação) também é verdade que não se deve dar aos cães o que é dos filhos de Deus!” De sorte que na caridosa frase do pio e fervoroso encomiasta das águas do Caldas, são cães ipso facto os enfermos que se não puderem curar, naquela bendita fonte, e para maior desgraça ficam ainda excluídos do número dos filhos de Deus! É uma imitação da justiça africana com a fava do Calabar; os delinquentes que vomitam este fruto venenoso e escapam, são aclamados inocentes; os que sucumbem aos seus efeitos deletérios são declarados criminosos, e punidos ao mesmo tempo, o que simplifica infinitamente o processo e a aplicação da pena!

“Como se vê, as virtudes curativas das aguas do Caldas excedem ainda as do nosso famoso barro de N. S. das Candeias, e também das respectivas águas, que tantos milagres por aí produzem todos os dias. Há ainda uma diferença notável, e é que os enfermos que voltam de N. S. das Candeias no mesmo estado continuam a ser homens e mulheres como dantes, e sempre filhos de Deus; não consta, por ora, que venham transformados em cães. Quando muito alguma febre intermitente lhes dá provas da salubridade do lugar.

“Vê-se, portanto, que todos aqueles que não estiverem seguros da sua fé não se devem arriscar às aguas do Caldas do Ceará, sob pena de voltarem a granir para casa; para estes e indicado o barro de N. S. das Candeias da Bahia.”

No seu *Estudo Botânico do Nordeste* (vol. 1)<sup>138</sup>, Philipp Lützelburg menciona o primeiro impacto que lhe causou a cidade:

“Coroando um outeiro sobressai uma igreja: Santa Rosa<sup>139</sup>, orlada com ilhotas esquisitas de carrascos. Ao redor da velha capela haviam sibilado muitas balas por ocasião das lutas intensas que o triunvirato bélico das cidades Crato, Barbalha e Juazeiro feriram naquelas regiões, e das quais Juazeiro levou a palma da vitória, ao passado que as outras duas se sujeitaram às imposições do vencedor. Hoje, impera um silêncio de morte naquela agitada região.”

O autor menciona também a fonte Caldas — duas, como refere — que borbulham do solo ao oeste do caserio, “se fossem colocados em lugar mais acessível, forçosamente, teriam melhor aplicação do que ali, dada a sua boa qualidade; são distanciadas uma da outra dois metros e formam um pequeno riacho de um metro de largura e quarenta centímetros de profundidade de um metro por segundo.

Na *Revista do Instituto do Ceará* (vol. 59, de 1945) se diz que a fonte de Caldas tem águas térmicas, de propriedades radio ativas, com uma temperatura de 37 graus.

---

138. Publicado pelo Ministério da Viação e Obras Públicas, Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas, em 1922.

139. A igreja, na verdade capela, não mais existe. Pesquisas de Renato Cassimiro e Armando Rafael dão conta do seguinte: “a capela histórica do sítio Santa Rosa foi demolida e no lugar da antiga surgiu uma capela modernóide e feia, como soe acontecer com a arquitetura religiosa feita no ‘estilo Brasília’.”

“Adaptada a localidade para a construção de um balneário, poderia o pequeno povoado se transformar em um grande centro de curas das moléstias hepáticas.”

Efetivamente foi o que aconteceu. Nos dias atuais essas águas integram o roteiro turístico da Barbalha. Todo o entorno é aproveitado turisticamente: o bosque, as fontes, as piscinas naturais, que, associados ao parque infantil, lanchonete e quadra de esportes prometem lazer e descanso. Junto dali, está a chapada do Araripe, que atrai os amantes da trilha e da natureza preservada.

O que temos aqui é um lugar-comum do turismo: férias, descanso, conhecimento e diversão em meio à natureza ou no contato com os costumes alheios. Neste ponto, pode-se dizer que o turismo religioso que se busca na Barbalha pode ser encontrado mais facilmente na vizinha Juazeiro do Norte.

Tudo ali “respira” Padre Cícero, desde a casa onde viveu (transformada, em museu) até a enorme estátua, feita talvez para rivalizar com a do Cristo Redentor, do Rio de Janeiro. E essa influência se estende à vizinha Barbalha (distante menos de 15 quilômetros). Mesmo os penitentes que reverenciam explicitamente o padre Ibiapina não deixam de cultivar Cícero. As antigas casas de caridade construídas por Ibiapina não foram transformadas em museus simplesmente porque não houve nenhum tipo de cuidado com sua preservação. É quase somente no registro oral que persiste sua memória. Os penitentes se declaram seus herdeiros, julgam trazer consigo até a cruz e os instrumentos de disciplina do seu tempo, e sempre iniciam os seus rituais

por uma frase que era um bordão do padre Ibiapina: “Louvado seja o nosso senhor Jesus Cristo”.

Diferentemente do que ocorreu em Juazeiro com o padre Cícero, não há uma relação identitária tão entranhada do padre Ibiapina com Barbalha. Os penitentes, inclusive, que são, indiscutivelmente, parte da identidade do lugar, pode-se dizer que estruturalmente isso funciona mais para consumo interno. Sua fé e suas cerimônias não são, em si mesmas, o ponto de atração turística da cidade. Estão ali quase tão naturalmente como a igreja matriz, sem a sensualidade que os objetos e monumentos turísticos devem possuir para neles se identificar alguma aura. Os penitentes são valorizados como cantores de benditos, e, principalmente, como parte do patrimônio folclórico da Barbalha.

Há, no entanto, que atentar para um aspecto muito importante no modo como se sentem eles inseridos na cultura, e como estabelecem uma distinção muito clara entre o que realizam por fé, às ocultas, nas horas mais tardias da noite, no cemitério, sem testemunhas, e o que põem em prática durante as festas da cidade – principalmente as do padroeiro – : eles definem este segundo ato como de representação. É a mesma palavra que usam para quando são entrevistados por jornalistas, participam de desfiles e procissões e figuram em filmes documentários.

Na Barbalha não há um herói epônimo como em Juazeiro ou um grupo a que se atribua tanta carga identitária como os Picaos de San Vicente. Se em Juazeiro, as ocasiões do ano em que há mais turistas e romeiros são no aniversário do padre Cícero, e no dia de finados, e se em San Vicente é a Semana

Santa, sempre com a presença da confraria da Vera Cruz<sup>140</sup>, na Barbalha, o momento turístico por excelência é o dia de Santo Antônio, o padroeiro. Disto falaremos na parte apropriada.

Se turismo e turistas sempre existiram, a atividade, tão estruturada e planejada como passou a ser por definição, pode-se considerar relativamente recente. *Latu sensu*, o turismo, na sua expressão religiosa, é talvez o de tipo mais antigo. Não seria, inclusive, demasiado considerar que as próprias relíquias trazidas da Terra Santa ou arrancadas dos santos, uma forma tosca e mórbida de souvenir.

Turistas ou viajantes, o fato é que o registro e o armazenamento de objetos e coisas para ver, tocar, provar e levar não são efetivamente novos; mas, a preparação disso tudo como (“mera”) mercadoria, sim. Pode-se inclusive observar uma gradação de significados, um adensamento semântico nas coisas quando postas à venda ou à observação para uso e usufruto turísticos. Os exemplos são intermináveis. Mas, apenas como ponto de inflexão neste trabalho: lembre-se a menção anterior às águas de Caldas, na Barbalha. O que antes era um lugar a que se atribuíam poderes milagrosos – poucos tendo acesso –, depois minimizados em terapêuticos; e, por fim, com o atributo apenas de prazer, passou a ser disponibilizado para as massas. E a propósito disto, das massas, convém re-

---

140. A Confraria, como se pode ler em outros capítulos deste trabalho, tem outras duas datas, onde os Picaos realizam em público seus rituais de penitência: em maio e em setembro. São momentos menos turísticos, e por isto mesmo os membros da confraria recomendam essas datas para os que querem ter um contato mais “esotérico” – se se permite a expressão – consigo.

ferir o que Gillo Dorfles, num ensaio dos mais agudos, *Novos ritos, novos mitos*, mas atualmente pouco citado, diz sobre as necessidades rito e mitopoiéticas nas manifestações de massa:

“É uma questão tão velha como a humanidade, ou quase, e seria fácil responder que, na realidade, o que as massas sempre procuraram nas horas de *loisir* de que dispõem foi o divertimento (e a eventual componente sadomasoquista do mesmo) e não o estudo, a diversão e não a investigação científica, as emoções proporcionadas pelos desportos activos ou passivos e não os ‘prazeres artísticos’ (aqueles prazeres artísticos que constituem apenas um luxo de poucos, um luxo que podem desejar e permitir-se os que já estão saturados de tempo livre, saturados de diversões e saturados, acima e tudo, de cultura tradicional, a ponto de desejarem e aspirarem a algo de mais novo e diverso!” (Dorfles, s.d.: 101)

Gillo Dorfles reconhece que essa é uma resposta simplista. A explicação mais rica e também útil a este nosso trabalho seria esta: a satisfação de um impulso rito e mitopoiético. Com menos ou mais hedonismo, de todo modo parte da busca humana do prazer, não do sofrimento (mesmo quando aparece encenado ou mesmo sentido). Satisfação complexa que se expressão tanto no ético quanto no estético, ou em ambas as coisas reunidas, acrescentamos. E Dorfles ilumina:

“Como se explicaria de outro modo o perdurar de complexos e mesmo penosos e dolorosos cerimoniais religiosos, mágicos, familiares, domésticos, nupciais, civis... a que as populações se sujeitam e sempre se sujeitaram? Como se poderia justificar a submissão das populações (mesmo as dos habituais países ‘civili-

zados' e não só, portanto, das que ainda se encontram vinculadas a mitos totémicos ou a práticas semimágicas) aos ritos fúnebres, religiosos, em especial aos mais sentidos e 'funcionais', como o baptismo, o crisma, a comunhão, o matrimónio, a sepultura, etc.? Como se explicaria a participação de massas populares em cerimónias tradicionais como o Dia de Acção de Graças, a Tomada da Bastilha, o Dia da Vitória, visitas a cemitérios, preparações natalícias, exército vermelho, etc.? (...) Parece absolutamente evidente que nos espetáculos de massa, nas grandes festas, nas feiras e, sobretudo, nos grandes jogos desportivos, revivem alguns dos elementos simbólico-míticos que estavam presentes nas festas sacras e lúdicas da Antiguidade. Como, de igual modo, é evidente a componente ritual nas festas e nos desportos de massa: a presença de uma koiné constituída pela participação do público e dos atletas-actores, a evidente participação místico-mágica nas várias fases da partida, da luta, do jogo, podem, conforme os casos, revestir-se de colorações sádicas, eróticas, persecutórias, deprecatórias, de identificação com os heróis e com as vítimas, com os vencedores ou com os vencidos... A presença de cerimoniais bastante complexos que afectam não apenas os actores (a equipa de futebol, de rãguebi, de basquetebol, etc.) mas também os espectadores."<sup>141</sup>

---

141. DORFLES, G. Op. Cit., pp. 123-124.

Não foi possível saber-se quando os rituais dos penitentes da Barbalha e de San Vicente de la Sonsierra começaram a ser realizados em público. Nem esses momentos inaugurais têm muita importância para nossa investigação. Porém, no caso de San Vicente de la Sonsierra nota-se o percurso, até se incorporar ao calendário turístico como tradição cultural do povoado, e atraindo atenção dos viajantes. Se a procissão de penitentes na Espanha é motivo de pinturas antigas (inclusive de Goya), no tempo em que as confrarias existiam às centenas, a sua turistificação é algo que só passa a ocorrer na segunda metade do século XX.

É verdade que no século XIX, pelo menos um documento importante do testemunho da procissão dos Picaos pode ser mencionado. Refiro-me ao livro *Espanha Negra*, de autoria do poeta belga Emile Verhaeren e do pintor espanhol Darío de Regoyos y Valdés. Trata-se de um relato de viagem que se inicia em 1888 e se incorporam visitas e visões posteriores na década seguinte.

Tal *Espanha Negra* encontraria no Brasil talvez não propriamente um equivalente, mas pelo menos de analogia possível: o chamado Brasil Profundo, isto é, que não aparece nos guias, e às vezes, nem nos mapas. Um país oculto, mas real, costumeiramente desconhecido ou valorizado pelo Brasil Oficial, e que às vezes está mais valorado pelos estrangeiros.

San Vicente de la Sonsierra integrou o roteiro da Espanha Negra. Em 1899 os diversos artigos que Verhaeren e Regoyos escreveram sobre esse percurso foram reunidos no livro. De certa maneira, é um trabalho que se situa precisamente

nas preocupações da famosa geração de 98<sup>142</sup> que foi em busca das tradições e dos mais ocultos ou obscuros signos ou sinais da identidade nacional.<sup>143</sup>

Tudo leva a crer que a parte relativa a San Vicente de la Sonsierra se deva exclusivamente a viagem de Regoyos (desacompanhado do belga). Teria dito ele ao pintor riojano Enrique Patemina que via na procissão dos Picaos um espetáculo goyesco<sup>144</sup>. E medieval, deveria ser acrescentado em seguida, de uma determinada Idade Média, sob o clima sombrio e noturno da inquisição e da violência.

É muito interessante o estudo de Verbeke citado, pois faz um paralelo inteligente entre San Vicente e os Picaos e certa visão de cidades compartilhada pelo pintor espanhol e o poeta belga, além de aportar outros paralelos estéticos, como quando diz que a temática da autoflagelação se associa a certas descrições de paisagem, como a do Escorial, “donde la naturaliza se flagela, se tortura a sí misma”. E mais:

“Tema central en el episodio de San Vicente de la Sonsierra, los flagelantes ilustran claramente ese gusto, omnipresente en la España negra y las *Impressions d’artiste*.

---

142. Na primeira edição do livro o prefácio é de Pío Baroja.

143. No Brasil, essa busca é um pouco mais tardia, talvez podendo-se situá-la na década de 1920, e, no caso particular do Nordeste, e mais particular ainda, do Ceará, se apresenta principalmente em forma de um determinado conjunto de autores que publicavam novelas e que deram início a um regionalismo chamado Romance de 30.

144. VERBEKE, Frederik. “La Rioja ‘negra’ de Émile Verhaeren y Daríos de Regoyos: encrucijada de lecturas”, publicado em <http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=1011546> .

El dolor y el sufrimiento de la cofradía de disciplinantes que ‘se azotea cruelmente, hasta correr la sangre, hiriéndose la piel con vidrios rotos’, recuerdan a las mujeres que ‘se martirizan’ y ‘se arrastraban de rodillas a paso de tortuga por aquel penoso calvario’ de Gaztelugatxe. (...) El tema de la autoflagelación (...) recuerda claramente Les débâcles, el poemario cuyo manuscrito Verhaeren llevó en la maleta durante el viaje y que fue publicado el mismo año de 1888. Uno de los temas centrales de aquella poesía es el deseo de aumentar el propio dolor.”

Vale a pena, no entanto, citar um parágrafo da própria narrativa de Regoyos/ Verhaeren para acompanhar um pouco essas primeiras viagens de ‘turistas acidentais’ tão especiais a San Vicente de la Sonsierra:

“Fue un día triste con un viento glacial; y la silueta del pueblo no convidaba a ideas alegres. La iglesia del amarillento castellano de siempre dominaba todo, enclavada en una pena también pajiza, casi inaccesible sobre el Ebro y en medio de desiertos pelados y tristes. El tempo con nubarrones negros, la procesión a la desbandada como obra de poseídos o de escapados locos, los chicos gritando, porque no rezaban ni cantaban; todas las notas eran discordantes. Las calles ruinosas y, en fin, todo el conjunto, formaban una pesadilla macabra completándola con la sangre de los azotados.”<sup>145</sup>

---

145. VERHAEREN, Émile, REGOYOS, Darío de (1989): España Negra. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, p. 108.

Será preciso quase um século para que essa Espanha Negra de San Vicente de la Sonsierra produzisse no viajante não uma sensação de pesadelo, mas, se não de sonho, pelo menos mais aparentada a certa irrealidade cotidiana a que se refere Umberto Eco, e que é bem exemplificada em qualquer tipo de turismo.

Efetivamente, no Calendário Turístico, do Ministério de Información y Turismo, em 1970, já consta menção a “Los Picaos”. Numa frase, o guia sintetiza o momento auge da disciplina e a motivação, pois

“on maundy thursday, the procession of los picaos is held. here, the penitents have their faces concealed to hide their identity and do public penance to keep a vow”.

No entanto, esses guias, por mais que busquem a precisão factual não alcançam a vivacidade dos guias de escritores e artistas, como as câmeras fotográficas por melhores que sejam não traduzem as cores das flores, frutas e paisagens.

A Espanha Negra não se limita a San Vicente de la Sonsierra. Os comentários das cidades vizinhas são igualmente interessantes. Talvez o melhor deles seja a narrativa da festa de San Felice em Haro<sup>146</sup>. A romaria, que acontece no fim de junho. “Um episódio cheio de vida, de força e, sobretudo, de vinho”, na feliz síntese de Verbeke. A consequência de tudo isso é um acontecimento meio-cristão, meio-pagão, para usar

---

146. Também vale muito a pena ler a descrição das “arenas de Haro”, algo como uma anti-corrida de touros, sem sangue e sem matança. Um jogo curioso de simulação, em que o toureiro finge ser uma estátua e consegue enganar o touro.

a própria expressão de Verhaeren. Inegavelmente, trata-se de uma festa báquica.

Também essa característica báquica e de festa meio-cristã, meio pagã, como se viu, no capítulo dedicado a isso, encontra-se no Pau da Bandeira, da Barbalha, a força maior do turismo da cidade. Podemos dizer que, diferentemente das procissões penitencias de San Vicente (cujo paganismo estaria mais para as saturnais, é algo noturno e grave), a da Barbalha é solar, implícito e um convite à imersão. No caso dos Picaos, o crente precisa de uma permissão para participar, inclusive no sentido mais literal possível: flagelando-se. Na festa de Santo Antônio, turista ou não, facilmente mergulha-se e se incorpora naqueles ritos cujo aspecto profano já sobrepujou há muito a seriedade da sacralização.

O que não parece distinguir os dois lugares – Barbalha e San Vicente – é que ambos proporcionam os mesmos tipos de olhares: os que vivem na cidade, mas não são penitentes, os que são penitentes e lá vivem (ou que vêm de fora), os turistas e viajantes (onde também podem ser incluídos os antropólogos, sociólogos e cientistas de variados naipes) e, também, uma categoria que pode incluir qualquer um desses ou todos: o fotógrafo, um tipo muito peculiar de Ciclope cujo único olho tem uma dupla “mirada”: a câmera e o olho.

Em San Vicente de la Sonsierra, os registros fotográficos mais remotos que conseguimos tomar contato são da década de 1960, mas certamente há muitos outros anteriores. Uma das “leituras” imagéticas foi a de Richard Avedon. A passagem desse fotógrafo estadunidense por San Vicente de la Sonsierra é até os dias atuais mencionada pelos membros da confraria da Vera Cruz. “Ele só queria fotografar os rostos, nada de ri-

tuais ou de paisagens”, me comenta um deles, enquanto fala da satisfação de o povoado estar num livro de um personagem tão célebre.

Mas talvez o registro mais inquietante dos “Picaos” tenha sido feito por uma fotógrafa da própria Espanha: Cristina García Rodero. A imagem que captou de um solitário disciplinante é, de certa maneira, o contrário da perspectiva de Avedon. Fotografa o penitente de corpo inteiro, totalmente protegido, encoberto, oculto, quase uma metonímia do segredo ou, ao menos, do resguardo da intimidade e as razões secretas do coração para vestir-se daquela maneira e flagelar-se em público, mas tão anônimo que é como se não houvesse saído da câmara ou do espaço reservado à confissão.

A foto de García Rodero foi publicada no livro *Espanha oculta*, prefaciado por Julio Caro Baroja que não somente prologou esse livro, ciceroneou a fotógrafa por uma infinidade de povoados espanhóis, mostrando suas tradições e festas. Essa “Espanha oculta” que ela paradoxalmente dá a ver é uma mistura de alusões a penitências, expressões de fé, representando os aspectos sagrados da cultura popular, mas sem esquecer a irreverência das sátiras, paródias, imitações, exibicionismos, espetáculos, como se a Semana Santa não fosse nada mais do que a outra face (a cara oculta) do Carnaval e vice-versa.

Jesús M. de Miguel e Omar G. Ponce de León estabeleceram um paralelo entre a data oficial de invenção da fotografia (1839) e o ano em que Auguste Comte escrevia sobre uma nova ciência: a sociologia. Esses autores cuidam de mostrar como fotografia e sociologia estão relacionadas desde o início. Com mais razão poder-se-ia dizer isto da fotografia e também desta como ferramenta de análise social e antropológica.

Isso era obviamente do conhecimento de Julio Caro Baroja que, por sinal, faz um paralelo acertado – embora não de forma explícita – entre a ‘Espanha Negra’ a que nos referimos anteriormente nas peregrinações de Regoyos:

“Acaso algunos españoles de los que examinen esta colección de fotos encontrarán, con toda seguridad, que refleja vidas, sociedades que les son desconocidas en absoluto. Algunos pueden incluso llegar a la conclusión de que se trata de una visión forzada de la realidad. Se puede aceptar, así, que es una visión seleccionada. Pero cuál no lo es? Mas limitada y lejana a la mayoría, la de la existencia de los grandes banqueros y de las mujeres emancipadas de clases adineradas... y, sin embargo, ocupan de continuo las páginas de revistas popularísimas. Hay muchas clases de españoles y a Cristina García Rodero le interesa una. Tiene perfecto derecho a ello y somos también algunos más a los que nos ocurre lo mismo. Utilizando una expresión ya antigua, alguien podría decir que la visión de Cristina es la de la ‘España negra’. Alguien más modernista, utilizaría la de una ‘España subdesarrollada’. Lo más justo y exacto para caracterizarla es emplear dos ya utilizadas palabras: tradicional y popular.”

As 126 imagens em preto e branco revelam um longo e paciente percurso: de 1974 a 1989. A do “Picao” a que nos estamos referindo foi feita em 1979; é, portanto, uma das mais antigas. É uma imagem sombria e solene, reforçada pela técnica (em preto e branco) e o cenário e momento: uma área descampada, como se estivesse no deserto, e um céu gris. O penitente está como que vestindo uma grande burca que ocultasse intei-

ramente o corpo e nada revelasse, nem da pele. Como se fosse um alienígena. No entanto, o que parece desumanizá-lo – pelo desaparecimento completo de expressões e traços de homem – na verdade lhe dá uma carga suplementar de humanidade e cultura. É quase uma figura irreal, mas densa, inteiramente imersa em, como se noutro mundo, próprio, interior, autocomunicado, como um deus que sonhasse outra humanidade.



Não muito diferente é a imagem do “Empalao” de Valverde de la Vera que também é reproduzida em *Espanha oculta*.



A foto, datada também de 1979, apresenta uma figura solitária, mas diferenciando-se da anterior que citamos, suas roupas não são negras, mas brancas, e com alguns detalhes decorativos (rendados)<sup>147</sup>. Os pés são a parte mais exposta do corpo. Estão

---

147. Detalhes decorativos assim também aparecem no capuz dos penitentes da Barbalha.

desnudos contra o chão. Os braços foram convertidos a mero sustentáculo da trave como de uma cruz. Ambos, “picao” e “empalao” estão, como se nota, revestidos e reinvestidos, como para ocultar-se do mundo, transfigurados pela penitência, concentrados, humilhados, mas triunfantes, eretos e firmes. O cenário onde caminha o “empalao” de Cáceres contrasta com o onde está o penitente riojano: ao invés do imenso espaço aberto, de horizonte, mas fechado no plano, há também um fechamento e uma concentração na imagem, mas estreitada num beco, angustiada, verticalizada, como a própria diferença das duas tensões: um, castigando-se, liberta o corpo, e o outro retém-no.



Em San Vicente de la Sonsierra o equivalente feminino para a disciplina dos Picaos são as Marías. O nome remete à Virgem das Dores (em Juazeiro do Norte no Ceará a padroeira da cidade é Nossa Senhora das Dores). As Marías vestem então o manto negro da Virgem das Dores (atentar que em toda a procissão é à imagem da Virgem de véu negro e olhar triste e severo que os Picaos se dirigem antes de começar ato de penitência). As rendas também escuras asseguram o seu anonimato. Duas delas aparecem nesta foto de Jorge Sesé.

Na procissão costumam ser três as Marias como referência às três Marias originais, do Evangelho. Elas vão descalças e por vezes usam correntes. As correntes cumprem função da disciplina. Correntes de metal que remetem obviamente à espada metálica que a escultura da Virgem das Dores vai portando.



Na Barbalha, o equivalente às Marias são chamadas de Incelências ou Excelências. Também são três, mas com uma particularidade: da mesma família, muitas vezes de gerações diferentes, ou seja, avô, mãe e filha. O número delas em procissão não é limitado, como no caso de San Vicente. Aqui, nesta foto de Francisco Sampaio, são vistas algumas delas em frente à igreja de Santo Antônio, na Barbalha. De notar-se é também o uso de véu com renda, mas sem ocultar o rosto. A roupa delas também contrasta com a das Mariás. Ao invés do preto, vestem o branco.



A tradição, como no caso dos Penitentes, é reivindicada pela comunidade como provindo desde o século XIX e da mesma maneira oriunda do padre Ibiapina. Não encontrei no regulamento das Casas de Caridade – que foram criadas para acolher e educar principalmente as órfãs – referência à tradição das Excelências e com função associada aos Penitentes.



Na imagem seguinte, os Penitentes e as Incelenças estão juntos na mesma procissão. Com destaque para o decurião da ordem, Joaquim Mulato (à direita, com a cruz sobre o coração pintados em vermelho), e o seu principal auxiliar, Severino Rocha (o primeiro à esquerda).



A tradição das carpideiras é não só antiquíssima no Brasil, como efetivamente existiu em diversas culturais, começando pelas mais antigas do Oriente Próximo. Conforme depoimento das próprias Incelenças da Barbalha, como Dona Francisca, antigamente a formação de grupos organizados de Incelença e a convenção de um nome é recente. Trata-se, como se vê também no caso dos Penitentes, de uma tradição inventada. Elas inclusive têm consciência disso, de que a função da Incelença na atualidade já não é a mesma de décadas anteriores – quando atuavam na consolação da família e dos que estavam à morte. Agora, consiste em não deixar morrer a tradição, em mostrar a cultura.

Na verdade, essa tradição, que assumiu no Brasil modo próprio e ao longo do tempo se modificou, proveio de Portugal. Em algumas comunidades rurais ainda na atualidade os cantos de piedade popular, como os da Encomendação das Almas, são frequentes.

Os cânticos, por sinal, são parte essencial, e talvez o aspecto mais característico a distinguir os penitentes da Barbalha dos disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra. Não que no caso desta comunidade espanhola não seja importante a poesia popular, tanto na Semana Santa quanto até na explicação de algumas históricas para sua permanência; mas, na Barbalha, há todo um repertório de “benditos” (forma popular de litanias e ladainhas).

A memória prodigiosa de Severino Rocha e da qual justamente se orgulha é de um automatismo muito curioso. Não é que saiba propriamente orações ou ladainhas em latim, mas memorizou como ouviu certas palavras ou expressões certamente do tempo em que ouvia missas ainda rezadas em latim.

Como se sabe, a partir do Concílio Vaticano II, a Igreja passou a permitir que fosse no vernáculo local. Severino então esclarece sobre o bendito que conheceria em latim:

“Não é bendito. É umas palavras. Só quem sabe é eu. Que eu aprendi sem saber o que era, se era latim, ou se era latindo... outro teve aí, padre Murilo, de Juazeiro [Murilo de Sá Barreto], veio fazer uma entrevista com nós aqui, trouxe umas beatas, mandaram eu rezar, e eu rezei o ofício, a ladainha, e a Salve Rainha, agora que essas palavras em latim, é quando termina de rezar a Salve Rainha, aí é que diz aquelas palavras em latim, agora eu não sabia se era palavras em latim... eu sabia dizer, mas não sabia o que era. Aí padre Murilo foi e falou que era, e a comadre foi quem disseram que era em latim.” (De entrevista com Severino, em 2002)

Ele combina com os penitentes: “Eu digo aí, e tu respondes aí: Ora pro nobis Santa Dei Genitrix. Eu te digo: Por Nossa Senhora de Cristo. Aí eu respondo: Oremus, ... deos, domi nostro... amen.<sup>148</sup>

Interessante é que, embora Severino se refira àquela oração como Salve Rainha, parece ser, na verdade, uma referên-

---

148. A oração é assim: Salve Regina, Mater misericordiae; Vita, dulcedo et spes nostra, salve! Ad clamamus, exsules filii Haevae. Ad te suspiramus, gementes et flentes in hac lacrymarum valle. Eia ergo, advocata nostra, illos tuos misericordes oculos ad nos converte. Et Iesum, benedictum fructum ventris tui, nobis post hoc exilium ostende. O clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria. Ora pro nobis Santa Dei Genitrix. Ut digni efficiamur promissionibus Christi.

cia à de Todos os Santos, que tem essa estrutura dialoga que ele sugere com o confrade:

## II INVOCATIO SANCTORUM

Sancta Maria,

R. ora pro nobis.

Sancta Dei Genetrix,

R. ora pro nobis.

Sancta Virgo virginum,

R. ora pro nobis.

Sancte Michael,

R. ora pro nobis.

Sancte Gabriel,

R. ora pro nobis.

Sancte Raphael,

R. ora pro nobis.

Omnes sancti Angeli et Archangeli,

R. orate pro nobis.

Omnes sancti beatorum Spirituum ordines,

R. orate pro nobis.

O aprendizado dessas orações se deu ainda na juventude, quando vivia em Pernambuco. Acompanhava diuturnamente os cultos católicos e de tanto ouvir de uma velhinha orações e ladainhas aprendeu-as.

“Aí eu não sei porque eu gravei. No sítio dos Moreiras, hoje é Morelândia. Pra de Exu. Aprendi de um velho, que era doente, toda noite ele rezava umas oração, e a roupa que eu usava, era menino, umas calça curta, nu-zinho do jeito que eu tô [estava sem camisa], dormia

no chão, lá na casa desse homem. Manhecia o dia tão cinzentinho, que fazia gosto. Todo melado de poeira. E quando era noite, o velho pegava a rezar aquelas oração do tempo passado, aí rezou uma oração que tinha, não sei meu Deus como foi que eu aprendi, eu não sei como foi que eu gravei aquela oração.” (Entrevista com Severino, em junho de 2002).

A oração a que ele refere é a das “Treze palavras retornadas”.

“— Você diz o primeiro pé, vai no derradeiro, volta pro primeiro... e nao sei como é que eu aprendi não.”

Pergunto se ele lembra. E ele: “Se eu lembro ou se eu sei?”. — “Se o Sr. Sabe.” E passa a dizer velozmente a oração, sem preocupar-se tanto com a exatidão ou a cronologia.

Oração das treze palavras retornadas:

“ Uma é: meu senhor Jesus Cristo, viva o rei que viverá para sempre amém. [Pera aí, Chico, que está gravando — ele diz para outro penitente, avisando para não ser interrompido, pois o confrade está falando enquanto ele tenta dizer a oração]:

As duas são as duas tabuinhas de Moisés, que pertencem à arca de Noé. Meu senhor Jesus Cristo, que viverá para sempre, amém. O três são os três evangelistas, Lucas, João, Marcos e Mateus, as duas são as duas tabuinhas de Moisés, que pertencem à arca de Noé. Uma é meu senhor Jesus cristo que viverá para sempre, amém. O quatro são os quatro patriarcas, Abrão, Isaque e Jacó, os três são os três evangelistas, Lucas, João, Marcos e Mateus. As duas são as duas tabuinhas de Moisés que pertencem à arca de Noé,

uma é meu senhor Jesus cristo que viverá para sempre, amém. As cinco são as cinco chagas do Nosso Senhor Jesus Cristo do Céu. Os quatro são os quatro patriarcas: Abrão, Isaque e Jacó; os três são os três evangelistas: Lucas, João, Marcos e Mateus, as duas são as duas tabuinhas de Moisés que pertencem à arca de Noé, uma é meu senhor Jesus, viva o rei que viverá para sempre, amém...”

E assim ele segue na sequência, até o número treze. Tão absorvido está em dizer as “Treze palavras retornadas”, que não nota a troca dos patriarcas pelos evangelistas – o três pelo quatro.

Na pesquisa para encontrar a fonte possível da oração ouvida e memorizada por Severino ainda nos anos da juventude, isto é, no começo do século no Brasil. A verdade é que a oração das Treze Palavras Retornadas existe, de diversas maneiras, em praticamente todos os países ibéricos. No Brasil, as versões são variadas, inclusive na quantidade de palavras. Uma das mais conhecidas é a do Anjo Custódio:

Anjo Custódio, queres ser salvo  
Com as quinze palavras  
Ditas e retornadas  
De meu Senhor Jesus Cristo?  
Sim, quero, Senhor,  
Ser salvo com as quinze palavras  
Ditas e retornadas  
De meu Senhor Jesus Cristo  
Diz uma  
Uma é meu Senhor Jesus Cristo  
Que vive e reina  
Para sempre sem fim. Amém.

Diz as duas  
As duas são as duas tábuas de Moisés  
Que vós por ela descesse e subisse  
E a uma, é meu Senhor Jesus Cristo  
Que vive e reina  
Para sempre sem fim. Amém.

Diz as três  
As três, são os três profetas:  
Abraão, Isaque e Jacó  
As duas, são as duas tábuas de Moisés  
Que vós por ela descesse e subisse  
E a uma, é meu Senhor Jesus Cristo  
Que vive e reina  
Para sempre sem fim. Amém.

José Pimentel de Amorim, no livro *Medicina popular de Alagoas*, comenta:

“É muito poderosa oração, disse uma curandeira, e serve para a defesa do corpo e da alma; defende dos inimigos, se preciso envultando; serve paea apagar fogo; se um moribundo não tem um padre para prestar assistência, é rezar esta oração e produz o mesmo efeito; quando se tem de viajar, depois de rezá-la oferecer às cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo e não existe perigo. É oração tão forte que quando o indivíduo reza sente-se um pouco abatido.”

Em Portugal, em Idanha-Nova, também se encontram: “Palavras ditas e retornadas”, ou, nesta variante, “palavras ditas e tornadas”. No lugar de Custódio, o personagem é

Cristóvão, e o bordão “amigo meu”, que aparece em diversas versões da oração, também aqui está presente:

- Cristóvão, amigo meu!
- Cristóvão sim, mas teu amigo não!
- Diz-me as treze palavras ditas e tornadas!
- Digo.
- Diz-me a primeira.
- A primeira é a Casa Santa de Jerusalém, onde Cristo, Senhor Nosso, morreu por nós.

Amém.

- Cristóvão, amigo meu.
- Cristóvão sim, mas teu amigo não!
- Diz-me as treze palavras ditas e tornadas.
- Digo.
- Diz-me as duas.
- As duas: são as duas tabuinhas de Moisés, onde Cristo, Senhor Nosso, pôs os seus divinos pés. E a primeira é a Casa Santa de Jerusalém onde Cristo, Senhor Nosso, morreu por nós. Amém!”

Há de se notar que no caso da oração conforme o penitente da Barbalha, Ceará, mantém-se o diminutivo relativo às tábuas de Moisés, o que provavelmente atesta a origem diretamente portuguesa da versão que ele reconstruiu de memória.

À medida que ampliava a investigação sobre o tema, mais ricas e fundas pareciam ser as correlações das “13 palavras”. Em diversas das fontes, principalmente as brasileiras, isso está associado a magia e superstição. Comecei a me indagar de quanto haveria de influência da cultura judaica que é um dos mais fundos alicerces da formação brasileira. Consultei o escritor e tradutor israelense Ioram Melcer a esse respeito. A res-

posta foi positiva. E aqui me veio como um “eureca” em relação ao que buscava. As informações de Ioram vieram muito ricas de novas associações, pois se ligam tanto à cultura popular dos judeus como às escrituras sagradas<sup>149</sup>. É a canção que se canta no Pessah, no Seder, e está na Haggadá: “Um quem sabe?” Em tradução livre, do aramaico, as 13 palavras seriam estas:

- 1 Deus
- 2 As Tábuas da Lei [ou de Moisés, como recitado pelo penitente]
- 3 Pais (Abraão, Isaque e Jacó)
- 4 Mães (Sara, Rivka, Rahel, Lea)
- 5 Livros da Torá
- 6 Tratados da Mishná
- 7 Dias de la semana
- 8 Dias da Circuncisão
- 9 Meses da gestação
- 10 Preceitos da Lei (isto é, os mandamentos)
- 11 Planetas
- 12 Tribos (de Israel, como disse em alto e bom som o penitente Severino)
- 13 Midót (conceitos morais).

Interessante saber que Midót é o plural de midá, que significa “medida”, ou, recuando para o hebraico antigo, “conceito ético” ou “conceito moral”.

Comentou-me Ioram:

---

149. A referência primigênia parece ser os “treze atributos de Deus”, conforme as Sagradas Escrituras, judaicas e cristãs.

“Lo bonito es que las “13 midót” tienen una fuerte presencia en escritos de cabalistas de Girona, de gente como Girondi y Moisés Cordobeiro, y se llega a encontrar la idea de que las 13 midót son lo que protege al judío aunque ya esté desconectado, abandonado, alejado, fuera de toda comunidad judía etc. Claro, cabe lugar pensar que es el vestigio de un Judaísmo de judeoconvertos exiliados de todo centro de Judaísmo organizado. Es una protección mística, además de ser un conjunto sine qua non del comportamiento judío.”

Isso da “proteção mística” se encontra de modo preciso e perfeito com as crenças populares no Brasil e também nos países hispânicos, como a Argentina e principalmente no Chile<sup>150</sup>, onde se liga tanto a festas como a de São João até, como é mais frequente, o estar as tais palavras ligadas a conjuros e proteções mágicas. Uma expressão frequente nessas narrativas é o começo – “Amigo... no soy su amigo, pero...” Também nas muitas variantes das palavras retornadas (que em espanhol tanto se diz “redobladas” como “retorneadas”) o elemento que se mantém igual é a referência às Tábuas de Moisés.

---

150. Há um estudo de Manuel Dannemann, da Universidade do Chile, “Cultura y sociedad del conjuro de las doce palabras redobladas en Chile”, publicado em *Simposio rito y misterio*, org. por José Antonio Fernández de Rota y Monter. Universidade da Coruña, 1992. Ele diz: “Las doce palabras redobladas repetidas en Chile en los instantes más inesperados, en los lugares más diversos, por muy distintas personas, en una terrible soledad existencial y en una angustiada compañía del miedo, en una paradójica situación individual y de proyección comunitaria a la vez, nos entregan un rico y hondo testimonio de cultura y sociedad en trance y contrapunto de rito y misterio.”

Um dos primeiros a estudar as palavras retornadas foi Aurelio M. Espinosa, no artigo “Origen oriental y desarrollo histórico del cuento de las doce palabras retornadas”, publicado na *Revista de Filología Española*. XVII. Madrid. 1930. F. Bouza-Bery, em “Un conto oriental na galiza : as versións gallegas das palabras retorneadas”, publicado em 1936<sup>151</sup>, cuida de demonstrar que as versões com treze números provém da cultura judaica e do medievo.

Wilhelm Giese, na conclusão de sua interessante análise de uma versão em euskera dessa oração (“Las doce palabras retorneadas y trece”) aventa uma hipótese diametralmente oposta:

“No sería imposible que los judíos hubieran tomado el trece en España de los castellanos, sobre todo, si nos recordamos que ellos conocen 13 meses en su año intercalar, asunto que podría servir de intermedio para la adopción de ‘las trece lunas’. Pero, con el escaso material de variantes judaicas que hasta ahora conocemos, en cuanto a la trece ne la versión judaica, todo es muy dudoso.”

Fez em pôr em dúvida a própria dúvida, pois se examinarmos a importância do treze na cultura e nos rituais judaicos, além do aspecto mágico, e cabalístico, ligando letras, números, o treze e o um, certamente teria mais possível que os espanhóis recebessem esse canto dos judeus, e não o contrário.

---

151. *Extratos — Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia*, 8, Imp. Portuguesa, Porto.

Outra interpretação interessante foi a que tentou Luis Diaz Viana, no artigo “Las doce palabras: romance y leyenda”<sup>152</sup>, em que aponta ligações com as culturas pagãs, inclusive os celtas. Estaríamos abrindo, no caso do cancionero, algo como fez Rudolf Wittkower para a migração dos símbolos? O que de fato impressiona no caso dessa oração é quantidade de versões. Na Espanha, sem esforço, localizei referências a Múrcia, Valladolid, Galícia e até uma versão em flamenco, na Andaluzia. Folclore, jogo de crianças, magia e superstição – tudo parece ligar-se às “13 palavras ditas e retornadas”.

Severino Rocha, sem esforço, se lembra de outra oração que aprendeu não sabe bem como, e na mesma fonte. Desta vez, há uma associação mágica e supersticiosa conhecida por ele:

“Tanto que eu aprendi, eu via os outros não aprendiam, e eu digo ‘eu também não aprendo, mas não sei, meu Deus, como foi que entrou na minha memória eu saber disso tudo. Olhe, eu sei uma reza, é cantada também e rezada, tanto faz, que se eu tomasse aquela reza por devoção, eu sabia o dia em que eu ia morrer. Mas eu não tomo, que eu não quero saber o dia que eu morro. Não... vou morrer depois de amanhã e hoje já estou sabendo...”

A reza ou canto a que ele se refere é “O Sonho de Nossa Senhora”:

Quem quiser aprender do sonho  
o sonho de nossa senhora  
vá o monte sobre monte

---

152. Tomo 01A, da *Revista de Folklore*, 1980, Fundación Joaquín Díaz.

vá o alto de oliveira  
que verá o sol gemer  
e ver a lua suspirar  
quem ouvir esta oração,  
quem souber  
não ensinar  
pelo dia de juízo  
sua alma padecerá  
ao tratar nossa senhora  
com seu livrinho na mão  
meio lido, meio rezado  
chegou seu bendito filho  
perguntando ô mainha  
que vós fazeis por aqui  
filho meu,  
eu não durmo  
nem vigilo  
esta noite sonhei um sonho  
sonho de muita tristeza  
que lá no monte calvário  
tinha uma cruz de madeira  
pra vossas sagradas costas  
tinha ... de vinagre  
pra vossa sagrada boca  
tinha cravos abatidos  
pros vossos sagrados pés  
ele disse: ô mainha  
tudo quanto vós disserdes  
por vossa sagrada boca  
tudo será verdade

quem este sonho souber  
quem tomar por devoção  
antes da sua morte  
ade pois três dias antes  
aparece a virgem Maria  
dizendo filhos ou filhas  
te confessa teus pecados  
que tu tens pra confessar  
que eu sou a virgem senhora  
que eu venho pra te alembiar  
pedirei a Jesus cristo  
que te queira perdoar  
que tua alma será salva  
e irás pra bom lugar  
Jesus e Maria José  
a minha alma vossa é.

Como no caso das “Palavras Retornadas”, este poema-oração popular tem várias versões, mas sem, obviamente, o aporte judaico. Nos Açores e Trás-os-Montes há variantes. No Brasil, diversas, e algumas associadas a Magia Negra. No âmbito dos penitentes cearenses cabe refletir algo mais profundo e talvez no ‘subconsciente’ da memorialização do Sonho de Nossa Senhora: a clara vinculação dos ritos penitenciais na Barbalha aos de preparação para a morte. Curiosamente, há duas interpretações opostas na Igreja para a associação da Virgem ao Sono: uma delas diz que não dormia, pois era como os anjos, outra afirma que sua morte não houve, porque foi como um sonho. É o que atesta, por exemplo, esta passagem:

“Pero ya que el Evangelio no nos dice su muerte, (ni por cifra) consultemos à la Iglesia. La Iglesia nos introduce unas

Liciones, con el titulo de Sueño de la Virgen, De Dormitione Virginis, y en la Oración llama à su transito transmigracion de una parte á otra: Quam et si pro contidione carnis, migrasse cognovimus, etc. Pues noten ahora: En el sueño se suspende el uso de los sentidos, pero no se rompe: en la transmigración se ausenta la Persona, pero no falta: pues assi fue la muerte de Maria Santíssima, fue un sueño en que se suspendió la vida, fue una mudanza en que se ausentó la Persona; con que usando la Iglesia de estas voces, hemos de decir, que no llegó a ser fin, fin acabamiento su muerte: no murió la Virgen con la muerte, se suspendió la vida, mudóse: Ego dormio, & cor meum vigilat. Yo duermo, dice esta Señora, y me corazón vela. Otra letra: Et Sponsus meus vigilat: y mi Esposo vela. Vean aquí su muerte bien dibujada: dormia quando estaba de viage para la Gloria: Ego dormio; que á su muerte solo la llama bien, quien la llama sueño; y su Esposo velaba: Et Sponsus meus vigilat. Para qué? Para recibir el Alma de su Madre en sí mismo, quando saliesse de su Cuerpo: tenia dos la Virgen, uno proprio, que era el suyo, otro de respeto, que era el de su Hijo.”

Seja como for, esta claro como o tema que jaz no substrato de Sonho, Sono e Morte é, na verdade, o aspecto místico e misterioso, ou, por assim dizer, esotérico, do seu culto. Uma dimensão que no caso dos penitentes, tanto da Barbalha quanto de San Vicente de la Sonsierra, não se pode descartar, considerando que são ambas ordens ou confrarias iniciáticas e onde o ingresso representa aos jovens (San Vicente) e jovens e crianças (Barbalha) rito de passagem.

Outro aspecto do rito penitencial na Barbalha que não pode descartar uma associação, mesmo inconsciente, à cultura judaica, diz respeito ao entendimento do sacrifício e os

elementos a ele relacionados. Pensamos especificamente no “corbán”, que significa sacrifício. Na Torá, mencionam-se os vários tipos, e o sacrifício em si não substituía o arrependimento e a confissão e apreço (mencionada, aliás, como um tipo de sacrifício: “sacrificaremos novilhos de nossos lábios”, conforme Hosea). O sacrifício era inseparável da contrição. E se no judaísmo o sacrifício representa “a elevação do mineral, vegetal e animal ao espiritual”, é interessante verificar a existência desses três elementos no ritual dos penitentes da Barbalha. O elemento animal: a própria carne ou pele e o sangue do penitente. Mineral: as lâminas de aço do “cacho” ou disciplina. Vegetal: as ervas com que o penitente tem sa-  
radas suas feridas.

Em San Vicente de la Sonsierra essa tríplice elevação mineral/vegetal/animal parece ausente num olhar de relance: bem claros e presentes o elemento animal (idem Barbalha), inclusive associando-se o sangue (animal) ao vinho (vegetal, pela uva). Desde há séculos já não se usa o metal na disciplina, mas observando-se com cuidado, antes de usar-se a água de alecrim para curar as feridas, a bola ou “esponja” usada para picar as costas do penitente é feita de cera e também de vidro (elemento mineral).

As duas confrarias – de San Vicente e da Barbalha – manifestaram idêntica consciência de que autoflagelação pública pode ser entendida como espetáculo e lida de modo profano pelo público. A da Santa Vera Cruz de modo especial, fazendo questão de rechaçar uma interpretação do que fazem mais além do que um ato de fé. Os disciplinantes da Barbalha, no entanto, revelam entender claramente que o que fazem tem dupla dimensão. Uma, de fé, que é realizada

de maneira oculta, e sem que outras pessoas fora da confraria (irmandade ou ordem, como mais largamente é conhecida). Outra é a da representação. Ora, são como atores em filmes (seja em documentários de cinema ou reportagens de TV), ora como cantores (já gravaram CD com seus benditos), ora quando atendem a pesquisadores. Isso no fez lembrar um comentário de Eugenio Barba e Nicola Savarese sobre a dança e o transe em Bali:

“Às vezes, mudanças em representações tradicionais são feitas pelos que estão dentro e não impostas de fora. Um dos documentários mais conhecidos sobre representação não-ocidental é *Transe e dança em Bali* (1938), de Margaret Mead e Gregory Bateson. Pouco antes de sua morte, Mead disse que o grupo de transe de Pagutan decidiu que os visitantes estrangeiros que iam fazer o documentário gostariam de ver as jovens mulheres entrarem em êxtase e golpear seus peitos com *kris*. Em Bali, nessa época, as mulheres ficaram com seus peitos nus – isto não tinha a conotação erótica em Bali como em Nova York. Mas também – suponho que para agradar ou ao menos não ofender os estrangeiros – as mulheres balinesas cobriram seus peitos para a filmagem e jovens substituíram as mais velhas com dançarinas. Sem dizer nada a Mead ou Bateson, os homens do grupo de transe instruíram as jovens mulheres nas próprias técnicas para entrar em transe e mostraram-lhe como manipular o *kris*.”

Nesse jogo de dupla representação, há uma interessante menção a uma velha senhora que antecipadamente avisou aos que a filmariam que ela não entraria em transe, mas

entrou, “inesperadamente”. Mesmo algum tempo depois de despertada do transe, as mãos continuam a se movem como se executasse os movimentos da dança Kris. Savarese e Barba acrescentam:

“Parece que os membros do grupo de transe estão rai-vosos com a velha mulher porque eles sentem que seu transe perturbou os refinamentos estéticos que tinham ensaiado para olhos e lentes estrangeiras. Quando ela vai embora, os membros da equipe de filmagem Mead-Bateson prestam atenção a esta velha senhora: ela parecia, e era realmente, capaz de entrar em transe. Mas, falando estritamente do ponto de vista dos balineses, o que é ‘autêntico’, as mulheres jovens preparadas pelos próprios balineses ou a velha mulher solitária fazendo o tradicional? Não existe, em Bali, uma tradição de modificar as coisas para os estrangeiros? É precisamente quando as mudanças se voltam para as formas tradicionais, realmente tornando-se essas formas, que uma restauração do comportamento ocorre.” (1995: 210)

Os seus “benditos” são gravados em CD e vendidos. Já não há a mínima preocupação de ocultar o rosto ao flagelar-se. Nota-se uma clara decadência no grupo. Depois da morte de Joaquim Mulato, decurião por muitos anos, assumiu o comando Severino, muito pouco alfabetizado, como seu antecessor, mas com uma memória prodigiosa. Sabe de cor 180 benditos, alguns em latim, que ele canta com uma voz tão rústica quanto a casa onde vive. Mas efetivamente é mais motivo de curiosidade e pitoresco, como os seus companheiros e menos de reverência ou solenidade. Sua memória desfila o que se lembra de modo automático, como se fosse um software.

A ordem dos penitentes em pouco tempo talvez se transforme apenas na representação da representação. Uma mimese multiplicada. Não é difícil que em breve seja apenas mais um grupo simplesmente da tradição popular, como os grupos musicais da região.

Um dos membros da confraria, inclusive, Epitácio, já assumiu a dupla condição de penitente durante a noite e Mateus durante o dia, mais um dos brincantes da cultura local que participará com fervor das festas profanas. O bêbado Mateus, dos espetáculos de bumba-meu-boi, onde se exerce a crítica mais desbragada contra a Igreja. Hermilo Borba Filho, um especialista no assunto, considera o bumba-meu-boi o mais original dos espetáculos populares do Nordeste.

Já no século XIX o espetáculo era comentado pelo padre Lopes Gama, indignado com a licenciosidade da apresentação e a irreverência contra a Igreja:

“De quantos receios, folganças e desenfados populares há neste nosso Pernambuco, eu não conheço um tão tolo, tão estúpido e destituído de graça, como o aliás bem conhecido Bumba-meu-boi. Em tal brinco não se encontra um enredo, nem verossimilhança, nem ligação: é um agregado de disparates. Um negro metido debaixo de uma baeta é o boi; um capadócio enfiado pelo fundo dum panacu velho, chama-se o cavalo-marinho; outro, alapardado, sob lençóis, denomina-se burrinha; um menino com duas saias, uma da cintura para baixo, outra cintura para cima, terminando para a cabeça com uma urupema, é o que se chama a caipora; há, além disto outro capadócio que se chama o pai Mateus. O sujeito do cavalo-marinho é

o senhor do boi, da burrinha, da caipora e do Mateus. Todo o divertimento cifra-se em o dono de toda esta súpua fazer dançar ao som de violas, pandeiros e de uma infernal berraria o tal bêbado Mateus, a burrinha, a caipora e o boi, que com efeito é animal muito ligeirinho, trêfego e bailarino. Além disso o boi morre sempre, sem quê nem para quê, e ressuscita por virtude de um clister, que pespega o Mateus, coisa mui agradável e divertida para os *judiciosos* espectadores. Até aqui não passo tal divertimento de um brinco popular e grandemente desengraçado, mas de certos anos para cá, não há bumba-meu-boi que preste se nele não aparece um sujeito vestido de clérigo e algumas vezes de roquete e estola para servir de bobo da função. Quem faz ordinariamente o papel de sacerdote bufo é um bregeirote despejado e escolhido para desempenhar a tarefa até o mais nojento ridículo; e para complemento do escárnio esse padre ouve de confissão ao Mateus, o qual negro cativo faz cair de pernas ao ar o seu confessor, e acaba, como é natural, dando muita chicotada no sacerdote.”<sup>153</sup>

Não estaria na essência da própria flagelação pública e do sacrifício, e a pena e a execução o espetáculo? Algo como uma inversão do percurso feito pela tragédia que nasceria do sacrifício de bodes e se transformou na representação por excelência, inclusive com seu sentido de catarse?

---

153. *O Carapuçeiro*, Recife, 11.1.1840.

“Nosso teatro sério está tão centrado em sociologia-  
-psicologia-filosofia que começou a adquirir (como Ionesco pretende que Brecht talvez desejasse) a adquirir todo o encanto de um curso de escola noturna. Em vez de uma festa para todos os sentidos e a mente também, recebemos os restos intelectuais da mesa da história teatral. Como disse Genet, para nós tudo acontece no mundo *visível*.”<sup>154</sup>

Evidentemente, uma leitura desse tipo não passa de uma simplificação. O que move o teatro é o pensamento, o treino, o que move a penitência é a fé, ou, pelo menos, uma motivação religiosa. Porém, nunca se deve esquecer a importância do teatro para o cristianismo medieval. O drama religioso também sofreu contaminações dos mimos e outros gêneros profanos. A temática, no entanto, busca sempre inspiração em motivos bíblicos, como bem atesta Erich Auerbach, no seu já clássico *Mimesis*:

“El teatro cristiano medieval se mantiene por completo en esta tradición: como representación viva de los sucesos bíblicos, contenidos ya desde un principio en la liturgia con elementos dramáticos, abre sus acogedores brazos para los incultos y los simples y los onduce de lo concreto y cotidiano hacia lo oculto y verdadero, como la gran plástica de las iglesias medievales, que, según la conocida teoría de E. Mâles, habría tenido un incentivo decisivo en los Misterios, es decir, en el drama religioso/

---

154. PONKO, Leonardo C. *Teatro: Leste & Oeste*. Perspectiva, São Paulo, 1986, p. 3.

Sobre la intención del teatro litúrgico o, en un sentido amplio, cristiano, poseemos ya testimonio de tiempos muy tempranos: en el siglo X, San Etelvoldo, obispo de Winchester, describe una ceremonia dramática de Pasma, que algunos religiosos acostumbraban a celebrar *ad fidem indocti vulgi ac neofitorum corroborandam* y recomienda su imitación (citado del E. K. Chambers, *The mediaeval stage*, II, 308); y, en el siglo XII, Suger de Saint-Denis lo dice más honda y ampliamente, en los versos con frecuencia citados: *Mens habes ad verum per materialia surgit.*”

Inseparável do teatro, há um todo um conjunto de figuras, figurações, representações, alegorias, metáforas, parábolas etc. , com tal diversidade e em tal profusão que a quem preferir uma leitura mais literária do Cristianismo não faltará argumentos e exemplos.

Esse aspecto narrativo tanto pode ser conectado ao mundo cênico quanto da oralidade de mitos e lendas.

Joseph Campbell, porventura o mais conhecido divulgador da mitologia nos tempos mais recentes, chama a atenção da ‘metáfora’, como ‘língua nativa do mito’. Na opinião dele, a vida de uma mitologia estaria na dependência direta do vigor metafórico dos seus símbolos. Repete o que sabemos: símbolos que advêm dos mitos vão além dos aspectos intelectuais, são entranhados na cultura, e por meio deles é que se tem um contato direto e palpável de transcendência.

“O símbolo, energizado pela metáfora, transmite não só uma ideia do infinito, mas certa percepção dele. Devemos nos lembrar, porém, que as metáforas de um

período historicamente condicionado e os símbolos por ela gerados, talvez nada digam às pessoas que venham a viver muito tempo depois daquele momento histórico específico, e cuja consciência se formou através de experiências totalmente diferentes.” (2003: 29)

Mircea Eliade, ao estudar os “comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus”, chama a atenção também para aspectos radicais do sacrifício na Índia, uma linha algo diferente dessa referência de Campbell.

O papel do sacrifício, a partir dos brâmanes, terá sido o papel principal restaurar a unidade primordial. O que incluiria o próprio oficiante, reintegrado e reagregado ao todo. E com isto reintegrar-se a si mesmo. Ele reporta-se a Anana Coommarawamy, para quem esse retorno, unificação e ‘ato de tornar-se a si mesmo’ seriam, simultaneamente: morte, renascimento e casamento. Essa é a razão, acrescenta Eliade, “porque o simbolismo do sacrifício hindu é extremamente complexo: está-se diante, simultaneamente, de símbolos cósmicos, sexuais e iniciáticos.”

Ele reforça a função iniciática dos mitos. Numa sociedade tradicional, a iniciação cumpre o papel de preparar o adolescente para assumir as responsabilidades do adulto, ou seja,

“serve para introduzi-lo na vida religiosa, nos valores do espírito. Graças à iniciação, o adolescente tem acesso a um conhecimento transpessoal, que lhe era inacessível até então.” (1999:98)

Deve-se, no entanto, cuidar de não confundir mito e religião. Há uma diferença radical entre as duas coisas, como avisa Umberto Galimberti.

Baseando-se em Sergio Quinzio, ele explica que a diferença e oposição básica entre as duas coisas seria o caráter protológico do mito e escatológico da fé.

Desse modo, compreende porque a dor no conceito cristão, e aplicado aos dois casos aqui estudados – San Vicente e Barbalha – nada tem de trágico verdadeiramente. Incluindo-se aí os ritos de preparação para a morte e o luto.

O cristianismo, ao preparar o fiel para a vida após a morte, dissolve a tragédia. Com a crença na ressurreição a dor – e tudo – passa a ater sentido e significado. Tudo, no final, se soluciona. É, portanto, *comedia*, no sentido empregado por Dante, e não tragédia. A tragédia é desfeita, quando há compensação, como nos lembra Goethe.

Galimberti retoma Karl Jaspers como comentador de Goethe, explicando que o cristão que crê (não reconhece mais uma tragédia de verdade). Veja-se que ao referir-se à miséria e aos pecados, justificados em última instância pela Providência, isso se encontra com o que ensina a Missão Abreviada, inspiração de Ibiapina, que por sua vez, inspirou os penitentes da Barbalha, é memória “imemorial” até os dias atuais.

## TURISMO E RELIGIÃO

Aldeia. Houve um tempo em que essa palavra designava apenas o óbvio: o núcleo local onde se habitava. Algo familiar, íntimo e próximo, de poucos, quase privado. Assim, se opunha ao global. Há algum tempo essa dicotomia se desfez para dar razão a um oxímoro: aldeia global. Num tempo dominado pelo binário dos sistemas informáticos, já não prosperam as dicotomias inocentes: rural e urbano é uma delas. Sagrado e profano, outra.

Viajante. Até meados talvez do século XX era termo usual para as explorações individuais ou coletivas. Especialmente ricas nos tempos das colonizações. Mas após a Segunda Guerra, quando o turismo irrompe como uma grande e avassaladora presença econômica, cada um se converte num explorador, num colonizador, em safáris intermináveis, diariamente.

No século XXI, quando há mapas até do DNA, quase não resta mais espaço que não seja coberto ou explorado, às vezes sem sair-se de casa. Vivemos este “mundinho hipercomunicado”, na feliz expressão de Agustín Santana<sup>155</sup>.

Os turistas terminam sendo como aqueles bárbaros, tão desejados, como no célebre poema de Kafávis, ou mais ainda, como na definição de Jost Krippendorf, comentando uma suposta reação dos cretenses, num tempo em que sequer se definira verdadeiramente ainda a “indústria” do turismo:

“Os turistas são os inimigos mais perigosos que existem, porque eles nos são indispensáveis. Por diversas razões, não podemos lhes reservar a mesma sorte dos inimigos de antigamente, que simplesmente matávamos, mas podemos nos calar.”<sup>156</sup>

Felizmente, o que predomina no mundo, não é uma visão que oponha tão violentamente o morador e o forasteiro. O de dentro e o de fora. O turista, porém, não é um forasteiro comum, e sim de um tipo especializado, disposto a viver um tempo limitado fora de sua casa, preferentemente nas férias<sup>157</sup>,

---

155. *Antropología y turismo*. Ariel, Barcelona, 2008, p. 11.

156. *Sociologia do turismo*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1989.

157. A esse respeito vale a pena atentar ao comentário de Rafael Esteve Secall sobre o caráter sagrado das férias no mundo atual: “Las vacaciones son el tiempo sagrado para la sociedade materialista occidental, al igual que los lugares donde se toma-ofrenda el cuerpo al sol adquieren igualmente el carácter de sacralidade y son espacios en los que se admiten valores inaceptables en los tiempos-espacios profanos. La propia actitud de los turistas tomando el sol, ¿No es un acto de preparación física, de ‘limpieza’, antes de ofrendarse al sol?” (*Turismo y religión – aproximación a la historia*)

em contato com um universo que não o seu, trocando a rotina pela aventura. Nesse ponto, turista e viajante não se distinguem tanto no gênero, mas no grau, certamente. A viagem e o viajante têm, desde as primeiras menções a deslocamentos de Adão e seus parentes no Genesis, uma associação religiosa que falta sempre a ideia de turismo. Até Ahasverus, o judeu errante, uma espécie de antiperegrino, tem, no seu ir e seguir algo de comoventemente religioso.

No capítulo inicial de *Tristes Trópicos*, “Fim das Viagens”, Lévi-Strauss põe em termos acres o assunto: “Odio los viajes y los exploradores. Y he aquí que me dispongo a relatar mis expediciones”<sup>158</sup>. Mas, diferentemente do viajante, as expedições e explorações dos turistas se contentam com a superfície. Não se pense, entretanto, que o seu contato seja apenas visual e de voyeur com o seu objeto. Um turista busca o prazer com todos os sentidos. E neste ponto difere integralmente do peregrino e do romeiro.

Não tinha bem clara uma distinção desse tipo Filomeno Borrero<sup>159</sup>, quando no seu livro, escreveu:

“No soy naturalista, ni arqueólogo, ni filólogo, ni literato, ni turista; recorrí el mundo como simple curioso, fui a Roma y a Jerusalem como peregrino cristiano, ví las cosas con ojos de hombre sencillo y como las ví las pinto.”

---

*del turismo religioso*, Universidad de Málaga, 2002, p. 23).

158. *Tristes Trópicos*, Paidós, Barcelona, 1988, p. 13.

159. *Recuerdos de viajes en América, Europa, Asia y Africa en los años de 1865 a 1867*, Imprenta de Ortiz Malo, Bogotá, 1869, p. 8.

Vemos como ele se põe em duas categorias, a de peregrino e a de “simples curioso”. E é justo esse aspecto, o da curiosidade, que está no ponto oposto à atitude sinceramente religiosa, que é uma das características certamente do turista, embora tenhamos de reconhecer a dificuldade de uma definição assim, como bem esclarece María Jesús Buxó i Rey:

“En términos culturales, no hay una definición cerrada de turismo y turista, tampoco forman una categoría unitaria, sino que existen muchos prototipos de turista y experiencias turísticas, aunque sin duda destaca una franja, una especie de justa medianía turística, en que coinciden los peores estereotipos.”<sup>160</sup>

Não desconhecemos as sutis distinções entre peregrino, romeiro e palmerino, mas para efeitos didáticos e até práticos, convém preferir o termo peregrino de modo genérico, e romeiro de modo um pouco mais particular, para esses deslocamentos devocionais. Estamos de acordo com Paulo Caucci von Saucken, quando escreve:

“Au demeurant, les pèlerins eux-mêmes témoignent de cette unité conceptuelle et réelle dans des carnets de voyage qui, fréquemment, rendent compte de pèlerinages successifs à Rome, à Saint-Jacques et à Jérusalem. Ainsi Nomparr, seigneur de Caumont, Jehan de Zeilbeke, Jean de Tournai, Arnold von Harff ou Bar-

---

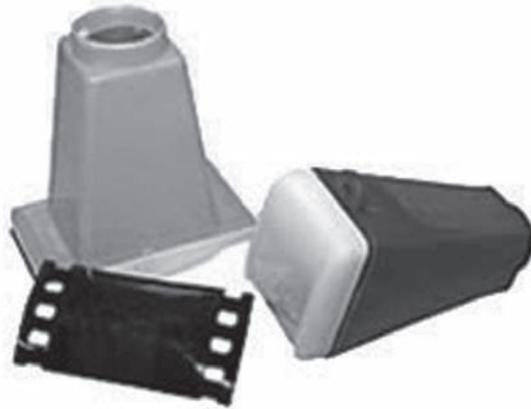
160. “Recrearse con los límites: turismo de cultura y desarrollo”. Em: BARRIO, Angel Espina (Ed.), *Turismo, cultura y desarrollo – Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*, X, Diputación de Salamanca/ Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, 2008, p. 21.

tolomeo Fontana, ce dernier n'étant pas allé à Jérusalem mais à Rome et à Compostelle, complétant ces deux grands pèlerinages par la visite des sanctuaires consacrés à la Vierge (Lorette en Italie, Montserrat et Saragosse en Espagne) et à saint François (Assise, la Vema) ; ou encore Domenico Laffi qui, après un *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finesterrae*, relatera par écrit son *Viaggio in Levante al Santo Sepolcro*. Les pierres tombales aussi témoignent, comme celle du Danois Jonas grâce à laquelle on sait que le défunt s'est rendu deux fois à Jérusalem, trois fois à Rome et une fois à Compostelle : *Jerusalem repetit bis ter Romanque revisit et semel ad sanctum transiit hic iacobum*. De Félix Fabri à Gaspar Loarte, les auteurs qui traitent de la mystique du pèlerinage parlent souvent conjointement des trois grands pèlerinages, soulignant leur interdépendance et les associant, à partir du XVe siècle, aux dévotions mariales alors naissantes.”

As peregrinações, ou romarias – termo que é de fato o de uso largo no Brasil – são muito importantes no Cariri cearense. Esse afluxo de turismo religioso, entretanto, não é observado em San Vicente de la Sonsierra, por motivos óbvios: a peregrinação por excelência é a que se faz a Santiago. No Brasil, não existe um centro, mas *centros*, por contraditório que pareça o uso plural da palavra. Há realmente vários centros vitais<sup>161</sup> para os romeiros. Além dos principais, que são

---

161. Nunca é demasiado lembrar-se a importância simbólica do centro – como ponto de partida e de finalização e reunindo as características de convergência



Aparecida e Juazeiro do Norte, pelo menos outros 12 lugares de distribuem de norte ao sul do país.

A despeito disso, as romarias são cada vez mais turísticas, e os romeiros cada vez mais turistas. Difícil distinguir um de outro. Isso é fato reconhecido até pelos fotógrafos do Horto, em Juazeiro, que completam a renda tirando fotos de romeiros e turistas na estátua do padre Cícero:

“— Nosso ramo vai acabar. Os romeiros não vêm mais tirar fotos junto à estátua. Eles agora vêm com máqui-

---

e vínculo. Lembrando-se a importância do simbolismo do coração no Cariri cearense, na Barbalha, e no Brasil, por extensão, que chegou a ser definido como “o país dos homens cordiais”, vale a pena lembrar que no significado atribuído pelo simbologista René Guénon à ideia do centro, onde há uma “analogia não menos notável com a função fisiológica do coração. Com efeito, o sangue parte do coração espalhando-se por todo o organismo, vivificando-o, e retornando a seguir ao coração, cujo papel como centro orgânico é, na verdade, completo e corresponde por inteiro à ideia que, de um modo geral, devemos ter a respeito do Centro na plenitude de sua significação.” (*Os símbolos da ciência sagrada*, Pensamento, São Paulo, 1984, p. 59).

nas poderosas, que nós nunca poderemos comprar. Nós estamos ultrapassados.”

Vale ressaltar que as fotos tiradas pelos amadores do Horto utilizavam um processo que caiu em desuso: o monóculo, pequena caixa de plástico provida de uma lente em que se colocava dentro um slide. Era um dos souvenirs mais comuns no interior do Brasil há mais de trinta anos.

A evolução da tecnologia mudou também a produção de recordações da fé. Os monóculos eram a “prova” de que um devoto estivera como romeiro no Juazeiro do padre Cícero. Disse-me um informante, comentando, sem nostalgia, o fim dos monóculos: — Parece que os romeiros hoje vão ao Juazeiro, estranhamente, pra ver os miseráveis que foram. E muitos não o são mais, são filhos de uma geração de miseráveis, os pais, que faziam essa romeirada até lá.

Turismo e romaria se confundem no Juazeiro. Cerca de 70%, segundo as pesquisas, dos que visitam a cidade o fazem por motivos religiosos. São romeiros, não turistas, alguns fazem questão de destacar, o que quer dizer – sua motivação não é a curiosidade ou o mero registro do que veem, e sim a fé, a peregrinação religiosa (o turismo seria uma espécie de peregrinação profana).

Há outros pontos turísticos, obviamente, no Cariri, além dos “endereço” do padre Cícero. A busca do turismo ecológico – principalmente à chapada do Araripe – é o que de mais atraente há ali. Tanto Juazeiro quanto Barbalha são importantes sítios arqueológicos, e muitos vão lá conhecer os fósseis. Outros buscam os balneários que antigamente tinham poderes miraculosos, hoje estão reduzidos a espaços de lazer e relaxamento.

Durante muito tempo um dos lugares-comuns a respeito do Brasil era de que seria o maior país católico do mundo. Isso vai perdendo sentido a cada ano. Em dados recentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística — IBGE (2010) vê-se uma forte diminuição do percentual dos que professam a fé católica e o crescimento do protestantismo. E isto se acentuou nos últimos vinte anos. Houve uma queda de 22,4% no número dos que se dizem católicos apostólicos romanos. Em 1940 havia 95% de católicos no Brasil. Em 2000 já eram 73,6%, e na atualidade: 64,6%. Lembrando-se que, no país, é muito comum os católicos, embora professando essa fé, se definirem como “não praticantes”. Mas, no Nordeste, região em que está situado o estado do Ceará, o percentual dos católicos é superior à média nacional: 72% dos habitantes.

O aviso na porta da casa do penitente Joaquim Mulato: “aqui somos todos católicos; não insista”, dirigido aos protestantes é o registro da reação a um proselitismo protestante que se mostrava já intenso no seu tempo. O tempo entre Guerras. Os dados mais recentes provam que o protestantismo avança com força também, ou principalmente, nas zonas rurais. Como registra a reportagem de André Naddeo, no portal Terra (acesso em 9 de junho de 2012):

“O avanço das Igrejas Evangélicas no Brasil é ainda mais clara quando os percentuais são deixados de lado para o comparativo dos números brutos da pesquisa. São exatos 42.275.440 brasileiros que se declararam evangélicos.

Destes, mais de 25 milhões são de origem pentecostal. Somente a Assembleia de Deus, Igreja de maior representatividade, possui 12 milhões de fiéis. Elas serviram

de alicerce, ainda, para outro dado importante: enquanto 79% dos moradores de áreas urbanas responderam que são católicos, o maior número absoluto dos que moram no campo, nas grandes cidades, 23,5% são evangélicos. “A partir do êxodo rumo às grandes cidades, da década de 70 para 80, você tem o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, que aproveita a oportunidade para criar o que chamamos de igreja de periferia, como igreja de portas abertas para receber esse pessoal ‘sem eira nem beira’, sem ter onde ficar’, explica Maria Goreth, coordenadora de indicadores sociais do IBGE.”

No pós-guerra, o Brasil passou por intensas transformações e, a partir dos anos 1950, decidiu deixar de ser um país rural. Em 1950, a população pouco ia além dos 50 milhões, e a maioria absoluta vivia no campo. Na atualidade vivem nas cidades 160.879.708 brasileiros, ou seja, 84% da população, e no campo 29.852.986, que representam 16%. No Ceará, está ligeiramente abaixo do percentual geral: 75,09% das vivem nas áreas urbanas, e 24,91% nas rurais. Não é o maior percentual entre os estados brasileiros: no Maranhão 36,93% ainda vivem no campo, sendo o mais baixo índice para o mesmo critério, o do Rio de Janeiro, com apenas 3,29% de sua população habitando zonas rurais.



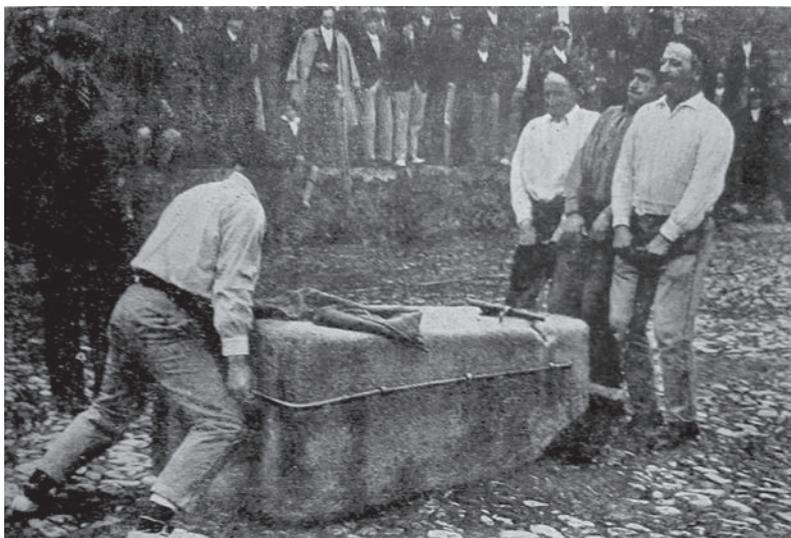
## OUTRAS PROVAS E PROVAÇÕES

Consideramos conveniente exemplificar outras situações de penitência, de prova ou provação em outras culturas, para que atentemos o quanto aberto e amplo é esse campo de estudo.

Este peregrino budista cumpre uma promessa: ir de Lhasa até um mosteiro no Everest, fazendo todo o percurso cumprindo uma série de prostrações.



Estes homens bascos se empenham em transportar um bloco muito pesado de pedra. É a chamada prova dos bois, em que quatro homens demonstram sua força, diante de uma multidão.



No primeiro caso, não seria exagerado associar aosromeiros que fazem suas penitências de joelhos ou se arrastando pelo chão (de terra, ou asfalto ou pedra). No segundo, lembramos algo do esforço de centenas de homens para transportar o mastro de Santo Antônio, na festa do pau da bandeira.

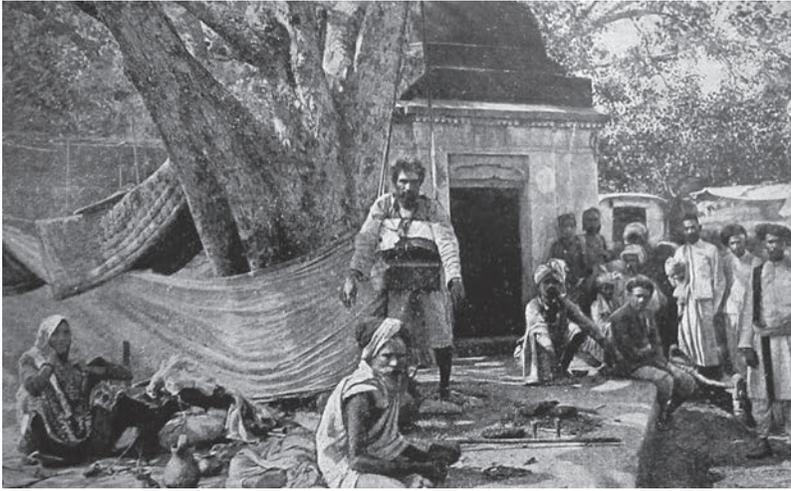
Noutro exemplo das extremas demonstrações de resistência, este homem da Índia fez uma promessa: permanecer em pé por sete anos, e tomou precauções para não descumprir o juramento: uma maroma o mantém preso à árvore. Bem próximo a ele, em primeiro plano, um iogue, que cumpre outro tipo de penitência autoimposta: passa o dia inteiro rezando.

Quando pensamos na dança do toré, dos Pankararu, no Nordeste do Brasil, nos vêm a mente as imagens de índios com o corpo coberto por uma espécie de máscara ou burca. Como nesta imagem:



Nesta outra imagem os jovens Kaffir, da África, em rito de passagem que marca a chegada à puberdade. Os jovens cafres têm como provação dançar da madrugada ao anoitecer, até caírem vencidos pelo cansaço.





## ALGUMAS CONCLUSÕES

No começo deste estudo abordamos a dor e o sofrimento estabelecendo correlações entre imanência, transcendência e emoção. Retomamos aqui o raciocínio inicial, ampliado com exemplos do que foi apreendido no trabalho de campo e nas leituras realizadas.

A tudo isso devem ser acrescentados novos elementos que não são nem imanentes nem transcendentos. Entram talvez numa outra categoria, intervalar, de concreto e de abstrato, de corpo e de prótese. Obviamente, nos referimos à técnica e à tecnologia, no mundo em que Fausto e Mefistófeles não são duas personagens, mas somente uma. Fundidas.

Essa é uma antiga inquietação humana. Na peça de teatro *RUR* (Robots Universales Rossum), de Karel e Joseph Capek, a personagem Elena diz que os robôs devem ser tratados como

seres humanos, inclusive nos atos mais corriqueiros como votar e receber salário e, obviamente, ser ativos no consumo. Ao que o seu colega Helman objeta que o problema nesse caso é que os robôs não se interessam por nada, não têm apetite, nem sorriem.

Helena insiste com ele para que faça os robôs mais felizes. E Helman não se convence: Isso não resolveria nada! São somente robôs, nada sensíveis – como quer sua colega – são somente agudos, sem vontade própria, e a personagem chega ao principal: eles não têm paixões nem alma. Nem amor. Nem desejo, sequer por si mesmos. No entanto, apresentam defeitos e imperfeições, e logo são descartados. Deixando claro que essas inquietações momentâneas nada têm a ver com alma. O diálogo se amplia na discussão sobre as possibilidades emocionais dos robôs (cito aqui a edição espanhola de Alianza, 1966):

FABRY: ¿Cree usted que el alma se hace visible en el rechinar de los dientes?

ELENA: No sé. Quizá sea un signo de rebeldía. Quizá sólo sea una señal de lucha. ¡Oh, si eso se les pudiera infundir!

DOMIN: Eso se remediará, señorita Glory. El doctor Gall está haciendo algunos experimentos..

DR. GALL: No a ese respecto, Domin. Ahora estoy haciendo nervios de dolor... si se puede emplear esa expresión tan poco científica.

ELENA: ¿Nervios de dolor?

DR. GALL: Por razones industriales, señorita Glory. A veces un robot se hace un desperfecto a sí mismo porque no le duele. Mete la mano en la máquina, se rompe un

dedo, se machaca la cabeza... todo le es igual. Tenemos que suministrarles dolor. Es una protección automática contra los desperfectos.

ELENA: ¿Serán más felices cuando sientan el dolor?

DR. GALL: Al contrario, pero serán más perfectos desde un punto de vista técnico.

ELENA: ¿Por qué no crean ustedes un alma para ellos?

DR. GALL: No podemos hacerlo.

FABRY: No nos interesa.

BUSMAN: Eso haría aumentar el costo de producción. Olvídense de eso, querida señorita, los sacamos a un precio bajísimo, quince libras cada uno, totalmente vestidos, y hace quince años costaban doscientas. Hace cinco años comprábamos los trajes. Hoy tenemos nuestra propia fábrica e incluso exportamos telas cinco veces más baratas que las otras fábricas. ¿Qué paga usted por un metro de tela, señorita Glory?

ELENA: No sé... no me acuerdo.

BUSMAN: ¡Cielos! ¿Y usted quería fundar una Liga de la Humanidad? Cuesta ahora una tercera parte. Ahora todos los precios se han reducido en una tercera parte, y seguirán bajando continuamente, cada vez más bajos... ¿Eh?

ELENA: No entiendo nada.

Em tempos de crise, vale a pena atentar que a peça não foi escrita em 2012 nem se passa numa fábrica chinesa como a Foxconn Technology Group. RUR tem quase um século (foi escrita em 1921). O enredo em si não é novo: a criação de um humanoide (o Golem judaico já dava conta disso desde pelo menos a Idade Média), mas as questões que levanta, sim, são

novas, porque não somente simbólicas, de todo plausíveis, não na época do autor, mas no nosso tempo.

Para nós em particular a passagem sobre a dor é mais inspiradora do que a discussão sobre a alma ou a existência de Deus: ilumina o sentido do corpo e a existência do homem. Durante séculos, as dicotomias foram as mesmas, e muito das inquietações da carne, da sobrevivência do espírito e a busca do bem-estar do homem, convencido a contragosto de que seu infinito não dura sequer o tempo de uma sombra. As emoções que tudo isso provocou ao longo dos tempos é que plasmaram as religiões e as busca da ciência, ambas movidas por fé, esperança e caridade.

Antônio Damásio, no livro *Em busca de Spinoza – prazer e dor na ciência dos sentimentos*, mostra a importância do cérebro e diz como a

“a aprendizagem de um nexos entre uma certa ação e as suas consequências emocionais depende da integridade da região pré-frontal. Dessa forma, a experiência da dor, que faz parte das situações de punição, nunca é aprendida em ligação com a ação que causou essa punição.”

Os penitentes que estudamos ao longo desses anos são um capítulo talvez mais complexo, pois criam metáforas e metonímias para sua dor e a dos outros, sua culpa e a do mundo. Convergingo tudo para uma só remissão: a do Cristo que imitam e de sua Cruz que levam como um estandarte de vitória da vida sobre a morte. É a mais duradoura utopia.

Não há como entender o mundo dos disciplinantes sem admitir que se movem por uma fé que estabelece uma ligação imaginária (para eles real) entre sua solidão e fragilidade e o seu Consolador, o Espírito Santo todo-poderosos, perfeitos

e inabaláveis, mas também misericordiosos e por alguma razão mais misteriosa do que sua existência, se interessam pelo mundo dos humanos. Quem sabe seja por aquela paradoxal inveja inventada por Edgar Allan Poe quando fala de Israfel, o anjo que tinha no lugar do coração um alaúde:

“And the angel Israfel, whose heart-strings are a lute,  
and who has the sweetest voice of all God’s creatures.

—KORAN

In Heaven a spirit doth dwell  
“Whose heart-strings are a lute”;  
None sing so wildly well  
As the angel Israfel,  
And the giddy stars (so legends tell),  
Ceasing their hymns, attend the spell  
Of his voice, all mute.

Tottering above  
In her highest noon,  
The enamoured moon  
Blushes with love,  
While, to listen, the red levin  
(With the rapid Pleiads, even,  
Which were seven,)  
Pauses in Heaven.

And they say (the starry choir  
And the other listening things)  
That Israfeli’s fire  
Is owing to that lyre  
By which he sits and sings—

The trembling living wire  
Of those unusual strings.

But the skies that angel trod,  
Where deep thoughts are a duty,  
Where Love's a grown-up God,  
Where the Houri glances are  
Imbued with all the beauty  
Which we worship in a star.

Therefore, thou art not wrong,  
Israfeeli, who despisest  
An unimpassioned song;  
To thee the laurels belong,  
Best bard, because the wisest!  
Merrily live, and long!

The ecstasies above  
With thy burning measures suit—  
Thy grief, thy joy, thy hate, thy love,  
With the fervour of thy lute—  
Well may the stars be mute!

Yes, Heaven is thine; but this  
Is a world of sweets and sour;  
Our flowers are merely—flowers,  
And the shadow of thy perfect bliss  
Is the sunshine of ours.

If I could dwell

Where Israfel  
Hath dwelt, and he where I,  
He might not sing so wildly well  
A mortal melody,  
While a bolder note than this might swell  
From my lyre within the sky.”

Talvez não estivesse certo Marx quando afirmou que o único antídoto para o sofrimento mental seja a dor física ou que a religião fosse o ópio do povo, dois lugares-comuns que seguidores seus ou não espalharam pelo mundo e que sugere bálamos e anestésicos. A religião potencializa o êxtase e a Consolação que não se parece em nada com a anulação da capacidade de sentir.

Há um aspecto ético (e junto a este um estético) que neurologistas como Damásio compreenderam melhor. Para ele, no mesmo livro que citamos, os princípios éticos nos chegaram por intermédio de uma profecia religiosa:

“Se concebermos a religião como uma das mais extraordinárias criações humanas, é difícil imaginar que seres humanos privados de emoções e sentimentos sociais jamais tivessem criado um sistema religioso. (...) As narrativas religiosas podem ter surgido como resposta a certas pressões especialmente importantes, principalmente a análise consciente dos estados de mágoa e alegria, bem como da necessidade de criar uma autoridade capaz de validar e manter regras éticas. Na ausência de emoções normais não teria havido a tendência natural para a criação de um sistema religioso. Não teria havido nem profetas, nem seguidores de profetas, animados pela tendência emocional de se submeterem com es-

panto e admiração a uma figura dominante capaz de liderar, proteger, recompensar e explicar o inexplicável. Na ausência da emoção teria sido difícil conceber a figura de Deus.”

Talvez ainda mais importante para os mecanismos relacionados com a penitência o que ele comenta sobre o processo de aprendizagem e a influência das ideias de castigo e recompensa:

“As coisas não teriam caminhado melhor, contudo, se as profecias religiosas fossem concebidas como tendo uma origem sobrenatural em que o profeta é um mero veículo para a revelação. Nessas condições, continuaria a ser necessário inculcar os princípios éticos na criança, o que requereria, do ponto de vista da aprendizagem, a influência da recompensa e da punição, ou seja, a influência da emoção. Mesmo que fosse possível imaginar a presença de alegria ou mágoa na ausência das emoções sociais, os seres humanos que crescessem em tais circunstâncias não seriam capazes de associar essa alegria e mágoa às categorias de conhecimento pessoal e social necessários para estabelecer princípios éticos. Em suma, quer se concebam os princípios éticos como baseados na biologia natural ou como baseados em estruturas religiosas, é legítimo concluir que na ausência de emoções e sentimentos normais, especialmente na ausência de emoções sociais, a emergência comportamentos éticos seria improvável.”

A primeira conclusão é que as duas confrarias estudadas – na Rioja e no Ceará – realizam com suas cerimônias não só um exercício de fé. Sua fé, não teórica, mas praticada, está vinculada a concepções de mundo e de humanidade em

que os aspectos éticos e estéticos têm grande relevância. Sua visão de mundo é religiosa no sentido original de religião, e todos os meios, até os que parecem desligados disso, no final convergem para o mesmo ponto: a motivação é a fé. Fazem não só porque querem, mas porque creem.

Se a maioria dos que praticam a disciplina o faz por fé e como pagamento de promessa, há não só um componente ético, mas mágico, pois o penitente crê numa comunicação com o transcendente para obter o extraordinário, a graça, o milagre, o auxílio supra-humano. A autoflagelação é uma linguagem, com um componente problemático: o que transmite parece desencadear três entendimentos distintos: do próprio disciplinante, de a Quem ele se dirige e de quem o observa em ação.

Durante toda a pesquisa de campo, quando o assunto do “espetáculo” vez por outra entrava em pauta, fosse por conversas com os penitentes, fosse em comentários dos que assistiam à procissão ou de reportagens nos jornais, lembrava-me de uma passagem do livro de Susan Sontag, *Delante del dolor de los demás*, em que ela apresenta uma leitura aguda do problema que é a realidade e sua espetacularização. Ela diz:

“La afirmación de que la realidad se está convirtiendo en un espectáculo es de un provincianismo pasmoso. Convierte en universales los hábitos visuales de una reducida población instruida que vive en una de las regiones opulentas del mundo, donde las noticias han sido transformadas en entretenimiento; ese estilo de ver, maduro, es una de las principales adquisiciones de ‘lo moderno’ y requisito previo para dismantelar las formas de la política tradicional basada en partidos, la cual depara el debate y la discrepancia verdaderas. Supone que cada cual

es un espectador. Insinúa, de modo perverso, a la ligera, que en el mundo no hay sufrimiento real. No obstante, es absurdo identificar al mundo con las regiones de los países ricos donde la gente goza del dudoso privilegio de ser espectadora, o de negarse a serlo, del dolor de otras personas, al igual que es absurdo generalizar sobre la capacidad de respuesta ante los sufrimientos de los demás a partir de la disposición de aquellos consumidores de noticias que nada saben de primera mano sobre la guerra, la injusticia generalizada y el terror. Cientos de millones de espectadores de televisión no están en absoluto curtidos por lo que ven en el televisor. No pueden darse el lujo de menospreciar la realidad.”

É verdade que ela trata dos extremos do sofrimento: a guerra; mas entendemos válidas as palavras também para quem observa a extrema expressão da fé, sem julgar os motivos dos que, embora ocultando-se os rostos, expõem e expiam seu sofrimento em público. Nada houve no convívio que tivemos com os no Ceará ou na Rioja que nos levasse a duvidar da sinceridade dos penitentes ou dos Picaos, daí que mais razão tem ainda a estudiosa estadunidense quando afirma que os cidadãos da modernidade, consumidores de violência como espetáculo, adeptos da proximidade sem riscos foram instruídos para ser cínicos a respeito da possibilidade de sinceridade. “Algunas personas harán lo que esté a su alcance para evitar que las conmuevan”: é o que diz Sontag.

Aqui ligamos esses pontos aos robôs de Capek. O problema dos seus fabricantes era dotá-los da capacidade de sentir emoção e dor, ou “têm que ser tratados como seres humanos”, e o problema dos humanos no mundo atual é de

que muitos não se incomodam de ser tratados como robôs. Entretanto, entre a linha de montagem e a sequencialidade de um ritual há distância e distinção.

Estudamos ao longo destas páginas dois grupos cujos rituais, embora num primeiro momento pareçam deslocados no tempo ou algum tipo de anacronismo, estão perfeitamente integrados ao mundo de hoje.

São notícia nos meios massivos de comunicação e atraem multidões de turistas cada vez que atuam nas procissões e festas da comunidade.

Uma leitura reverente disso afirmaria que o que realizam são rituais e cerimônias que conservam uma larga tradição. Uma inteiramente voltada ao linguajar atual diria que são apresentações, atuações, representações ou, no mínimo, performances. Como num teatro ao ar livre. No caso específico do Brasil, não se deve esquecer que o teatro nasce com os jesuítas, e que os jesuítas começam o seu trabalho de catequização por meio do teatro. No caso ainda mais específico do Ceará, é inegável que a confraria de penitentes perdeu força como apenas uma organização religiosa. Hoje é quase só um item a mais na lista do chamado patrimônio intangível da Barbalha. Não por acaso o líder dos penitentes é homenageado pelo poder público (com diploma e subsídio) que o define como mestre da cultura popular. Efetivamente, a ordem dos penitentes aceitou se folclorizar. E perde energia transcendente enquanto é assimilada no profano.

Tudo isso é típico do nosso tempo em que há um paradoxo crescente: tanto mais desmaterializado fica, mais matéria é. O emprego largo de palavras como ‘virtual’, ‘virtualidade’ o comprova. Mais material ou materialista é. E no mesmo sen-

tido, palavras como ‘digital’. Digital vem de algo muito físico, os dedos das mãos. Há a mais ambígua: ‘nuvem’. Metáforas para um mundo em que tudo parece ser uma paródia e cópia, metafórico ou metonímico. Platão não entenderia.

De certa maneira os ritos penitenciais são também paráfrases. A menção à palavra ‘paráfrase’ não é acidental. A disciplina, como a dor (mas esta de outra maneira) é, essencialmente, uma linguagem. Como quase tudo na modernidade. Sim, está certo quem afirmar que já era linguagem antes, no mundo antigo, quando começou a ser praticada. Mas de um modo muito diverso. Talvez esta anotação de Joaquim Nabuco no seu diário íntimo deixe mais claro o que foi comentado:

“No dia 1º de fevereiro em Butler, a carta de Santo Inácio pedindo para não rezarem por ele e o deixarem ser devorado pelas feras. Carta admirável, única, do espírito dos mártires. Quem lê a história da Inquisição vê como os que abraçavam a Reforma morriam para não renegar a nova fé. Mas o que distingue o espírito de martírio, das perseguições, e a ansiedade de alcançar um bem *visível*, uma recompensa que viam com os olhos da alma, um ardor de pagar a Jesus na mesma moeda o sacrifício da Cruz. Não é o orgulho, o respeito próprio ou humano, o ponto de honra, o dever, o amor da verdade, nenhum dos outros estímulos ou sentimentos que têm dado mártires a todas as outras religiões, como a ciência, e a todas as grandes causas: é coisa diversa, é a ansiedade de estar logo no Paraíso, de passar da terra ao Reino de Deus.” (2005: 2009)

Afirmações assim são quase de todo estranhas ao mundo atual, exceto nos atos mais extremos do patriotismo ou do

fundamentalismo, quando uma fé quase selvagem pugna por dar sentido ao martírio e às mais variadas formas de sacrifício. Mesmo que se use na guerra a expressão “teatro de operações”, se faz com o sentido físico de teatro, com havia antes, não de encenação ou representação. Homens em luta de vida e morte – sejam chamados de simples soldados ou terroristas – não encenam a vida e a morte. Vivenciam-nas. A eficácia do que realizam depende disso.

Os penitentes da Barbalha e de San Vicente recusam com veemência a ideia de associação entre a sua penitência pública e o teatro, o espetáculo ou espetacularização. A despeito de em ambos os casos, contrariando a explícita orientação da Igreja, tenham decidido trocar o privado pelo público, e exibir seu sofrimento, sua contrição.

Em ambos os casos, o que fazem tem uma tripla leitura e interesse: para o indivíduo, para a confraria, a comunidade e o poder público.

No caso do indivíduo, as perguntas que tentamos responder foram: por que o fazem? Como se sentem? Voltariam a fazê-lo? Como aprenderam a fazer isso?

Embora não sejam unívocas as respostas, algumas afirmações se repetem: o motivo é religioso, e pessoal, não uma imposição da Igreja. É algo voluntário. Não se trata de um castigo ou auto-castigo. Trata-se de algo simples: expressão. De fé.

As razões também diversas, mas fixando certos padrões: promessas, agradecimentos e, em menor escala, para obter um favor divino.

Sentem-se em paz, reconfortados e de bem consigo e com Deus e seus irmãos – é o que costumam responder. Ninguém falou de prazer. O que afastaria a ideia de sadomasoquismo.

Assumidamente. Mas do mesmo jeito que os cânticos de Salomão e os êxtases de Santa Teresa facilitam a dupla leitura mística e erótica, não se pode descartar que a disciplina que começa como dor termine como prazer, ou anestesia. Seja como for, ainda no mesmo subconjunto da emoção. Lembramo-nos do que disse o pároco de San Vicente de la Sonsierra: o receio da Igreja não é mais com as heresias, mas a indiferença.

Concluimos também que talvez a razão principal das disciplinas seja uma muito simples, mas em que geral não aparece com o protagonismo que deveria. Não se trata só de expressar a fé, tentar obter uma graça ou agradecer por algo já obtido. Trata-se, sim, de “superação”. Com isto a penitência com motivação sagrada ou profana encontra o mesmo sentido. No fim, é a busca aristotélica de felicidade. Após a morte, ou nesta vida “de aquém túmulo”. Há uma atribuição de sentido, força e energia na dor. Milagre ou dom, treinamento ou obstinação – o homem se supera, se suplanta, mesmo quando parece submeter-se.

No outro extremo, dos que não só não se penitenciam, como consideram bárbara ou inaceitável a ideia, por vezes persiste aquilo que Pascal Bruckner chamou de “a euforia perpétua – sobre o dever de ser feliz”. E numa passagem do seu livro também ensaia uma interpretação da ideia de Salvação e do Paraíso dos crentes:

“Porque si bien la lógica de la salvación postula una relativa libertad del creyente, que puede perfeccionarse o sucumbir a las pasiones mundanas, está lejos de constituir un camino recto. Pertenece al orden del claroscuro, y el más sincero de los fieles vie su fe como una peregrinación en un laberinto. Por hallarse tan cerca y a la vez tan infinitamente lejos, Dios

es un camino que hay que recorrer, sembrado de acechanzas y de trampas.” (2008: 25)

Também interessante notar pelas expressões do público que acompanha as procissões: de severidade e impacto, nas expressões do rosto, o cenho franzido, o olhar impressionado. Incompreensão, perplexidade mais que admiração ou regozijo.

Se já o fizeram antes ou voltarão a fazê-lo os disciplinantes? Sim, para alguns, mas é ‘sempre’ uma estreia; e os que se repetem revelam que muitas vezes a promessa a cumprir implica uma série, a repetição, a sequência, não basta uma vez só.

Uma explicação óbvia, mas necessária. Todos são católicos. Condição necessária e indispensável tanto no Brasil quanto na Espanha. Seja para fazer parte da confraria, seja para obter a autorização de sua paróquia. Mas nisto há uma distinção importante na confraria espanhola e brasileira: a espanhola admite que ingressem interessados de toda parte (embora a maioria seja da própria comunidade); a do Ceará, não; é mais “endogâmica”: os que se associam são ou do próprio povoado, ou da família, numa tradição de pai pra filho.

Outro aspecto a destacar é que tanto a ordem dos penitentes do Ceará quanto a confraria da Vera Cruz na Rioja potencializam um tipo de organização paralela à Igreja e quase sempre mais entranhada que ela na comunidade: as instituições de leigos. Nisso há interessantes questões relacionadas à Autoridade, que fogem do objetivo do trabalho.

Como bem esclarece Felipe Fernández Armesto:

“João Paulo II tentou canalizar e controlar as ambições dos leigos quando se dirigiu a um congresso do laicato católico romano em 1988. Falou (*Christifideles Laici*) da crescente necessidade da participação como um dos as-

pectos mais marcantes da nova humanidade e chamou os cristãos a se colocarem na dianteira de todos os movimentos, para criar uma sociedade mais humana. Mas o papa não estava sublinhando a mensagem do Vaticano II sobre um maior envolvimento leigo na vida da igreja: sua preocupação era muito mais com a realização do ministério leigo no mundo. Ele estava, por enquanto, expressando uma reação conservadora familiar à vigorosa onda de atividade leiga que havia se manifestado em diversos países, em resposta às ideias libertadoras da década de 1960. Sua preocupação, como a do arcebispo Runcie, era com a confusão de papéis. Contudo, ninguém poderia estar mais ciente do que o papa de que, em amplas áreas de sua própria comunidade, a vida eclesial só é mantida pelo laicato. Na América Latina, 53% das paróquias são comandadas por freiras. Na França, 40% estão sob o controle diário de comissões leigas. Na América do Norte, o diaconato permanente foi redescoberto, de forma que as responsabilidades paroquiais não cessem por ausência de sacerdotes (estatísticas de 1985). Se a situação moderna é confusa—e realmente é— os líderes eclesial e teólogos têm grande parte da culpa. A sociedade profana, à qual a *civitas Dei* está superposta, é regida por leis que não se coadunam com o pensamento de Deus, mas sim com a vontade do povo.” (1997: 209-210).

Se a ameaça ao catolicismo na Europa parece ser a indiferença, não as formas heterodoxas que às vezes assume, ou a religiosidade popular. No Brasil, volta com força que talvez fosse tido como um fantasma perdido no século XIX: o pro-

testantismo, em suas formas também mais populares e muitas vezes midiáticas.

Se a Reforma provocou enormes mudanças na história mundial, como lembram Fernández-Armesto e Derek Wilson no seu livro sobre o tema, o mínimo da revolução que provocou foi transformar

“uma Igreja monolítica em um pilar em chamas, envolto em fumaça, do qual saíram fagulhas e centelhas flutuaram para longe, para formar as incrivelmente numerosas igrejas e seitas cristãs que hoje abundam.”

Na verdade, o que se observa ao longo da história da Cristandade é o contrário do que dizem esses historiadores (ainda que eles reconheçam, corretamente: “encontramos as origens da diversidade cristã não em quaisquer eventos específicos do passado da Igreja, mas na natureza mesma do cristianismo.”). O Cristianismo nunca foi monolítico, a Reforma foi a primeira expressão vitoriosa de sua tendência à fragmentação. Há que se reconhecer, no entanto, que ali, com os primeiros protestantes, ficavam ainda mais evidentes duas visões de mundo que conviviam nem sempre pacificamente dentro do mesmo Cristianismo, e que é citado com bom humor por esses autores:

“Mais ou menos na época em que começou a Reforma, Erasmo de Rotterdam, criticando os exageros piedosos tradicionalmente tolerados pela Igreja, disse, brincando, que já existiam fragmentos da Verdadeira Cruz em abundância nas coleções de relíquias, suficientes para se construir um navio de guerra. Em outras palavras, a fragmentação da Cruz estava prestes a acontecer.”

E continua a acontecer. Embora continue a Cruz a ser um símbolo tão poderoso e associado a vitória como antes: de

Constantino e Joaquim Mulato, de um jeito ou de outro carregam a sua cruz e se transformam nela. Vive-se, entretanto, no limiar talvez de novas rupturas como no tempo da Reforma, ou, como argumentam Armesto e Wilson:

“Vêmo-la não simplesmente como uma série de movimentos restritos ao passado, mas como um tema que se sobrepõe a toda a história da Igreja e ainda hoje se encontra ativo, exercendo sua influência — de maneira verdadeiramente poderosa e com grande repercussão — no presente. Em um terceiro nível, propomos uma reforma total do significado desse termo, em conformidade com o saber histórico e a perspectiva de nosso tempo. As características decisivas, transformadoras da história cristã no século XVI e a partir dele não foram aquelas que separaram as tradições católica, protestante e ortodoxa, mas, segundo cremos, aquelas que essas tradições tinham em comum. A primeira deficiência da historiografia tradicional da Reforma é sua indiferença para com a história das igrejas orientais, exceto pelos aspectos em que foram influenciadas a favor ou contra o protestantismo.”

Mesmo não recomendando explicitamente, a Igreja é, no mínimo, tolerante para com a disciplina e a flagelação. Uma interpretação muito livre das razões pelas quais isso continuou na Espanha e no Brasil levaria talvez a uma leitura quase freudiana da psicologia social dos dois países. A Espanha, da Inquisição; o Brasil, da Escravidão. O gosto pelo flagelo durante séculos permanece talvez com motivações estruturais e no subtexto, no subconsciente, por dentro da pele da consciência de cada um. Há até quem faça uso de um trocadilho quase

lacaniano para associar a dor à Espanha: Spain, ou deixando mais claro: s-Pain. Porventura com uma grande predisposição para a super-interpretação.

O mais importante, no entanto, é que, em graus diversos, mas sendo do mesmo gênero e sentido, os flagelantes, disciplinantes e penitentes ainda atuantes no Brasil e Espanha entendem o que fazem com uma dupla vinculação: a religião e a cultura popular. Definem-se como “tradicionais”. Mas sabem que essa tradição não é estática. Na Barbalha, os penitentes vão de coadjuvantes a figurantes no grande espetáculo que é a festa de Santo Antônio, cada vez mais Antônio e menos santo, e se folclorizam. Caminham para a extinção. Nesse ponto, cabe muito bem a *boutade* de Lévi-Strauss disse que “Antropologia é necrologia”, isto é, “vamos estudar os primitivos e seus discípulos antes que desapareçam”.

Em San Vicente de la Sonsierra, “Los Picaos” protagonizam na Semana Santa e reconhecem como especiais, trabalham e pesquisam para se manterem tão vivos que permaneçam até quando durar San Vicente de la Sonsierra que, com seus pouco mais de mil habitantes, são muito menos do que os que lotam um simples baile numa noite típica de Santo Antônio na Barbalha. Em ambos os lugares há algo em comum: os turistas armados com as câmeras fotográficas com seu olhar cada vez mais imensamente enorme, mas nunca jamais indagador.



## BIBLIOGRAFIA

ACKERMAN, Diane. *Una historia natural de los sentidos*, 3ª. ed. Anagrama, Barcelona, 2000.

ALÍAS, Inmaculada Arias de Saavedra e MUÑOZ, Miguel Luis López-Guadalupe. *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*. Universidad de Granada, 2002.

ALLEAU, René. *A ciência dos símbolos*. Edições 70, Lisboa, 2001.

ALVES NETO, Onofre e outros. *Dor - princípios e prática*. Artmetd, Porto Alegre, 2009.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. *500 anos de catolicismos e sincretismos no Brasil*. UFPB, João Pessoa, 2002.

ARAÚJO, F. Sadoc de. *Padre Ibiapina, peregrino da caridade*. Ed. do Autor, Fortaleza, 1995.

ARAÚJO, Pe. F. Sadoc de. *Padre Ibiapina – peregrino da caridade*. Tribuna do Ceará, Fortaleza, 1995.

ARTEAGA, Luis Verde. *Costumbres perdidas de San Vicente de la Sonsierra*. Rioja 7 Días, 1992.

AUERBACH, Eric. *Mimesis - a representação da realidade na literatura ocidental*. Perspectiva, São Paulo, 1998.

AZZI, Riolando. *História da Igreja no Brasil*. Vozes, Petrópolis, 2008.

BAROJA, Julio Caro. *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1991.

BARRIO, Angel B. Espina (Ed.). *Turismo, cultura y desarrollo*. Diputación de Salamanca/Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Salamanca, 2008.

BARRIO, Angel-B. Espina. *Manual de antropología cultural*, 2ª. Ed., Amarú, Salamanca, 2007.

BAUDELAIRE, Charles. *Journaux intimes*. Les Éditions G. Crès et Cie. Paris, 1920.

BAZTÁN, A. Aguirre (Ed.). *Etnografía – metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Marcombo, Barcelona, 1995.

BERCEO, Gonzalo de. *Milagros de Nuestra Señora*. Cátedra, Madrid, 1997.

BESNIER, Bernard [e outros]. *As paixões antigas e medievais*. Loyola, São Paulo, 2008.

BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana – 1883-1911*. Contraponto, Rio de Janeiro, 2004.

BOILEAU, Abbé. *Histoire des flagellants. Le bon et Le mauvais usage des flagellations parmi les chrétiens*. Jerome Millon, St Martin, 1986.

BORRERO, Filomeno. *Recuerdos de viajes en América, Europa, Asia y África en los años de 1865 a 1867*. Imprenta de Ortiz Malo, Bogotá, 1869.

BRETON, David le. *Antropología del dolor*. Seix Barral. Barcelona, 1999.

BRUCKNER, Pascal. *La euforia perpetua – sobre el deber de ser feliz*. Tusquets, 3ª Ed., Barcelona, 2008.

BRUN, André. *Les dieux catholiques au Brésil – anthropologie religieuse de la société rurale Du Nordeste*. L'Harmattan, Paris, 1989.

BURKERT, Walter. *A criação do sagrado*. Edições 70, Lisboa, 2001.

BURKERT, Walter. *La creación de lo sagrado – la huella de la biología en las religiones antiguas*. Siruela, Madrid, 2009.

BUXÓ REY, M. J., SANTALÓ, C. Álvarez e BECERRA, S. Rodríguez (Coord.). *La religiosidad popular*. Anthropos, Barcelona, 2003.

CALLEJO, Jesús. *Fiestas sagradas – sus Orígenes, ritos y significado que perviven en la tradición de los pueblos*. Edaf, Madrid, 1999.

CAMPBELL, Jeremy. *El hombre gramatical*. F.C.E., México, 1989.

CAMPBELL, Joseph. *Tu és Isso – transformando a metáfora religiosa*. Madras, São Paulo, 2003.

CASTRO, João Baptista. *Mapa de Portugal antigo e moderno*, tomo segundo. Tipografia do Panorama, Lisboa, 1870.

CASTRO, Yeda Pessoa. *Falares africanos na Bahia*. Topbooks, Rio de Janeiro, 2001.

CIRLOT, Juan-Eduardo. *Diccionario de Símbolos*, 9ª ed., Labor, Barcelona, 1992.

COLLINS, Randall. *Cadenas de rituales de interacción*. Anthropos, Barcelona, 2009.

COOPER, M. *A history of the Rod in all countries from the earliest period to the present time*. William Reeves, London, s.d.

COOPER, Rev. W. M. *History of the rod flagellation and the flagellants*. William Reeves, London, 1910.

CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques e VIGARELLO, Georges (dir.). *Historia del cuerpo*. Taurus, Madrid, 2005.

CORDOBA, Pierre e ÉTIENVRE, Jean-Pierre (comp.). *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Casa de Velázquez e Universidad de Granada, 1990.

DELUMEAU, Jean. \_\_\_\_\_. *O pecado e o medo*. Edusc, Bauru, 2003.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente – 1300-1800*. Companhia das Letras, São Paulo, 1979.

DORFLES, Gillo. *Novos ritos, novos mitos*. Edições 70, Lisboa, s.d.

ECHEVARRÍA, Aurora González. *Etnografía y comparación – la investigación intercultural en antropología*. Universitat Autònoma de Barcelona, 1990.

ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas* (3 vols.). Paidós, Barcelona, 2003.

ELIAS, Norbert. *Teoría del símbolo – un ensayo de antropología cultural*. Península, Barcelona, 1994.

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos*. 9ª Ed. Bertrand, Rio de Janeiro, 1991.

FEHER, Michel e outros. *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Taurus, Madrid, 1990.

FERNÁNDEZ-ARRESTO, Felipe e WILSON, Derek. *Reforma – o cristianismo e o mundo (1500-2000)*. Record, Rio de Janeiro, 1997.

FERRO, Xosé Ramón Mariño. *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*. Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 1987.

FREIXINHO, Nilton. *O sertão arcaico do Nordeste do Brasil – uma releitura*. Imago, Rio de Janeiro, 2003.

FREYRE, Gilberto. \_\_\_\_\_. *Problemas brasileiros de antropologia*. José Olympio, Rio de Janeiro, 1973.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*, Record, Rio de Janeiro, 2000.

FREYRE, Gilberto. *Problemas brasileiros de antropologia*. José Olympio, Rio de Janeiro, 1973.

GALÁN, Juan Eslava. *El Catolicismo explicado a las ovejas*, 2ª. ed. Planeta, Barcelona, 2009.

GANIVET, Angel. Idearium. *Librería General de Victoriano Suárez*, 1905.

GARCÍA, Fermín Labarga. *Las Cofradías de la Vera Cruz en La Rioja*, Logroño 2000.

GARCÍA, Moisés González (comp.). *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006.

GEERTZ, Clifford. *Saber local*. Vozes, Petrópolis, 2001.

GÉLIS, Jacques e outros. *Historia del cuerpo*, I. Taurus, Madrid, 2005.

GENNEP, Arnold van. *Los ritos de paso*, Alianza, Madrid, 2008.

GIL, José. “Corpo”, in Enciclopédia Einaudi, 32. –*Soma/Psique-Corpo*. Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 1995.

GILABERT, Francisco Martí. Carlos III y la política religiosa. Rialp, 2004.

GOFF, Jacques le e TRUONG, Nicolas. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós, Barcelona, 2005.

GRÜND, Françoise. *Le corps et le sacré*. Édition du Chêne, Paris, 2003.

GUÉNON, René. *Os símbolos da ciência sagrada*. Pensamento, São Paulo, 1984.

HARRIS, Marvin. *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Alianza, Madrid, 2000.

HEERS, Jacques. *Fêtes des fous et carnivals*. Pluriel, Paris, 1983.

HENDERSON, Alice Corbin. *Brothers of light – the penitentes of the southwest*. Yucca Tree Press, New México, 1998.

HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1997.

HOLANDA, Aurélio Buarque de. *O Chapéu de Meu Pai*, Editora Brasília, 1974.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do Paraíso*. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1969.

HUIZINGA, Johan. *El otoño de la Edad Media*. Alianza, Madrid, 2001.

JENKINS, Philip. *A próxima cristandade – a chegada do cristianismo global*. Record, Rio de Janeiro, 2004.

JOUSSE, Marcel. *L'anthropologie du geste – la manducation de la parole*. Galimard, Paris, 1975.

KERENYI, Karl. *La religión antigua*. Herder, Barcelona, 1999.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Pequenas palestras sobre grandes temas*. Unesp, São Paulo, 2006.

KRIPPENDORF, Jost. *Sociologia do turismo*, Aleph, 2009.

LANTERNARI, Vittorio. *As religiões dos oprimidos*. Perspectiva, São Paulo, 1974.

LARA, Tiago Adão. *Tradicionalismo católico em Pernambuco*. Editora Massangana, Recife, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Paidós, Barcelona, 1988.

LOPES, Marcos Antônio e MARTINS, Marcos Lobato. *A peste das almas – histórias de fanatismo*. FGV, Rio de Janeiro, 2006.

LOURENÇO FILHO, M. B. *Juazeiro do Padre Cícero*. 3<sup>a</sup>. ed., Melhoramentos, São Paulo, s.d.

MARIZ, Celso. *Ibiapina – um apóstolo do Nordeste*. UFPB, João Pessoa, 1980.

MARTÍNEZ, Manuel Arias. *Semana Santa en Medina del Campo*. Medina del Campo, 1996.

MARZAL, Manuel M. *Tierra encantada – tratado de antropologia religiosa de América Latina*. Trotta, Madrid, 2002.

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. Cosacnaif, São Paulo, 2005.

MIRANDA, Jacintho Caetano Barreto. *Quadros históricos de Goa*. Tipografia do Ultramar, Margão, 1863.

MOURA, Abdias. *O sumidouro do São Francisco – Origem dos conflitos no Brasil*. 3ª Ed., Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 2002.

MUIR, Edward. *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Complutense, Madrid, 2001.

NABUCO, Joaquim. *Diários*. Bem-Te-Vi/Massangana, Rio de Janeiro/Recife, 2005.

NAVARRO, P. S. *Semana Santa de San Vicente de la Sonsierra*. Obra publicada em Bilbao, em 1945.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade*. Martins Fontes, São Paulo, 2009.

ODER, Slawomir. *Why a Saint?* Rizzoli, 2010.

OURIQUES, Helton Ricardo. *A produção do turismo – fetichismo e dependência*. Alínea, Campinas, 2005.

OUTHWAITE, William e outros. *Dicionário do pensamento social*. Zahar, Rio de Janeiro, 1996.

PELOSO, Silvano. *Medievo nel sertão – tradizione medievale europea e archetipi dela letteratura popolare nel Nordeste del Brasile*. Liguore, Napoli, 1984.

PERNIOLA, Mario. *Pensando o ritual*, Studio Nobel, São Paulo, 2000.

PORTILLA, Miguel León y otros. *Motivos de la antropología americanista*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

PUECH, Henri-Charles. *Histoire des religions*. Encyclopédie de la Pléiade (3 vols.), Gallimard, Paris, 1970

PULIDO, Alberto López. *The sacred world of the penitentes*. Smithsonian Institution Press, 2000.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Carnaval brasileiro – o vivido e o mito*. Brasiliense, São Paulo, 1999.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. Alfa-Omega, 3<sup>a</sup>. Ed., São Paulo, 2003.

RAMIREZ, Juan Antonio. *Corpus solus: para un mapa del cuerpo en el arte contemporáneo*. Siruela, Madrid, 2003.

RESINA, Juan Ramón. *Del hispanismo a los estudios ibéricos. Una propuesta federativa para el ámbito cultural*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. Companhia das Letras, São Paulo, 1994.

RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sí mismo como outro*. Siglo veintiuno. Madrid, 1996.

RODERO, Cristina García. *España oculta*. C. J. Bucher, Müncher/Luzern, 1990.

ROUDINESCO, Elizabeth. *A parte obscura de nós mesmos*. Zahar, Rio de Janeiro, 2008.

SANTANA, Agustín. *Antropología y turismo: nuevas bordas, viejas culturas?* Ariel, Barcelona, 2008.

SANTANA, Tiago. *Benditos, Tempo d'Imagem*, Fortaleza, s.d.

SCHLESINGER, Hugo e outros. *Dicionário enciclopédico das religiões*, 2 volumes. Vozes, Petrópolis, 1995.

- SECALL, Rafael Esteve. *Turismo y religión – aproximación a la historia del turismo religioso*. Universidad de Málaga, 2002.
- SEGALEN, Martine. *Ritos y rituales contemporâneos*. Alianza, Madrid, 2005.
- SIERRA, Roberto Sáenz. *Los picaos de San Vicente de la Sonsierra*. Cromotip, Barcelona, 1977.
- SILVA, Orlando Sampaio. *Tuxá – índios do Nordeste*. Annablume, São Paulo, 1997.
- SONTAG, Susan. *Ante el dolor de los demás*. Alfaguara, 2003.
- SOUZA, Simone. *Uma nova história do Ceará, 2ª*. Ed. Demócrito Rocha, Fortaleza, 2002.
- STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias*. Vozes, Petrópolis, 1996.
- VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os santos*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2000.
- VANDERMEERSCH, Patrick. *Carne de la pasión: flagelantes y disciplinantes*. Contexto histórico – psicológico. Trotta, Madrid, 2004.
- VASCONCELOS, Simão Lopes de. *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil (ano de 1549)*. A. J. Fernandes Lopes Editor, Lisboa, 1815.
- VAUCHEZ, André. *La espiritualidad del Occidente Medieval*. Cátedra, Madrid, 1995.
- VERHAEREN, Émile, REGOYOS, Darío de. *España Negra*. José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1989.
- VILLA, Marco Antonio. *Vida e morte no sertão – história das secas no Nordeste os séculos XIX e XX*. Ática, São Paulo, 2000.

VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidário das palavras, termos e frases...*, tomo primeiro, Oficina de Simão Tadeu Ferreira, Lisboa, 1798.

WEBER, Max. *Ensayos sobre sociologia de la religión*. Taurus, Madrid, 1988.

WECKMANN, Luis. *La herencia medieval del Brasil*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

WHITE, Hayden. *El contenido de la forma*. Paidós, Barcelona, 1992.

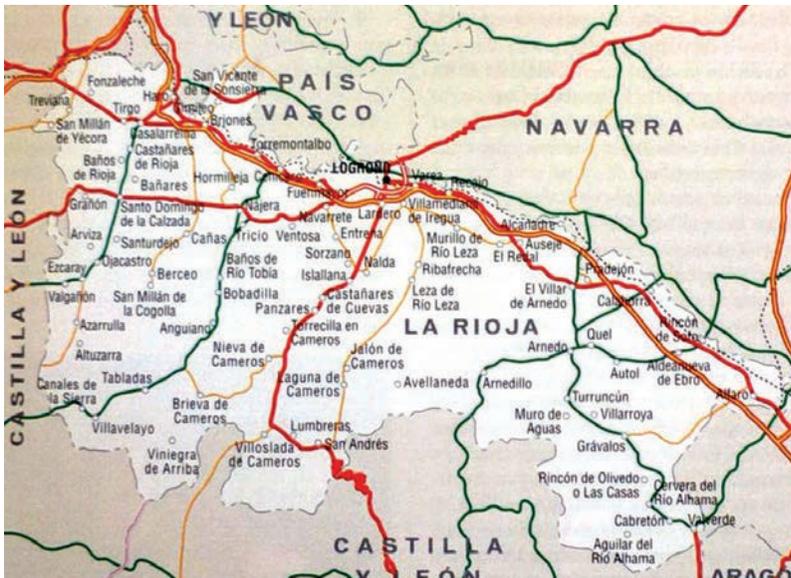
YANCEY, Philip e BRAND, Paul. *A dádiva da dor*, Mundo Cristão, São Paulo, 2005.

YANCEY, Philip. *A dádiva da dor*. Mundo Cristão, São Paulo, 2005.

ZUGIBE, Frederick T. *A crucificação de Jesus*, Editora Ideia e Ação, 2008.

## APÊNDICE

### SAN VICENTE DE LA SONSIERRA La Rioja, Norte da Espanha



Sequência de autoflagelação de um de “Los Picaos”, em procissão da Cruz de Maio, usando o açoite, e o “prático” utilizando a “esponja” para picar as costas do disciplinante.





















Penitentes do Sítio Cabeceiras – cerimônia de autoflagelação no Cemitério. No detalhe ao lado, a disciplina usada, com lâminas de metal, é chamada de “cacho”. E logo abaixo, retrato com fotomontagem, em que aparecem Frei Damião, Joaquim Mulato (líder dos penitentes do Sítio Cabeceiras) e o padre Cícero, de Juazeiro do Norte. Nas páginas seguintes, o penitente Severino Rocha flagela-se no cemitério e os seus confrades cantam benditos e ladainhas.















Salamanca 2012