

Maria Cristina Pompa

MEMÓRIAS DO FIM DO MUNDO
Para uma leitura do movimento sócio-religioso de Pau de Colher

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Antropologia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof.
Dr. Carlos Rodrigues Brandão

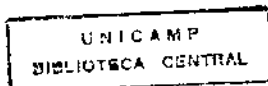
Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 14/09/1995

Banca:

Prof. Dr. Carlos R. Brandão

Prof. Dr. Robin M. Wright

Prof. Dr. Renato S. Queiroz



| | |
|--------------|-------------------------------------|
| UNIDADE | BC |
| N.º CHAMADA: | |
| | T/UNICAMP |
| | P772m |
| V. | E. |
| PREÇO UNIT. | 26.896 |
| PROC. | 667/96 |
| C | <input type="checkbox"/> |
| D | <input checked="" type="checkbox"/> |
| PREÇO | R\$ 11,00 |
| DATA | 05/03/96 |
| N.º CPD | |

CM-00084580-7

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Pompa, Maria Cristina

P772m Memórias do fim do mundo: para uma leitura do movimento sócio - religioso de Pau de Colher / Maria Cristina Pompa. -- Campinas, SP: [s.n.], 1995.

Orientador: Carlos Rodrigues Brandão.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Messianismo. 2. Simbolismo. 3. Religião popular. 4. Religiosidade - Brasil, Nordeste. I. Brandão, Carlos Rodrigues, 1940- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Resumo

Este trabalho pretende ser uma contribuição à análise dos movimentos sócio-religiosos no meio rural brasileiro, através de um estudo de caso: o movimento de Pau de Colher (Casa Nova, BA, 1938).

Ela insere-se na tradição dos estudos sobre “messianismo”, mas propõe uma leitura especificamente histórico-religiosa. Com este termo indica-se uma abordagem que privilegia o estudo do universo simbólico construído pelo movimento e de sua dinâmica interna.

Partindo do pressuposto de que o patrimônio simbólico é a base lógica de um movimento sócio-religioso, tenta-se desvendar a estrutura dos sistemas de significação subjacentes às formas tradicionais da dita religiosidade “rústica”, isto é, aos conjuntos mítico-rituais que fundam e dão sentido ao mundo: festas, romarias, penitências. Nesta perspectiva, torna-se possível identificar os mecanismos através dos quais o movimento religioso desestrutura estes sistemas e, utilizando os mesmos elementos estruturais, embuídos de novas significações, re-estrutura um novo universo significativo.

Para isso, os instrumentos privilegiados são a análise estrutural e a metodologia da escola italiana da história das religiões; esta última enfoca as dialéticas entre mito e história, sagrado e profano, tradição e transformação. O conjunto mítico/ritual tradicional e a proposta apocalíptico/escatológica do movimento são analisados, assim, em suas relações de interdependência, levando em conta tanto a dimensão sincrônica, isto é, a lógica do sistema de significações, quanto a diacrônica, isto é, a dinâmica histórica dos eventos em sua relação dialética com os símbolos.

«Sem esta busca de desafio do culturalmente alheio, sem esta pungente experiência do escândalo levantado pelo encontro com humanidades cifradas, e sobretudo sem esta culpa e este remorso frente ao “irmão separado” e à dispersão das culturas em nosso planeta, o ethos umanístico do encontro etnográfico é golpeado em suas raízes e vem a faltar a própria condição fundamental para inaugurar a tarefa mais importante da pesquisa etnológica: o minucioso e fatigante interrogar e interrogar-se sobre o caráter e as razões, sobre a gênese, a estrutura e a função do comportamento cultural alheio, que o antropólogo pretende tematizar».

Ernesto DE MARTINO: *La fine del mondo*

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

João GUIMARÃES ROSA: *Grande Sertão: Veredas*

ÍNDICE

Agradecimentos

0. Introdução

| | |
|--|----|
| 0.1. O objeto: um problema de definição | 7 |
| 0.2. A trajetória e a pesquisa | 12 |
| 0.3. O trabalho de campo: os informantes | 14 |
| 0.4. Plano do trabalho | 19 |

1. Os “movimentos messiânicos”: definições e limites

| | |
|---|----|
| 1.1. Messianismo : algumas teorias | 22 |
| 1.1.1. Teorias marxistas | 23 |
| 1.1.2. Teorias não marxistas | 26 |
| 1.1.3. Uma terceira posição | 30 |
| 1.2. Os “movimentos messiânicos rústicos”: linhas de pesquisa no Brasil | 34 |
| 1.2.1. A abordagem sociológica tradicional | 35 |
| 1.2.2. Uma leitura diferente: Douglas Teixeira Monteiro | 42 |
| 1.2.3. Outras tendências e propostas | 45 |
| 1.3. Uma hipótese de leitura histórico-religiosa: alguns conceitos. | 50 |
| 1.3.1. A história das religiões | 52 |
| 1.3.2. Estrutura, <i>communitas</i> , história | 61 |

2. O movimento de Pau de Colher: contexto e textos

| | |
|---|-----|
| 2.1. As fontes | 72 |
| 2.2. A região e a população | 76 |
| 2.3. As origens: Caldeirão do beato José Lourenço | 85 |
| 2.4. O movimento | 93 |
| 2.4.1. O início: o Conselheiro Severino | 93 |
| 2.4.2. A irmandade: José Senhorinho | 100 |
| 2.4.3. O segundo conselheiro: Quinzeiro | 106 |
| 2.4.4. O acampamento | 112 |
| 2.4.5. Os caceteiros: expedições militares | 117 |
| 2.4.6. Epílogo | 128 |

3. Lógica e história de um movimento religioso

| | |
|---|-----|
| 3.1. Sobre «Catolicismo popular» e «Catolicismo rural». | 135 |
| 3.2. Rituais e agentes do catolicismo rural | 139 |
| 3.2.1 Os rituais | 140 |
| 3.2.1.1 Festejos de santo | 140 |
| 3.2.1.2 Procissões, Penitências e Romarias | 143 |
| 3.2.2 Os agentes | 146 |
| 3.2.2.1. Beatos e Conselheiros | 147 |
| 3.2.2.2. Penitentes | 148 |
| 3.3. A re-significação dos símbolos | 153 |

| | |
|-------------------------------------|-----|
| História e Memória | 163 |
|-------------------------------------|-----|

| | |
|-------------------------------|-----|
| Bibliografia | 175 |
|-------------------------------|-----|

Agradecimentos

A Carlos R. Brandão, orientador dos passos nas trilhas do campo e dos corações dos homens de fé, em Campinas, Roma, Petrignano di Assisi.

A Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, orientador nos labirintos do imaginário do sertão, em Fortaleza e Juazeiro do Norte.

A Emília Pietrafesa de Godoi, esclarecedora de obscuridades sintáticas, companheira de pesquisas, de infinitas discussões e de grandes emoções sertanejas, em Campinas, em Salvador, no Sítio do Mocó, no desaparecido Zabelê.

A Robin Wright, Renato Queiroz, Márcio Silva, leitores e críticos atentos, em Campinas e São Paulo.

À profa. Niéde Guidon e aos membros da então Missão Franco-Brasileira no Piauí, hoje Fumdham, principalmente D. Terezinha Batista e Sr. José Bastos Lopes, em São Raimundo Nonato.

Aos amigos e colegas da Unicamp, principalmente: Renata Medeiros, em São Paulo e Oscar Calavia, em Campinas.

Aos amigos do Centro Luis Nunes, ao Pepê e ao Sr. Othon Ledoux, em Remanso.

A Alba de Machado Mello e Rosa Maria Castro Viana, em Salvador.

A Pe. Raimundo Lira, em Dom Inocêncio.

A Dom José Rodrigues, em Juazeiro da Bahia.

A Andrei Polessi, minha "salvação" informática, em Campinas.

Aos Biella, aos Brandão, aos Pietrafesa-Rocha, carinhosos abrigos em São Paulo e em Campinas.

A Joël Rodet, pela perícia cartográfica e pela paciência inabalável, em Rouen e Roma.

À FAPESP, pelo apoio financeiro na fase final do trabalho.

E, principalmente, aos moradores dos sertões do sudeste do Piauí e do norte da Bahia, remanescentes de Pau de Colher, que com suas palavras e, muito mais, com seus silêncios, entregaram-me suas memórias para me ajudar e para serem ajudados a entender «o que foi aquele negócio».

0. INTRODUÇÃO

0.1. O objeto: um problema de definição

Este trabalho pretende ser uma contribuição à análise dos movimentos sócio-religiosos no meio rural brasileiro, através de um estudo de caso: o movimento de Pau de Colher, ocorrido no Município de Casa Nova, no norte da Bahia, e violentamente reprimido em 1938.

Portanto, ela insere-se na tradição dos estudos sobre o conjunto de fenômenos culturais definidos geralmente sob o título de “messianismo”. No entanto, aceitando as contribuições dos especialistas e a partir das conclusões mais estimulantes de alguns deles, é aqui proposta uma leitura especificamente histórico-religiosa.

Com o termo “leitura histórico-religiosa”, quero indicar uma abordagem que privilegia o estudo da dinâmica interna do universo simbólico construído pelo movimento. Sendo esta dinâmica histórica e lógica ao mesmo tempo, tentar-se-á desvendá-la através da análise da dialética entre mito e história, sagrado e profano, tradição e transformação.

Logo de saída, a questão terminológica acarreta outras questões, ligadas ao plano da metodologia, ou até, da epistemologia. Escolher um ou outro termo significa esclarecer de imediato uma específica opção de investigação.

Na introdução à 2ª edição de sua famosa obra sobre os movimentos religiosos, Vittorio LANTERNARI [1977] fornece uma preciosa resenha das numerosas designações dos movimentos em questão. Não sendo a presente pesquisa uma ulterior tentativa de classificação ou de tipologia, não é este o lugar para apresentá-las todas. No entanto, torna-se útil pelo menos apontar para algumas delas, formuladas pelos autores mais conhecidos, para evidenciar a opção metodológica da qual falei acima.

Temos, portanto, as definições de “movimentos nativistas”, “revivalistas”, “messiânicos”, “milenaristas”, “revolucionários” ou “reformistas” (ou ambos), “proféticos”, “sincréticos”, “*deprivation cults*”, “cultos de crise”, e poder-se-ia continuar. Cada uma das fórmulas utilizadas, como observa o próprio Lanternari (que, por sua vez, oscila entre a definição de “movimento sócio-religioso” e a de “profetismo” ou “movimento profético”), em si e por si só, revela-se inadequada para definir a realidade complexa e dinâmica dos movimentos históricos.

Em geral, o elemento religioso é colocado em destaque nessas designações e, de fato, todos os autores reconhecem a importância fundamental

da religião no desenvolvimento dos movimentos; as sociedades e culturas que os produzem têm na religião o lugar dos valores fundamentais da existência coletiva.

Este elemento fundamental é revelado pelos termos de “movimentos religiosos”, ou “proféticos”, enquanto “Messianismo”, “Milenarismo”, “Chiliasma”, etc., já apontam para um modelo explicativo, ou - pelo menos - de referência, a ser procurado no Judaísmo e no Cristianismo antigo e, em seguida, nos movimentos heréticos medievais.

O caráter da autonomia cultural ou social, frequentemente expresso pela idéia da “volta” aos costumes do passado, visto como uma espécie de “Idade do Ouro”, é evidenciado nos termos: “revivalismo”, “nativismo”, “indigenismo”. Nesta mesma linha, as definições dos movimentos como “revolucionários” ou “reformistas” revelam uma leitura que privilegia a análise da relação entre a ordem social estabelecida e a que se realiza, ou é apenas projetada, nos movimentos.

Outro elemento diz respeito ao processo de reajuste dos complexos culturais “nativos”, através do englobamento de traços externos à cultura tradicional; o destaque dado a este aspecto está nas definições do tipo “movimento sincrético”.

Finalmente, a componente psicológica é sublinhada por designações como “*deprivation*”, “cultos de crise”, etc.

Todas estas componentes (a religiosa, a social, a sincrética e a psicológica) estão presentes em quase todos os movimentos, com exceção de alguns surtos indígenas¹ que não possuem o caráter sincrético. Adotar uma definição que indique apenas uma delas, leva ao risco de colocar em segundo plano, ou até esquecer, os outros. Por outro lado, não existe um termo tão amplo para conseguir dar conta dos múltiplos fatores postos em ação por estas manifestações culturais.

Neste trabalho utilizarei o termo “movimento sócio-religioso”, que me parece suficientemente abrangente para fornecer uma definição preliminar, quer do específico movimento em pauta, quer do conjunto das manifestações com as quais ele pode estar relacionado. Esta escolha surge de duas ordens de considerações.

Em primeiro lugar, a expressão é a mesma utilizada por Vittorio LANTERNARI nas primeiras páginas de sua obra, cujo título original - vale lembrar - é *Movimentos religiosos de libertação e salvação dos povos*

¹ Não cabe aqui uma discussão sobre os movimentos indígenas. Entre o vasto panorama de pesquisas sobre o assunto, limitar-me-i a remeter o leitor a alguns trabalhos que, de um ponto de vista metodológico, aproximam-se do corte dado a este trabalho, como, por exemplo, os de Julio César MELATTI [1972], Manuela CARNEIRO DA CUNHA [1986], Robin WRIGHT [1989] e meu próprio [1981], entre os outros.

oprimidos, e não *A religião dos oprimidos*, sob o qual é conhecida no Brasil. Já esta tradução “traidora”, por sua vez tradução da tradução inglesa, aponta para o recorte específico de grande parte da sociologia brasileira em relação aos estudos desse tipo: a opção por uma visão e uma interpretação dos movimentos religiosos, principalmente os ditos “rústicos” (ver mais adiante, cap. 1.2) em termos de reação da classe dominada contra as situações sociais de dominação.

A presente pesquisa, por colocar-se entre os estudos, inclusive brasileiros, de antropologia e sociologia da religião, confronta-se com esse recorte e o discute, através de uma proposta metodológica que recupera uma outra vertente na tradição das pesquisas sobre religião: a da escola italiana de história das religiões, a cuja matriz disciplinar, embora repensada num quadro mais especificamente sociológico, pertence o próprio Lanternari.

Nesta linha, os nós conceptuais a serem analisados residem nos pares *mito-história*, *sagrado-profano*, que não constituem, porém, as oposições lógicas irreduzíveis da tradição sociológica de filiação durkheimiana, nem as da escola fenomenológica, mas organizam-se numa relação dialética que delimita e indentifica o âmbito específico da dimensão religiosa e articula-se com os outros domínios da sociedade que produz esta dimensão.

Em segundo lugar, a escolha metodológica e teórica aqui apresentada, que tem no *catolicismo rural* o eixo central de referência, leva-me a preferir o termo “movimento sócio-religioso” ao de “messianismo”, proposto este último por Maria Isaura Pereira de Queiroz, e em geral universalmente aceito, para os movimentos brasileiros, inclusive indígenas, bem como ao de “milénarismo”, menos frequente, mas também utilizado por vários autores.

PEREIRA DE QUEIROZ [1965: 24] critica a utilização frequente das expressões “messianismo” e “milénarismo” como sinónimos; para ela, o messianismo é apenas uma subdivisão do problema do Milénio, sendo este último o Reino Celeste na terra, que pode realizar-se mesmo sem a intervenção humana. Esta postura vem do pensamento de DESROCHE [1957] que distingue os dois conceitos como pertencentes o primeiro ao processo social de intervenção e o segundo à concepção teológica da graça. Por isso, o autor chega a distinguir entre pré-milénarismo (o Reino intervém *ex abrupto* por vontade divina; o homem nada pode fazer) e o pós-milénarismo (onde existe o momento messiânico, onde a ação humana coletiva é a condição prévia para o advento do Milénio).

Em suma, para DESROCHE, como para PEREIRA DE QUEIROZ, é o Milénio que traz consigo o Messias: a consciência messiânica, isto é, a espera do advento do Reino na Terra, surge no meio histórico e social antes de cristalizar-se

numa personagem. Num trabalho mais recente, porém, o próprio autor, mesmo permanecendo em suas posições, afirma:

«Mas existem tantas maneiras de ser personagem divino (enviado de Deus, homem de Deus, descendente ou ascendente de Deus), que muitas vezes também, por uma convivência ambígua, um mesmo título pode encobrir significados totalmente diferentes na acepção do iniciador e na de seus adeptos». [DESROCHE, 1985: 101]

Esta convivência ambígua caracteriza também, ao que me parece, a relação entre os movimentos e seus pesquisadores. *Messias* ou *milênio*, bem como *quiliasma* (termo, esse último, mais utilizado nos estudos alemães), são conceitos derivados da tradição judaico-cristã, que constitui a base do catolicismo ortodoxo. Eles não pertencem necessariamente, porém, aos modos da religiosidade popular no meio rural brasileiro.

Os termos e os conceitos de *messias* e *milênio* são então, antes de mais nada, categorias hermenêuticas, que foram úteis aos estudiosos do assunto, na primeira metade do século, para definir e classificar um tipo de fenômeno religioso ocorrente nas mais diversas culturas e nas mais diversas épocas. Além disso, estes conceitos - herdados de uma história religiosa tão *hegemônica* como a judaico-cristã - foram funcionais a uma recuperação da “dignidade” histórica e religiosa de manifestações e de povos até então “selvagens” e “bárbaros”.

Mas hoje em dia, quando os fantasmas do etnocentrismo e do racismo parecem definitivamente exorcizados, continuar mantendo estas definições poderia levar ao risco oposto: o de limitar a compreensão de fenômenos pertencentes a culturas “outras” em razão de terminologias e parâmetros hermenêuticos totalmente “nossos”.

Alba ZALUAR [1983:16] lembra que a categoria de *santo*, muito mais do que a de *messias* é a que realmente surge entre os participantes dos movimentos. Aliás, nem surge, eu acrescentaria, pois existe desde sempre - e desde sempre é organizadora de sentidos, junto às de *beato*, *conselheiro* (ou mesmo a de *homem de Deus*, da qual fala Desroche) e outras - no horizonte conceptual rural nordestino.

Portanto, como este trabalho pretende desvendar a *lógica interna* de um movimento espacialmente e historicamente definido e as categorias utilizadas para sua construção, sua conceptualização e sua memória no interior do meio em que se realizou, é preferível deixar de lado categorias que não se encontram na fala dos participantes, nem no universo simbólico da sociedade em que o movimento ocorreu.

No entanto, a investigação precisa, pelo menos em via preliminar, de uma delimitação do campo. A literatura científica, principalmente sociológica, fornece inúmeros elementos contribuindo à definição de um modelo geral de referência. A partir das teorias e classificações citadas nas fundamentais contribuições de PEREIRA DE QUEIROZ [1965: 3-24] e de LANTERNARI [1977: IX-XXV], darei a seguir uma definição mínima, principalmente operacional, do que estou chamando de “movimento sócio-religioso” que, em minha hipótese, pressupõe quatro elementos básicos:

- 1 - Uma coletividade que conceptualiza o tempo e o espaço presentes como uma realidade de *crise*, social e/ou existencial, e os define como um *Tempo* (ou um *Tempo/Espaço*) *chegando ao Fim*;
- 2 - a expectativa de uma mudança mais ou menos radical dessa realidade, definida como *salvação* e anunciada pelas *profecias*;
- 3 - um *corpus* de crenças e práticas religiosas, tradicionais ou criadas *ex novo*, através da qual a coletividade visa realizar a mudança e inaugurar a nova ordem;
- 4 - a presença de um ou mais personagens *carismáticos*, que a coletividade reconhece como *líderes*.

Esses elementos básicos são comuns a todos os movimentos que, ao longo da história dos estudos foram definidos como milenaristas, messiânicos, proféticos, salvacionistas, nativistas, revivalistas, etc., incluindo os movimentos dos povos indígenas, os da Europa medieval e moderna e o chamado “messianismo rústico” brasileiro². Na base desses elementos, definirei os acontecimentos de Pau de Colher e procurarei analisá-los como um movimento sócio-religioso.

² Os elementos mencionados poderiam definir também o Pentecostalismo. Não cabe aqui uma discussão sobre este assunto. Vale salientar, no entanto, que, no mesmo meio rural que viu o drama de Pau de Colher, desenvolve-se hoje, com enorme sucesso, a pregação evangélica da Assembléia de Deus. A mesma “cultura do fim do mundo” que produziu o “beatismo” é o *humus* no qual os pastores encontram hoje seus mais convencidos seguidores. As pregações apocalípticas que recolhi junto aos “crentes” são em tudo idênticas às que os remanescentes de Pau de Colher atribuem ao Conselheiro Severino. É também significativo o paralelo, frequente na área, entre os “crentes” e os “fanáticos” de Pau de Colher.

0.2 A trajetória e a pesquisa

Algumas rápidas informações sobre minha específica trajetória intelectual poderão talvez tentar responder à pergunta frequentemente posta, por amigos, antropólogos e historiadores das religiões, antes e durante a pesquisa de campo e ao longo da elaboração deste trabalho: «Por que messianismo de novo, meu Deus?»

Quando, no final de 1985, cheguei no Brasil com uma bolsa do governo italiano para “aperfeiçoamento no exterior”, minhas idéias a respeito dos movimentos religiosos resumiam-se em um longo artigo: *Il Mito della Terra senza Male: aspetti del profetismo tupi-guarani* [POMPA, 1981], fruto de minha Tesi di Laurea, defendida na Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade de Roma, em 1980.

Minha intenção, então, era a de realizar uma articulada pesquisa de campo junto aos grupos indígenas guaranis, seja para analisar a mitologia indígena em busca da dinâmica interna do complexo simbólico relativo ao Mito da Terra sem Males, seja para verificar, no campo, a validade de um método (justamente, o histórico-religioso, do qual falarei no cap. 1.3 deste trabalho) pensado e utilizado fundamentalmente para pesquisas “de gabinete”.

Uma série de razões contingentes levaram-me a voltar meus interesses para o universo religioso do mundo camponês do sertão nordestino.

Minha primeira permanência no campo, nos meses de janeiro e fevereiro de 1986, deve-se ao convite da então Missão Arqueológica Franco-Brasileira no Piauí - hoje Fundação Museu do Homem Americano - e a seu Projeto Interdisciplinar: “O homem do Sudeste do Piauí, da Pré-história aos dias atuais”. A área de pesquisa foi o interior do município piauiense de São Raimundo Nonato, no sudeste do estado, região totalmente incluída no chamado “polígono da seca”.

Esta primeira etapa, que se desdobrou em uma segunda ída ao campo, em maio e junho do mesmo ano, foi dedicada quase que exclusivamente à observação e aos primeiros registros dos rituais daquilo que a literatura antropológica chama “catolicismo popular”: festas de santos padroeiros, terços, novenas, procissões, rituais funerários, rodas de São Gonçalo, etc.

Paralelamente, procurei também os discursos em torno dos rituais, constituindo o que chamaria o universo mitológico: histórias das passagens dos santos e de Jesus pelo mundo, crenças sobre o Além, relatos de milagres, etc. Finalmente, na linha de Carlos R. Brandão, interessava-me também à divisão

social do trabalho simbólico; procurei, para tanto, os diferentes tipos de agentes sociais do sagrado: curadores, benzedores, festeiros, rezadores, etc.

O que queria esclarecer, através dos dados empíricos, eram o domínio e os limites da dita religião popular: seus agentes, seus lugares, seus tempos, seus discursos. Por isso não me limitei apenas ao catolicismo, mas fiz várias incursões em universos simbólicos não católicos - principalmente o pentecostal da Assembléia de Deus, enormemente difundido na região.

Essas primeiras observações levaram quase forçosamente a focalizar a pesquisa no movimento de Pau de Colher. Isso por várias razões.

Em primeiro lugar, o discurso religioso camponês apresentava-se continuamente marcado, por um lado, pela aspiração à salvação, e por outro, pela memória do “fanatismo”, em que o “povo besta” tinha se deixado iludir pela promessa da salvação.

Em segundo lugar, as informações colhidas apontavam para a existência de um imaginário popular caracterizado por o que poderia ser chamado “cultura do fim do mundo”, determinando o cotidiano, tanto no catolicismo quanto no pentecostalismo, e que tem um marco referencial histórico nos acontecimentos de Pau de Colher.

Em terceiro lugar, entre os agentes da devoção popular, destacavam-se, nos discursos, umas figuras até então pouco encontradas na literatura sobre religiosidade popular: os beatos. Este termo estava indissolavelmente ligado a um outro: o de “caceteiros”, o nome pejorativo com que os adeptos do movimento de Pau de Colher são lembrados até hoje na região.

Tudo indicava, portanto, uma ligação profunda entre o movimento religioso e a totalidade do universo simbólico da religiosidade do mundo rural sertanejo. Curiosamente, os estudos sobre messianismo no Brasil que enfrentei na volta do campo mostraram no mínimo um interesse superficial para esta ligação, embora em geral a admitissem, deixando a outrém, em pesquisas futuras, a tarefa de estudá-la. Uma única exceção: Douglas TEIXEIRA MONTEIRO [1977].

Pensei então que, talvez, valesse a pena propor uma abordagem um pouco diferente da tradicional para os movimentos religiosos brasileiros, através da análise dos fatos de Pau de Colher: uma abordagem que privilegiasse a dialética entre horizonte mítico e ações históricas, entre dimensão do sagrado e escolhas profanas.

Por outro lado, a leitura das obras brasileiras sobre o assunto levou-me, pela primeira vez, a me confrontar com uma dimensão que até então não tinha trabalhado, dada minha formação principalmente histórica: a sociologia. As pesquisas sobre o campesinato brasileiro, os estudos sobre as relações sociais no

campo, as análises das estruturas de poder no meio rural mostraram-me outro tipo de abordagem do fato messiânico, que - embora para mim um pouco esquemático e às vezes redutivo - revelou-se imprescindível para um conhecimento mais profundo da sociedade produtora desta “cultura do fim do mundo”.

O terceiro período de campo (março - junho 1988), foi dedicado a uma pesquisa mais pontual junto às testemunhas do movimento, numa área mais ampla: os povoados e lugarejos na divisa entre Piauí e Bahia, envolvidos profundamente no movimento, e as cidades de Remanso, Casa Nova e Petrolina, onde procurei notícias históricas (nas formas de relatos orais das testemunhas e na forma documentária) relativas à situação política da região, na época.

Como última etapa da pesquisa, em julho de 1988, visitei os arquivos da polícia militar de Salvador e os dos jornais mais importantes de Salvador, Petrolina, Fortaleza, onde obtive as específicas informações documentárias sobre a campanha de repressão ao movimento.

Finalmente, o encontro em Salvador com a historiadora Alba G. Machado Mello, proporcionou-me o acesso a importantes gravações de remanescentes dos adeptos de Pau de Colher, algumas das quais são sem dúvida fundamentais para a compreensão da origem, do desenvolvimento e do epílogo do movimento.

0.3 O trabalho de campo: os informantes

«Sabe, às vezes nem sequer falo disso, desse negócio de Pau de Colher. Eu falo para uma pessoa que me procura, que tem vontade de saber como era, eu falo. Mas eu não gosto de falar, porque lá se acabou muita gente minha, e na hora que eu falo, meu coração se tranca. ...Parece um Trancoso, porque hoje em ouvir falar, diz bem que é uma história de Trancoso, que quando é uma história assim, que fica sem saber, nós aqui chama de Trancoso, como quem fala uma coisa que não se passou. Mas esse foi passado, tem quem viu, eu mesmo fui um que vi».

[Francelino - Borda (PI), 1986]

A reconstituição histórica do movimento de Pau de Colher foi extraordinariamente difícil em vários sentidos e por várias razões.

Além das dificuldades logísticas de alcançar lugarejos e casas perdidas na caatinga, dificuldades “normais” para quem escolhe como *locus* de

pesquisa o sertão, há outras, bem mais profundas e freqüentemente insuperáveis, todas ligadas de uma maneira geral à questão das “versões” dos acontecimentos. Um problema de interpretação, portanto, mas em um sentido bem mais complexo do que aparece nas memoráveis páginas de Geertz sobre carneiros e piscadelas [GEERTZ, 1978 : 16 ss.].

Mais adiante apresentarei minhas fontes para a pesquisa histórico-antropológica. Limitar-me-ei aqui a uma breve exposição das diferentes atitudes dos informantes nas entrevistas.

Um sentimento parece, pelo menos em princípio, dominar os remanescentes de Pau de Colher: a desconfiança. Muitos deles estão ainda “assombrados”, apesar dos cinqüenta anos que os separam dos acontecimentos. Alguns, definidos pelos vizinhos como “caceteiros legítimos”³ e alcançados depois de incríveis peripécias, recusaram-se a falar; outros negaram terem participado; outros encheram seus depoimentos de “sei não”, “lembro não”, “tá com um bocado de ano”; certa vez, um grupo de remanescentes acolheu a pesquisadora de espingarda na mão.

Por que este medo, esta desconfiança?

Não podemos esquecer que o movimento terminou em uma chacina, não apenas nos “dias do fogo”, em que a polícia de Pernambuco atacou o reduto, mas, sobretudo, nos três meses seguintes, quando a região foi teatro de uma verdadeira “caça ao homem”, onde parte dos caçadores abandonou-se a todo tipo de violência. Boa parte dos remanescentes sofre ainda muito pelas perdas dos familiares que morreram “no fogo”. Maior ainda é, neste caso, a dor por ter de alguma maneira provocado essa chacina, e por ter visto a transformação do que aparecera “bom”, “cristão” e “devoto” no “horror”, na “revolução”, na “guerra”, sem conseguir impedi-la.

Finalmente, o aspecto mais comovente nas versões dos remanescentes: a fortíssima pressão da chamada “versão dominante”⁴, que via e ainda hoje vê no movimento uma espécie de *summa* de todos os males do mundo, uma mistura de ignorância, superstição, criminalidade, cangaceirismo,

³ A definição de “caceteiro” é a mais frequente, na região, para indicar as pessoas envolvidas no movimento. O nome vem dos cacetes que os adeptos do movimento passaram a usar nos últimos dias do reduto e com os quais muitas pessoas foram ameaçadas e algumas foram mortas, dentro e fora do campo.

⁴ O adjetivo “dominante” não tem neste caso nenhuma conotação de classe. Este problema será discutido mais adiante. Vale notar, aqui, que a condenação mais rígida e sem apelo dos “fanáticos” vem justamente das ditas “classes subalternas”, enquanto os membros da classe hegemônica mostram quase sempre em seus depoimentos uma espécie de pena dolente pela “ignorância” e pelo “atraso” que levaram à tragédia de Pau de Colher. Um exemplo de “versão dominante” dos acontecimentos, difundida entre as camadas “populares”, são os dois “folhetos” de cordel apresentados em anexo (anexos 1 e 2).

perversidade de todos os tipos, ou - na melhor das hipóteses - pura loucura, levou ao longo dos anos muitos ex-adeptos do movimento a incorporar esta visão. Eles não encontram, então, outra explicação para sua ilusão, outro sentido para seu próprio comportamento de cinquenta anos atrás, a não ser a da “loucura”. O depoimento de D. Luiza, com suas repentinas mudanças de humor, suas risadas quando diz «...a gente ia ser tudo beato...e largar de ser besta», seu olhar fixo, sua fala quase escondida atrás da mão, como se esta fala não tivesse dignidade e não pudesse ser pronunciada normalmente, pedindo desculpa de seu “juízo revirado”, é a dolorosa testemunha desta escolha.

Mas não são apenas os remanescentes os que vivem esta terrível pressão da sociedade envolvente: são seus filhos e seus netos também, gente que nunca sequer esteve em Pau de Colher. É o caso de M. M., rico comerciante de Remanso que me foi indicado por muitas pessoas como um “caceteiro legítimo”. Filho de outro “caceteiro legítimo”, cruel matador de crianças, M.M. tem uma mão aleijada, segundo as pessoas que me informaram, “porque levou uma pancada, lá no campo”. No caderno de campo, em abril de 88, registrei:

«Da entrevista com M.M. descubro que ele nasceu em 1932, então era jovem demais (5 anos) na época dos acontecimentos. Não quer falar. Não quer que se mexa mais em sua vida. Afirma não ter conhecimento dos fatos, pois o pai dele nunca falou nada e ele nunca perguntou. Acredito: tem cara de moço, mesmo. Por que, então, o estigma de caceteiro tornou-se para ele uma marca perpétua, como sua mão aleijada? Por que o mito do caceteiro, nascido com o pai continua com o filho? Ninguém, na cidade põe-se a menor suspeita de que ele pudesse ser jovem demais para ter alguma “culpa”. Mas M.M. é rico, seu pai era pobre. O dinheiro da família tem uma origem misteriosa para a qual a sociedade de Remanso encontrou uma explicação: M.M. é caceteiro, filho de caceteiro. Tentei sem sucesso, no dia seguinte, modificar essa imagem. As pessoas simplesmente ignoraram minhas palavras: “Ele aparenta menos anos do que ele tem realmente”...“Onde, se não no fogo dos caceteiros, sua mão ficou torta?”. Não tem jeito mesmo, e não tem esperança de um resgate social e moral para M.M., comerciante de Remanso, caceteiro legítimo».

Por esta razão, faltam os sobrenomes dos informantes. As condições das entrevistas foram às vezes tão difíceis - por causa da desconfiança e do medo do qual falei - que a prudência aconselhou-me a não pedir dados pessoais. Portanto, preferi tirar todos os sobrenomes, deixando apenas o nome e o lugar da entrevista.

Com todas as testemunhas, com exclusão de José Camilo, cujos depoimentos não recolhi pessoalmente, o diálogo foi extremamente difícil, alcançando, em certas ocasiões, momentos de altíssima tensão emocional, como no caso das entrevistas com D. Luiza, com D. Maria Isabel, com Francelino.

Aos dias cheios de dúvidas e sentidos de culpa por ter suscitado de novo lágrimas e lembranças dramáticas de perda de pessoas queridas, ou até de perda do sentido de suas próprias ações, alternavam-se dias em que eu mesma recuperava o sentido - o humano muito antes do que o científico - do que *eu* estava fazendo.

Descobria, de fato, que minha presença e minhas perguntas criavam as condições para eles reviverem, pela primeira vez sem ódio ou condenação, pela primeira vez recuperando a lógica do rosário em detrimento da do cacete, pela primeira vez longe das curiosidades mórbidas para pormenores macabros ou obscenos, mas numa solidária participação, suas próprias histórias, recompondo os cacos de uma memória voluntariamente apagada frente à permanente e impiedosa condenação pública do “fanatismo”.

Reviveram, então, as pregações de Severino, as rezas, os benditos, “aquela consideração”, “aquela satisfação” que haviam levado muitos a “entrar na crença de gosto”. Paralelamente, reviviam também as violências, o medo, a polícia, o fogo, as fugas no mato, numa espécie de psicodrama em que algumas testemunhas chegaram a rolar no chão na reconstrução da fuga do reduto, ou se ajoelharam para cantar benditos ou reviveram os momentos em que tomavam bênção do “Meu Padrinho Conselheiro”. Nestas ocasiões, até mesmo as violências dos próprios “beatos” recuperavam seu sentido e sua legitimidade de costume sertanejo, onde o chefe, o “coroné” (mesmo quando religioso) manda, e ninguém discute.

Contrapartida de tanta dolorosa e fatigante busca de fragmentos de lembranças e experiências dos “de dentro”, a abundância e redundância de relatos, pormenores, anedotas e curiosidades dos “de fora”. Difícil encontrar, pelos sertões piauienses e baianos de São Raimundo Nonato, Remanso, Casa Nova, alguém que não tivesse alguma história de caceteiros para contar, devidamente precedida do usual “Deus me livre!”.

Eis, então, o safado Severino, o “chefão” que mandava subir as moças em cima de um jirau para olhá-las de baixo; os caceteiros jogando criancinhas para cima e enfiando-as na ponta do punhal, ou abrindo barrigas de mulheres grávidas. Eis o “torrado de couro de sapo” com que os chefes “iludiam o pessoal”; as mulheres que na hora do “fogo” corriam para tampar as bocas das metralhadoras; e poder-se-ia continuar.

Contos, então, *topoi* narrativos de histórias inúmeras vezes contadas sobre Lampião e Antônio Conselheiro (quantos “informantes” me disseram que o primeiro Conselheiro que passou chamava-se Antônio!) e, mais próximas, sobre a guerra entre Franklin de Albuquerque e Chico Leobas: epopéias sertanejas, fragmentos de um imaginário coletivo onde cangaceiros, beatos, coronéis, jagunços e suas façanhas participam de uma mesma história conotativa da região, fundada e legitimada pelos folhetos de cordel⁵, aos quais até algumas testemunhas diretas recorriam, como à irrefutável verdade da escrita, quando esqueciam alguma coisa.

Mas nem sempre as histórias são tão patentemente “míticas”: se foi fácil desconfiar que o relato das criancinhas enfiadas na ponta do punhal fosse, para dizer o mínimo, suspeito, insuspeitável era o relato da presença do beato José Lourenço em Pau de Colher, ou de que os Conselheiros (Severino e Quinzeiro) mantivessem relações sexuais com muitas moças, ou de que Severino tivesse sido preso em Remanso em 1938, no fim da campanha, e muitas outras.

Foi difícil e demorado separar a realidade histórica da “mítica”, e sempre voltavam, no decorrer da pesquisa, as mesmas perguntas: o que é mais “verdadeiro” no sertão, a verdade dos historiadores ou a dos folhetos do cordel, ou a dos jornais da época, ou a dos relatórios de polícia ou, finalmente, a dos “que sabem contar”?

Justamente a partir dessas perguntas desenvolveram-se as reflexões que levaram-me a esboçar as linhas expostas no último capítulo deste trabalho. Aqui, quero somente lembrar, mais uma vez, as palavras de Francelino, o informante a quem devo os momentos mais emocionantes da pesquisa, palavras que sempre foram meu incentivo nos momentos de maior decepção, quando grande era a tentação de desistir :

« A gente fica sem saber: aquele negócio, toda vida sem saber como era aquela ilusão. Começou e acabou e a gente ficou sem saber o que é que era aquele negócio. Sim. Pois é isto que estou me batendo, dona Cristina, toda vida: porque era um negócio que...eu também não tenho leitura, não tenho nada, mas fiquei em confusão, como ainda hoje tenho, que não sei o significado que podia ter...Me recordo aquelas coisas e fíco assim, sem saber por que, eu fíco assim, sendo uma confusão, de não ter o direito de saber o que foi, de que foi que nós tratamos».

Este trabalho é uma tentativa de responder a esta pergunta.

⁵ Lembro, a este propósito, o primoroso estudo de Eduardo Diatahy BEZERRA DE MENEZES [1990] sobre o imaginário popular no sertão.

0.4 Plano do trabalho

Como já esclarecido acima, as hipóteses de leitura contidas na presente pesquisa tentam substituir as explicações sociológicas, as mais frequentes nos estudos deste tipo, com instrumentos de investigação mais específicos da antropologia das religiões. Neste sentido, portanto, o trabalho tenta também responder à famosa pergunta: «Por que Messianismo de novo, meu Deus?». Não é «messianismo de novo»: trata-se de uma proposta metodológica parcialmente nova, que articula-se, em boa parte, a partir de algumas idéias de Duglas Teixeira Monteiro, que sugere um maior cuidado em definir *sic et simpliciter* “messiânico” qualquer movimento religioso, e que propõe privilegiar, na análise, dimensões normalmente não ou pouco consideradas: as do universo simbólico da religiosidade rural do Nordeste semi-árido, em sua dialética com o cotidiano, com as relações sociais, com as contingências históricas.

A metodologia proposta poderá parecer um pouco “ecclética”, na medida em que tenta conciliar instrumentos pertencentes a escolas (e escolhas) teóricas muito diferentes entre si, como o estruturalismo, a fenomenologia religiosa, o historicismo e, em certa medida, a abordagem hermenêutica. Isso tem uma explicação e, talvez, uma justificativa científica, em três ordens de considerações.

Primeiro, todos estes instrumentos foram se entrelaçando em uma teia interpretativa em que uns e outros tentaram adaptar-se aos objetos de investigação, e que acabaram constituindo, ao longo dos anos, os marcos de referência de meu próprio percurso intelectual. Segundo, esta multiplicidade instrumental corresponde, de fato, à pluralidade de planos do movimento messiânico, como fato social total. Terceiro, a procura de abordagens diferentes para um único fato cultural apresenta-se como uma tentativa de seguir o convite feito por Ernesto De Martino, nas palavras que coloquei como epígrafe do trabalho, para descobrir «*o caráter e as razões, a gênese, a estrutura e a função do comportamento cultural alheio*».

Como os poucos autores que estudaram Pau de Colher definem-no como um “movimento messiânico”, no *primeiro capítulo* são analisadas algumas das teorias sobre o messianismo, de acordo com suas principais

“trilhas” interpretativas, seja em geral, seja no que concerne os movimentos messiânicos brasileiros. Nos últimos itens deste capítulo, são definidos alguns conceitos - elaborados por específicas linhas de pensamento antropológico e histórico-religioso - através dos quais serão analisados os dados colhidos.

A história de Pau de Colher, assim como a reconstitui através de fontes principalmente primárias, está narrada no *segundo capítulo*, deixando - na medida do possível - a palavra aos protagonistas diretos e aos documentos.

Como introdução a essa história, estão rapidamente resumidos os acontecimentos relativos a outro importante movimento religioso nordestino, do qual Pau de Colher pode ser considerado - histórica e logicamente - uma filiação direta: o Caldeirão do beato José Lourenço que, por sua vez, está estritamente ligado à Juazeiro de Padre Cícero.

Algumas informações sobre a região e a população constituem uma espécie de “pano de fundo”, em que atuam os personagens deste “drama social”. Trata-se, como disse, de “informações” sócio-econômicas, necessárias apenas para reconduzir os fatos a uma colocação espaço-temporal precisa.

O *terceiro capítulo* contém a análise propriamente dita; partindo da individuação dos elementos componentes do “catolicismo popular” sertanejo, são identificados alguns conjuntos simbólicos - ou mítico-rituais - que parecem ter constituído os modos tradicionais de leitura do mundo que o movimento repensou significativamente e reelaborou num sentido escatológico.

No mesmo capítulo são analisadas também aquelas categorias de agentes do sagrado que possivelmente forneceram os modelos a serem ressignificados nas figuras dos líderes carismáticos. Através da análise estrutural, procurar-se-á desvendar os mecanismos lógicos que tornaram possível esta ressignificação, isto é, o *como* de Pau de Colher.

Finalmente, algumas reflexões, à guisa de conclusão que, ao mesmo tempo, abrem perspectivas de ulteriores investigações. O que aqui foi pesquisado e analisado é uma história, uma história reconstituída através de lembranças, que mostra a relação significativa entre história e memória, na construção do universo simbólico.

1. Os “movimentos messiânicos” : definições e limites

1.1. Messianismo: algumas teorias

Antes de examinar a literatura científica sobre os movimentos brasileiros, gostaria de delinear um rápido panorama dos estudos sobre “movimentos messiânicos” ou “milenaristas”, em geral.

Tanto a obra de Lanternari, quanto a de Maria Isaura Pereira de Queiroz, citadas acima, apresentam grandes e detalhadas introduções, conduzindo o leitor através do labirinto das definições e teorias interpretativas elaboradas sobre o “messianismo”. Uma contempla principalmente as teorias - Weber, Alphonse Desrosche, etc. - e as categorias - sociedades “rústicas”, “anomia”, causalidade interna e externa, etc. - sociológicas; outro volta-se para as pesquisas - Linton, Burrige, Balandier, entre os muitos outros - e as temáticas - culto dos mortos, “grande festa do novo ano”, mitologia indígena, etc. - etnográficos .

Talvez, na economia da presente pesquisa, seja melhor não tanto repetir definições e teorias, quanto apontar para algumas questões; questões que dizem respeito às grandes linhas interpretativas dos movimentos, ao longo da história dos estudos, linhas que orientam as interpretações de autores brasileiros que serão discutidas no próximo item.

Esquemáticamente, poderiam ser identificadas duas grandes correntes: uma, em geral mais “monolítica”, ligada *grosso modo* à tradição marxista, que lê os movimentos como expressões pré-políticas de revolta social, determinadas por crises estruturais; outra, geralmente mais articulada, não desdenhando as “condições materiais de existência”, mas preocupada com outras causalidades, não apenas “externas”, como também “internas”: por exemplo, a composição do meio social em que os movimentos se desenvolvem e a dinâmica interna dos elementos constitutivos desse meio. Uma outra posição (que não podemos chegar a chamar de “corrente”) é a que, sem aceitar, ou aceitando de forma crítica, a leitura marxista, relaciona o movimento “milénar” ou “chiliasta” ao conceito de “revolução”.

À primeira corrente, que tem seu “pai espiritual” em Engels, filiam-se, independentemente da colocação histórico-geográfica dos movimentos analisados, autores como Eric J. Hobsbawm e Peter Worsley; à segunda, numa linha que remete a Weber e a Durkheim, situam-se Henry Desroche, Roger Bastide, Maria Isaura Pereira de Queiroz; à terceira posição, pertencem os trabalhos de Norman Cohn, Wilhelm Mühlmann, Vittorio Lanternari.

1.1.1. As teorias marxistas

PEREIRA DE QUEIROZ [1965: 15 e *passim*] observa que Fredrich ENGELS foi o precursor dos trabalhos que procuram descobrir o *por quê* dos movimentos: através de uma perspectiva sócio-econômica na abordagem das revoltas camponesas da Alemanha do fim da Idade Média, ele apontou para as transformações estruturais da sociedade da época e para a função de estabelecimento de um novo equilíbrio social desempenhada pela rebelião. Ernesto de Martino, por sua vez, ironiza sobre o “culto de Tomans Müntzer” iniciado por Engels e continuado pelos comunistas. A via indicada por Engels, porém, parece sugerir o estudioso italiano, não se refere tanto às revoltas camponesas em si, quanto ao conceito de religião como “caminho indireto e alongado para o reconhecimento do homem”, e ao da “religião como fator de atraso” e da “consciência religiosa como consciência alienada”:

«Na historiografia religiosa marxista pesa o perigo de uma contínua troca entre a tomada de consciência revolucionária da agonia do divino em nossa civilização e o critério de interpretação da vida religiosa das civilizações humanas». [DE MARTINO, 1977: 450]

Para esta historiografia,

«...a religião tende a configurar-se como um negativo, como um elemento de atraso, em qualquer sociedade histórica, em qualquer época humana e, na medida em que não podes ser reduzida à realidade econômico-social, toma atitude de estupidez, de proliferação gratuita da imaginação e, aliás, de uma espécie de câncer da própria imaginação». [Ibid.: 452]

Nesse perigo caem, ou caíram, estudiosos marxistas que, ao abordar o fato “messiânico” de sociedades histórica ou geograficamente diferentes da nossa, falaram no caráter *pré-político* desses fatos.

É o caso de HOBBSAWM, por exemplo, falando em movimentos milenares agrários dos séculos XIX e XX como de formas “primitivas”, “arcaicas” de rebeldia [HOBBSAWM, 1970: 11], “pré-história” dos movimentos operários e camponeses [Ibid.: 20] decorrendo, rigorosamente, de uma situação de crise na estrutura econômica, notadamente: a introdução de relações econômico-sociais de tipo capitalista numa sociedade agrária arcaica. Assim, para ele, o movimento de Davide Lazzaretti, no Monte Amiata, decorre da introdução brutal do código inflexível de liberalismo econômico da Itália pós-unitária numa

sociedade econômica e culturalmente atrasada. A leitura e a interpretação do caráter religioso dos movimentos está clara no seguinte trecho:

«Nem sempre é fácil reconhecer a essência racional e política dos movimentos milenares, pois que como carecem, totalmente, de uma sofisticação e de uma efetiva estratégia revolucionária, e de táticas, são levados a defender uma lógica da posição revolucionária que toca o absurdo ou o paradoxo. São pouco práticos e utopistas. Como florescem melhor em períodos de grande fermentação social e têm a tendência a falar a linguagem da religião apocalíptica, seus membros costumam comportar-se, em geral, um pouco excentricamente para os padrões normais». [Ibid.: 80]

No entanto:

«Sem querer dar a impressão de que ela seja mais sensata e menos extraordinária do que geralmente é, achamos aconselhável que o historiador aprecie a lógica e mesmo o realismo - se é que se pode usar tal palavra dentro deste contexto - que leva à ação, pois de contrário torna-se difícil entender os movimentos revolucionários». [Ibid : 81]

Em suma, para Hobsbawm, a “lógica” dos movimentos “primitivos” é compreensível na medida em que constitui a origem histórica dos aspectos mais “utópicos” e “irracionais” dos movimentos modernos: é isto, ao que parece, que lhes dá dignidade:

«A essência do messianismo, a esperança de uma completa e radical transformação do mundo que recairá no milênio, um mundo despojado de todas as deficiências que nele agora existem não se restringe ao primitivismo. Está presente, pelo menos como definição, em toda espécie de movimentos revolucionários, e os elementos revolucionários podem, por conseguinte, ser descobertos em cada um deles...». [Ibid.: 77]

Também para WORSLEY, mesmo sem utilizar a expressão “pré-político”, as “seitas milenaristas” constituem uma primeira tentativa de rebelião à opressão de uma nação ou de uma classe (ou das duas), dentro de uma estrita oposição dominante/dominado:

«Elas, então, constituem parte integrante daquela corrente de pensamento que sempre recusou aceitar a dominação de uma classe predestinada ou de uma potência estrangeira, ou a

combinação de ambas ... Esta atitude anti-autoritária expressa-se não apenas por meio da resistência política direta, mas também através da recusa da ideologia da autoridade dominante. As camadas mais baixas rejeitam os valores, as crenças, a filosofia, religião, etc., que formam o patrimônio ideal daqueles contra quem estão em luta, assim como rejeitam sua dominação econômica e política». [WORSLEY,1961: 288]

O movimento religioso abre, então, o caminho para a tomada de consciência mais propriamente política, constituída pela organização de movimentos políticos e nacionalistas:

«Assim, o culto milenarista é a típica expressão de uma das primeiras fases de uma organização política camponesa». [Ibid.: 293]

«Estou portanto convencido de que o movimento milenarista é a típica expressão de uma certa fase do desenvolvimento econômico e político e representa um fenômeno transitório, destinado a perder importância, tornando-se manifestação política de elementos atrasados». [Ibid.: 326].

Finalmente, é na crítica à “teoria do carisma” de Weber, e à sua visão idealístico-racionalista, que aparece claramente a orientação teórica de Worsley:

«Esta teoria parte do princípio de que dominantes e dominados, patrões e operários, possam desenvolver uma obra comum com o fim de alcançar os objetivos estabelecidos e voltados para a vantagem recíproca, e isto com base numa avaliação lógica e racional dos fatos. Mas esta teoria não leva em conta o antagonismo fundamental entre dominantes e dominados...Estas condições de tensão social, a nosso ver, têm sua origem na existência de interesses opostos...». [Ibid.: 344].

Em suma, onde Weber fala, em ocasião do surgimento do “carisma”, em “tensão social”, Worsley falaria em “luta de classes”; onde o primeiro fala em “interferência de sentimentos ou de tradições na política racional”, o outro falaria em conflito estrutural.

1.1.2. As teorias não marxistas

Falando das psicologia social das religiões “mundiais”, notadamente no surgimento das “religiões de salvação”, Weber reconhece que

«...os oprimidos, ou pelo menos os ameaçados por uma desgraça, necessitavam de um redentor e profeta; os afortunados, as camadas dominantes, não tinham tal necessidade. Portanto, na grande maioria dos casos, uma religião de redenção, anunciada profeticamente, teve seu centro permanente entre as camadas sociais menos favorecidas.» [WEBER, 1982: 317].

No entanto,

«Por mais incisivas que as influências sociais, determinadas econômica e politicamente, possam ter sido sobre uma ética religiosa em um determinado caso, ela recebe sua marca principalmente de suas fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua anunciação e promessa.» [Ibid.: 312].

O tipo da religião, uma vez marcado, terá uma grande influência sobre a vida prática, mas não é possível ler a ética religiosa como uma simples “função” de situações de interesse, como quer o materialismo histórico. Aliás, na *Ética Protestante*, Weber mostrará exatamente o contrário.

Na verdade, ele está muito menos preocupado com as “causas” do surgimento das religiões do que com suas tipologias e, sobretudo, com suas ligações com as condições sociais - não redutíveis ao simples contraste dominante/dominado [Ibid.: 320] - e as estruturas de poder.

A contribuição mais importante de Weber consiste na dita “teoria do carisma”, onde este último é “uma qualidade extraordinária de uma pessoa, quer seja tal qualidade real, pretensa ou presumida”. A legitimidade da autoridade carismática baseia-se na crença das qualidades supranaturais do chefe. A autoridade carismática é considerada, por Weber, em contraposição à autoridade tradicional e à burocrático-legal:

«O domínio carismático não é controlado segundo as normas gerais, tradicionais ou racionais, mas, em princípio, de acordo com revelações e inspirações concretas e, nesse sentido, a autoridade carismática é “irracional”. É “revolucionária” no sentido de não estar presa à ordem existente.» [Ibid.: 340].

Dessa definição de “irracionalidade” veio a crítica de Worsley. Do conceito de autoridade carismática como contraposta à tradicional (ou patriarcal), bem como da idéia da *relação* (não de projeção superestrutural) com os outros domínios (o político, o econômico, o social), e também da concepção de religião de salvação (= “messiânica”) como religião de um grupo “pária” (a propósito do messianismo judeu) nasce, com a contribuição importante de Durkheim, a segunda corrente de estudos sobre messianismo.

Aceitando a definição weberiana de messias, DESROCHE elaborou a distinção apontada acima entre messianismo e milenarismo. Sem priorizar um ou outro fator causal, ele afirma que Messias e Milênio implicam:

«...uma ligação essencial de fatores religiosos com fatores sociais, do espiritual com o temporal, dos valores celestes com os valores terrestres, tanto na desordem de que preconizam a abolição, quanto da nova ordem, de que anunciam a instauração».
[DESROCHE, man., apud PEREIRA DE QUEIROZ, 1965: 9]

A origem dos milenarismos é, portanto, muito mais complexa do que pretenderia um certo determinismo econômico; não que os fatores de frustração sócio-econômicos estejam ausentes: eles são, porém, acompanhados por fatores sócio-culturais e também psico-sociológicos; estes últimos, mais presentes em *Sociologia da Esperança* [1985], quando o autor fala em “imaginação constituinte”:

«Não basta dizer que determinados fenômenos religiosos refletem determinadas lutas sociais. Não só refletem, como também prolongam-lhes a duração e, reciprocamente, é por meio deles que elas duram. Na dupla frustração econômico-política de um lado, e sócio-cultural de outro, a segunda é tão determinante - e muitas vezes, mais - como a primeira. ...Aí temos algumas variações sutis para circunscrever a irreduzibilidade da força psíquica coletiva - o deus - sem a qual nem a resistência, nem a vitória são possíveis. ...É verdade que este deus não iria surgir assim se a consciência do profeta que é seu fulgor, ou a consciência da comunidade que é seu receptáculo, não se encontrassem submetidas ao fogo das grandes pressões históricas que são seu laboratório: calamidades, fome, opressões, segregações, humilhações, alienações culturais ou culturais, trabalho forçado, cativo, desterrados, escravidões, ocupações estrangeiras, colonialismos, derrotas, em resumo, regimes de desespero. Embora necessárias, tais determinações em caso algum são suficientes e estas mesmas causas não são tais que produzam sempre os mesmos efeitos». [DESROCHE, 1985: 82-83]

Esta «força psíquica coletiva», lembrando muito de perto a “efervescência” de Durkheim, é chamada também “imaginação (ou memória, ou consciência) constituinte”: para Desroche, é a verdadeira grande criadora de milênios e utopias.

À “memória coletiva” neste mesmo sentido, refere-se também Roger BASTIDE [1977], ao encarar os movimentos messiânicos no interior da “sociologia das mutações religiosas”. Esta sociologia situa-se na linha da “teoria da ruptura”, já abordada em *Les Amériques Noires* [1967], pela qual as superestruturas (as religiões africanas, no caso) continuam vivas, porque construtoras de identidade, apesar das mutações da infraestrutura decorrentes da adaptação dos africanos ao meio ambiente nas Américas. Essa mesma memória (memória constituinte, diria Desroche, representação coletiva, diria Durkheim) é aquela que aciona o messianismo como “volta” aos antigos costumes, tentando ocultar - numa suposta “continuidade” - a mutação:

«O messianismo aparece cada vez que se produzem mutações na sociedade e na cultura, mutações que questionam os valores antigos, bem como os equilíbrios de status reconhecidos; e isso acontece seja que as mudanças decorram de causas externas, como a colonização, seja de causas internas, como as transformações das castas ou das classes sociais móveis... Devemos, portanto, presumir que os movimentos messiânicos se explicam a partir dessas mutações e constituem um esforço dos homens afetados por elas para se construir uma nova identidade, garantindo seja a dignidade do grupo minoritário para o majoritário, seja a do grupo pária para com o grupo privilegiado». [BASTIDE, 1977: 142]

Mas, os antigos rituais revelam-se impotentes - no caso dos impactos coloniais - para reestabelecer o equilíbrio do mundo, profundamente alterado pela presença do branco; esta última destruiu os laços tribais e étnicos: são necessários ritos mais fortes, ritos *novos*. Estes ritos novos, porém (e aqui está a noção do *sincretismo* bastidiano), são percebidos como “continuação” da velha ordem, definindo assim uma identidade “diferente” da dos brancos, mas permitindo, ao mesmo tempo, uma adaptação às novas situações culturais. Os movimentos constituem portanto:

«...uma retomada da iniciativa pela sociedade dominada e pelo grupo social dominado, visando elaborar uma nova via para o futuro; a partir da cultura herdada, criar um mundo cultural novo, que será a sustentação de uma identidade, agora mais social do que

étnica em sentido estrito, e que resultará “verdadeiramente respeitável”». [Ibid.: 144]

Na perspectiva sociológica de Bastide, que neste caso específico é psico-social, trata-se, finalmente:

«...de fenômenos de adaptação a situações reais, mais do que rebelião, de “mundo ao avesso” e de contra-aculturação». [Ibid.: 146]

Este conceito de “adaptação”, mesmo dentro de um quadro de “originalidade”, nos remete ao conceito bastidiano de “dinamismo cultural”, pelo qual os messianismos evoluem da mesma forma como evoluem as situações às quais eles se adaptam, sendo que os “tipos” de messianismo, identificados pelos autores, freqüentemente não são nada além de diferentes momentos históricos vividos pelos próprios movimentos [BASTIDE, 1961: 8].

Por sua vez, o dinamismo cultural próprio dos messianismos e milenarismos está ligado à noção, também procedente de Durkheim, de “dupla causalidade”: a interna e a externa, sendo a primeira a que deriva do encontro (ou, melhor, do choque) de civilizações, a segunda procedendo do interior do meio social em que se desenvolve um determinado fenômeno. As duas causalidades são, para Bastide, interdependentes, possuindo um caráter dialético:

«As situações como a situação colonial¹ - as configurações, como aquela de uma ou outra civilização africana; as integrações, como aquela de indivíduos brancos e negros numa mesma instituição econômica - formam os quadros nos quais agem as forças de conservação ou de mudança dos fenômenos, constituem os canais por onde passa a causalidade externa, o meio através do qual age a causalidade interna». [BASTIDE, 1956: 98].

Este conceito de causalidades interna e externa é trabalhado também por Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ [1965], que tomando emprestado de Weber o conceito de estrutura social da autoridade carismática (profeta, discípulos, adeptos), e de Durkheim o de “anomia”, procura elaborar uma classificação dos movimentos messiânicos, colocando-os sempre em estreita relação com o tipo de sociedade em que se desenvolvem.

Desta maneira, a autora descobre que os movimentos messiânicos aparecem sempre como reação a crises sócio-políticas, desencadeadas ao nível

¹ O termo “situação colonial” foi utilizado pela primeira vez por BALANDIER: *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.

estrutural ou organizatório, em sociedades estruturadas segundo o sistema de parentesco:

«As modificações apresentadas por sociedades globais estruturadas segundo sistemas de parentesco, provenientes ora de seu dinamismo interior, ora do contato com sociedades diferentemente estruturadas, no momento em que são ressentidas como crise, podem dar lugar a um movimento messiânico». [PEREIRA DE QUEIROZ, 1965: 338].

A partir desta tipologia, organiza-se a classificação:

«Podemos distinguir três espécies principais de crise: de formação das sociedades globais; na configuração interna das mesmas; e mistas, dizendo respeito ao mesmo tempo à formação e à configuração interna». [Ibid.: 340]

Causalidade interna e causalidade externa, portanto; a estas diferentes causalidades, e à combinação dos fatores pertencentes às duas ordens, correspondem tipologias diferenciadas de movimentos, de acordo com suas funções: no primeiro caso (formação de sociedades globais), haverá movimentos de retorno à forma antiga de sociedade; no segundo (mudança ou “anomia” na configuração interna das sociedades globais), haverá movimentos de transformação ou de reorganização social; no terceiro (o misto de mudança e anomia, como no caso do choque colonial), retorno à antiga sociedade e transformação, ou reorganização, da mesma.

Importante, a meu ver, as noções de “reforma” e “revolução”, ligadas às de “mudança social” e “anomia”:

«Quando a crise de configuração é proveniente da mudança social, o movimento messiânico é inovador e revolucionário; quando o estado é de anomia, o movimento é restaurador e reformista. As variações das crises estruturais e organizatórias constituem, realmente, o critério pelo qual é possível diferenciar os movimentos messiânicos; a cada gênero de crise corresponde um gênero de movimento». [Ibid.: 339]

1.1.3. Uma terceira posição

A oposição entre reforma e revolução desaparece em outros autores, que insistem sobre o aspecto “revolucionário” dos movimentos.

É o caso de MÜHLMANN, por exemplo, cuja leitura dos movimentos é - como diz LANTERNARI [1977: XVII] - “pan-revolucionarista”. O autor parte da idéia que os movimentos “nativistas” (tendo este termo um sentido muito mais amplo do atribuído por LINTON²) constituem um ponto de partida de todos os revolucionarismos e nacionalismos do Terceiro Mundo. Neste sentido, ele se aproxima das posições marxistas de um Worsley. Também, uma abordagem marxista poderia ser a que leva o autor a unificar os povos colonizados numa única grande classe social, que ele chama “proletariado externo”.

O autor se destaca, porém, das posições estritamente marxistas na parte mais psico-sociológica de seu trabalho, quando ele utiliza instrumentos da psicopatologia, ao falar da personalidade “histeróide”, “esquizofrênica”, ou “paranóide” dos líderes carismáticos, ou da “mistura” entre traços “normais” e psicopatológicos no universo escatológico [MÜHLMANN, 1961: 256-260].

Com relação ao marxismo, o sociólogo alemão chega a afirmar que este último não seria mais do que uma nova forma assumida pelas temáticas apocalípticas:

«Sua linha de desenvolvimento continua, não mais nas seitas, mas nas utopias políticas...se a Igreja ortodoxa da União Soviética é ainda vital, se ela pode desenvolver uma eficácia própria, se seu culto é muito ou pouco freqüentado, tem a nosso ver um valor secundário, frente à determinação do fato de que o próprio comunismo soviético é uma nova religião, professada por milhões de homens». [Ibid.: 419]

Aparace claramente, aqui, uma característica peculiar do marxismo, sendo as mesmo tempo teoria interpretativa da história e dos acontecimentos históricos (e, entre eles, o messianismo), e concepção, de certa maneira “teleológica”, da história (constituindo, portanto, uma forma de messianismo “laico”).

Nesta direção, parece orientar-se Norman COHN, que, no prefácio de seu livro sobre os movimentos religiosos da Idade Média na Europa do Norte, declara:

«Meu tema é o processo pelo qual as crenças tradicionais numa futura idade do ouro ou num reino messiânico tornaram-se, em certas situações de desorientação e de ansiedade de massa, as ideologias dos movimento populares de natureza peculiarmente

² Ralph LINTON propõe o termo “nativismo” para indicar tentativas consciêntes dos povos indígenas, submetidos a situações de contato cultural, de recuperar e reorganizar específicos aspectos de sua cultura [“Nativistic Movements”, *American Anthropologist*, 45-2, 1943]

anárquica. Noutros termos, este livro descreve os inícios medievais dos messianismos revolucionários da Europa». [COHN, 1976: 6]

E concluindo, depois de um longo *excursus* sobre as profecias, que do século XI ao século XVI, através das Cruzadas, dos movimentos dos Flagelantes secretos, dos Irmãos do Livre Espírito, dos Taboritas boêmios, de Thomas Müntzer, de Jan de Leyden, levaram massas de “fanáticos” a crer na (e a lutar para a) próxima regeneração do mundo e na redenção do povo dos eleitos, Cohn escreve:

«Os movimentos fanáticos aqui estudados são de um tipo particular, pois tratava-se de movimentos revolucionários que visavam revolver a estrutura do mundo para regenerá-lo depois». [Ibid.: 375]

Revolução, então, no mesmo sentido de Mühlmann. Ainda como Mühlmann, o autor aproxima os milenarismos dos regimes totalitários modernos, nazismo e comunismo, que:

«...distinguem-se dos partidos políticos tradicionais porque atribuem a determinadas esperanças e determinados conflitos sociais um significado transcendente, o mistério e a majestade do drama escatológico» [Ibid.: 376].

E, mais especificamente sobre Marx e o marxismo:

«Por outro lado, foi uma maneira de pensar escatológica e não sociológica, a que levou Marx a imaginar que uma tal revolução teria como resultado “um salto do reino da necessidade ao da liberdade”...A versão comunista do capitalismo contemporâneo apresenta a versão secularizada daquela antiquíssima crença querendo o amanhecer do Milênio precedido por uma época de terrível ansiedade e tirania: último, furioso esforço das forças satânicas, monstruoso reino do Anticristo». [Ibid.:381-382]

Para Cohn, o tipo de população afetada pelo milenarismo revolucionário era constituída por grupos - rurais ou urbanos - flutuantes, desenraizados, desagregados, sem mais pontos de referência nas organizações tradicionais: famílias, comunidades de aldeia, guildas:

«Uma série de promessas milenaristas e ilimitadas, feita com convicção absoluta e profética para uma massa de homens desenraizados e desesperados, numa sociedade cujas estruturas

tradicionais estão em via de desagregação: eis, ao que parece, a origem daquele fanatismo subterrâneo constituindo uma ameaça permanente para a sociedade medieval». [Ibid.:390]

Logo, promessas de salvação: a “salvação” e a “liberdade” são, também para LANTERNARI, o conteúdo da promessa escatológica dos movimentos desenvolvidos nas sociedades tribais, entre grupos étnicos, culturas e subculturas em estado de opressão ou frustração, devido a situações de contato entre a cultura nativa e a industrial europeia. Estes movimentos são, para ele como para Cohn e Mühlmann, “revolucionários”, na medida em que visam, sob a urgência determinada pela opressão, criar uma nova realidade e regenerar o mundo.

Entre os fatores responsáveis pelos movimentos, o sociólogo cita: a situação colonial, a escravidão, a exploração econômico-social, o estado de mal estar, a desorganização sócio-cultural, etc.[LANTERNARI,1977: II].

Provavelmente por causa da importância dada aos fatores de origem “exógena”, como ele diz, entre os quais, em primeiro lugar, o choque entre cultura nativa e ocidente industrializado, alguns autores foram levados a classificar Lanternari, ao lado de Hobsbawm ou de Worsley, entre os autores que privilegiam o enfoque economicista e vêem os movimentos como formas arcaicas e pré-políticas de revolta social.

Na verdade, a postura de Lanternari não é tão esquemática. Veremos mais detalhadamente sua posição no próximo item. Aqui, vale apenas citar alguns trechos de seu livro que possam esclarecer melhor a opção historicista do autor, tomada da escola histórico-religiosa italiana e que, parcialmente, constituem também as bases metodológicas do presente trabalho.

«Nosso historicismo nasceu e formou-se nas próprias exigências da pesquisa histórico-religiosa...Dentro de uma visão histórica integral, a história religiosa aparece, então, nem mais nem menos do que um dos momentos da dinâmica cultural. Portanto, a história religiosa - o presente livro é um livro de história religiosa - é vista por nós como o estudo das interrelações dialéticas entre vida religiosa e vida profana (isto é cultural, social, política, etc.): tudo dentro de um processo dinâmico, próprio de cada civilização».
[LANTERNARI, 1977: 8]

Os movimentos religiosos de liberação e salvação dos povos coloniais, portanto, podem ser analisados apenas

«remetendo de forma sistemática as manifestações religiosas às condições históricas concretas: condições que se identificam com as experiências existenciais às quais a sociedade está ligada no momento histórico considerado e com as exigências culturais, induzidas por aquelas experiências no mesmo momento. Experiências e exigências estão na base de qualquer manifestação e transformação religiosa». [Ibid., grifo do autor]

Experiências e exigências não significam determinismo histórico das causas (a opressão colonial) sobre os efeitos (os movimentos), mas um movimento circular entre gênese, estrutura e função do universo religioso, em relação dialética com os outros domínios da vida social e cultural. Os fatores que determinam os movimentos podem ser, para Lanternari, de origem interna ou externa, ou, como ele próprio diz, “endógenos” e “exógenos”. Neste sentido, as seguintes palavras lembram as de Bastide, e, com elas, o círculo parece fechar-se:

«Na realidade, não há movimento de origem “externa” em que não estejam imbricados motivos de crise de origem interna, enquanto a nenhuma formação profética de origem “interna” faltam repercussões decisivas para o exterior. De resto, basta pensar que qualquer golpe externo gera crise, pois põe internamente a sociedade frente à alternativa de uma escolha entre uma via tradicional, já superada pelos fatos, e uma nova via, a elaborar no seio da própria cultura». [Ibid.: 295, grifo do autor]

1.2. Os “movimentos messiânicos rústicos”: linhas de pesquisa no Brasil

Limitar-me-ei, neste item, a uma síntese das contribuições mais importantes para o estudo dos “movimentos messiânicos rústicos” (mantenho aqui a terminologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz), isto é, dos movimentos sócio-religiosos ocorridos em duas regiões bem delimitadas : o Nordeste semi-árido e a zona serrana de Santa Catarina, em regiões de criação e “agricultura de subsistência”³, entre uma população homogênea quanto ao estilo de vida, que se define “católica”.

³ Utilizo, por comodidade, a expressão “agricultura de subsistência”, também usada por M.I. Pereira de Queiroz, consciente dos limites e dos riscos inscritos na visão “economicista” que esta expressão implica. Não cabe aqui entrar neste debate; lembrarei apenas o trabalho de Marshall SAHLINS (*Stone age economics*, Chicago, Aldine-Atherton, 1972).

A resenha poderá parecer, sem dúvida, forçosa e redutiva, pelo privilégio dado a apenas alguns autores e suas específicas opções interpretativas. Esta escolha, no entanto, tem sua razão de ser de ordem teórico-metodológica, pois tais autores são os interlocutores privilegiados na discussão enfrentada no presente trabalho.

1.2.1. A abordagem sociológica tradicional

É de 1960 a classificação dos movimentos brasileiros feita por René RIBEIRO [1982]. O autor, definindo “neo-brasileiros” os movimentos em pauta, os subdivide em três grandes grupos [RIBEIRO, 1982: 231-232]:

- a) movimentos sebastianistas⁴, como os de Pedra Bonita⁵ ou da Serra do Rodeador⁶;
- b) movimentos milenaristas propriamente ditos (como Canudos, Juazeiro, Contestado, entre outros);
- c) movimentos contemporâneos profético-miraculosos e sincréticos, de influência protestante-católico-espiritista, desenvolvidos também em ambientes urbanos .

O autor aceita, *grosso modo*, a leitura sóciológica de Bastide e de Pereira de Queiroz, atribuindo a fatores sócio-culturais (estratificação excessiva da sociedade brasileira, que relegaria os grupos caboclos à condição de grupo pária, isolamento geográfico e cultural, mandonismo local, etc.):

«Cremos, no entanto, que se devem considerar ainda, associados ou independentemente, os seguintes elementos: apelo estético e hedônico da idéia da era da perfeição; crise existencial e

⁴ Trata-se dos movimentos influenciados pela lenda da volta de D. Sebastião, rei de Portugal, morto em Alcácer-Kibir, em 1578, em quem foi identificado o “Encoberto”, que voltaria para dar a Portugal a hegemonia sobre as outras nações (PEREIRA DE QUEIROZ, 1965: 195 e sgg.). É a versão portuguesa da crença escatológica do “Imperador dos últimos dias” difundida em toda a Europa a partir do final do século XI, em que o papel do imperador foi atribuído a Carlos Magno e a Frederico II (cf. COHN, 1976: 82-109 e 137-172)

⁵ O episódio de Pedra Bonita deu-se em 1836-38, na comarca de Flores, em Pernambuco. A peculiaridade do movimento está no fato de que os adeptos acreditavam que o reino de D. Sebastião desencantar-se-ia só à custa de muito sangue. O movimento terminou numa chacina, em que os próprios adeptos massacraram seus companheiros para apressar a volta do rei D. Sebastião. [Cf. PEREIRA DE QUEIROZ, 1965: 200-202].

⁶ O movimento da Serra do Rodeador foi estudado pelo próprio René RIBEIRO [“O episódio da Serra do Rodeador (1817-20). Um movimento milenar sebastianista” *Revista de Antropologia*, 8 (2), 1960, pp. 132-144] e por Leonarda MUSUMECI [O reino de D. Sebastião na Serra do Rodeador. Estudo sobre o movimento messiânico do Bonito, Pernambuco. Rio de Janeiro, Museu Nacional (mimeo), 1978]. Liderado pelo “profeta” Silvestre, ocorreu em Pernambuco em 1817 e foi violentamente reprimido em 1820 (Cf. também PEREIRA DE QUEIROZ, 1965: 198-200).

insatisfação com a religião institucionalizada; necessidade de novas experiências dramáticas; atração por novos tipos de liderança reforçada pelos novos sistemas de relações sociais que se estabeleceu entre os membros desses movimentos». [Ibid.: 233]

Escapa-me o sentido do “apelo estético e hedônico”, do qual fala o autor. No entanto, vale ressaltar dois aspectos de suas observações de Ribeiro. Por um lado, os elementos que, para Ribeiro, constituem a essência dos movimentos; a saber: a idéia de salvação imediata ou da idade do ouro que terá início próximo, os ritos religiosos que sobrepõem-se a assuntos laicos, um novo tipo de vida comunal que se organiza, seguindo novo tipo de estrutura e de orientação de valores [Ibid.: 235]; por outro lado, o importante papel desempenhado, na eclosão dos movimentos, por

«...uma tradição há muito firmada de esperança, tradição que dê uma explicação dramática ao cosmo e admita uma participação ativa dos viventes nesse drama...». [Ibid.: 234]

Neste sentido, Ribeiro põe em relação os movimentos sócio-religiosos com o “misticismo apocalíptico” dos pregadores itinerantes das “Santas Missões” entre as populações sertanejas, misticismo contido, por exemplo, na *Missão Abreviada*, livrinho de Pe. Manoel José Gonçalves Couto, difundido no nordeste no século XIX [Ibid.: 226].

Contemporânea às pesquisas de Ribeiro, a leitura dos messianismos feita por PEREIRA DE QUEIROZ [principalmente 1958 e 1965] situa-se na filiação durkheimiana e weberiana, através da mediação de Bastide. Na classificação dos movimentos nacionais, a autora empresta de Antônio Candido de Mello e Souza⁷ o conceito de “cultura rústica”, fruto da adaptação de elementos da cultura portuguesa com os da indígena e da negra, permanecida em condições de quase total isolamento e constituindo o universo das tradições do homem do campo. Esta cultura seria o reflexo de uma estrutura social baseada nas “pirâmides familiares”, as linhagens, ou famílias-grandes, compostas de um núcleo consanguíneo, aureolado por parentes mais afastados, ramos bastardos, afilhados, agregados, padrinhos e compadres, sob o mando de um chefe, o *coronel* [1965: 290].

Para a autora, todos os messianismos rústicos brasileiros (de Juazeiro do Pe. Cícero ao Contestado, de Canudos ao Caldeirão, de Pedra Bonita ao próprio Pau de Colher), com exclusão dos “Mucker”, seriam reformistas, isto é,

⁷*Os Parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1964 .

teriam um caráter de conservação e continuidade da ordem social, de alguma forma posta em perigo por um estado permanente de *anomia interna*, devido aos inúmeros conflitos nas regiões, principalmente entre os *coronéis*, pulverizando a força constitutiva das “pirâmides familiares” [PEREIRA DE QUEIROZ, 1965: 283-328].

A falta de surtos messiânicos em regiões também em permanente conflito, como Amazonas, Goiás e Mato Grosso explicar-se-ia pela dispersão dos grupos nas populações rústicas dessas áreas, sendo que abaixo de certa densidade e de uma agregação mínima o movimento não pode engendrar-se.

As aquisições proporcionadas pela autora são inúmeras : a superação das interpretações apriorísticas (jornalísticas, literárias, psicopatológicas) tendentes a classificar os movimentos religiosos rústicos no quadro de uma patologia social desviante; a utilização de seguros parâmetros sociológicos reconduzindo o fenômeno a uma lógica social onde ele recupera seu caráter de “normalidade” ou, até, de “necessidade”; a intuição da profunda ligação entre movimentos e catolicismo “rústico”; a elaboração, finalmente, de critérios adequados para a construção de uma teoria sociológica do messianismo.

A articulação e a plasticidade das categorias interpretativas utilizadas pela autora e sua ampliação de perspectivas superam também as teses reducionistas de autores brasileiros que, na linha de Hobsbawm, encaram os movimentos como reação ao choque entre classes sociais e os define, portanto, como formas “arcaicas” ou “pré-políticas” de revolução social.

Rui Facó, por exemplo, em 1963, vê os movimentos rústicos brasileiros como formas de agitação social baseada no conflito de classe:

«Acreditamos que os fenômenos de misticismo ou messianismo que se convencionou chamar de fanatismo, disseminados pelos sertões em nosso passado ainda recente, têm um fundo perfeitamente material e servem apenas de cobertura a esse fundo». [FACÓ, 1976: 2]

E ainda

«O atraso intelectual extremo em que viviam as populações sertanejas, decorrente da estagnação econômica e cultural em geral, oferecia campo favorável ao misticismo, ao mais grosseiro fanatismo religioso. Não é possível negar o fato de que as crenças de caráter primitivo, as únicas compatíveis com o meio social e o grau de cultura em que proliferou o fanatismo em nossos sertões,, guiam esses movimentos de massas dos pobres do campo. E os impulsiona mesmo, de maneira incontestável. Mas tem havido uma evidente superestimação de sua influência, como se fosse o

fanatismo a origem e o fim de tudo, esquecendo os fatores materiais que geraram o próprio fanatismo». [Ibid.: 129-130]

Estes fatores materiais devem-se encontrar na luta pela terra:

«As condições internas que os geraram vamos encontrá-las, precisamente e antes de tudo, no monopólio da terra, cujas origens remontam aos tempos coloniais,...as quais deram origem aos latifúndios atuais. O monopólio da terra, abrigando em seu seio uma economia monocultora voltada essencialmente para a exportação de alguns produtos, travou brutalmente o crescimento das forças produtivas». [Ibid.: 8]

Aqui Facó parece esquecer que grande parte dos movimentos sócio-religiosos do Nordeste desenvolveram-se em regiões sertanejas, onde a agricultura *não era* (e não é ainda hoje, como veremos no caso de Pau de Colher, mencionado também pelo autor) voltada para a monocultura de exportação. Este tipo de generalização, porém, é funcional para a sustentação da teoria que constitui o eixo central do livro:

«Temos aí, à perfeição, a comprovação do conceito marxista do fenômeno religioso como a consciência primária que o homem tem de si mesmo quando ainda não atingiu o autodomínio, fraco e impotente em face de tudo o que o rodeia». [Ibid.:42]

Também o conflito social encontra-se na base da pesquisa realizada por Maurício Vinhas de Queiroz, em 1966, sobre o movimento de Contestado. Apesar de algumas intuições (como a da continuidade entre o catolicismo “rústico” e movimento messiânico, ou a da oposição lógica entre “Monarquia dos Sertanejos” e “República dos Coronéis”), a preocupação do autor é fundamentalmente a de descobrir as razões estruturais das tensões sociais responsáveis pela eclosão do movimento: mais uma vez, estas resumem-se na necessidade de garantir o “direito de terras”.

Encontramos na obra deste autor todas as expressões típicas de certa abordagem marxista:

«Todos esses aspectos, desde a descarga através da falsa consciência à metamorfose da tensão em punha aberta, estiveram presentes nos diversos momentos do processo a que assistimos, no Contestado». [VINHAS DE QUEIROZ, 1977: 249]

Ou também,

«As eclosões messiânicas representam uma forma que, sob determinadas circunstâncias, assumem os movimentos insurreccionais de escravos, de camponeses, de gente pobre ou de povos oprimidos, sempre que se produza uma situação de deprivation ou desespero coletivo...». [Ibid.:251]

E, finalmente:

«Nos movimentos revolucionários laicos, há também uma recusa às condições de existência, porém os revolucionários procuram atuar, tanto quanto possível - dentro da realidade, a fim de transformá-la. Já o messianismo leva sempre a um alheamento, a um desligamento do corpo social, e à instauração, fora dele e oposta a ele, de uma nova comunidade que confia na transfiguração sopraturalística do mundo. ... Dadas as circunstâncias, é sempre um tipo de alienação: o messianismo é uma revolta alienada». [Ibid.: 252-253]

Falsa consciência, alienação. Evidentemente, no quadro de uma interpretação tão “ortodoxa”, a leitura dos movimentos religiosos como tentativas insurreccionais alienadas, ou de qualquer forma destinadas ao fracasso, salvo se se transformarem em lutas conscientes [Ibid.: 252], carrega consigo uma conotação redutiva, pelo fato de serem eles de cunho religioso ao invés de político.

Na década de 70, o desenvolvimento das pesquisas e das discussões teóricas no âmbito internacional, sobre esse conjunto de fenômenos, apontam para outras direções de investigação e obrigam a uma revisão crítica da obra da própria M.I. Pereira de Queiroz.

Já vimos as críticas de LANTERNARI [1977] de um ponto de vista mais teórico-metodológico. Na interpretação dos movimentos “rústicos” brasileiros, o autor italiano - que os chama, como René Ribeiro, de “movimentos neo-brasileiros” para diferenciá-los dos indígenas - identifica neles alguns temas comuns :

- o “messias”, reencarnação de Cristo ou de um santo católico que vem para salvar a sociedade oprimida;
- o fim do mundo e de sua regeneração;
- a presença de uma referência mítica, embora inscrita em um mundo cultural católico, a uma espécie de “idade do ouro” (por exemplo, o regime monárquico).

Lanternari, então, como de resto para todos os movimentos sócio-religiosos, põe em evidência os elementos propriamente religiosos (principalmente a mitologia apocalíptico-escatológica) que, em Pereira de Queiroz,

permanecem em segundo plano. Aqui está, a meu ver, a grande contribuição do sociólogo italiano.

Esta específica abordagem leva-o à conclusão de que, sendo os movimentos neo-brasileiros de origem endógena - de uma certa forma correspondente à *anomia interna* de Pereira de Queiroz - eles seriam *todos* de tipo evasão. Está clara aqui a importância dada à relação entre mito e história : enquanto os movimentos de origem exógena, isto é, provocados por fatores externos às sociedades, projetam e buscam uma intervenção modificadora na realidade de opressão, na forma de luta *contra* os opressores, os de origem endógena procurariam realizar uma total evasão da realidade e da história, profetizando a volta a uma mítica idade do ouro ou construção de uma “Nova Jerusalém”, renunciando a uma reação concreta contra as forças hostis.

Conclusão diferente, portanto, da de Maria Isaura Pereira de Queiroz, e - eu acrescentaria - extremamente fecunda nas implicações de tipo histórico-religioso, isto é, na abordagem ao fato messiânico não apenas através de categorias sociológicas buscando relações econômico-sociais encobertas pela ideologia religiosa, mas também através parâmetros de investigação do próprio pensamento religioso : mito, rito, agentes do sagrado e suas relações.

Mesmo na abordagem mais articulada de Lanternari, porém, permanecem os problemas característicos dos estudos gerais (embora não estritamente classificatórios como o da socióloga brasileira), procurando definir tipologias dos mais diferentes movimentos.

Com efeito, entre os movimentos de origem endógena, o autor coloca o movimento de Juazeiro do Norte. Ora, mesmo se a experiência de Padre Cícero pudesse ser considerada um movimento “messiânico” *stricto sensu* (o que parece bastante problemático, como veremos), resta o fato de que muito dificilmente os acontecimentos de Juazeiro poderiam ser vistos como evasão, ou seja, vividos num plano de extra-historicidade. Ao contrário, a própria M. I. Pereira de Queiroz já apontava para Juazeiro como para uma experiência de “reformismo” bem sucedida, conseguindo catalizar em volta do Pe. Cícero as forças agregadoras da sociedade rústica que acabou desta maneira superando a situação de anomia. Finalmente, o trabalho de Ralph Della Cava (ver mais adiante) mostrou que, com sua inserção no sistema político regional, sua liderança carismática mas sobretudo operacional, com sua organização interna, religiosa mas sobretudo econômica e social, Juazeiro é tudo menos do que radical evasão da sociedade inclusiva e da história.

Já enfrentamos brevemente a questão das dificuldades, inscritas na própria estrutura dos estudos generalizantes, de dar conta da especificidade de cada fenômeno social. Neste caso, porém, põe-se também uma questão

epistemológica: a da distinção entre busca de leis explicativas, totalizantes, e procura da compreensão de específicas manifestações culturais, espacialmente e historicamente definidas : uma espécie de eterna reproposição da oposição entre *nomotético* e *idiográfico*. Ou, talvez, a diferença entre o enfoque sociológico e o antropológico.

Ao falar dos movimentos messiânico rústicos, Maria Isaura Pereira de Queiroz afirma :

«Houve alguns movimentos que pareceram exorbitar do normal, principalmente o da Pedra Bonita. Mas não é a nós que cabe esclarecer o porquê da diferença, uma vez que em seus aspectos mais gerais são semelhantes a todos os outros». [PEREIRA DE QUEIROZ, 1965: 284, n. 1]

A quem cabe, então, essa tarefa? Se o objetivo da sociologia é o de encontrar semelhanças, talvez o da antropologia seja “esclarecer o porquê da diferença”. Isso não significa, a meu ver, voltar à elaboração de monografias exaustivas e minuciosas sobre específicas manifestações culturais completamente desvinculadas de uma visão mais global do conjunto de fenômenos similares. Significa, porém, recuperar a especificidade de cada um, sua concretude histórica, sua unicidade, dialogando ao mesmo tempo com as teorias interpretativas e, sobretudo, com outras disciplinas, na busca de uma metodologia cada vez mais aperfeiçoada para a apreensão de um fenômeno único e irrepetível (enquanto *acontecimento*), e paralelamente compreensível dentro de um quadro mais amplo de referência. Tratar-se-ia, afinal, de privilegiar a *compreensão* sem sacrificar a *explicação*.

Eduardo HOORNAERT, num recente trabalho, escreve :

«Não é mais possível repetir a façanha de Maria Isaura Pereira de Queiroz, que em 1965 conseguiu arrolar uma dezena de movimentos populares sob a denominação de “movimentos messiânicos rústicos”... A vida do povo exige uma abordagem metodológica sempre mais exigente».⁸ [HOORNAERT, 1990; 87]

⁸ Entrando ele próprio na linha metodológica voltada para a compreensão dos movimentos, muito mais do que para a explicação classificatória, Hoornaert propõe, nesta comunicação apresentada ao 1º Simpósio sobre Pe. Cícero e os romeiros de Juazeiro do Norte, uma releitura do movimento de Caldeirão (ver mais adiante, cap. 1.2.2.) em termos de experiência eclesial e não mais de messianismo.

1.2.2. Uma leitura diferente: D. TEIXEIRA MONTEIRO

As palavras de Hoornaert são uma homenagem a Duglas Teixeira Monteiro, que mostrou que não é possível descrever os movimentos populares sem ouvir a voz de seus participantes. De fato, *Os errantes do Novo Século* inaugura um novo rumo nos estudos sobre o chamado “messianismo” e, muito mais, nos estudos de antropologia da religião.

Na pesquisa sobre o Contestado, partindo da análise das condições materiais dos camponeses envolvidos no movimento, Teixeira Monteiro foi muito além da simples constatação de que as causas da eclosão do surto milenarista pertenciam à ordem estrutural (crise do mandonismo local vinculada à penetração da moderna empresa capitalista); ele procurou, sobretudo, a compreensão da ideologia religiosa desses camponeses, entendendo com “ideologia” não um epifenômeno superestrutural da base material, mas um universo semântico através do qual o mundo material tem sentido.

Teixeira Monteiro parece, assim, sugerir que a procura do que estaria *atrás* da construção ideológica superposta aos fatos (os “fatos concretos”: relações de produção, luta pela terra, etc.) significa renunciar a entender o sentido último desses fatos. Longe de encobrir realidades objetivas, as únicas que teriam o privilégio da explicação para os teóricos do “em última instância...” [TEIXEIRA MONTEIRO, 1974: 12], a ideologia religiosa é a linguagem que *diz* essas realidades. Afinal, a ideologia religiosa *é* ela própria uma realidade, tão objetiva quanto as relações de produção e, para os camponeses do Contestado, muito mais *real* do que estas.

No Contestado, o autor descobre três momentos : a “ordem pretérita”, o “desencantamento do mundo” e o “reencantamento do mundo”, que poder-se-iam definir *crono-lógicos*, isto é, três momentos correspondentes à dinâmica interna do próprio movimento (e, de uma certa maneira, à dinâmica interna de todo ritual, principalmente no caso do “catolicismo popular”, como veremos); uma dinâmica ao mesmo tempo *histórica e lógica*, definindo por um lado a sucessão temporal das fases do movimento e por outro a leitura feita pelos próprios camponeses de uma trama de significações que, para continuar a dar sentido ao mundo, precisou ser reconstruída através de uma ação concreta : a guerra santa.

O “antes” e o “depois”, isto é, o reconhecimento do estado de crise e a elaboração dos instrumentos para superá-lo, são analisados por Teixeira Monteiro a partir do universo simbólico que define o “antes” e que - transformado - realiza, ou tenta realizar, o “depois”.

«... a crise torna-se compreensível através da resposta que lhe é dada. É através desta resposta que as condições da ordem pretérita e o sentido de suas instituições tornam-se intelegíveis. Por isso - em casos como este - o acesso privilegiado para a interpretação é dada pelo universo de significados elaborados pelos que o enfrentaram». [TEIXEIRA MONTEIRO, 1974: 15]

Não é, portanto, a partir das teorias explicativas que se analisa o caso histórico, para ver se e como ele encaixa-se nas classificações pré-construídas, mas é a especificidade histórica e cultural do caso irrepetível que cria sua própria teoria da interpretação, a partir de outros parâmetros hermenêuticos : os dos protagonistas.

E estes parâmetros ganham valor heurístico: o universo de significações não pode ser reduzido

«...a uma expressão metafórica ou a um simples invólucro ideológico das tensões sociais acumuladas antes de sua constituição. Não que estas tensões sejam ausentes. Elas são, porém, superadas por uma nova realidade, criada simultaneamente com uma nova linguagem». [Ibid.: 15]

E ainda, mais claramente :

«A linguagem não assume a característica de uma forma que encobre interesses e impulsos sociais de caráter terreno, mas transfigura de tal modo esses interesses e impulsos a ponto de dar-lhes uma outra dimensão e de criar uma nova realidade». [Ibid.: 214]

A postura metodológica e o horizonte epistemológico são, então, opostos aos de Maria Isaura Pereira de Queiroz e, em geral, às preocupações da sociologia até o momento. Não se trata mais de descobrir as condições materiais e as relações sociais (os “fatos objetivos”) que determinam a crise e a aspiração à mudança; o que interessa, a partir da constatação desses fatos, é entender a *lógica interna* das formas da mudança propostas pelos diferentes movimentos. E é apenas reconhecendo a realidade e o poder criativo dos símbolos que se torna possível desvendar esta lógica interna.

A distinção metodológica, como observa Lísias Nogueira Negrão, é entre

«...um método explicativo, em que os fenômenos estudados, embora empiricamente verificados, ganham um significado que lhe é

atribuído do exterior, a partir do universo teórico-conceitual que lhe empresta o observador... e um método compreensivo, em que o observador procura situar-se ao nível dos agentes e com eles identificar-se, captando o significado que os mesmos atribuem à sua ação». [NOGUEIRA NEGRÃO, 1984: 8, grifo meu].

Trata-se, afinal, da questão do privilégio dado à lógica do social em detrimento da lógica do simbólico, e *vice-versa*, embora não falem, em Pereira de Queiroz, as referências à importância do patrimônio religioso “rústico” e Teixeira Monteiro aceite a explicação do Contestado em termos de “anomia” frente a uma crise da estrutura econômica local.

Possivelmente, também neste privilégio da lógica do simbólico esteja outra característica da abordagem mais especificamente antropológica, derivada da opção pela compreensão e a esta necessária. O nível da compreensão é dependente da análise dos símbolos, mas não apenas os símbolos inconscientes, como também as razões explicitadas dos agentes sociais, o discurso por eles elaborado sobre os símbolos, a partir dos quais realiza-se a construção da realidade.

Duglas Teixeira Monteiro faz esta dúplice operação: ao buscar seu universo simbólico, ele traz os protagonistas para o centro do palco da análise e da história. Partir, como ele faz, do reconhecimento explícito de que *«nos redutos tinha mistério»*, é admitir a existência daquela “humanidade cifrada” da qual fala Ernesto De Martino (cf. p. 1), humanidade tão mais “escandalosa” porque - como observa o próprio Teixeira Monteiro - trata-se de homens e mulheres muito próximos de nós : vizinhos, empregados, parentes. Trata-se de um *outro* que é *nosso* também. Decifrá-lo, “traduzí-lo” (para usar uma expressão de Geertz) é tarefa da antropologia,

«...não para ficar neste mistério, mas para entendê-lo como um sistema, cuja ordenação é diferente da que prevalecia no mundo sem mistério que o rodeava». [TEIXEIRA MONTEIRO, 1974: 16, grifo meu].

A passagem metodológica entre interpretação e compreensão, de Maria Isaura Pereira de Queiroz a Duglas Teixeira Monteiro, transforma-se, então, na passagem epistemológica entre a sociologia do evento e a antropologia do sentido do evento, recuperando a categoria do “mistério” não apenas como fornecedora de sentido mas - no caso específico dos movimentos sócio-religiosos - como realizadora de história, isto é, de ações concretas visando modificar situações *reais*.

1.2.3. Outras tendências e propostas

Contemporaneamente ao trabalho de Texeira Monteiro, sai o de Laís MOURÃO, também sobre o Contestado, que encontra nos “grupos próximos à marginalização social em sociedade de classe” a estrutura social em que se engendra o Movimento. A autora propõe, portanto, o exame das relações entre estes grupos e seu “sistema ideológico”:

«Os grupos perfeitamente integrados no sistema apresentariam uma ideologia otimista e progressista, enquanto os que, além de dominados, pouco ou nada participam da dinâmica evolutiva do sistema, teriam uma ideologia de idealização do passado e apocalíptica, que se constrói justamente a partir das relações com os grupos dominantes». [MOURÃO, 1974: 65-66]

Relações de dominação, portanto; mas a análise é conduzida *a partir* dos sistemas simbólicos, e não *apesar* deles. A fascinante hipótese da autora é a de que a ideologia dos grupos dominados, em sua vertente messiânica, constrói-se no interior de um “vazio simbólico” deixado pela ideologia dominante, relegando os dominados a uma esfera de “liminaridade” - a da “não-sociedade”, até da “não-humanidade” [Ibid.: 66] - onde os mesmos, porém, podem elaborar seus próprios códigos, em posição de relativa autonomia:

«...por não poder dar conta inteiramente da liminaridade desses grupos, a ideologia dominante passa para eles uma mensagem que contém muitas lacunas, não só dando margem à sua reinterpretação, como criando as condições para sua inversão. ... Lança-se assim um desafio à criação de categorias pelas quais os grupos marginalizados possam construir sua identidade social positivamente, e não no sentido negativo que lhes atribui a ideologia dominante».[Ibid.: 67]

Fala-se, assim, em falhas intrínsecas do próprio sistema, mas - e aí está a novidade - não é mais a “anomia interna” de Maria Isaura, e sim o que poder-se-ia chamar de “anomia simbólica”. A partir desta perspectiva, Mourão acompanha, passo a passo, a construção simbólica do universo de ação dos sertanejos do Contestado, onde o mundo presente faz sentido apenas enquanto polo opositivo (negativo) da realidade nova (positiva) prefigurada pela profecia .

Na construção da nova realidade, fundamental é o papel do *monge* , que, de sua posição de “liminaridade”, abre a possibilidade da construção do Messias:

«José Maria é a terceira versão do modelo monge e a mais importante, pois vai criar as condições para o início do movimento propriamente dito. É quem assume definitivamente todas as funções sociais potencializadas no papel monge, de modo que chega a ultrapassá-lo». [Ibid.: 75, grifo meu].

Tratar-se-ia, portanto, no entender de Laís Mourão, de uma releitura em perspectiva escatológica de uma simbologia - a do "monge" - presente desde sempre no universo semântico camponês.

No sentido da recuperação metodológica (mas não só) da religiosidade popular como sistema de crenças e práticas que dão sentido ao mundo, e por isso mesmo capazes de modificá-lo, movem-se também as observações de Alba ZALUAR [1979] que, sem abordar algum movimento específico, elabora uma resenha crítica dos trabalhos sobre os movimentos brasileiros, ressaltando as vertentes teóricas nas quais eles se inserem.

Apesar da brevidade do artigo, a leitura proposta pela autora me parece muito fecunda na análise e nas sugestões. Além de relevar, como vimos (ver INTRODUÇÃO, p. 11), a armadilha etnocêntrica inscrita no próprio uso - inadequado em muitos casos - das categorias de "messianismo" e "milénarismo", ela aponta para duas outras ordens de questões, constituindo a primeira uma crítica e a segunda uma proposta.

Em primeiro lugar considera-se o dualismo que caracteriza a abordagem do fato messiânico, desde os primeiros observadores até os trabalhos mais recentes, dualismo curiosamente parecido à postura maniqueísta (o "nós" contra "os outros") dos próprios adeptos dos movimentos.

Zaluar observa que as dicotomias frequentemente apresentadas nas descrições e explicações dos surtos messiânico (os participantes são descritos como "fanáticos" ou "místicos", "bandidos" ou "ingenuos") são funcionais à criação, pelos observadores, de símbolos de alteridade. A própria oposição explicativa *litoral/sertão*, característica de muitas das primeiras tentativas de explicação do fenômeno, cumpre essa função: a definição de um *outro*, bárbaro e incompreensível, sertanejo e atrasado, de qualquer maneira excluído do projeto hegemônico da elite nacional. Seja na vertente autoritária, seja na liberal-paternalista, o que se afirma - descrevendo o *outro* - é o *nós*, conservador ou progressista, mas sempre visto como único, legítimo produtor de política, cultura e história.

Na passagem do fenômeno a objeto de estudo sociológico, o dualismo também permanece: à oposição entre litoral e sertão substitui-se a dicotomia entre sociedade rural e sociedade urbana (implícita na definição de movimento "rústico"). Esta postura, trabalhando com tipos ideais, implica na visão da

sociedade tradicional como um mundo fechado, coeso, que reage aos processos de anomia com os instrumentos que lhe são próprios : os da tradição religiosa. Essa oposição volta, finalmente, nas obras de cunho mais francamente marxista, transformando-se nos binômios *dominante/dominado*, *opressor/oprimido*.

Se bem entendo as preocupações da autora, o risco que se corre é o de esquecer o caráter dinâmico dos movimentos e sua relação dialética com a sociedade envolvente, bem como a fluidez dos elementos que concorrem para compor o quadro social num momento histórico definido.

Oposições como litoral/sertão, cidade/campo, hegemônico /subalterno, dominante/dominado, etc., remetem a uma oposição entre totalidades aparentemente impermeáveis. Utilizando algumas sugestões de Duglas Teixeira Monteiro, Zaluar convida a pensar que estamos diante de campos de conflitos entre forças: a autonomia dos “dominados” ou sua integração na sociedade nacional não são *dados a priori* mas *construções culturais* e históricas. Fixemos aqui o conceito para retomá-lo mais tarde.

O segundo ponto importante no trabalho da autora é a questão do “catolicismo popular”, que nos estudos sobre messianismo ocupou sempre uma posição marginal, com exceção de Teixeira Monteiro, que identificou a festa de santo tradicional como a estrutura lógica de base para a *festa permanente* do Contestado.

Sua abordagem ao catolicismo popular afasta-se da concepção de certa forma utilitarista e instrumental proposta por M.I. Pereira de Queiroz e passa a considerá-lo em seus aspectos *expressivos*, isto é, simbólicos :

«...já que os meios empregados são essencialmente simbólicos ... procura-se interpretar o sistema de crenças e de práticas da religião “prática” enquanto afirmações simbólicas sobre a vida social dos que a seguem e a executam». [ZALUAR, 1983: 23].

Portanto, através do catolicismo popular, cria-se

«...uma ordem universal com a qual se funda a própria ordem social, ao serem projetados no universo os significados da ordem construída pelo homem». [Ibid.: 123]

A partir daí, a autora propõe, para uma compreensão mais profunda do messianismo enquanto sistema de crenças e valores mas também de *práticas*, o estudo dos aspectos permanentes do catolicismo popular praticado nas diferentes regiões do país:

«...a devoção aos santos e suas festas, a organização dos devotos em irmandades e o surgimento das romarias aos centros religiosos, cujas variações podem nos ajudar a entender os diferentes projetos messiânicos». [ZALUAR, 1979: 16].

Uma postura análoga encontra-se no recentíssimo trabalho de Renato da Silva Queiroz sobre o movimento do Catulé [1993], que depois de uma cuidadosa releitura da literatura sociológico-antropológica sobre os movimentos “messiânicos- milenaristas”, evidencia alguns importantes elementos constitutivos, as “etapas” em que se articula simbólica e cronologicamente, um movimento: situação de crise do grupo social, captação da mesma pelas categorias religiosas, figuração do mundo ideal, ações para apressar as transformações desejadas, definição de uma situação insustentável, *radicalização das representações e das iniciativas concretas*, repressão ou escolha suicidária, ou, também, acomodação [QUEIROZ, 1993: 142]:

«Nestas mobilizações, a cosmovisão mítico-religiosa adquire uma importância capital, servindo de fundamento para a compreensão da ordem (ou desordem) vigente e também para a figuração do mundo futuro (e, pois, o germe da rebelião), bem como de guia para a ação coletiva. Portanto, todas as “etapas” apontadas acima integram um processo cuja singularidade se encontra no domínio das crenças e práticas mítico-religiosas. Nessa medida, tais fenômenos são sociais mas se constituem, se expressam e são captados fundamentalmente por meio de categorias geradas no universo das representações simbólicas». [Ibid.: 142]

O presente trabalho pretende orientar a pesquisa neste sentido, na convicção de que é justamente nos elementos do catolicismo popular que pode ser encontrada a base mítico-religiosa que torna viáveis e significativos os movimentos e suas específicas formas, e também - para retomar e expressão de Pereira de Queiroz citada acima - na convicção de que é a nós (antropólogos) que cabe esclarecer - através da individuação dos *processos* - “o por quê das diferenças”.

Finalmente, nesse panorama de pesquisas sobre os movimentos brasileiros, emerge o trabalho de Ralph Della Cava sobre a Juazeiro do Padre Cícero [DELLA CAVA, 1975; 1977] que, apesar de ser fundamentalmente histórico (aliás, justamente por isso), oferece inúmeros argumentos de reflexão para a pesquisa antropológica.

A obra, que pretende ser uma minuciosa reconstrução da história política de Juazeiro, é na verdade muito mais do que isso. O historiador americano nos mostra a necessidade e a fecundidade de levar em conta, no estudo de fenômenos sócio-religiosos, dados especificamente históricos como:

- as circunstâncias históricas concretas constituindo o pano de fundo para a eclosão e o desenvolvimento de um movimento religiosos;
- as relações que se estabelecem entre os movimentos religiosos populares e a totalidade das forças sociais, regionais e nacionais;
- o caráter dinâmico, processual, dos movimentos, cujo desenvolvimento diferencia-se de acordo com os atores sociais e os campos de ação.⁹

As conseqüências teóricas desta postura são importantes, em vários sentidos. Della Cava aponta para o fato de que nem sempre um movimento popular, apesar de ter características especificamente religiosas, é exclusiva e necessariamente “messiânico”. Volta aqui, num outro plano, a mesma crítica de Alba Zaluar ao uso indiscriminado da categoria de “messianismo”: a leitura determinada por categorias aprioristicamente construídas acaba tornando a interpretação reduitiva e não permite a compreensão global do fenômeno.

Isso é particularmente evidente, ou melhor, tornou-se evidente *depois* do trabalho de Della Cava, no caso de Juazeiro, que foi, sim, um movimento religioso, mas cujas ligações com a dimensão política regional (o famoso “pacto dos coroneis”, ou a estreita relação com Floro Bartolomeu, entre outras), cuja definição como uma organização socialmente estável e economicamente rentável e cujo líder carismático tornam bastante duvidosa sua definição, *sic et simpliciter*, como movimento messiânico.

No momento do surgimento do fermento místico em volta da figura do Padre Cícero, falta a dimensão apocalíptico-escatológica (a idéia do próximo Fim das Éras); falta a mudança radical das regras do viver social (a “festa permanente”) visando a mudança radical da ordem dada; falta, finalmente, a visão do Padre Cícero como um novo Cristo.

Padre Cícero é santo, não messias. Juazeiro suscitou expectativas de tipo “messiânico”, ou profético, para com as populações sertanejas *ao longo* de sua existência, e sobretudo *depois* da morte de Padre Cícero (a comunidade de Caldeirão e o próprio movimento de Pau de Colher exemplificam muito bem este aspecto); mas não nasceu como projeto messiânico.

A esta mesma conclusão chegou, *grosso modo*, Duglas Teixeira Monteiro em seu trabalho de comparação entre Juazeiro, Canudos e Contestado [TEIXEIRA MONTEIRO, 1978: 57-58], mostrando que, de fato, em Juazeiro

⁹ Utilizo os termos “atores” e “campos” tomando-os emprestado de Victor TURNER [1983].

estavam dadas *as condições* para a eclosão do surto milenarista, mas isto não aconteceu, podendo-se chegar, no máximo, a falar em *igreja cismática*.

Finalmente, Della Cava mostra (não explicitamente mas, a meu ver, muito claramente) os riscos presentes na utilização demasiado rígida da oposição entre hegemônico e subalterno no caso dos movimentos religiosos populares.

Ao reconstruir o complexo conjunto de forças econômicas, políticas e sociais em constante movimento em torno de Juazeiro, ao desvendar o papel decisivo desempenhado pela hierarquia católica e pelas elites do interior cearense, ao acompanhar as estratégias de sobrevivência do movimento - entre autonomia e integração - durante mais de quarenta anos, o autor parece sugerir que entre “oficial” e “popular”, “hegemônico” e “subalterno”, é de circulação, muito mais do que de oposição, que se trata.

1.3. Uma hipótese de leitura histórico-religiosa : alguns conceitos.

A este ponto torna-se necessário esclarecer qual será, então, a linha de estudo proposta por este trabalho : quais categorias antropológicas serão trabalhadas, quais instrumentos de investigação serão utilizados.

A resenha dos trabalhos sobre “messianismo” no Brasil nos permitiu evidenciar os nós problemáticos fundamentais relativos a esse tema. De uma maneira geral, pode-se dizer que as interpretações do messianismo oscilam entre duas linhas.

Por um lado, há a busca de leis explicativas, remetendo à ordem social ou sócio-econômica do comportamento messiânico em diferentes situações: daí, por exemplo, as obras de Pereira de Queiroz, Lanternari, Facó e também Vinhas de Queiroz, que apesar de abordar um único fenômeno, o do Contestado, enquadra-o no interior de uma teoria explicativa bem clara : a de cunho marxista.

Estas obras proporcionam aquisições importantes para a classificação dos fenômenos, para sua dignidade sociológica, para o nascimento e o desenvolvimento da “teoria sociológica do messianismo”, mas, paralelamente, não conseguem dar conta de cada manifestação histórica, de sua riqueza, de sua especificidade.

Por outro lado encontram-se as abordagens monográficas minuciosas sobre um único movimento, historicamente e espacialmente definido, procurando relações e explicações internas a ele próprio. Trata-se, na maioria das vezes, de trabalhos de corte historiográfico, preocupados muito mais com a reconstituição objetiva dos acontecimentos, frequentemente distorcidos pela dita “versão dominante”, do que com a sociologia ou a antropologia do messianismo ou dos

messianismos. É este o caso citado de DELLA CAVA [1977], por exemplo, mas também de Janaína AMADO¹⁰ [1978], com sua cuidadosa pesquisa sobre a revolta dos Múcker.

Estes estudos devolvem aos movimentos sua histórica razão de ser, sua unicidade e sua especificidade, mas frequentemente deixam os movimentos “isolados” sem a possibilidade de enquadrá-los dentro de um modelo mais geral de referência.

Nem uma linha, nem outra, embora frequentemente se refiram à “ideologia” dos movimentos, parecem se preocupar muito com o aspecto simbólico, religioso, dos movimentos, isto é, de sua razão de ser mais patente (afinal, os movimentos são religiosos) e mais profunda (dificilmente os movimentos são compreensíveis fora do universo religioso do qual eles emergem).

Escapam totalmente dessas duas linhas, de diferentes maneiras redutivas, os trabalhos de Teixeira Monteiro, Mourão, Zaluar e, em certa medida, Queiroz.

O primeiro, embora seja uma monografia, entra profundamente na problemática concernente aos movimentos messiânicos e, ao estudar o Contestado utilizando novos instrumentos, propõe uma leitura diferente - a partir da “linguagem” em que os movimentos são ditos, também para os outros.

O segundo encontra um equilíbrio analítico entre a explicação (ao apontar para as razões de ordem estrutural, como causa da eclosão dos movimentos) e a compreensão (ao desvendar a estrutura principalmente simbólica, ou “ideológica” das projeções messiânicas sertanejas). Além disso, como veremos no último item, ao relacionar estruturas sociais e sistemas ideológicos, aponta para a necessidade de examinar as diferentes “leituras” dos acontecimentos, de acordo com os diferentes sistemas de representações dos vários grupos envolvidos nos movimentos.

O terceiro trabalho critica também a procura de leis explicativas, frequentemente responsável pelas generalizações etnocêntricas que levam a dar realidade aos fenômenos apenas na medida em que eles se encaixam nas classificações pré-constituídas; ao mesmo tempo, ela propõe, na linha de Teixeira Monteiro, um estudo mais profundo das ligações entre messianismo e elementos do catolicismo popular.

O quarto, apesar de estar mais preocupado com a atribuição da categoria de “messiânico-milenarista” a um movimento até hoje nunca definido nesses termos, e também com a análise das diferentes “versões” dadas aos

¹⁰ Janaína AMADO: *Conflito social no Brasil: a revolta dos Múcker*. São Paulo, Editora Símbolo, 1978.

acontecimentos, supera os esquematismos sociológicos, não negando a “subversão” proposta pelos movimento, mas identificando no “sagrado”, isto é, na dimensão simbólica, o valor mais profundo desta subversão.

O presente trabalho propõe-se, por um lado, como uma continuação ideal do de Teixeira Monteiro, na tentativa de verificar, numa outra situação sócio-religiosa, a validade de seus instrumentos. Por outro lado, ele aceita o desafio de Alba Zaluar: um estudo mais profundo do catolicismo rústico, não apenas como um elemento constituinte, mas como a base imprescindível do surto dos movimentos, sua *estrutura lógica*. Para isto, será preciso também utilizar outros instrumentos, caracterizando uma postura teórica que tentarei resumir nas páginas a seguir.

1.3.1. A história das religiões

Como vimos, Douglas Teixeira Monteiro mostrou a necessidade de estudar as específicas *formas* através das quais um movimento religioso se exprime. Ao dizer que a comunidade messiânica «*vive, organiza-se e luta num espaço e num tempo míticos*» [TEIXEIRA MONTEIRO, 1974: 11], ele sugere investigar os instrumentos conceptuais camponeses que definem este espaço e este tempo como “míticos” e permitindo sacralizar a realidade de crise para poder intervir nela e modificá-la.

Em minha hipótese de trabalho, portanto, os nós conceptuais a serem analisados residem na dialética que se estabelece entre *mito e história*, entre *sagrado e profano*.

Herdo estes conceitos não tanto da tradição sociológica de filiação durkheimiana, nem da escola fenomenológica, mas principalmente da vertente italiana de estudos histórico-religiosos, que enfatiza, na análise dos fatos culturais, a especificidade da dimensão religiosa, sua dinâmica histórica e sua relação dialética com os outros domínios da sociedade que a produz.

A esta linha pertence também, dentro de um recorte mais propriamente sociológico, o próprio Vittorio Lanternari. Explica-se assim, por exemplo, a ênfase dada pelo autor ao tema da volta dos mortos e do herói cultural nos *cargo-cults* da Melanésia [LANTERNARI, 1977: 194-228], frisando a importância que, nas sociedades protagonistas de surtos “messiânicos”, reveste a preexistência de uma mitologia que possibilite sua releitura em termos escatológicos.

O fundador desta corrente de estudo e de pensamento é Raffaele Pettazzoni, titular da primeira cátedra de “Storia delle Religioni” na Itália entre as décadas de 30 e 50. O propósito de Pettazzoni foi sempre uma conciliação entre

historicismo (que na Itália teoricamente recusava, com Benedetto Croce, a autonomia categorial do religioso) e fenomenologia, à qual é estranho o conceito de historização dos fenômenos religiosos, de devir.

Famosa é a polêmica de Pettazzoni com Eliade. Partindo do pressuposto de que “qualquer *phainómenon* é um *genómenon*”, isto é, cada manifestação religiosa (“hierofania”, diria Eliade) é um produto histórico e cultural, a tendência de Pettazzoni é a de inverter a sistematização teórica de Eliade, principalmente, a consistência ontológica da esfera do sagrado e a desvalorização do profano, da história. Eis a definição de Pettazzoni:

«A religião deste mundo - não a evasão do mundo, não o terror da história, o pessimismo, o menosprezo pela vida, a evasão do mundo, a aspiração a outro mundo, e sim a religião como consciência e aceitação da condição humana, na espera de construir um futuro terreno melhor...». [PETTAZZONI, 1960: 33]

A alteridade meta-histórica do sagrado não é ontológica e prioritária sobre o profano, como para Eliade, mas é reconduzida a produto do pensamento dialético, antítese de uma tese:

«É o homem quem constrói o cosmo, isto é, o mundo dos arquétipos, como o quadro de sua vida normal. E é sempre o homem quem constrói o caos, como outro do cosmos, o mundo dos arquétipos, sem forma». [Ibid.: 36]

A partir desta postura, desenvolve-se o pensamento do grande representante deste historicismo: Ernesto De Martino (1908-1965), cuja obra é tão rica e complexa que não cabe aqui resumí-la, também porque ricas e complexas são suas ligações com a cultura italiana e européia do ante e do pós-guerra, entre o historicismo idealístico de Croce, o marxismo revisitado de Gramsci e também a abordagem psicanalítica. Limitar-me-ei a expô-lo, a seguir, alguns conceitos-chaves que por serem extremamente dinâmicos e fecundos, apesar dos 40 anos da morte do autor, constituirão o *leit-motiv* deste trabalho.

A cultura é, para De Martino, o exorcismo solene contra o risco existencial de “não ser no mundo”.

«O risco radical da presença...é a perda da própria possibilidade de se manter no processo cultural e de continuá-lo e enriquecê-lo com a energia do escolher e do operar: e como a relação fundadora da historicidade da presença é a mesma relação que torna possível a cultura, o risco de não ser na história humana configura-se

como o risco de penetrar na ingens sylva da natureza». [DE MARTINO, 1975: 14]

Naquilo que ele chama “o mundo mágico” [DE MARTINO, 1948], isto é, as sociedades tradicionais, a presença atuante do homem no mundo não pertence à ordem do dado, mas é uma realidade *condenda* (do latim *condere* = fundar), uma realidade a construir. A simbologia mítico-ritual constitui uma série de mecanismos, de técnicas protetoras contra a ameaça suprema de “não ser mais no mundo” e, ao mesmo tempo, fundam a presença do homem no mundo, sua realidade.

Em sociedades (entre elas as sociedades tribais e as sociedades rurais do sul italiano, estas últimas etnografadas diretamente pelo autor nos anos '50 e '60) em que as condições precárias de existência e a violência da natureza não permitem um controle das contingências com os instrumentos “profanos”, o decorrer da história traz consigo este risco antropológico permanente de “perder a presença no mundo” e, portanto, “perder o mundo”.

«Em sociedades em que a separação das condições naturais não ultrapassa caça e pesca e alguns instrumentis líticos, ou em que o regime econômico levantou-se da agricultura primitiva à enxada, ou à criação, ou ao arado, a esfera dos momentos críticos é muito ampla e imuito intensa...»

Nas civilizações primitivas ou no mundo antigo, uma parte considerável da coerência técnica do homem não é utilizada no domínio técnico da natureza (onde ela encontra aplicações ainda limitadas), mas na criação de formas institucionais aptas a proteger a presença do risco de não ser no mundo. Ora, a exigência desta proteção técnica constitui a origem da vida religiosa como ordem mítico-ritual». [Ibid.: 36-37]

Nessas culturas, a simbologia religiosa permite, institucionalmente ou ocasionalmente, a *de-historificação do devir*, instaurando *um regime protegido* em que é possível “estar na história como se aí não se estivesse”. Neste tempo, como que suspenso e sacralmente protegido, a execução do rito reatualiza os tempos míticos dos primórdios em que tudo foi decidido. À perda da presença, isto é, à alienação do ser, que o autor chama de “de-historificação irrelativa”:

«...contrapõe-se uma de-historificação institucional do devir, isto é, uma de-historificação fixada numa ordem meta-histórica (mito), com a qual entra-se em contato através de uma ordem meta-histórica de comportamentos (rito). Com isso, está oferecido um

horizonte dentro do qual há a retomada das possíveis alienações individuais e sua replasmação nos valores culturais». [Ibid.: 37-38]

Assim, a crise pode ser recuperada, replasmada e resolvida de forma socializada, através da recuperação de valores humanos e culturais, que De Martino chama de *ethos da transcendência*, por meio da “iteração do idêntico”. É o que Eliade chamou de “o eterno retorno”: De Martino aceita esta definição, mas não pode aceitar a leitura da de-historificação - feita por Eliade - como expressão do “terror da história”; e justamente na posição conferida à dimensão histórica está a grande diferença entre a “história das religiões” de Eliade e da fenomenologia e a da “história das religiões” de De Martino e do historicismo.

Falando da re-atualização do tempo mítico e da repetição dos arquétipos, típicas do momento ritual, Eliade afirma que, na “ontologia do homem primitivo”,

«um objeto ou um ato se torna real apenas na medida em que ele imita ou repete um arquétipo. Assim, a realidade é adquirida exclusivamente por repetição ou participação. Tudo o que não tem um modelo exemplar é “destituído de sentido”, quer dizer que não tem realidade. ...na medida em que um ato ou um objeto adquire uma certa realidade pela repetição de gestos paradigmáticos, e só por esta, há a abolição implícita do tempo profano, da duração, da história...». [ELIADE, 1969: 48-49, grifo meu]

Para De Martino, ao contrário, o momento da de-historificação em que acontece a repetição do *exemplum* mítico, não é apenas o encobrimento do devir histórico, a abolição da historicidade e sua resolução numa série de novos começos, mas é a mediação da recuperação do tempo do homem, e de sua realidade profana:

«O tempo cíclico dos mitos de origem e de fundação... é um tempo protetor da historicidade do devir, enquanto resolve os momentos críticos da existência em soluções exemplares, já acontecidas in illo tempore, por obra dos numes ... Desta maneira, a decisão humana daqueles momentos desenvolve-se sob a proteção da decisão já dada no plano mítico. O que significa que, através da pia fraus do estar na história como se aí não se estivesse, o estar efetivo é reaberto na operacionalidade profana, garantido, quanto a resultados e perspectivas, pelo já decidido in illo tempore. ...Através da de-historificação religiosa, a história pôde desenvolver-se numa espécie de regime protegido, fundado justamente sobre o “como se” da repetição ritual de um mesmo mito das origens: ...Através do “estar

na história como se aí não se estivesse”, a história começou a aparecer à consciência, pois o próprio “como se” do não estar era uma decisão histórica, vivia na história». [De Martino, 1977: 224]

Assim, a história se abre de novo para o homem, descarregada de sua periculosidade e carregada dos valores positivos do *ethos* cultural. Nesta perspectiva, o autor realizou o estudo de vários complexos mítico-rituais de sociedades tribais (*Il mondo magico*, 1948), da “ideologia do azar” no mundo aristocrata napolitano da época iluminista (*Sud e Magia*, de 1959), da “dança da tarântula” no Sul rural italiano (*La terra del rimorso*, de 1961), dos rituais funerários no mundo mediterrâneo (*Morte e Pianto rituale nel mondo antico*, de 1975).

Um exemplo desta maneira de proceder na análise é o estudo sobre os conjuntos mítico-rituais ligados à morte [DE MARTINO, 1975], onde o autor acompanha o trabalho da cultura transformando o acontecimento da morte de uma pessoa querida numa manifestação coletiva, passando do desespero individual ao luto socializado dos rituais funerários. O pranto pessoal transforma-se na lamentação fúnebre onde “todos choram da mesma maneira”, os ataques de bulímia - típicos das crises auto destrutivas por ocasião da morte - nos banquetes funerários, etc. E, acima de tudo, o *exemplum* mítico do pranto de Maria sobre o cadáver do filho é o modelo da consolação através da entrega à vontade de Deus.

Os conceitos de “regime protegido”, “de-historificação do devir”, permitindo “estar na história *como se* aí não se estivesse”, parecem-me serem particularmente fecundos no estudo dos movimentos sócio-religiosos. O próprio DE MARTINO elaborou densíssimas notas para um livro sobre as “apocalípses culturais” que nunca foi escrito, devido à sua morte. Essas notas, posteriormente publicadas [*La fine del mondo*, de 1977], são fragmentárias demais no que diz respeito a específicas hipóteses interpretativas para casos concretos. Elas mostram, contudo, a fertilidade desta perspectiva.

O autor consegue conjugar três elementos nunca antes trabalhados na história dos estudos: o *problema* “fim do mundo” - como risco psico-patológico permanente da perda da presença, o *tema* “fim do mundo” - presente nos simbolismos mítico-rituais das diferentes culturas e a *perspectiva* “fim do mundo” - como escolha histórica dos adeptos dos movimentos sócio-religiosos.

Utilizando as contribuições da psicanálise, De Martino mostra que *qualquer crise*, até mesmo pessoal e existencial, *é um fim do Mundo*, até que a cultura não a recupere dando-lhe sentido através da transformação do que acontece historicamente, *sem* ou *contra* o homem, num momento de-historificado, protegido sacralmente e, sobretudo, *gerido* pelo homem, pela comunidade, que se

reconhece e identifica *naqueles* atos “que todo mundo faz”. Tudo isso é história, *história cultural*:

«A história é dialética de crise (*risco de perder a presença*), símbolo (*instrumento técnico de retomada*) e valor (*potência unificadora da obra consciente qualificada*)». [DE MARTINO, 1977: 269, grifo meu]

O fim do mundo permanece de forma ambígua como tema histórico-cultural determinado (o mito das destruições e regenerações periódicas do mundo no quadro do “eterno retorno”, ou o tema da catástrofe terminal da história no quadro de seu curso unilinear e irreversível), ou como risco antropológico permanente de “não poder ser em nenhum mundo cultural possível” [*Ibid.*: 220]. A cultura é o exorcismo contra este risco permanente - seja qual for a técnica exorcista adotada.

Para os fins do presente trabalho, entre as premissas demartinianas encontra-se um outro elemento de grande importância: a referência à concepção do tempo irreversível do judeu-cristianismo. Com efeito, a noção de simbolismo mítico-ritual é proposta mesmo quando o “eterno retorno” do mundo etnológico é substituído pela consciência judaico-cristã da irreversibilidade do tempo.

O judeu-cristianismo inaugura a quebra do eterno retorno e da resolução do devir nem na infinita série de novos começos e o surgimento do conceito de tempo linear, definido pela polaridade *arché/eschaton*: entre começo e fim, a história torna-se história de salvação.

«A unilinearidade do desenvolvimento entre uma *arché* e um *eschaton* foi inaugurada na tradição religiosa judaico-cristã, replasmado-se em particular no cristianismo num evento central decisivo, pelo qual entre fundação divina do mundo e seu irreversível processo de volta a Deus, inseria-se um momento privilegiado do tempo, a encarnação, dividindo o tempo do *eschaton* em duas fases: o antes e o depois da promessa...A tradição judaico-cristã marca, numa área da terra e numa época da história, o aparecimento da história dentro da própria consciência de-historificadora em ato (isto é, dentro do simbolismo mítico-ritual), mesmo enquanto história da salvação, como pacto de Deus com o povo eleito...». [DE MARTINO, 1977: 351-353].

Esta nova concepção do tempo não nega, aliás, reconfirma a proteção das ações humanas pelo horizonte meta-histórico, que não é mais, agora, o eterno retorno, mas a perspectiva do fim. Conserva-se, contudo, num outro plano, a

ocultação do devir histórico na repetição infinita do início absoluto: é o ano litúrgico. Ao tempo cíclico, negação do tempo vivido,

«...contrapõe-se um tempo vivido, recuperado no horizonte de um começo e de um fim absolutos: aparece a irreversibilidade, a processualidade do tempo, mas não a infinidade da história humana. O mundo começou, terminará. A história é história santa e, por outro lado, permanece o eterno retorno dentro deste quadro, como eterno retorno calendarial do ano litúrgico (ano de-historificado)». [Ibid.: 241]

Então, as duas possibilidades, a de ocultar a história no contínuo repetir de de-historificação mítico-ritual e a de fazer história na consciência de sua irreversibilidade, podem coexistir. Talvez, possa ser esta uma das chaves para a leitura dos movimentos sócio-religiosos ocorridos dentro do quadro da cultura cristã.

É o que parece sugerir também Sonia GIUSTI [1979], ao falar do “nexo fisiológico entre mito e história” e, sobretudo, ao pôr a relação dialética entre fatos histórico e sonhos messiânicos de salvação na base de uma concepção dinâmica da realidade histórica, em contínuo processo de transformação:

«Daí a necessidade de considerar os movimentos messiânicos como momentos fisiológicos de crescimento de uma concreta realidade histórico-social. ...Através da esfera do imaginário, do eterno simbolismo escatológico do mito, difícil de decifrar, expressa-se a vontade humana de “ser na história”.... Assim, a linguagem religiosa revela-se como um dos percursos da razão que se faz vontade de história». [GIUSTI, 1979: 57, 59].

O recurso ao mito, então, como uma possível maneira (a única, em certas sociedades) de fazer história. Esta relação mito/história, ou meta-história/história, é a categoria privilegiada para outros estudiosos de impoção historicista, na via indicada por Pettazzoni e De Martino. O próprio Lanternari que, como vimos, filia-se a esta escola, afirma:

«A “religião do retorno” articula-se, então, em torno de dois polos dialeticamente relacionados: mito e história. A história transforma-se no mito, o mito dá sentido à história. Retrospectivamente, a religião do retorno reinterpreta os mitos das origens». [LANTERNARI, 1972: 111]

Com efeito, o autor conduz, baseada nesta relação, sua análise dos *cargo-cults* da Melanésia, a partir da preexistência, nos planos mítico e ritual, dos temas da “grande festa”, da volta dos mortos e do herói cultural:

«Nossa intenção é a de identificar - por baixo do fenômeno histórico concreto - o fundamento cultural que forneceu aos cultos o terreno para nascer, e que lhes deu um determinado conteúdo mítico-ritual. ... Trata-se, portanto, de analisar aquele núcleo religioso em sua morfologia, de decompô-lo, dentro de uma visão historicista, em suas componentes peculiares e distintas». [LANTERNARI, 1977: 195].

Em torno da dialética mito/história articula-se também a obra de Marcello MASSENZIO [1976, 1979]. No exame da mitologia apocalíptica australiana e dos milenarismos da Nova Guiné Holandesa, partindo das sugestões de Lanternari (sistema mítico-ritual tradicional relido em perspectiva escatológica) e De Martino (horizonte mítico-ritual com “regime protegido” do agir humano e mediador de recuperação da história), o autor propõe um novo plano da análise: o significado da dimensão profana do viver, no interior da inversão da relação mito/história expressa pela atualização do plano meta-histórico:

«...remeter ao patrimônio preexistente a formação mitológica mais recente [a apocalíptica] tem o fim de verificar se ela atesta ou não a persistência da presença operacional da cultura e se ela é testemunho do “devir”, no quadro da situação histórica mencionada ». [MASSENZIO, 1976: 24]

E ainda:

«O que constitui problema cultural é a formação deste plano [escatológico] como dispositivo primário de reintegração, em virtude do qual dialeticamente repropõem-se o estar e o operar na história. Qual é, em nosso caso, o sentido deste estar, deste operar?». [MASSENZIO, 1979: 26]

Finalmente, Gilberto Mazzoleni analisa comparativamente os movimentos “neobrasileiros”, vistos como traduções de contradições sociais e simbólicas, internas ao próprio Ocidente, e os define como modalidades históricas de ler funcionalmente o modelo apocalíptico cristão. Assim, o autor aponta também a dialética entre mito e história, ao propor considerar o surgimento de esperas salvífico-apocalípticas:

«...não simplesmente como o sinal da crise mas, ao contrário, como uma estratégia instrumental, funcional à edificação progressiva (reconfirmada periodicamente) de uma identidade cultural». [MAZZOLENI, 1993: 197].

Voltamos agora aos pares conceituais *mito/historia, sagrado/profano* para tentar aplicá-los, na linha traçada por De Martino, em situações culturais específicas, *in primis* os movimentos religiosos.

O principal elemento característico de um movimento religioso diz respeito ao *tempo*: a realidade do tempo vivido é representada como crise. Este caráter é levado ao extremo pelas profecias apocalípticas : é um tempo que está acabando, é o Fim das Eras. O tempo normal do viver, então, não tem mais sentido, mas o projeto religioso - e aqui está uma das características fundamentais dos movimentos - projeta os valores positivos num outro tempo: o *futuro* da salvação, recuperando frequentemente, em sentido escatológico, elementos de um *passado*, visto como uma espécie de *Idade do Ouro*.

Em tempos “normais” o sistema mítico/ritual (entendo por “sistema mítico/ritual” também a “história sagrada” e os rituais do catolicismo, quer ortodoxo, quer - em medida maior - “rústico”) fornece os instrumentos conceituais para significar o mundo como ele é. A realidade é assim porque assim foi decidido no “tempo fora do tempo”, que é o tempo do mito. Hoje existem morte, pobreza, doença porque algo aconteceu *in illo tempore*, fazendo com que daí para a frente a realidade seja assim como ela é e assim como é preciso aceitá-la: no catolicismo, o *exemplum* mítico do sacrifício de Cristo é o modelo supremo de aceitação da realidade.

O mito, então, *funda* e *significa* a história. O ritual a mantém como *deve* ser. A reatualização institucionalizada do tempo do mito através dos rituais, que periodicamente repetem o ato fundador (as “grandes festas” do ano novo dos povos indígenas ,das quais fala LANTERNARI [1976], por exemplo, ou, no caso do catolicismo “rústico”, os rituais da Semana Santa ou os “festejos de santo”, dos quais falarei no decorrer do trabalho, a própria missa do catolicismo ortodoxo), garantindo assim a realidade e a necessidade do mundo. A reabertura do tempo mítico através do ritual, instaurando o “regime protegido” permite refundar o mundo.

É o “eterno retorno” de Eliade, mas não é - como mostrou De Martino - o “terror da história” : é apenas perceber o devir histórico dentro de um horizonte que é meta-histórico. Sobretudo, é a recuperação da dimensão humana e profana do viver. A institucionalização do momento em que o tempo do mito reabre-se, faz com que esta reabertura possa se dar apenas nos tempos e nos espaços definidos pelo homem e não possa voltar de forma descontrolada : aquele

tempo é irreversível. Não é, portanto, viver fora da história, é uma outra maneira de fazer história e dizê-la com uma linguagem que é a meta-linguagem da simbologia religiosa.

Esta outra maneira de estar na história e de fazer história é evidente, a meu ver, no caso dos movimentos religiosos.

O complexo mítico-ritual significa a realidade do mundo e torna-a aceitável. Mas quando por causa de contingências históricas a realidade não é mais aceitável, quando torna-se crise, os mesmos significantes passam a ter outros significados, passam a significar um outro mundo. E o tempo do mito, em que tudo foi decidido para o homem, pode voltar. A possibilidade de modificar a realidade, de torná-la vivível para o homem, enfim, a decisão do homem de mudar a história só pode se dar pela reversibilidade do tempo do mito.

O universo religioso (mítico/ritual) constitui-se, então, como *universo protetor* de um processo que organiza num plano simbólico a destruição de uma ordem dada (o Fim do Mundo, o que Douglas Teixeira Monteiro chamou “o desencantamento do mundo”) e a construção de uma nova ordem, projetada num novo tempo e num novo espaço (o “reencantamento do mundo”): o plano da salvação. É por isso que Teixeira Monteiro pode dizer que os camponeses do Contestado vivem, organizam-se e lutam num espaço e num tempo mítico.

Os protagonistas dos movimentos tornam-se assim *sujeitos de história*, de uma história que deve ser re-escrita. Esta re-escritura, porém, dá-se através da mesma linguagem com a qual a história foi escrita: a linguagem sagrada.

A relação entre mito e história se inverte: é o tempo presente, agora, que pode fundar o tempo futuro, que é o único tempo vivível. Para fazer isso, como vimos, o presente deve assumir as conotações do tempo mítico: o tempo de espera das novas eras deve ser um tempo protegido, *um tempo sacralizado*, como é o “tempo fora do tempo” que caracteriza a execução do ritual: a festa. Assim, o tempo em que acontece a ação concreta dos homens para alcançar a dimensão salvífica constitui-se como seu horizonte protetor. É a “festa permanente” encontrada por Douglas Teixeira Monteiro no Contestado.

1.3.2. Estrutura, *communitas*, história

Partindo do pressuposto de que o patrimônio simbólico não é apenas uma das componentes de um movimento sócio-religioso, mas é sua base lógica,

constituindo a linguagem que *diz* a realidade, a análise deve desvendar a estrutura lógica subjacente às formas tradicionais da religiosidade “rústica”, aos conjuntos mítico-rituais que fundam e dão sentido ao mundo: santos e beatos, festas e romarias, procissões e promessas. É nesta perspectiva que é possível identificar os sistemas de significação camponeses e os mecanismos através dos quais o movimento religioso des-estrutura estes sistemas e, utilizando os mesmos elementos estruturais, embuídos de novas significações, re-estrutura um novo universo significante. A escatologia, neste sentido, é uma cosmogonia ao avesso.

Falar em estrutura subjacente, em sistemas de significação, em linguagem simbólica, nos leva a falar da análise estrutural levi-straussiana. Com efeito, proponho-me a utilizar esta última para tentar tornar inteligível a organização lógica dos símbolos dentro de um sistema que - para os camponeses de Pau de Colher - dava sentido ao mundo e que, para continuar a dar sentido ao mundo, teve que ser revisto, des-estruturado e re-estruturado diferentemente. A este ponto, porém, colocam-se alguns problemas metodológicos e epistemológicos.

Os problemas metodológicos são colocados pela tentativa de utilizar a análise estrutural na abordagem de ritos, e não de mitos, para a qual ela foi pensada originalmente. Isto depende do tipo de material de que disponho (rituais do catolicismo popular, muito mais do que “mitos”), material que, como tentarei mostrar mais adiante (ver cap. 3), está, por sua vez, ligado à lógica do próprio catolicismo popular dentro do quadro do “sistema-movimento”.

Dario Sabbatucci mostra, em grande parte de sua obra, mas principalmente em *Il mito, il rito e la storia* [SABBATUCCI, 1978], que “o mito está para o dizer como o rito está para o fazer”, isto é, o mito define uma realidade imutável, fundadora do mundo, o rito remete a uma realidade passível de intervenção humana, de modificação; isto não diz respeito à “essência” de cada uma dessas categorias, mas à sua “função”. É uma outra maneira de colocar a dialética mito/história, da qual falamos, em termos culturais: entre mito e rito existe uma dialética, na medida em que um constitui o horizonte de-historificado do outro; o desembocar do mito (meta-história) é a atualidade (história), o do rito (de-historificação) é a eficácia (história).

Talvez seja esta a razão pela qual Lévi-Strauss prefere trabalhar com mitos ao invés de rituais, apesar de reconhecer a “eficácia simbólica” destes últimos [LÉVI-STRAUSS, 1975: 215 ss.]. Ele admite, contudo, a existência de uma dialética, entre mitos e rituais, dialética que, porém, é acessível apenas à condição de reduzir uns e outros a seus elementos estruturais [*Ibid.*: 267 ss.].

A partir desta afirmação, Manuela CARNEIRO DA CUNHA [1987] analisa o movimento messiânico canela de 1963. A autora, no interior de uma ótica estruturalista, propõe uma leitura do messianismo canela, ou melhor, do relato do movimento messiânico, em termos mitológicos, já que este último não é outra coisa senão a *manipulação de um mito*:

«O movimento messiânico que, em 1963, levantou os índios Ramkokamekra-canela do Estado do Maranhão certamente pode, já que foi vivido em função de um modelo preexistente, ser tratado como um rito no sentido lato. Na verdade podemos, pelo menos a título heurístico, perceber nele uma história subjacente que...é um rito, e um culto que consiste em um esboço de instituições. Meu intuito é mostrar que enquanto este culto é a contrapartida da estrutura social canela, o desenrolar das ações, tal como foi entendido pelos atores, refere-se dialeticamente a um mito, o da origem do homem branco, mito que é literalmente reencenado para a sua humilhação final. Para tanto, situar-me-ei no nível das representações: será possível, desse modo, compreender a eficácia de um movimento messiânico que está fundado em categoria de pensamento canela e que satisfaz, em última análise, exigências cognitivas». [CARNEIRO DA CUNHA, 1987: 14]

De uma certa forma, justamente a forma estruturalista, Carneiro da Cunha fala também da dialética mito/rito e mito/história; apenas, sua análise situa-se num *aquém* estrutural que anula a história transformando-a na *performance* de um mito, dizendo respeito às categorias lógicas utilizadas pelos agentes, e obedecendo apenas a exigências cognitivas. Descobrem-se oposições, transformações e feixes de relações, mas continua-se no universo imóvel da lógica do pensamento, onde mito e movimento, isto é, mito e história, são exemplos de um único modelo, e o primeiro absorve a segunda, pois é o único a ter o estatuto de inteligibilidade (ou a segunda é significativa apenas quando reflete o primeiro).

A primazia conferida por Lévi-Strauss (e também por Carneiro da Cunha, pelo menos ainda em 1973, quando da primeira publicação do estudo sobre o messianismo canela) à lógica do pensar sobre os produtos históricos do pensamento, às formas *a priori* do espírito sobre a configuração do processo, enfim, à estrutura sobre a história, nos leva à segunda ordem de problemas, a epistemológica.

Na páginas anteriores, aponte para a necessidade de enfrentar a dialética entre mito e história, entre sistema lógicos e contingências históricas. Ora, o estruturalismo clássico define esta segunda dimensão cultural como “não

fornecedora de sentido”. É legítimo, então, utilizar a análise estrutural de uma forma instrumental, apenas como passo intermediário dentro de uma visão que se declara explicitamente “histórica”?

A presente pesquisa coloca-se como uma *tentativa* de abordagem que possa dar conta de uma lógica sistêmica (e por isso utiliza instrumentos lógicos como os da análise estrutural) e, ao mesmo tempo, de uma escolha cultural (e por isso utiliza instrumentos voltados para a recuperação de um sentido histórico, isto é, dialético, entre sistemas de representação, agentes sociais e contingências). Os resultados parciais e as perspectivas de investigação futura poderão, talvez, fornecer alguns elementos para avaliar a utilidade metodológica e a legitimidade epistemológica de uma mistura tão “heterodoxa”.

Por enquanto, uma breve exposição das linhas interpretativas de dois autores, em cuja obra o conceito de “estrutura” está ligado dialeticamente a conceitos estruturalmente inconciliáveis como o de “processo” e o de “história”, poderá abrir o caminho para uma abordagem metodologicamente correta dos fatos de Pau de Colher. Estou falando de Victor Turner e Marshall Sahlins.

Se é legítimo pensar no tempo presente vivido pelos adeptos do movimento como uma reinterpretação do momento ritual de interrupção do tempo normal e profano e de instauração do “tempo fora do tempo”, sacralmente protegido, em que é possível intervir na história e modificá-la, torna-se útil para a interpretação o binômio conceptual estrutura/*communitas* proposto por Turner. O autor [TURNER, 1974], na linha de VAN GENNEP¹¹, analisa o processo ritual em seus três momentos constitutivos: a *separação*, a *margem* (ou, latinamente, *limen*), a *agregação*. O primeiro afasta ritualmente o indivíduo ou o grupo de um “estado” que ele tinha na estrutura social; o terceiro momento recupera um outro “estado” estável no interior da mesma estrutura. O momento intermediário, o da *margem*, é a fase liminar em que a estrutura desagrega-se tornando-se *communitas*, isto é, quebra das normas relacionais previstas pela ordem social; domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro: é um momento situado dentro e fora do tempo, dentro e fora da estrutura social profana:

«... a vida social é um tipo de processo dialético que abrange a experiência sucessiva do alto e do baixo, de communitas e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de “status”. Em tal processo, os

¹¹ Arnold VAN GENNEP: *Os ritos de passagem*, Petrópolis, Vozes, 1978. (1ª ed. *Les rites de passage*, E. Nourry, 1909)

opostos, por assim dizer, constituem-se uns aos outros e são mutuamente indispensáveis». [TURNER, 1974: 120, grifo meu]

O momento socialmente marginal da *communitas* corresponderia então, num plano cosmológico, ao que DE MARTINO chama “regime protegido”, vivido na dimensão meta-histórica do sagrado e do mítico. Mas assim como a “de-historificação do devir” constitui o momento necessário à reintegração da dimensão histórica e profana do viver, a idéia de *communitas*, que o momento ritual atualiza, existe apenas em virtude de um retorno à estrutura. A possibilidade de uma inversão da ordem (não apenas social, como sugere Turner mas, eu acrescentaria, cósmica), típica de todo processo ritual, existe como momento circunscrito, ritualizado, propedêutico a uma reconfirmação da estrutura:

«Existe aqui uma dialética, pois a imediatidade da communitas abre caminho para a mediação da estrutura, enquanto nos rites de passage os homens são libertados da estrutura e entram na communitas apenas para retornar à estrutura, revitalizada pela experiência da communitas». [Ibid.: 157]

Turner encontra uma das mais extraordinárias manifestações da *communitas* justamente nos “movimentos religiosos, chamados milenaristas”, que apresentam no plano projetual muitas das propriedades das fases “liminares” dos rituais de passagem: homogeneidade, igualdade, anonímia, ausência de propriedade, vestuário uniforme, continência (ou, ao contrário, comunidade) sexual, suspensão das regras de parentesco, e assim por diante.

A respeito dos movimentos milenaristas, Turner observa que estes últimos acontecem freqüentemente em situações históricas que podem ser consideradas elas próprias “liminares”, quando os mais importantes grupos ou categorias sociais estão passando de um estado cultural para outro:

«Talvez seja esta a razão pela qual em tantos desses movimentos muito da mitologia e do simbolismo que possuem é tomado de empréstimo dos mitos e símbolos de tradicionais rites de passage, quer nas culturas em que se originam, quer nas culturas com as quais estão em contato dramático». [Ibid.: 137]

Esta observação de Turner foi proficuamente utilizada por vários autores no estudo dos movimentos religiosos [CARNEIRO DA CUNHA, 1987: 44-45 e QUEIROZ, 1993: 159 sgg.], apontado para a “inversão de status” proposta pelos movimentos. Acrescentando as sugestões de Teixeira Monteiro e De Martino às de Turner, poder-se-ia dizer que nos movimentos sócio-religiosos há

uma dilatação do momento da *communitas*, bem como há uma dilatação da dimensão meta-histórica (a “festa permanente”) que passa a constituir o horizonte projetual de-historificado dos adeptos: ser “irmãos”, viver uma vida marcada pelos tempos e pelos espaços sagrados da religião.

Mas este projeto não é apenas intelectual; na maioria das vezes, ele é concreto, assim como muito concretas são as ações realizadas pelos adeptos para alcançar a dimensão da salvação. Apenas, como vimos anteriormente falando dos rituais, a possibilidade de estar na história e de fazer história vem a ser determinada e adquire sentido através da atualização da dimensão meta-histórica.

O próprio Turner orienta-se nesta direção, ao afirmar que dentro do momento liminar há uma simplificação da estrutura social, no sentido antropológico britânico, e uma rica proliferação de estrutura ideológica, em sentido lévi-straussiano, sob forma de mitos [*Ibid.*: 162]. É neste momento liminar (alguém diria: de-historificado) que podem engendrar-se “imagens e idéias filosóficas” (alguém diria: utopias) .

Nesta perspectiva, adquire grande importância o conceito turneriano de *processo* (dinâmico) em sua dialética com a estrutura (estática); não apenas no sentido do “processo ritual”, mas no de sua transformação, dentro de concretas situações históricas, em “drama social”, em que os momentos rituais de separação, margem e agregação, são substituídos pelos momentos históricos de ruptura, crise e reintegração. A análise, então, apesar de envolver estruturas (seja no sentido britânico, seja no sentido lévi-straussiano), não pode ser apenas estrutural, mas *processual*, na medida em que “a vida social do homem é produtora e produto do tempo” [TURNER, 1983: 23].

Não muito diferente me parece a conclusão à qual chega Marshall SAHLINS [1981 e 1990], ao descobrir que frequentemente os acontecimentos históricos não são mais do que metáforas das realidades míticas dos eventos. Aqui está, a meu ver, o sentido mais profundo do termo “estrutura” utilizado também por TURNER (e, em geral, pelos estruturalistas britânicos) e do termo “história”, utilizado também por DE MARTINO (e, em geral, pelo historicismo italiano).

Já em *Cultura e Razão Prática*, o autor - descobrindo que a natureza dos fenômenos sociais, inclusive do “interesse material”, é simbólica - afirmava:

«...isso não quer dizer que sejamos forçados a adotar uma alternativa idealista, imaginado que a cultura caminha sobre o ar rarefeito dos símbolos». [SAHLINS, 1979: 227]

Junto com a superação do determinismo marxista, através da noção de “esquema conceptual”, Sahlins supera também o idealismo (ou, melhor, o “materialismo transcendental”) lévi-straussiano, através da noção de cultura, de matriz americana. Onde Lévi-Strauss rejeita a história, por definí-la como fornecedora de material mas não de sentido, Sahlins descobre que *a estrutura dá sentido à história..*

As obras sucessivas são a demonstração da tese de que é possível determinar a estrutura na história e *vice-versa*, e que não é necessário sacrificar a história e a prática na busca de inteligibilidade dos fenômenos culturais. O projeto de Sahlins é o de uma antropologia estrutural histórica, mostrando como a cultura é ordenadora do e ordenada pelo processo histórico.

A narração da chegada e da morte de Cook no Hawaí evidencia a dialética entre *reprodução* (que remete à imobilidade das estruturas) e *transformação* (que remete à dinâmica dos processos). O acontecimento da chegada de Cook é lido pela sociedade hawaiana nos termos estruturais do mito do herói cultural, Lono; por isso, ele deve morrer: sua morte é a metáfora histórica de uma realidade mítica fundadora do mundo.

A cultura hawaiana, então, se reproduz estruturalmente como história. Mas, para se reproduzir, ela tem que se transformar, pois se é verdade que Cook é uma representação cultural antes de ser um fato, é também verdade que a chegada do branco nas Ilhas Felizes é um fato e pertence à ordem da história irreversível.

«As formas culturais tradicionais abarcavam o evento extraordinário... com o efeito de reproduzir a cultura assim como estava constituída. Porém, como já frisamos, o mundo não é obrigado a obedecer à lógica pela qual é concebido...no mundo ou na ação - tecnicamente, em atos de referência - categorias culturais adquirem novos valores funcionais. Os valores culturais, sobrecarregados pelo mundo, são assim alterados. Segue-se então que, se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada». [SAHLINS, 1990: 174]

Daí, a dialética entre sistema e evento: o acontecimento se torna evento na medida em que é absorvido pela ordem cultural (o que De Martino chamaria “de-historificação do devir”). A história é estruturada, isto é, determinada por uma estrutura lógica que é preexistente ao evento e através da qual ele tem sentido.

«Um evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação. Somente quando apropriado por e através do esquema cultural é que adquire uma significância histórica.... O evento é a

relação entre o acontecimento e a estrutura (ou as estruturas)» [Ibid.: 15]

Mas, por outro lado, o evento, inserindo-se na estrutura lógica, a transforma. Assim, a história passa por sua vez a ser *estruturante* da ordem cultural e passa a determinar a organização da *praxis*, constituindo-se como aquilo que De Martino chamaria o “horizonte meta-histórico” das *práticas*, das ações. Com o termo “estrutura da conjuntura”, Sahlins, além da história, recupera também a subjetividade, a intencionalidade dos agentes sociais:

«O que eu quero dizer com “estrutura da conjuntura” é a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos, o que inclui a microssociologia de sua interação». [Ibid. grifo meu].

As categorias dadas, portanto, são continuamente redefinidas pela história, na prática e em função dos interesses, onde “interesse” é o salto qualitativo entre o valor intencional e o valor convencional do signo, percebido instrumentalmente pelos diferentes agentes sociais, de acordo com seu *projeto de ação* :

«Na fala é feita a História. Aqui os signos são colocados em relações várias e contingentes, de acordo com os propósitos instrumentais dos homens - propósitos, naturalmente, que são socialmente constituídos, embora individualmente variáveis. Assim, o signos adquirem valores funcionais e referenciais num projeto de ação, não apenas determinações recíprocas de um estado sincrônico. Eles estão submetidos a análises e recombinações, das quais surgem formas e significações sem precedentes». [SAHLINS, 1981: 5].

Concluindo, os eventos são ordenados pela cultura e a cultura é reordenada pelos eventos. A reprodução da lógica do simbólico não se dá em termos de *repetição* (como no “Eterno Retorno” de Eliade) mas em termos de *transformação*. Privilegiando a segunda, pode se encontrar, talvez, o sentido de um movimento messiânico, bem como a possibilidade de devolvê-lo à história em termos estruturais.

Através da utilização crítica da análise estrutural, será possível focar a dialética que se estabelece entre a dimensão mítico/ritual tradicional (as formas do catolicismo “rústico” operando em tempos normais) e a dimensão apocalíptico-escatológica proposta pelo movimento (o Fim do Mundo e a

Salvação dos Eleitos), entre a tradição que fundava o mundo e o futuro que precisa ser fundado.

Nesta dialética, a realidade histórica de-historificada, e assim vivida pelo movimento, é o momento central, o necessário ponto de mediação, pois constitui o *hic et nunc* operacional que liga o mundo em crise ao plano da salvação (ou os separa).

Historicamente, ou melhor, historicisticamente, põe-se uma última questão: no caso dos movimentos religiosos, que transformação é esta? Qual é a ordem lógica proposta pela dinâmica histórica de cada específico movimento?

No ritual tradicional, o mítico e o sagrado voltam na história e no profano apenas para *reconfirmar* a ordem dada. Logo, depois da execução do rito, estas dimensões extra-humanas se fecham de novo. O tempo do mito faz irrupção na história para modificá-la e para mediar a volta ao histórico, a dimensão do sagrado penetra no espaço humano para mediar a recuperação do profano. Há sempre um *retorno*: o mito, o sagrado, quebram a relação rotineira do homem com o mundo real, histórico, profano; mas esta quebra é transitória, voltada para a recuperação do sentido do mundo, *no real e na história*.

Mas, o que acontece no movimento religioso, que que mudar o sentido do mundo? Esta relação dialética entre sagrado e profano é mantida ou quebrada? A invasão do mito no espaço e no tempo da história do homem é provisória ou definitiva? Enfim, há ou não há retorno neste mergulho no extra-humano?

A estas perguntas a análise histórico-religiosa deve tentar responder. É apenas nesta ótica que adquire sentido a definição dos movimentos como “místicos”, “evasionistas”, “vividos num plano de extra-historicidade”. Esta definição só pode ser aceita quando a mediação entre o mito e a história não existe mais, quando “sagrado” e “mítico” apresentam-se como categorias irreduzivelmente opostas às de “profano” e “histórico” e a escolha humana aponta para as primeiras.

Do contrário, se a dinâmica interna dos movimentos mostra uma visão dialética tendendo - através do sagrado e do mítico (o extra-humano) - à reabertura ao profano e ao histórico (o humano), estas definições são ilegítimas e os movimentos devem ser considerados, a pleno título, históricos. Históricos de pleno sentido, não apenas porque realizam-se historicamente, mas também porque projetam o plano da salvação no real e na história.

Esta pesquisa deverá, portanto, tentar responder às questões levantadas pelo “escândalo” de um movimento sócio-religioso: quais são os símbolos oferecidos pela tradição religiosa que o movimento utiliza para de-significar o mundo velho e significar o mundo novo? Como são representados o tempo e o espaço intermediários entre o “velho” e o “novo”, o “aqui” e o “lá”, o “antes” e

o “depois”? Como, nesse espaço liminar entre polaridades aparentemente irreduzíveis, o homem constrói um projeto de vida concreta, pela primeira vez como *sujeito de história*, embora sagrada? Que sentido assume a dimensão profana (alguém diria: sociológica) do viver : relações de parentesco e compadrio, comida e casa, relações sexuais e criação de filhos, relações de trabalho e produção? Finalmente, o novo mundo é um mundo de homens ou de deuses, haverá de novo história, ou não, “depois”?

Ou seja, qual é a história que o movimento pretende escrever e como a escreve?

2. O MOVIMENTO DE PAU DE COLHER : CONTEXTO E TEXTOS

2.1. As fontes

As notícias das quais disponho sobre o movimento de Pau de Colher são de diferentes origem e natureza e poderiam ser divididas, *grosso modo*, em dois grandes blocos: as fontes primárias e as fontes secundárias.

No bloco das fontes primárias estão todas as informações ainda não trabalhadas, subdivididas, por sua vez, em fontes escritas e fontes orais, remetendo às vertentes que poderiam ser indicadas como “cultura” e “popular”¹.

As fontes secundárias compreendem os trabalhos científicos sobre o assunto: os artigos de Raymundo DUARTE, o único antropólogo que estudou diretamente Pau de Colher [1963; 1969], a partir dos quais foi elaborado o estudo teórico de M.I. PEREIRA DE QUEIROZ [1965: 268-272 e *passim*]; as informações colhidas por James Charnell ANDERSON [1970: 178-187], em seu trabalho sobre Caldeirão; finalmente, o artigo de Alba Maria Machado MELLO [1991], que se insere no estudo mais amplo da autora sobre a história do coronelismo na região do médio São Francisco.

En qualquer pesquisa histórica, surge uma complexa problemática relativa ao tratamento das fontes. No último item deste trabalho, retomarei esta problemática e tentarei ver as perspectivas abertas pelas fontes documentárias e pelos “horizontes semânticos” nos quais cada uma dela se insere. Para o momento, em uma tentativa de organização das fontes primárias, não no sentido de sua maior ou menor aderência à verdade histórica, mas simplesmente por sua proveniência social, poder-se-ia propor o seguinte quadro :

| | “cultura” | | | | “popular” | | |
|-----------|--------------------|--------------------|-------------------------|---------------------|-------------------------------|-------------------------|-------------------|
| | oficial militar | erudita jornais | erudita eclesiástica | erudita política | participantes “caceteiros” | participantes contra | não participantes |
| oralidade | | | 1 | 3 | 9 | 2 | 11 |
| escrita | 4 | 9 | 1 | 1 | | | 1(?) +2 |

Impõem-se alguns esclarecimentos: as fontes são organizadas em uma espécie de paradigma que abrange todas as possibilidades de intercruzamento entre dois eixos, um dizendo respeito à “textualidade” (oralidade/escrita), outro à “proveniência” (“cultura”/“popular”) dos testemunhas.

Como se vê pelo quadro, a grande maioria das fontes escritas pertencem ao domínio do setor “culto” da sociedade, enquanto o setor dito “popular” (sem que este termo implique necessariamente na referência à uma

¹ As questões ligadas à dicotomia culto/popular estão brevemente enfrentadas no capítulo 3.1.

pretensa “subalternidade”) entrega suas memórias principalmete à oralidade. De uma maneira geral, esta observação poderia significar que, enquanto a “gramática”, isto é, a definição permanente de um código de interpretação, é definida pelo setor “culto” da sociedade, a enunciação, isto é, a atualização histórica desta gramática, fica por conta do setor “popular”. Isto, claramente, com as devidas exceções, tentando escapar das dicotomias pré-constituídas e das fáceis equações do tipo: “culto” : escrita = “popular” : oralidade.

No domínio “culto”, as fontes escritas são os documentos militares: o relato do Capitão Optado GUEIROS [1956: 146-152], comandante da força pernambucana, que destruiu o reduto de Pau de Colher e os relatórios dos oficiais da Polícia Militar da Bahia, que ordenaram ou conduziram as operações militares no município de Casa Nova [DOS SANTOS, 1938; LAMEGO, 1938; TAVARES, 1938].

Seguem as notícias fornecidas pelos jornais da época, da Bahia em sua grande maioria, mas também pernambucanos e cearenses: *A Tarde*; *O Estado da Bahia*; o *Diário de Notícias*; *O Imparcial*, de Salvador, *O Pharol*, de Petrolina, *O Povo*, o *Estado* e o *Unitário*, de Fortaleza. Os exemplares consultados referem-se aos meses de janeiro, fevereiro e março de 1938.

Infelizmente, a vertente eclesiástica é pouco representata: o diário do então bispo da diocese da Barra, D. Heitor ARAÚJO [1953: 90-92 e *passim*] contém notícias (e opiniões) demasiado escassas para serem utilizadas aqui como fontes documentárias. Contudo, ele pode ser utilizado, junto com o depoimento oral de uma personalidade eclesiástica de nossos dias, para tentar entender a posição do clero, então e hoje, frente aos acontecimentos.

A vertente política está representada pelas entrevistas que realizei junto a três expoentes das elites municipais (da época e odierna) nas cidades de Remanso e São Raimundo Nonato. Não tive oportunidade de realizar entrevistas na cidade de Casa Nova, devido à escassa disposição de sua classe dirigente - como esclarecerei mais adiante - para fornecer informações.

Finalmente, encontra-se uma obra literária: o romance escrito por Demosthenes GUANAES [1976], médico de Remanso, de idéias radicais, acusado de atividades subversivas na época dos fatos e preso, sob a acusação de ter participado do movimento.

Falando dos documentos, principalmente judiciais, é preciso dizer que, possivelmente, eles não estejam completos. Faltam, de fato, as atas dos interrogatórios dos prisioneiros, bem como qualquer outro documento “oficial”, fora dos relatos da polícia miltar, que encontrei em Salvador.

Esta falha remete a duas ordens de questões, entrelaçadas entre si. Em primeiro lugar, os fatos de Pau de Colher constituem até hoje, para a sociedade urbana de Casa Nova, uma “mancha” na história da cidade. Ainda hoje, a família Viana - no poder na época e envolvida nos acontecimentos - é extremamente poderosa, e muitos funcionários públicos estão ligados a ela por laços de parentesco, compadrio e fidelidade política. Portanto, há uma espécie de “censura coletiva” sobre Pau de Colher, não permitindo a sociedade civil casanovense (ma também, parcialmente, a de Remanso ligada aos Vians pelos mesmos laços, na época e hoje) que estranhos obtenham informações a respeito.

Como resultado, a pesquisadora em busca de documentos foi freqüentemente recebida, nas prefeituras, nos foruns e nos cartórios das cidades mencionadas, com um seco “não tem nada”. Como justificção - e esta é a segunda ordem de questões - alega-se que, na deslocação das cidades de Remanso e Casa Nova por ocasião da implantação da Barragem de Sobradinho, em 1978, muitos dos documentos desapareceram (alguém falou que eles “ficaram de baixo d' água”). Uma hipótese avançada por alguns informantes, opositores do poder político da época, é a de que os documentos foram destruídos, pois comprometiam a “honra” da cidade e de seus representantes públicos. A inundação e o reassentamento dos arquivos constituiu uma ótima desculpa para os “estranhos”.

Passando ao domínio do “popular”, a maioria das fontes é, como vimos, oral, e é constituída pelos depoimentos colhidos durante os meses de pesquisa de campo, divididos, por sua vez, em testemunhas dos participantes diretos do movimento (dos quais falei no cap. 0.3.), combatentes contra os “fanáticos” (os voluntários civis que acompanharam as operações de vasculhamento sucessivas ao ataque da força pernambucana), e pessoas não diretamente envolvidas, mas que, por morarem na região, forneceram informações importantes a respeito dos acontecimentos e da leitura que destes foi feita.

Mas os setores “populares” não se expressam exclusivamente na oralidade. Pertencem também a este domínio três interessantes documentos, em verso e em prosa: os “folhetos” de cordel [AMBRÓSIO, s/d, anexo 1; FRANCISCO, s/d, anexo 2] que apresentam a legitimação na escrita das categorias populares de percepção dos acontecimentos e, finalmente um documento de difícil decifração [ANÔNIMO, 1983, anexo 3], que, embora contenha alguns elementos inexatos na narração dos acontecimentos no interior do reduto, apresenta um interessante exemplo da leitura “popular” da redefinição das relações de poder no município de Casa Nova, durante e depois dos acontecimentos.

Poder-se-ia objetar que as fontes primárias - as privilegiadas na reconstituição da história de Pau de Colher - são formadas por materiais duvidosos e heterogêneos, tratando-se, em muitos casos, de versões deformadas pela dita "visão dominante". No entanto, esta escolha metodológica tem sua razão de ser de ordem teórica: com efeito, é justamente no interior desta multiplicidade de versões que pode-se tentar entender a lógica da construção de Pau de Colher como um evento significativo, através da apreensão ou do esquecimento de um ou outro elemento do processo histórico.

A história de Pau de Colher, assim como ela é contada hoje, baseia-se no intercruzamento das memórias coletivas e individuais, conforme os diferentes grupos ou agentes sociais. Estas memórias constroem a realidade a partir da multivocalidade.

Desta maneira, os dados históricos sobre Pau de Colher são muito problemáticos.² Os depoimentos frequentemente não coincidem com os documentos escritos, principalmente no que diz respeito às datas ou aos números (participantes, mortos, etc.). Por outro lado, em muitas fontes escritas, e também orais, encontram-se, referidas a Pau de Colher, personagens e narrações típicas de outros "ciclos narrativos": Lampião e Canudos, por exemplo; enquanto as lembranças dos não-participantes mistura os acontecimentos do movimento aos das lutas entre os coronéis da região na mesma época.

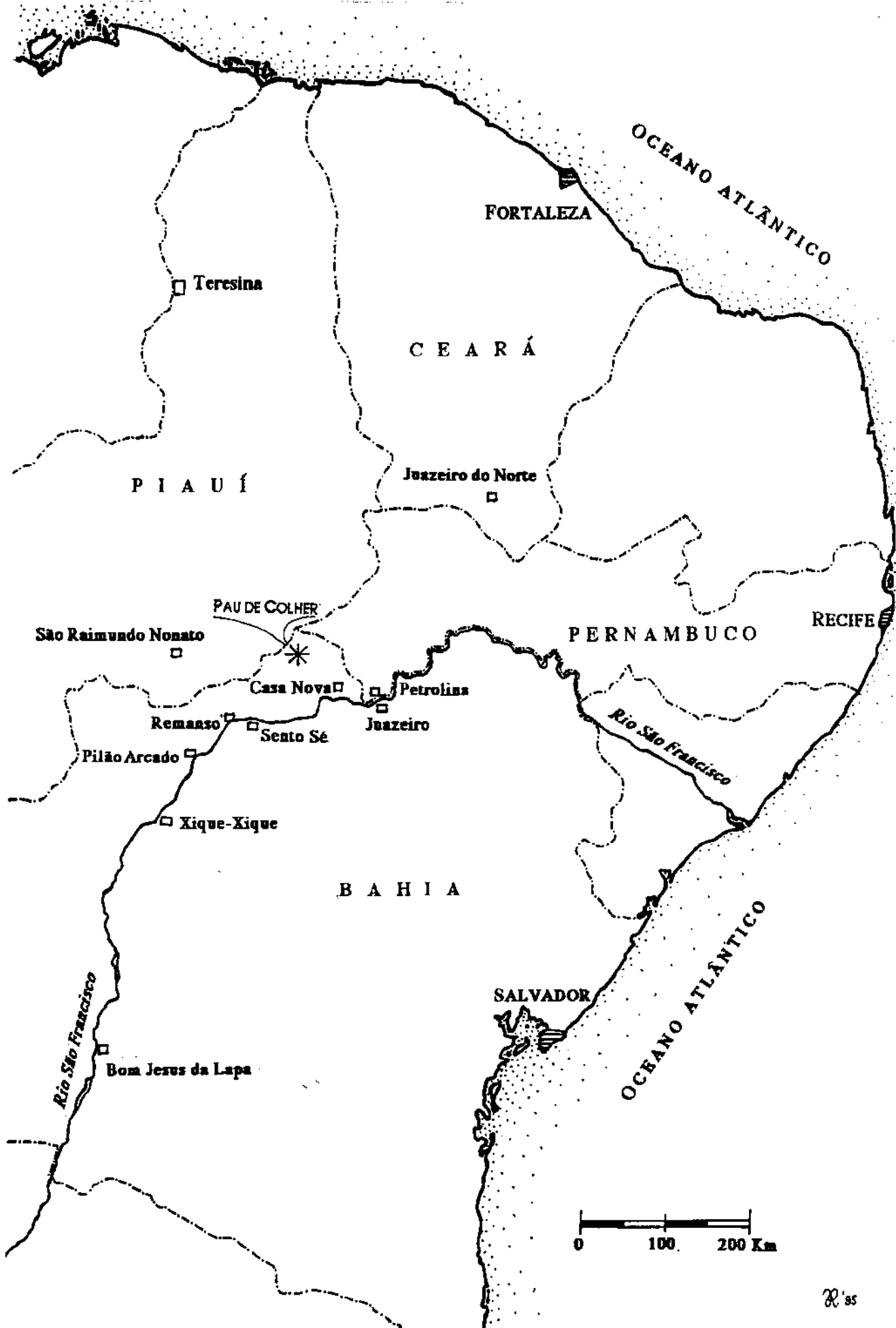
Tudo isso torna difícil a reconstituição histórica, mas torna-a também extraordinariamente rica de um ponto de vista antropológico, ao desvendar e ao mesmo tempo complicar teias de significações, nas quais o movimento se insere e que por sua vez ele produz, e que remetem também à dialética entre história e imaginário³.

Baseando-me nas informações dos participantes, nos documentos militares e nas reconstituições de DUARTE [1963; 1969], ANDERSON [1971] e MELLO [1991], também elaboradas a partir de depoimentos, tentarei, a seguir, minha reconstituição histórica, cedendo a palavra - onde for possível - aos protagonistas e aos documentos. Um breve histórico sobre o Caldeirão introduzirá os acontecimentos de Pau de Colher, posto que este último está indissoluvelmente ligado ao primeiro e, por conseguinte, ao Juazeiro do Padre Cícero.

Antes, porém, passo a uma breve descrição da região.

² Parte desta problemática está esboçada, no que diz respeito às fontes orais, no cap. 0.3., sobre a pesquisa de campo.

³ Cf. BEZERRA DE MENEZES, 1990



2.2. A região e a população

A região atingida pelo movimento é a incluída no triângulo delimitado pelos municípios baianos de Casa Nova e Remanso e pelo piauiense de São Raimundo Nonato.

Em suas grandes linhas, é a região do baixo Médio São Francisco, propícia, desde a Colônia, à criação do gado, necessário para abastecer as zonas do litoral canavieiro e da região mineira. Seu povoamento teve início no século XVII, através da abertura de estradas boiadeiras que acompanhavam o curso do rio no sentido sul-norte e leste-oeste. Havia também o “caminho do ouro”, no sentido recôncavo-sudoeste e, finalmente, na margem esquerda (a dita “pernambucana”), trilhas procurando o rio Parnaíba, articulando assim Pilão Arcado, Remanso e Casa Nova com São Raimundo Nonato, no Piauí. Ao longo destas trilhas estabeleciam-se as fazendas de gado, primeiros núcleos de povoamento. A concessão das sesmarias dividiu o vale do São Francisco entre a Casa da Ponte (margem direita, “baiana”)⁴ e a Casa da Torre (margem esquerda, “pernambucana”). A esta mesma época, deve-se atribuir o primeiro povoamento do Piauí, pelo sul e pela mesma família da Torre, cujo subordinado, Domingos Afonso Mafrense, o Sertão, obteve terras no Piauí, constituindo o núcleo mais importante da colonização e da pecuária piauiense.⁵

A evangelização da região pertence ao dito “ciclo do Rio São Francisco” [CEHILA, 1979: 62 ss.], em que obraram jesuítas, franciscanos, oratorianos, capuchinhos franceses e italianos. Especificamente, na região em questão, o trabalho missionário foi de jesuítas, franciscanos e capuchinhos, estes últimos sobretudo italianos.

Ao que tudo indica, os Jesuítas foram os primeiros missionários do São Francisco, a partir de meados do século XVII: a atuação deles se caracteriza pelas tentativas de realizar no vale uma experiência de aldeamentos indígenas e pelos conflitos com os grandes latifundiários, principalmente os da Casa da Torre. Em sua penetração no Piauí, através do médio São Francisco, as relações dos sesmeiros com os Jesuítas foram, ao contrário, boas, tanto que estes tornaram-se herdeiros de Domingos Mafrense e, portanto, grandes proprietários de fazendas de gado.

⁴ Na verdade, mais mineira do que baiana, pois as terras doadas pela Coroa Portuguesa em 1663 a Antônio Guedes de Britto, senhor da Casa da Ponte, estendiam-se do Morro do Chapéu às nascentes do Rio das Velhas. Cf. LINS, 1983: 27.

⁵ Cf. PIETRAFESA DE GODOI, 1993: 50 ss.

Os capuchinhos italianos herdaram dos franceses, a partir de 1705, aldeias do São Francisco. De acordo com a pesquisa de José Raulino SAMPAIO, nos livros de tombo da biblioteca do Poço Episcopal de Petrolina [s/d: 1], desde 1707 estava instalada uma Missão de frades capuchinhos na região de Juazeiro da Bahia⁶. As pregações capuchinhas, muito intensas a partir da segunda metade do século XVIII, desenvolveram-se nas famosas Santas Missões, pregadas também pelas outras ordens, mas de modo particularmente feliz pelos capuchinhos. Neste sentido, a perseguição pombalina foi decisiva, transformando a atividade missionária dos aldeamentos nas missões deambulantes, ou volantes e os missionários em peregrinos:

«Tudo indica que eles viviam sobretudo de esmolas, o que fez acentuar a devoção popular em torno de santuários. A mensagem era sobretudo penitencial e milagreira. ...O elemento cultural que marca esta influência é a cultura penitencial, típica do rio São Francisco, que se tornou sempre mais o rio de São Francisco das Chagas, das “lamentações das almas”, dos penitentes». [CEHILA, 1979: 66 e 75].

Foram também os capuchinhos que, a partir da década de oitenta do século XIX, retomaram na região o trabalho das missões. É de 1871 [SAMPAIO *loc. cit.*] a primeira Missão pregada em Petrolina. O pregador é o capuchinho italiano Frei Henrique: o eco de sua atuação é demonstrado pelas estrofes a ele dedicadas nos benditos que ainda hoje se cantam em toda a região do médio São Francisco, até município de São Raimundo Nonato.⁷

O povoamento atingiu seu ponto máximo no início do século XVIII, para recuar rapidamente no decorrer do mesmo século, em coincidência com a proibição do comércio do ouro pelo rio São Francisco por parte da Coroa Portuguesa e pela transferência da Capital para o Rio de Janeiro. As sesmarias foram abandonadas pelos donos e foram se transformando em centenas de fazendas menores que os antigos vaqueiros e moços de tropa das grandes famílias dividiam entre si, com o consentimento dos antigos proprietários. No início do século XIX, a sociedade são franciscana é uma sociedade de vaqueiros transformados em donos de terras, em volta dos quais gravitam pequenos

⁶ De acordo com a *Enciclopédia dos Municípios brasileiros* (vol XX, IBGE, 1958, p. 379), e com o mapa apresentado pela *História Geral da Igreja da América Latina* [CEHILA, 1985: 160], a missão da “Passagem do Juazeiro” era franciscana.

⁷ Freqüentemente, a estrofe final dos benditos é a seguinte: «Oferece este bendito ao senhor que está na cruz, intenção de Frei Henrique, para sempre amém Jesus».

produtores-criadores e barqueiros. Neste período, o produto de exportação da região de Casa Nova é o sal, além, obviamente, dos produtos da pecuária.

Interessantes são as palavras de Wilson LINS sobre esta dura sociedade, aquela que Bastide chama, lembrando Capistrano de Abreu, a “civilização do couro”:

«Desde que o interesse dos colonizadores deslocou-se do norte para o sul, o vale ficou entregue ao seu próprio destino. ... As aperturas da vida nivelaram a todos, havendo pouca diferença, no comportamento, nas vestes e na alimentação, entre os raros descendentes de nobres portugueses e os mamelucos sem nome de família. Todos eram vaqueiros. Todos vestiam o mesmo gibão de couro, moravam nas mesmas casas de taipa, comiam a mesma carne seca com farinha grossa e rapadura salobra» [LINS, 1983: 36-37].

Entre o final do século XIX e o início do nosso, houve uma modernização das vias de comunicação. A conexão rio-ferrovia⁸ imprimiu um novo incremento à circulação das mercadorias: além dos produtos tradicionais (couro, rapadura e sal), entraram no circuito comercial outros produtos da economia extrativista da região (a fibra de caroá, a cera de carnaúba, a borracha da maniçoba), bem como da agricultura (algodão) e da pesca (peixe salgado).

De acordo com os estudiosos, a comercialização dos produtos extrativos teve um caráter conjuntural na economia da região, mesmo sendo geradora de riquezas e de conflitos.⁹ Sendo dependente do mercado externo, ela nunca configurou-se como uma atividade empresarial específica, mas ficou sempre apoiada na pecuária, para os grandes proprietários, ou na micro-produção agropecuária para os pequenos produtores.

A criação de gado bovino estava nas mãos das grandes famílias tradicionais: os Viana em Casa Nova, os Corrêa em Pilão Arcado, os Castelo Branco em Remanso, os Sento Sé na cidade homônima e os Dias em São Raimundo Nonato.

Em linhas gerais, a população da região do baixo médio São Francisco dependia estritamente do rio: para a agricultura de vazante, para o pasto do gado bovino, para o comércio fluvial, para a pesca e o pequeno ou grande comércio de peixe salgado.

⁸ Em 1896 foi terminada a construção do ponto terminal da Estrada de Ferro do São Francisco, em Juazeiro.

⁹ A posse de carnaubais e maniçobais gerou grandes lutas entre os proprietários de terras e até mesmo a queda política de importantes famílias da região.

Mas a população que nos interessa especificamente é “o povo do mato”: aquele que LINS [1983: 102-108] chama “caatingueiro”. Oposto ao “beiradeiro” vivendo de pesca e de agricultura de vazante, o “caatingueiro” vive da roça e da criação; fechado, taciturno e independente quanto o “beiradeiro” é comunicativo, contador de histórias, dependente das relações de poder. Também as relações de trabalho diferenciam-se conforme o tipo de terra: foro nas ilhas (que são terras públicas), renda ou parceria nas beiradas, onde mais frequente é a presença do trabalho assalariado; agregação (feita pela troca de serviço) ou pequenas propriedades ou posses na caatinga [MELLO, 1989: 53-58].

2.2.1. Economia e sociedade na região de Pau de Colher

A área de Pau de Colher encontra-se na região fronteira entre Piauí e Bahia, distante 90 Km., aproximadamente, da cidade de Casa Nova; portanto relativamente longe da influência do rio. Aqui não é possível nem mesmo praticar a agricultura de vazante, pois as terras inundadas de cada margem nas épocas das enchentes chegam no máximo a dez léguas¹⁰. É o típico sertão, o semi-árido nordestino, cujo desequilíbrio hídrico é definido, por um lado, pela irregularidade pluviométrica e, por outro, pela forte evaporação. O clima apresenta um período de chuvas extremamente irregulares e um período de estiagem, aproximadamente entre abril e outubro. A paisagem é caracterizada pela vegetação xerófila da caatinga (o mandacaru, o xique xique, o umbuzeiro).

A economia, fortemente determinada pela seca, baseia-se na atividade agrícola, que raramente permite uma produção superior à de subsistência (principalmente mandioca, feijão, milho, alguns legumes como a abóbora) e na pequena criação (caprinos). A mamona e o algodão são hoje os únicos produtos de uma certa relevância para a comercialização; menos importante, mas ainda existente, o tradicional pequeno comércio de couros e peles, que na década de trinta, ao contrário, era um dos pontos importantes da pequena economia local, enquanto o algodão era o produto privilegiado para a exportação.

«Naquele tempo não era mamona não, era algodão. Mamona tinha era pouca. Mas a grande quantidade das coisa que aqui se exportava era algodão. ... Eu só sei contar de vinte prá cá, de vinte prá trás eu não sei contar. Sei que quando a luz elétrica chegou, em trinta e tanto, já tinha o negócio do algodão, mas neste tempo, Alfredo Santos tinha um engenho, depois botou uma máquina.

¹⁰ Na região, 1 légua = 6 Km.

Engenho puxado a boi, prá descarçoçar o algodão. Naquele tempo era isto mesmo, butecozinho de cereais, prá viver, uma lojzinha prá aqui e prá acolá. Um lugarzinho médio não sabe? E já tinha essas comprazinha de pele, o preço baxiinho que só se vendo, um açouguezinho chorado, uma manteiga assim, uma carne, assim...».
[José Camilo - Casa Nova, julho de 1985]

No passado, houveram também as fortunas da maniçoba, do caroá, da carnaúba. Mas, como vimos, esses empreendimentos seguiram as alternas evoluções do mercado externo, não conseguindo fixar-se estavelmente na economia regional:

«Lá mesmo em Casa Nova, esta fábrica de algodão, não tinha outra não. Teve uma de caroá mas foi de poucos tempos. Foi naquela época de quarenta e tanto, mas dentro de pouco tempo acabaram. Teve aí umas máquinas trabalhando, com uma porção de gente empregado, mas logo logo acabou, e nunca mais». [Ibid.]

Raras fazendas de gado, de propriedade dos mais abastados que não chegam, no entanto, aos números dos grandes pecuaristas e senhores de terra, interrompem uma paisagem social de micro-propriedades ou posses.

«Na nossa região mesmo não havia fazendeiro com muito empregado não. ... Naquele tempo chamava agregado de Fulano. Onde tinha mais gente pobre, era agregado de Fulano. Mais ainda tinha muita gente que por exemplo o pai, ou um parente mais longe, os antecessores vamos dizer, deixaram aí de herança um pedaço de terra, e eles viviam por conta própria, trabalhando, dando dias de serviço, como se falava, iam trabalhar na roça de Fulano de Tal, do fazendeiro, e fazia telha na olaria, fazia cerca né? Vivia da rocinha, tirava caroá, fazia corda prá vendê, fazia rede de caroá, às vezes, criavam também porquinho. Às vezes na terrinha deles era vaqueiro de um fazendeiro muito abastado, que dizia "Fulano, vou dar umas cabeça prá ser vaqueiro". E aí às vezes olhava meia dúzia de gado, uma dúzia de vacas, uma dúzia de cabras. E o fazendeiro pagava como é pago ainda hoje naquela região. De sorte. De quatro cabrito que nasce, que vão assiná-los, o vaqueiro fica com um. ... Trabalhava de agregado. Pedia a um fazendeiro que tinha muita terra prá fazer uma casa, uma rocinha, e vivia dando dias de serviço, plantando naquela rocinha. E o fazendeiro deixava que eles criassem os porquinhos deles, caçasse tatu, matasse a codorniz, a siriema, a ema, vendesse penas de ema, tirasse o mel de abelha, vendesse a cera...».
[D. Vastí - São Raimundo Nonato, junho de 1988]

«Naquela época fazendeiro mesmo tinha mas tinha pouco: era José Manoel Viana, era Antonio Honorato, era o Araújo, era este seu Lauro, não sabe? ...Tinha uns movimentozinho de uma lojinha, de um armazém, umas coisa assim, mas fazendeiro mesmo não. Porque fazendeiro é aquele camarada que tem essas coisas e tem criatório não sabe? Tem áreas, as fazenda com cercado com soltas prá agasalhar os burrinho e os rebanho de ovelha...Não, lá era pouquinho se tinha né? Não tinha aquele bocado de fazendeiro...Criar uma cabeça de bode ou de ovelha era natural...mas fazendeiros...Eu mesmo, se o camarada criar cem bode ou cem ovelha, vou dizer que ele é fazendeiro? Agora, se ele criar... quinhentas cabeças ...é uma coisa mais ou menos. Quando é muito é muito mesmo, quando é pouco é pouco, quando não tem porque não tem». [José Camilo - Casa Nova, julho de 1985]

O que deixa os habitantes em constante perigo de perda da safra ou da criação não é tanto a escassez de chuvas (o índice pluviométrico é de 600 mm. aproximadamente, o que seria suficiente para a agricultura) quanto a irregularidade pluviométrica, que alterna épocas de seca (como a de 1915 e a de 1932, no nosso século) a épocas de enchente (1906, 1919, 1926).

«Eu morava lá, na extrema da Bahia, onde nasci e me criei, no Olho d'Água. Foi um ano, em 1926, choveu de um tanto que o gado, no mato, caía em atoleiro que só ficava de fora o chifre. O gado ó, três ou quatros reis (= rezes), atrás uma da outra, e ele caía em atoleiro: só ficava o chifre de fora, e o lombo. Os urubu comia pelas costa. Em 1926. ...

Teve seca muito grande. Teve a seca de quinze que foi a maior que eu ouvi falar. Eu não conheci não porque nessa época eu não tinha nascido, mas ouvia meus pais contando. O 1915 o pessoal escapado, a maioria do pessoal comendo vegetais do mato, comida braba, raiz de pau, caça do mato. Foi com que o pessoal escapou. Foi uma seca muito grande. ... Quando foi em 1926 deu esse dilúvio d'água, que morreu muita coisa atolada. Aí começou a dar seca, em 1928. Aí eu já era rapaizinho, me lembro muito, foi vinte e oito, vinte e nove, trinta, trinta e um, trinta e dois! Em trinta e dois foi a maior de tudo. Essa aí morria gado. Tinha lugar maiadô, que o gado maiava. Naqueles pau que tinha sombra, juazeiro, morrer dez, quinze, vinte gado de fome, de baixo deles. Só fazia era cair e morria de fome. Morreu gente também, bem aí nesse São Raimundo...». [Francelino - Borda (PI), maio de 1988]

«Em vinte e seis. Dezenove e e vinte e seis. Vinte e seis e dezenove. Foi. As maiores enchente, a não ser a do lago né? ¹¹ A de vinte e seis passou a de dezenove três vêz. ...A seca maior foi em trinta e dois. Como é que dizia? Deixa eu ver:

*“A seca de trinta e dois foi uma seca de horror.
Nas fazenda de cima nem um anjo não ficou. ...
Cheguei da rua, vivo a choradeira.
Acabaram as semente e as batata do vaqueiro.
Haja perdão, Tertulina do Grotão
já comeu teiú assado, espetado no facão.
Cheguei da rua, vivo a chororó.
O povo tá dizendo: gergelim já se acabou”.*

Começou em trinta e foi até trinta e dois. Graças a Deus eu não conheci seca não, que meu pai era um homem prevenido. Tinha uma roça na beira do rio. Ele escapou uma família de gente com 14 pessoa. ... Aquela quantidade de gente, cada moçona branca assim, mas só tinha o que? Só tinha os oio e os osso. Eles vinha do Ceará ...». [João 21¹² - Remanso, maio de 1988]

Nas primeiras décadas do nosso século, a região era um ponto de encontro das vias de comércio entre Bahia, Piauí e Pernambuco. A comercialização dos produtos agrícolas era feita geralmente pelos caminhos de tropa:

«Eu fui tropeiro. Eu toquei tropa de burro, cavalo, jegue. Tem muitos anos...foi naquela época de trinta a quarenta e cinco. De onde eu morava eu levava tropa prá Petrolina, prá Floriano [PI], prá São Raimundo Nonato. O caminho era este: Petrolina, Remanso, São Raimundo Nonato, Floriano. Pró esses lugar longe, Floriano, toquei foi tropa de animal, prá Petrolina boiada, tropa de carga, de tudo: de carne, requeijão, manteiga, carne de porco, boiada de bode prá vender ... De lá trazia arroz. ... De Casa Nova tinha muito movimento pelas canoas do rio, pela margem, tanto o movimento de Juazeiro a Casa Nova como deste mundo de Pirapora e de Barreiras. Do Piauí vinha era carga». [José Camilo - Casa Nova, julho de 1985]

A localidade Pau de Colher tinha uma certa relevância na micro-economia da caatinga, porque alí existia uma pequena feira:

¹¹ O informante está se referindo aqui à Barragem de Sobradinho (1978), representada por muitos moradores da região como uma enchente. Inclusive, na época da Barragem morreram afogadas muitas cabeças de gado, pois os vaqueiros não acreditaram nos engenheiros da CHESF avisando a população da inundação iminente.

¹² O apelido deste informante é "João 21" por ter 6 dedos na mão esquerda.

«De primeiro tinha uma feirinha, bem aí no pé daquele juazeiro...». [D. Simôa Maria da Conceição, Casa Nova, outubro de 1987]

«Lá tinha tudo, tinha feira lá, tinha muito morador...Tinha feira sábado na Lagoa do Alegre e domingo no Pau de Colher». [D. Josefa - São Gonçalo, outubro de 1987]

As relações sociais baseiam-se, hoje como então, na unidade doméstica e no grupo de parentesco. Mais do que reunidas em pequenos povoados e lugarejos, as casas encontram-se espalhadas na caatinga, muito distanciadas uma da outra e os festejos religiosos, seja na ocasião das “desobrigas” dos padres católicos (em que acontecem os casamentos e os batizados), seja nas tradicionais festas populares, são momentos de encontro e fortalecimento das ligações de parentesco e compadrio. Os moradores são em geral aparentados, em um ou noutro sentido: “Aqui é tudo uma família só” é uma expressão frequentíssima na região.

«Os padres viajavam em desobriga, por toda a região. Os daqui, de São Raimundo Nonato, não sabe? Eles seguiam prá Varzea Grande, Moreira, Ponta da Serra, Umbuzeiro, Cágados, Curral Novo, Cacimbas...A desobriga propriamente dita, naquela região de Curral Novo¹³, era no mês de julho. Era uma vez por ano: o padre rezava a missa, fazia batizados, casamentos, as confissões. Tinha festas dançantes, naquelas fazendas. O fazendeiro casava as filhas e tinha festas. O padre chegava à tardinha, dormia. Pela manhã celebrava a missa e o casamento. Tomava café, almoçava e depois do almoço viajava. ... Todo mundo participava. “Tem missa na casa de Fulano”, o fazendeiro, por exemplo, e o pessoal ia». [D. Vastí - São Raimundo Nonato, junho de 1988].

Como bem comenta Wilson LINS nas palavras anteriormente mencionadas e como observa também Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ [1976: 54], não há - e havia ainda menos na época - grande diferença entre fazendeiro, morador, empregado ou micro-proprietário, quanto ao estilo de vida. A instituição do compadrio fortalece as ligações entre os habitantes, multiplicando a rede de reciprocidade e de troca de favores na vida cotidiana, bem como os laços de fidelidades aos grandes e pequenos chefes políticos.

¹³ Curral Novo, hoje município de Dom Inocêncio, foi distrito de São Raimundo Nonato. Nele encontram-se muitos dos lugarejos envolvidos nos acontecimentos de Pau de Colher.

A região do baixo médio São Francisco caracteriza-se politicamente pelo predomínio das grandes famílias oligárquicas, constantemente disputando entre si o poder local, o controle dos votos e o das relações com o poder central. Aliás, a história das lutas entre as grandes famílias tradicionais inicia-se no século XIX, com a lendária figura de Militão de França Antunes em sua luta contra os Guerreiros, de Pilão Arcado, com a conseqüente pilhagem da cidade, em 1843. No começo do século XX, vemos Franklin de Albuquerque de Pilão Arcado contra os Corrêa de Remanso (1918); mais tarde Francisco Leobas contra os Castelo Branco em Remanso (desde 1924) que pôs um contra o outro o mesmo Leobas e Franklin.

Às disputas, verdadeiras guerras sertanejas, participavam, de um lado ou de outro, todas as famílias, cada uma com seus próprios homens armados, os *jagunços*, que percorriam o território e atacando as fazendas e as casas dos adversários políticos de um ou outro grande “coronel”. As lutas terminavam, via de regra, com o ataque à cidade (Pilão Arcado e Remanso lembram muitas destas invasões), a vitória de uma família e a fuga para cidades vizinhas (Barra, São Raimundo Nonato) dos partidários dos derrotados. Em alguns casos, até o próprio governo enviava tropas para apoiar um ou outro coronel. Única exceção parece ter sido a família Viana, ainda hoje a família mais poderosa de Casa Nova: “homens de letras e não de cangaço”, que exercia o poder principalmente através das ligações políticas e da presença econômica, nunca mantendo um permanente exército de fiéis jagunços, como os outros “coronéis”.

Ao panorama das guerras sertanejas das primeiras três décadas de nosso século, devem-se acrescentar a expedição organizada por Franklin contra a Coluna Prestes, de passagem pelos sertões da Bahia, em 1926, e a luta de alguns coronéis contra os “revoltosos”, do movimento de '30.

A revolução de trinta e a implantação do Estado Novo provocaram radicais mudanças no quadro político da região e no equilíbrio entre as oligarquias, em conseqüência da mudança de atitude do poder central para com o “coronelismo”: houve uma rápida sucessão de prisões e de volta ao poder dos grandes chefes (como no caso de Franklin de Albuquerque). A própria família Viana, tradicionalmente estranha às disputas, foi envolvida na tentativa de eliminação do poder dos coronéis. Em 1938 houve presos ilustres como Antonio Honorato de Castro, acusado de ter participado, ou até organizado, ou de qualquer maneira não impedido, o movimento de Pau de Colher.

Ligada ou não à política local, também a presença do cangaço constituía uma constante. Em suas andanças pelos sertões, Lampião nunca

chegou na região; contudo, os relatos de suas ações, contados por testemunhas ou apresentados nos folhetos de cordel, é patrimônio comum, constituindo uma “mitologia sertaneja” através da qual são frequentemente lidos os acontecimentos locais.

Cangaceiros, jagunços, comunistas, “revoltosos”. Nos anos imediatamente anteriores à eclosão do movimento de Pau de Colher, a região assistiu a uma intensificação da violência costumeira no sertão; que ela fosse realmente contingente ou apenas relatada não fazia muita diferença. Abandonar as casas e se esconder no mato, por medo de um ataque, tornou-se prática corriqueira não apenas nos povoados e lugarejos como também nas cidades. Foi o que aconteceu no interior e nas cidades de São Raimundo Nonato, Remanso na época das lutas de Franklin e Leobas; foi o que aconteceu também, nos mesmos lugares, quando, entre dezembro de 1937 e janeiro de 1938, espalhou-se a notícia de que havia bandos de jagunços armados de cacete num lugar chamado Pau de Colher: os “caceteiros”.

2.3. As origens

Pau de Colher era o nome de um lugarejo, onde moravam três famílias, distante “18 léguas”¹⁴ de Casa Nova, na Serra dos Dois Irmãos, região fronteira entre o sudeste do Piauí e o extremo norte da Bahia. Alí, entre 19 e 21 de janeiro de 1938, a polícia pernambucana massacrou 400 dos aproximadamente 1000 “fanáticos” reunidos no lugar desde os últimos dias de dezembro de 1937.¹⁵

Ao que tudo indica, a reunião de Pau de Colher é apenas o último ato de um movimento que se iniciara alguns anos antes, indissolúvelmente ligado à Juazeiro do Pe. Cícero e ao Caldeirão do beato José Lourenço.

¹⁴ A distância varia entre as 18 léguas (= 108 km.) relatada por alguns informantes e os “90 km. aproximadamente” dos estudiosos [MELLO, 1991: 53]. As diferenças dependem em parte da variação do ponto de referência (hoje Pau de Colher não existe mais) e em parte da deslocação da cidade de Casa Nova para mais perto da divisa com o Piauí, depois da construção da Barragem.

¹⁵ O número de mortos, junto ao dos participantes do movimento, é um dos dados mais controverso entre as fontes. As informações que utilizo aqui provêm do relato do cap. Optado GUEIROS [1956: 150]. Os jornais da época, na base dos telegramas militares de proveniência baiana, falam em 140 mortos. Pelo que diz respeito ao número de pessoas presentes em Pau de Colher, prefiro aceitar os dados do informante José Camilo: «Cê sabe quantas pessoas se achou em Pau de Colher? Eu sei. Se achou 947 pessoa, 947. Mais tinha mais mulhé e menino do que homem. Poque cada um chefe de família daquele tinha mulhé, oito filho, cinco, seis, dez. Mas o número total era este, pode escrever: 947.»

2.3.1. Caldeirão do beato José Lourenço

A história de Juazeiro do Norte e de Padre Cícero é tão conhecida que é preferível deixar de resumí-la aqui, rementendo apenas aos trabalhos de Ralph DELLA CAVA [1975 e 1977] e de Douglas TEIXEIRA MONTEIRO [1978]. Apenas, vale lembrar uma contribuição original, relativamente recente, que é uma tentativa de abordagem interdisciplinar (principalmente psico-sociológica, histórica e antropológica) sobre Juazeiro, não mais centrada na figura do Padre mas no fenômeno “romeiros” [AAVV, 1990].

Menos conhecida, e indispensável para os fins do presente trabalho, é a história do beato Lourenço e do Caldeirão, que resumirei a seguir, utilizando as fontes de Abelardo MONTENEGRO [1973] e James Charnell ANDERSON [1970].

Originário da Paraíba, José Lourenço chegou com os pais e os irmãos em Juazeiro do Norte, na primeira onda de romeiros, em 1890 (o “milagre do sangue”¹⁶ é do ano anterior). Na cidade, ele tornou-se “beato” (cf. cap. 3.2.2.1.). Ingressou também nas “Cortes Celestes” e na “ordem dos penitentes” (ambas dissolvidas por ordem de Floro Bartolomeu¹⁷). Foi nesta atmosfera profundamente mística e penitencial que transcorreu seus anos da juventude.

Entre 1900 e 1910, José Lourenço arrendou o sítio Baixa D'Anta, no município de Crato e, lá, começou a acolher famílias desabrigadas, órfãos e viúvas. Em contrapartida, ele pedia trabalho nas roças. Em Baixa d'Anta não circulava dinheiro. Logo, muitas pessoas começaram a acorrer, atraídas sobretudo pelo carisma do beato, que continuava desenvolvendo no sítio todas as atividades religiosas praticadas em Juazeiro: rezas noturnas, penitências, até as Cortes Celestes. Era costume do beato, também, “aconselhar” o povo.

Por ocasião da “revolução” de 1914¹⁸, o beato voltou para Juazeiro, ficando ao lado do Padre Cícero, porém, sem participar diretamente das lutas.

¹⁶ No 1º de março de 1889, enquanto a devota Maria de Araújo recebia a comunhão do Padre Cícero, a hostia tingiu-se de sangue.

¹⁷ Dos penitentes falarei no cap. 3.2.2.2. As “Cortes Celestes”, em Juazeiro, eram confrarias religiosas cujos integrantes assumiam, em circunstâncias cerimoniais, nomes de santo. Floro Bartolomeu da Costa, médico baiano, chegou em Juazeiro em 1908 e realizou, como procurador legal de Padre Cícero e defensor dos romeiros da “Cidade Santa”, uma brilhante carreira política, que o levou a ser chefe político de Juazeiro, deputado federal e homem de grande influência no Ceará.

¹⁸ Trata-se de uma conspiração, organizada por Floro Bartolomeu, para derrubar o poder estadual de Franco Rabelo, que por sua vez tinha deposto, em 1912, o governador José Accioly, símbolo do poder agrário dos “coronéis”. O dado interessante é que a “revolução” de Juazeiro, que acabou restaurando o poder de Accioly, só pôde ter este êxito pelo fato do Padre ter “chamado” às armas seus romeiros, na convicção de que só uma ação armada poderia salvar sua cidade.

Terminada a revolução, voltou ao sítio, onde, retomada sua atividade, recebia, vez por outra, visita do Padre.

Em 1926, Baixa d'Anta foi vendida. José Lourenço e sua pequena comunidade transferiram-se numa propriedade do Padre, o sítio do Caldeirão, também no município de Crato, lugar acidentado e árido que, apesar disso, desenvolveu-se rapidamente:

«Pouco a pouco, casas menores surgiram em torno da casa de José Lourenço. Caldeirão transmudara-se em arraial. O povoamento do Caldeirão foi uma medida de Padre Cícero, de apurado raciocínio, que viu um grave problema para Juazeiro, em consequência da afluência sempre crescente dos romeiros àquela cidade. Daí, a entrega do Caldeirão ao beato e o escoamento dos retirantes para o novo arraial». [MONTENEGRO, 1973: 85]

Muitas pessoas eram também atraídas pela fama do beato que, depois da morte do Patriarca de Juazeiro, em 1934, tornou-se o ponto de referência religioso, no vale do Cariri. Os romeiros iam visitar o túmulo do Padre Cícero e, depois, dirigiam-se para o Caldeirão, em busca de conselhos. Muitos acabaram ficando, sobretudo em ocasião da seca de 1932. Caldeirão e José Lourenço tornaram-se o abrigo e a proteção que Juazeiro e o Padre Cícero tinham sido, em anos anteriores, para os retirantes das secas.

Abelardo Montenegro nos fornece uma descrição da organização social do Caldeirão, baseada nos jornais da época e em depoimentos orais:

«Todos trabalhavam, inclusive o beato. O produto da lavoura era depositado em armazéns e distribuído de acordo com as necessidades de cada um. Havia em Caldeirão cerca de 5 mil almas.¹⁹ Jamais houve crime no povoado. Os autores de defloração eram presos e encaminhados para Juazeiros, cujas autoridades resolviam os casos. O beato tinha ascendência moral absoluta sobre o povo». [Otacílio Anselmo e Silva, *apud* MONTENEGRO: 1973:85]

«Centenas e centenas de homens reuniam-se ali, fascinados pela compensação econômica da participação nos lucros. A povoação possuía sistema daque (sic) próprio - barragens, cisternas, poços... O solo tratado e estimulado por adubo orgânico rebentou em bela produção que compreendia horticultura, pomicultura, floricultura. Rebanhos, pocilgas, aviários, todas essas coisas compondo um dos melhores quadros de organização rural em terra abandonada por

¹⁹ De acordo com Anderson, em 1936 Caldeirão hospedava 2000 pessoas.

*sáfara (sic) e repudiada para a agricultura. ...os machados, as enxadas, as foices, os anchinhos, martelos eram fabricados na granja, e o pano que aquela gente vestia era obtido nos teares manuais também fabricados em Caldeirão, onde se tingia e preparava o vestuário».*²⁰ [“Boletim da Federação das associações rurais do Ceará”, Fortaleza, 1955, apud MONTENEGRO. *Ibid.*]

No Caldeirão havia um grande açude (o que permitiu agüentar com facilidade a seca de '32, e até hospedar 500 retirantes estáveis), e um engenho, para a fabricação da rapadura. O beato seguia o exemplo de Padre Cícero em utilizar a força-trabalho dos romeiros para fazendeiros vizinhos, que retribuía-lhe o favor com produto [MONTENEGRO, 1973: 86]

Trata-se, para ANDERSEN [1970: 106], de uma experiência rural inovadora no sistema de produção nordestino tradicional do morador ou do parceiro: a terra era trabalhada rigorosamente de forma comunitária. Os produtos distribuídos de acordo com as necessidades.

As pregações do beato eram inspiradas em simples preceitos de irmandade, amor a Deus e à família, humildade e respeito; elas remetiam aos ensinamentos bíblicos, mediados (sendo o beato analfabeto) pelos de Padre Cícero, seu mestre e pai espiritual.

Em Caldeirão, não houve nem Cortes Celeste nem Ordem de Penitentes. Praticavam-se as mesmas devoções do catolicismo sertanejo: rezas, terços, novenas. Na Semana Santa realizava-se uma procissão noturna, com à frente o beato carregando uma cruz, da sua casa até a Igreja, ainda em construção, como também a casa para o padre, que o beato sempre quis - e nunca obteve - que ficasse estavelmente no Caldeirão. De acordo com ANDERSON [1970: 127], há muitas analogias com as procissões de penitentes tradicionais (ver adiante, cap. 3.2.2.2.), faltando o momento da flagelação.

Tendo José Lourenço uma incontestada liderança carismática, havia em Caldeirão uma hierarquia muito simplificada. Entre os homens de confiança, alguns “secretários”: Isaias, que tomava conta dos assuntos relativos à produção e distribuição de comida, Sebastião e Severino, que se ocupavam do comércio e das relações externas. Pequeno comerciante (ou contador), Severino Tavares foi também o principal difusor da experiência do Caldeirão (os jornais da época o chamaram “agente de propaganda”).

²⁰ «Trajavam todos de preto, em sinal de luto pela morte de Padre Cícero, segundo uns, e pelo fato de ser mais econômico e sujar menos, segundo outros». [MONTENEGRO, *ibid.*] Todos usavam também alpargatas de couro.

A partir de 1930, Severino iniciou suas viagens de pregação pelos sertões de Alagoas, Bahia e Pernambuco, tornando-se muito popular, conhecido como “o Conselheiro”. Segundo Anderson [1970: 124], suas pregações eram por uma lado parecidas com as do beato (fraternidade, necessidade das rezas, recusa da luxúria e da vaidade, etc.), mas, por outro lado, elas tinham um forte conteúdo “messiânico”. De acordo com uma testemunha de Anderson:

«Este Conselheiro dizia que o fim dos tempos estava próximo. Então fomos lá para ouvir. Ele estava em pé em cima de uma mesa e dizia: “Eu sou o conselheiro do fim do mundo. Estou avisando meus irmãos por ordem do Eterno Deus do Céu, da Santa Virgem, do Padre Cícero Romão Batista. Se eu não sou o Conselheiro do fim do mundo avisando todo o povo dos quatro cantos da terra, há de cortar minhas mãos e Deus há de me julgar neste instante!”» [ANDERSON, 1970: 125]²¹

Em 1936, começaram a se espalhar boatos sobre a promiscuidade sexual no Caldeirão, desobediência civil, ataques às fazendas vizinhas, organização subversiva. Três fatores dividem a responsabilidade do ataque: Igreja, política local, fazendeiros. Há de se lembrar que a ordem dos Salesianos era, de fato, a herdeira dos conspícuos bens do Padre Cícero; parece, no entanto, que nenhuma ação foi intentada pelos Salesianos contra José Lorenço. MONTENEGRO [1973: 87] atribui a responsabilidade, em primeiro lugar, aos fazendeiros vizinhos, invejosos da fartura do Caldeirão, que viam diminuir a mão de obra para sua lavoura, em prol da do beato.

Em 1936, o clima político cearense estava muito tenso: no Estado inteiro havia sido declarado o estado de sítio, com fortes restrições das liberdades constitucionais, em consequência da fracassada revolta comunista de novembro de '35. A pequena comunidade da Serra do Araripe é descrita nos relatórios policiais e na maioria dos jornais da época como um reduto de “fanáticos” ou, alternadamente, um ninho de “comunistas” (lembre-se a gestão comunitária das terras), de qualquer forma, ela constitui um perigo para o progresso da Nação. Voltam os nomes de Canudos, Contestado e, por último, da própria Juazeiro na revolta de 1914.

No dia 9 de setembro de 1936, o capitão Cordeiro Neto, Secretário de Segurança Pública, e o capitão José Bezerra, comandante da Companhia da Força Pública sediada em Juazeiro, dirigem-se ao Caldeirão, frente a uma tropa de uma companhia de Fuzileiros e de uma secção de metralhadoras leves. O tenente José

²¹ O texto é uma tradução minha da versão de Anderson do português para o inglês.

Goes de Campos Barros, delegado da ordem política e social, que acompanhava a expedição, fornece a seguinte descrição:

«Chegados ao engenho, tivemos uma decepção. Zé Lourenço fora avisado, com muita antecedência, por sua polícia vigilante. O cap. Cordeiro explicou a todos o que viera fazer. Era necessário que cada um voltasse a seu lugar de origem, levando o que lhe pertencia, porque o Estado não podia permitir aquele agrupamento perigoso. As famílias deviam abandonar a região dentro de cinco dias, e os solteiros dentro de três. Procedeu-se a uma espécie de recenseamento e chegou-se a uma impressionante conclusão: 75% dos fanáticos era filho do Rio Grande do Norte, 20% de Pernambuco, Alagoas, Paraíba, Maranhão e Piauí e 5% apenas de cearenses natos. As passagens de trem ou de navio, oferecidas pelo Chefe de Polícia, foram unanimemente rejeitadas. E, fato singular, ninguém tinha bens a conduzir. Tudo o que ali estava, diziam, era de todos, mas não tinha dono...Fazia-se necessária uma medida drástica e radical, de modo a não mais ser possível a sua reconstituição, mediante afluência de romeiros que, de longe, vinham atraídos pela santidade do preto sagaz....Ao cap. Cordeiro impunha-se uma única solução: - destruir as casas e entregar os bens ao município. Competia ao poder judiciário resolver o assunto...Aliás, faça-se justiça, o espetáculo de organização e rendimento de trabalho, com que deparamos ali, era verdadeiramente edificante». [Goes de Campos Barros apud MONTENEGRO, 1973: 87]

Caldeirão, então, foi destruído, os bens vendidos. José Lourenço constituiu um advogado a fim de promover ação contra o Governo do Estado, por causas das irregularidades cometidas na venda dos bens. Depois, foi para a Serra do Araripe, reconstituir um novo núcleo de povoamento, em um lugar chamado Mata do Cavalo. Aqui, chegou Severino (que se encontrava preso, segundo Anderson), tornando-se rapidamente o chefe de uma facção “armada”, que propunha o ataque à cidade de Crato e a volta ao Caldeirão. José Lourenço era contrário, e mandou avisar a polícia de Crato e de Juazeiro das intenções de seu antigo secretário.

De novo, o capitão José Bezerra seguiu para Mata do Cavalo, com apenas 18 praças. No ataque de homens de Severino, o capitão foi morto com alguns soldados. Severino, ferido, morreria logo depois.²² A esta altura,

²² A confirmação da morte de Severino depois do ataque da Serra da Mata do Cavalo me foi dada, em comunicação pessoal, por Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, que a obteve do filho de Severino, desmentindo as opiniões (inclusive a do próprio Montenegro) segundo as quais Severino Tavares teria fugido, rumo a Pau de Colher.

Fortaleza enviou forças ingentes, inclusive aéreas, para destruir o reduto. A Serra foi bombardeada por uma esquadrilla do Destacamento de Aviação; os soldados tinham ordens taxativas de matar todos os “fanáticos” que encontrassem no mato. Difícil calcular o número dos mortos.

A imprensa cearense, e de todo o país, apoiou quase totalmente a ação repressora. Foram exumados o “boi mansinho”²³, o “harém” de José Lourenço, até Canudos. No final da campanha, em maio de 1937, apareceram artigos procurando as razões desta “deviações” sertanejas, de forte influxo euclidiano, como os do jornalista Ademar Távora, critica :

«... a presteza com que o governo mandou arrazar o Caldeirão, onde algumas centenas de criaturas humildes se entregavam ao trabalho e as orações. ...Para Caldeirão, bastaria ter mandado dois ou três missionários e estes, pregando a palavra de Deus, teriam resolvido um caso que a polícia, com seus desmandos e violências, só fez foi complicar. ... Se as autoridades brasileiras tomarem sobre si a tarefa de destruir os núcleos humanos atrasados existentes entre nós, do Acre ao Rio Grande do Sul, não ficará no vastíssimo “hinterland” quem plante feijão ou quem tire o leite de uma cabra, porque o fanatismo é epidemia de todas as nações atrasadas como a nossa. É doença incurável dos caboclos...» [Távora, apud MONTENEGRO, 1973: 89]

Mas, em sua maioria, os jornais repropuseram toda a conhecida “mitologia do Caldeirão”, junto à de Canudos e de Lampião, nos artigos que apareceram em janeiro de 1938, depois das ocorrências de Pau de Colher. Sobretudo, deram como certa a notícia de que tanto José Lourenço quanto Severino Tavares, estivessem no reduto baiano:

«BEATO LOURENÇO ÉMULO DE LAMPIÃO»

[Unitário, Fortaleza, 18/01/1938]

«O BEATO LOURENÇO NA BAHIA?»

[A Noite, Rio de Janeiro, 13/01/1938]

²³ O episódio do “boi santo” ou “boi mansinho” é de 1922. Um boi (na verdade um touro reprodutor), doado pelo Padre Cícero ao beato, quando ainda em Baixa D'Anta, tornou-se - de acordo com informações da época, e também com os estudiosos como Montenegro e Anderson - objeto de culto pelos habitantes do sítio. Floro Bartolomeu mandou matar o boi e prender, por alguns dias, o beato e alguns membros de sua comunidade.

«QUINHENTOS HOMENS DO BEATO LOURENÇO ASSALTANDO E MATANDO NA
BAHIA»

[*O Povo*, Fortaleza, 19/01/1938]

«SEVERINO, O MAIOR RESPONSÁVEL, CONSEGUIU ESCAPAR FUGINDO»

[*O Pharol*, Petrolina, 27/01/1938]

José Lourenço, ao contrário, encontrava-se ainda na Serra do Araripe. Numa entrevista a *O Povo*, o tenente Goes Barros, desmentiu o fato de que o José Lourenço estaria à frente dos “fanáticos” da Bahia, e acrescentou:

«Este sempre demonstrou mansuetude, pacifismo e isso fez constar em meu relatório sobre Caldeirão. ...A polícia tem estado em contato com o beato Lourenço, por intermédio de pessoas residentes no Crato, inclusive o atual prefeito. Vê-se, assim, que é impossível estar o beato na Bahia. Zé Lourenço encontra-se na Serra, inchado e atacado pelos carrapatos. Sua sorte infunde compaixão. Por último, o beato pediu humildemente ao governo um lugar certo para trabalhar, sem risco de sofrer perseguições e necessidades. Em resposta, mandamos dizer-lhe que o governo lhe concederia - desde que nada ficou apurado contra ele na carnificina de Caldeirão - o direito de trabalhar em qualquer terra do estado, não com fanáticos em quantidade, mas apenas dois ou três de seus afeiçoados. ...O último pedido de Zé Lourenço ao governo foi no sentido de que “pelo amor de Deus” não o deixassem passar o inverno no mato. Por tudo isso sou um dos que crêem na regeneração do beato Lourenço». [O Povo, Fortaleza, 13/01/1938]

Na tentativa de “reabilitar” o beato, e si mesma, a polícia permitiu-lhe voltar com algumas pessoas ao Caldeirão, onde, aos poucos, os antigos moradores começaram a voltar. Mas, desta vez, os Salesianos reivindicaram a propriedade do sítio. José Lourenço não opôs resistência: com o dinheiro recuperado da “caixa comum” de Caldeirão, conseguiu comprar um sítio, denominado “União”, em Pernambuco, onde a comunidade se transferiu em 1939.

Em 1944, o beato entrou na justiça contra o Estado do Ceará para obter a indenização pela destruição do Caldeirão, mas perdeu, tendo vencido os termos de apresentação da denúncia.

Em 1946, o beato José Lourenço morreu, com 74 anos de idade. Seus restos mortais foram transferidos para Juazeiro e encontram-se no cemitério daquela cidade.

2.4. O movimento²⁴

2.4.1. O início: o Conselheiro Severino

«Em 1932 foi quando veio o Conselheiro. Severino, dava nome de Severino. Ele era um homem velho, bem feito de corpo, vestido preto, um bastãozinho na mão. Alprecata... o chinelo dele era daquele de correirinha dos dedos. Capéu de massa, paletozinho preto.... Ele viajava com um bastãozinho na mão. Na cabeça daquele bastãozinho tinha uma chapa de alumínio, me lembro como hoje, bem atorneadinha, bem feitinha». [Francelino - Borda , maio de 1988].

«Começaram em 35 viu?, rezando viu? ... Eu vi muito. Eles rezavam muito, eles reuniam, andavam nas estradas, rezando. Mesmo o Conselheiro, eu vi ele, eu tinha uma casa de comércio na Lagoa do Alegre. Do mesmo Severino eu dou até a posição dele: era um sujeito baixo, rosto redondo, barbado, barba preta, tinha bigode, cabelo preto». [Janjão - São Raimundo Nonato, junho de 1986].

«O Severino era como esses outro pregador: padre, bispo ...Ele pregava passagem, o Evangelho da Bíblia não sabe?...Eu achava assim, importante, não sabe? Ele explicava as coisas tão bem explicadas ... Eu assisti assim...que o caso dele era uma imitação assim, a gente vai assistir a uma sessão, a uma reunião, de qualquer coisa não sabe? De uma festa..seja festa de igreja ou festa natural, de nós irmãos, um com outro. Parecia assistir àquela festa, com aquele prazer, aquela animação, aquela satisfação». [José Camilo, Casa Nova - agosto de 1987]

«Eu ouvi comentar em trinta e quatro, eu tinha nove anos. Eu ouvi falar que ele fazia sermão em algumas casas de família mesmo, e aí reunia o povo. Pregava o sermão, aconselhando que não devia usar nem isso nem aquilo outro de moda, que era pecado, que trabalhava prá ir pro céu e tal. Que poderia haver um grande dia e que a gente precisava estar prevenido ... porque o mundo tava cheio de pecado. Ele tinha vindo pregar que o mundo estava cheio de pecado. Ele tinha vindo alí era o começo, ele tinha vindo alí era implantar uma semente que depois ia colher. Assim eu ouvi dizer: que ele mesmo ia

²⁴ Todos os itens deste capítulo estão organizados em duas partes: a primeira, em carácter itálico, compõe-se exclusivamente de depoimentos e documentos originais; a segunda consiste em uma reconstituição histórica dos acontecimentos, baseada também nas informações fornecidas por DUARTE [1963; 1969] e MELLO [1991].

voltar prá colher aquela semente». [D.Vastí - São Raimundo Nonato, junho de 1988]

«Começou em trinta e quatro, passou aqui um rezador, rezando, chamava Severino. Era baixo, nem moreno nem branco... Era um homem de certa idade, não era velho não, numa base de 45 prá baixo». [Raimundo Carlos - Cachoeirinha (PI), maio de 1988]

«Ele chegava nas casas, bem como tá aqui. Aí chamava o pessoal e aconselhava. Mostrava aquele caminho todo, do começo do mundo até o fim, o que ia se passar, tudo. Dava todas essas explicações. ...Pois é. Tudo o que ele dizia era desse jeito. Ele falava assim: "Meus filhos, vocês rezem, dizia bem assim, rezem como que vocês vão morrer amanhã e trabalhem como quem não vai morrer nunca". ... Ele gostava de dizer isso, agora eu não sei o que significa, fico sem saber o que é que significa, se é um negócio para o fim da nossa vida, só me parece que era. ...Ele encomendava que o povo rezasse demais, fosse humano demais uns com os outros, trabalhasse prá ser humano. ...Onde ele andou, os que andaram com ele, todos ficaram chamando ele "Meu padrinho Conselheiro". Agora, aquelas rezas, ele rezava muito, ele tinha uma reza que ele rezava, bem assim:

"Bendito louvado seja meu bom Jesus da pobreza (2)

Se os ricos não forem fortes os pobres não tem nobreza"

(2)

...naquele tempo, eu aprendia tudo o que ouvia....

"A malvada da figura da ambiciosa riqueza (2)

já não quer mais que viva junto consigo a pobreza. (2)

O rico respondeu: riqueza eu quero ter

se morrer vou pro inferno, la não vai ninguém saber.

Disse o pobre, paciente: riqueza não quero ter

só quero um cantinho na glória, salvação quando eu morrer".

este bendito ele cantava muito. ...

Ele não carregava nada, andava era de a pé. Viajava montado quando nós pegava ele de uma casa prá outra, que ele fazia os comício. Como ele fazia um comício aqui hoje, tá vendo? Agora já de noite ele marcava outro comício, outro apanhava ele prá ir pro outro lugar. Agora, daqui prá lá, um trazia um animal e levava ele a cavalo. Ele andava assim». [Francelino - Borda, maio de 1988].

«Ele ia sozinho, não carregava nada, o povo dava tudo». [Janjão - São Raimundo Nonato, junho de 1986]

«Severino é quem andou há anos, o Conselheiro. Este a bem dizer, prá falar a verdade que eu não sou de mentira nem sou de lero lero, a bem dizer Severino a mim me fez o bem, agora aos outros não sei. A mim ele não fez o mal, em nenhum sentido e em nenhum lugar. Severino ainda assistimos às rezas dele, ele fez estada na Santa Cruz, no Tamanduá, no Castanheiro, na Batateira, na Lagoa do Alegre. Este primeiro Conselheiro que andou, Severino, o Severino não fez mal a ninguém não. Este Severinho, adonde ele fazia estada, alí davam comida a ele. Ele não carregava comida, não carregava dinheiro, não carregava nada. Ele carregava um lençol de se embrulhar e uma muda de roupa. Uma no corpo e uma mudinha de roupa dentro de um saco. Só carregava isto. Quando ele mandava lavar aquela roupa, ele vestia outra...A idade dele era assim, uns quarentão mais ou menos. ... Ele era de lá, deste povo de lá, do Sítio do Caldeirão. Ele passou de trinta e três prá trinta e quatro». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«Nesse tempo ninguém conhecia avião aqui, ninguém conhecia carro, nem nada. Ele dava aquelas explicação: “Meus filhos, o carro de vocês é burro, é cavalo, é jumento prá vocês andar. Mas logo vocês vão ver carro correr aqui nessas estradas, bem como vocês vêem passarinho beber, chegar e beber, voando prá lá e prá cá. ... Vocês vão ver aviões voando assim por cima, andar no ar, aquelas casonas voando prá arriba. Vocês vão ficar admirados, mas só até enquanto não acostumar.” Aqui nunca se viu. Se ouvia falar em avião, nunguém conhecia. Desde esse tempo que nunca mais faltou o que o velho disse. ...

Ele falava na revolução, que para o fim do mundo ia ter uma guerra civil. O fim do mundo, o fim das Eras. Ele não falava no Fim do Mundo, ele falava era do Fim das Eras. Para o Fim das Eras, nós ia ver muita coisa que nós ia nos admirar. ...E dizia: “Para o Fim das Eras, meus filhos, vocês vão ver muito maremoto, muito terremoto Vocês vão ver a terra tremer, a terra gemer. ...Nesse tempo nós ganhava um mil reis. Era dez tostões. Muita gente hoje nem sabe o que é. Ele dizia: “Meus filhos, vocês hoje estão ganhando dez tostões; quando der de 1960 prá frente, vocês há de ter dias de ganhar dez contos de reis, mas não fique alegres, que com esse dinheiro vocês não vão comprar um almoço”. Nesse tempo nós comprava uma vaca por cinquenta mil reis. Ele dizia: “Meus filhos, quando for nessa éra, de 1960 prá frente, vocês com cinquenta mil reis não compra cinquenta grama de fígado”.

Nós não tamos? Não tamos no tempo?

Ele dizia muito também: “Meus filhos, nessas Eras vocês vão ver a roda maior correr dentro da menor”, agora, ninguém sabia

o que era. ... Nesse tempo, ele cansou de dizer: "Olha, meus filhos, nesse tempo do Fim das Eras, vai brigar nação contra nação, reis contra reis, filhos contra pais e pai contra filhos"

Nós não tamo no tempo? ...

Ele falava: "Quando vai se julgar". O dia do julgamento, tinha que julgar todos, que o primeiro que morreu ainda não se salvou. Significa que ele há de se salvar só no dia do julgamento, quando todos nós somos julgados, eu compreendo assim, só pode ser, não é?...

Sei é que era devoto e não se apartava da religião, que era católico! Eu chamo que era católico, porque o que ele falava, desde que eu tive entendimento, nasci, me criei e tive entendimento, era o que eu ouvia meus pais falar, meus avós, os padres nas igrejas, era o que eu ouvia falar e o que ele falava. Era o que ele falava; por isso é que eu lhe digo: não era um negócio diferente, porque se não for católico, então a Igreja não sei o que é, porque ele só recomendava que nós frequentasse a Igreja». [Francelino - Borda, junho de 1986].

«Disse coisa de todo jeito, mas em primeiro lugar, isso aí eu sou observador, os mandamentos da lei de Deus e da igreja de Deus. Adonde ele deixou, o mandamento da lei, a Igreja de Deus». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«Conheci. Conheci Teodoro e Maria, que ficaram convencidos por este Conselheiro. Eles moravam mais ou menos uma légua distante da casa do meu pai. Eles modificaram, mudaram o comportamento. Passaram a usar roupa fora de moda. A moda daquela época, eles usavam era diferente, roupa de antiga data. E tinha muita reverência, os filhos com os pais. Porque a corrupção tava grande no mundo, e o Padrinho Coselheiro tinha aconselhado para viver direitinho, para se salvar. E eles ficavam aborrecidos, zangados com alguém que sorria, criticava. Eles se aborreciam. O menino, pela manhã, levantava, dobrava o joelho, tomava benção ao pai. Diferente do que eles faziam antes de ir lá, onde tava o Conselheiro. E os outros criticavam aquela maneira. E eles saíam, não discutiam não, saíam. Meus irmãos mas velhos brincavam: "Olha o Alberto! Ele andou onde está o Severino, chegou todo beato!" E o Alberto não gostava. O pai fazia que não escutava, e saía.». [D. Vastí - São Raimundo Nonato, junho de 1988].

«Ele só me parece que era um servo de Deus. Só me parece que era um servo de Deus, porque só podia ser, porque as coisas que aquele homem dizia, que eu gravei, me lembro delas hoje, a senhora pode crer, como que a senhora esteja vendo. O que ele disse, que eu

gravei, eu vi como que ele estivesse fosse me amostrando as coisas. Foi as crises, a revolução, a civilidade que ele dizia. Tudo, tudo, tudo que ele falou, que eu tenho lembrança que ele falou, eu já vi. ...

Um mil e novecentos e trinta e dois. Quando foi no fim das Eras apareceu o Conselheiro, Severino, dando conselho ao povo e explicando tudo, tudo. Tudo o que ele explicou nesse tempo eu tou vendo hoje. O que eu ouvi ele dizer eu tou vendo hoje, como que tivesse per escrito. Pode crer. [Francelino - Borda, maio de 1988].

«Padre Cícero ainda era vivo, mas morreu, depois que ele andou por lá, foi que o Padim Ciço morreu. Quanto ao Severino, ele era uma pessoa de um mistério de vida diferente, ele era. Ele avisou lá. Ele andou até junto à Lapa do Bom Jesus e voltou de novo. Antonce aí nas falas que ele falava, ele disse: "Meus filhos, vocês que acompanham aos dados, aos dizeres de Padre Cícero, faça o favor de dar uma visitada donde tá ele, que o Padre Cícero vai numa viagem e vai se despedir de vocês. Quem acreditou, quem acreditar nele e acompanhar os dizeres que ele disse, ponha-se para ir visitar ele, que ele vai numa viagem", não dizendo que viagem era a morte. Aí o povo fizeram carreira, aí naquele meio eu disse: eu vou também, aí eu me aprontei lá. Mais eu ia seis companheiro: mulher e homem. Chegemo lá no dia 19 de julho de 34, quinta feira». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«Passou primeiro o Severino. Ele andava rezando uns bendito muito bonito. Passou prá cá. ... Aí, quando voltou o Padre Cícero já tinha morrido. Aí quando foi explicando as coisas ... Aí voltou e disse: "A plantação cresce quando replanta" Ele quem disse, hein! "Só cresce quando replanta". Aí ele disse: "Eu não disse a vocês que o Padre Cícero ia a uma viagem?"» [D. Luiza - São Raimundo Nonato, junho 1986]

«Ele andou, ele atravessou aqui no estado da Bahia, andou até a extrema da Bahia com o Piauí, aí pegou e desapareceu. Aí depois dele não conto mais nada. ...

Quando ele foi embora, todos nós que estivemos com o Conselheiro fiquemos todos naquela lembrança dele. Mas este outro, quando apareceu, foi quem veio com a guerra ...²⁵ Pois é, dona Cristina, o primeiro beato, o beato primeiro que veio, a gente ficou tudo fanático com ele mesmo, porque parecia que era um servo de Deus, porque lá nós não conhecia de nada, e as explicações que ele dava e tudo, tudo, conforme tou dizendo prá senhora, ele dava essas

²⁵ O "outro" é o Quinzeiro. Ver mais adiante, cap. 2.5.2.

explicações para o fim das Eras, quando chegasse essas Eras, nós havia de ver o que tamos vendo tudinho. ...

Ele falava isso. Agora, esse foi um Conselheiro que apareceu, tá vendo? Agora, o que veio e que fez o desespero da guerra não era ele não. Mas ele dizia, nessa ocasião que ele veio, que nós tivesse muito cuidado, que atrás dele vinha outro conselheiro, desfazendo o que ele fez». [Francelino - Borda , junho de 1986]

«Ele disse assim, aí é uma meia palavra prá bom entendedor, ele disse assim, disse: “Filhos, esse Conselheiro que tá entre vocês, o Conselheiro era prometido, era prometido que no fim dos tempo ele apareceria, no conjunto da irmandade do Paraíso Terrestre, mas olhe, uma coisa que eu vou avisar prá vocês: esse Coselheiro é só um, não tem um mas dois não, é só um Conselheiro. E se depois aparecer mais conselheiros no conjunto de vocês e vocês acompanhar eles, o que acontece é que vai aparecer uma chuva grossa e vocês vão embora tudo na enchurrada”. Palavra que ele disse. E foi mesmo, entendeu? Se acompanhar esse Senhorinho...Ele tinha dito: “Não acompanhe outro que não tem outro. É só este. Se vocês acompanhar outro pode aparecer uma chuva grossa e vocês vão embora na enchurrada”. Essa aí é uma parabla, não sabe? É uma parabla: a chuva grossa apareceu. Foi bala, né? Que o pessoal quase morre tudo.». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«Disse que prestasse atenção bem, mas o povo não prestou atenção. Disse que atrás dele vinha outro. Eu me lembro destas palavras. Ele tava em cima da mesa dizendo o sermão. Este homem, disse que era branco, que não era nego velho não. Disse que prestasse bem atenção ao que vinha atrás. E quem veio atrás foi quem fez a guerra». [D.Maria Isabel - São Raimundo Nonato, 1986].

«O Severino...sei que passou, acharam esse Conselheiro, ele passou explicando e dando conselho ao povo. Foi no tempo da morte do Padre Cícero. Disse, quando ele passou, disse: “Atrás de mim vem outro. Agora, eu não conheço vinte e cinco letras não, mas isso eu conheço”. Ele não conhecia letra não; o outro conhecia. Agora, este não era ruim não. Agora, este outro foi quem fez a guerra». [D.Luiza - São Raimundo Nonato, junho de 1986]

Entre 1932 (ou 1933, as datas variam conforme as testemunhas) e 1935 apareceu um “Conselheiro” na região do médio São Francisco, percorrendo os sertões do norte da Bahia e do extremo sudoeste Piauí, no interior dos municípios de Juazeiro da Bahia, Casa Nova, Sento Sé, Remanso e São

Raimundo Nonato. Chamava-se Severino, possivelmente tratava-se de Severino Tavares, da comunidade do Caldeirão, na época ainda próspera.

O Conselheiro era itinerante e não parava em lugar nenhum por mais de dois ou três dias. Apesar do forte entusiasmo místico por ele suscitado, Severino não tinha um séquito permanente. De regra, um grupo de pessoas do lugar visitado o acompanhava, numa espécie de procissão, até o povoado ou lugarejo seguinte. Depois voltava para suas casas.

O conteúdo de grande parte das pregações do Conselheiro dizia respeito ao futuro, um futuro que poder-se-ia definir “apocalíptico”. Esta fala “profética” de Severino levou os autores a identificá-lo com um “profeta messiânico” (DUARTE, 1969: 29-30). Na perspectiva adotada nesta pesquisa, contudo, Severino, em qualidade de beato, ou Conselheiro, não se destaca de uma certa “normalidade” da ideologia apocalíptica do catolicismo popular sertanejo.

Vale lembrar, a este respeito, as célebres palavras de Bastide, sobre a sofrida religião da “civilização do couro”:

«No sertão, a religião é tão trágica, tão machucada de espinhos, tão torturada de sol quanto a paisagem; religião da cólera divina, num solo em que a seca encena imagens de Juízo Final, e em que os rubicondos anjos barrocos, negros ou brancos, cedem lugar aos anjos do extermínio». [Bastide, 1975: 88]

Esta fenomenologia tem sua razão de ser na história da evangelização, capuchinha, franciscana e jesuíta, cada uma, à sua maneira “apocalíptica”. Basta lembrar o conteúdo expiatório e penitencial das “Santas Missões” (ver também cap. 3.2.2.1.).

A título exemplificativo, eis um trecho do livrinho “A Missão Abreviada”, verdadeiro *vademecum* da evangelização sertaneja na metade do século XIX, significativamente paralelo às palavras de Severino:

«Farão pois grandes fructos estes Santos Missionários...E logo soará uma grande voz, lá do Ceo, que todos ouvirão, a qual dirá: Vinde já, subí cá para cima. Então elles, na presença de seus inimigos, subirão triunphantes ao Ceo. Ao mesmo tempo, a terra há de tremer e abalar-se com tão grande movimento que se arruinará a décima parte della, como indignando-se de sustentar moradores ímpios... Não temas, cristão. Prepara-te, os últimos tempos estão chegados; por esse mundo, tudo é impiedade e falta de fé; já se falla em toda parte contra Christo e sua Igreja...Preparai-vos, pois, meus

irmãos, para essa grande perseguição...» [Gonçalves Couto, apud RIBEIRO, 1982: 226-227].

Embora Severino falasse do Caldeirão e do beato José Lourenço, não parece, pelo que consta nos relatos dos quais disponho, que ele convidasse os “fiéis” para ir para o Sítio di Caldeirão, nem que a figura do José Lourenço fosse proposta como “messias”, ou seja, como “santo” ou “salvador”. Ele limitou-se a despertar e fortalecer no povo o desejo de retomar e fortalecer os costumes religiosos: festejos, rezas, novenas, penitências.

O *eschaton*, em suma, não era iminente, ou melhor, era iminente na medida em que o é sempre na concepção do mundo sertaneja. “Trabalho e reza”: nesta fórmula podem ser resumidos os conselhos do padrinho conselheiro, na espera do Fim do Mundo. A fala de Severino não levou, neste primeiro momento, a uma proposta de tipo “messianico” ou “milenarista”, isto é, a uma concreta busca de salvação através de atos diferentes das “normais” práticas devocionais do Catolicismo sertanejo. O projeto de salvação segue o modelo católico clássico - quer oficial, quer “popular” - do julgamento depois da morte, conforme a conduta de cada um.

No município de Casa Nova, o Conselheiro passou por Ouricouri, Queimadas, São José, Surdo, Santa Cruz, Castanheiro, Lagoa do Alegre e Pau de Colher. Mas também nos lugarejos e povoados do município piauiense de São Raimundo Nonato, próximos à divisa com a Bahia, espalhou-se a fama do Conselheiro: da Lagoa Comprida, do Sapateiro, do Olho d'Água, das Cacimbas, da Cachoeirinha, do Grotão, do Minador, os camponeses enfrentavam longos caminhos para assistir aos seus sermões.

Depois disso, ninguém mais ouviu falar do Conselheiro. Algumas fontes “cultas”, seja na vertente “oficial” (O. C. B., prefeito de Remanso na época) seja na erudita (o romance de Demóstenes Guanaes), afirmam que Severino foi preso em Remanso e recebeu até palmatória; estas versões não são confirmadas e são até negadas por outras testemunhas.

Severino Tavares, como vimos, foi morto no choque com os homens do capitão José Bezerra, na Serra da Mata do Cavalo, em maio de 1937.

2.4.2. A Irmandade: José Senhorino

«Até ele era conhecido de Casa Nova, este fulano mesmo... Comprava arrobas e arrobas de algodão prá botar prá Casa Nova. Este fulano...que se meteu de chefe lá do lugar, José Senhorinho. Ele

comprava artigo de algodão prá botar prá Casa Nova. Da região, daqui...». [José Camilo - Casa Nova, julho de 1985]

«Agora, morador de Pau de Colher tinha um chefe, que tava sendo chefe do Pau de Colher, que já tinha andado no sítio do Caldeirão. Ele chamava Senhorinho. Pau de Colher era a residência do pai dele. O pai dele chamava-se Romualdo, residentes todos os dois no Pau de Colher. ...O Sítio do Caldeirão. Que lá era o beato José Lourenço, dava o nome. Eu nunca andei lá não. Gente minha andou lá ainda». [Francelino - Borda, maio de 1988]

«Ele era mesmo natural, assim como qualquer um de nós, ele não tinha modo diferente não. Ele era um plantador de roça, plantador de algodão, de mamona, dessas coisas, morava numa casinha comum, uma casinha de taipa, pequena. Nunca mexeu com a vida de ninguém; nem ninguém chamava ele prá ir em lugar nenhum...Ele ia assim, prá Casa Nova, que ele foi agente da casa do finado Alfredo Santos; ele comprava algodão, mamona, pele, essas coisas. Ia na diária trazer essa mercadoria e receber os trocadozinhos e voltava prá trás. Uma pessoa simples, não teve coisa diferente, simplesmente que nem eu e os outros». [José Camilo - Casa Nova, julho de 1985]

«Ele era muito mais claro do que eu, que sou morena preta. Ele era um homão. Ele já rezava na casa dele, fazia aquelas novenas mais o povo dele. Todo dia, novena não, terço. Depois do primeiro beato que andou aqui ele ficou rezador. ...O velho Senhorinho tinha quatro irmãos homem, mulher era um bucado, que morreu... Foi o Severino que ensinou as reza pro povo ..Antes do Quinzeiro chegar, era o povo rezando, de noite, com o Senhorinho aí. Muitas histórias que eles contavam era mentira. Diz que jogava as criança prá arriba, na ponta da faca..Mentira! Ele não fazia isto não. Eu não vi ele matar ninguém, podia mandar, mas não mandou não. ...Ele era um freguês fraco, mas modos de ruindade daqueles ele não tinha de jeito nenhum. Ficou ruim deste tempo prá cá. Foi que ajuntou o povo aí na casa dele ... Era o povo rezando, toda noite o povo rezando, eu não ouvi de outros planos dele não. ...

Depois que este beato andou aqui, voltou. Aí o Senhorinho foi pro Caldeirão. Ele não me contou nada de lá... Quando ele chegou de lá dona menina, era tão mudado, doente, só bebendo remédio. Parece que foi naquelas eras, de trinta e três, que ele andou lá. ... Ele era padrinho de uma irmã minha, agora antes disso nós chamava ele de Padrinho Senhorinho. No tempo que chegou essa novidade, todo

mundo chamava ele de padrinho...». [D. Simôa Maria da Conceição, sobrinha do Senhorinho - Casa Nova, outubro 1987]

«O Senhorinho toda vida foi rezadeiro. Tinha reza, tinha festejo. Ele sabia todas as rezas. Curava o povo com as rezas. Não ele, a mãe dele. Ela rezava o mês de maio todinho. Lá tinha tudo, tinha feira lá...tinha muito morador». [Josefa Passarinha - São Gonçalo, outubro 1987]

«A instrução dele era aqueles papeleta escrita. Ele se preparou lá por conta própria. Quer dizer, preparou assim. Lá da instrução que ele fez, da Bíblia. Ele era muito, muito ciente da Bíblia. Rapaz, se você ouvisse a prática que ele fazia sobre as palavras de Deus, fazendo o mapeamento da Bíblia, era uma coisa de chamar atenção. Oxe! Dizia assim, que o mundo tava em estremecimento. Desconfiando sobre este negócio de política, não sabe? ...E ele botava o povo prá rezar. Mas olhe, ele era um negócio tão controlado... Rezava e pregava, assim, a palavra de Deus, que consta no Evangelho da Bíblia. Nesta parte aí, era grande mesmo. Uma pessoa prá falar umas coisas mais consoantes do que ele, pelo dizer da Bíblia e da Missão Abreviada eu acho que na terra é poucos. Falava bem, falava bem, falava bem». [José Camilo - Casa Nova, julho de 1985]

«O que eu conheci pelo dizer da palavra de Deus pelo Evangelho da Bíblia que tá entre nós tá nos dizeres de um livro: Missão Abreviada, que este livro hoje ninguém encontra mais não, mas eta livro de uma história arretada! Porque a Bíblia é uma coisa muito importante, mas a parábola é pouca gente que compreende. Mas a Missão Abreviada não: que pam pam dizendo e mostrando...

Ele falava umas coisa, ele falava muita coisa a favor da gente. Isso era que a gente ficava mais vencido, não sabe? Com aquelas coisas que ele declarava e que ele tinha achado por escrito na palavra de Deus e na Missão Abreviada....

Porque ele apresentava aquele modo importante, amigo dos mais amigos, aquele modo importante da palavra de Deus que chamava todo mundo atenção. O caso era este. Não era outra herança que a gente esperava dele não. A herança era essa. Ele era amigo de todo mundo, considerado e respeitado até o momento e que oferecia aquela palavra de Deus a favor de nós todos. Antonces ficava a gente com aquilo não sabe? Apresentando aquele golpe da boa vida, prá nós tocar, aquela vida pesada e medida do regulamento da ordem como Deus marcou, declarou e ensinou, prá dar o exemplo prá as nossas famílias, prá os demais. É isso». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«Ele chamava aquela gente e mandava ler um livro que tinha lá. Não sei que livro que era aquele. Não sei se era o velho testamento ou o novo testamento. Sei que era um livrão. Não sei, eu não lia essas coisas». [D. Maria Natividade - São Raimundo Nonato, fevereiro de 1986]

«Era um homem sabido. Tinha muitos livros e rezava. Bíblia. Tinha muita Bíblia. Eu mesmo nunca participei, mas que ele lia pro povo, lia muito». [Francelino - Borda, junho de 1986]

«A roupa era toda preta. O pessoal ficava no fanatismo, trocou a roupa toda toda prá dividir com os outros. Todos que estavam de pretinho já sabia que era irmão, da irmandade. Já sabia. Se entrasse em qualquer lugar que tivesse outros que não era daquela linha, o vestuário dizia. O que tivesse dentro do grupo ou que não tivesse, sendo daquela irmandade, tinha que andar de preto. Por acaso a senhora mora como em São Raimundo e eu moro como aqui; na hora que eu chegasse em São Raimundo, quando eu lhe enxergasse, eu dizia: aí tá uma irmã. Você tava de preto, eu tava de preto. ...Foi em 1932 que passou, e assucedeu em 1937. Aí aquele pessoal já sabia que era da lei do Conselheiro, aquele pessoal era o pessoal do Conselheiro. Já sabia que era uns dele, divididos dele, que tinha sido como ele....Os que quisesse ser da linha entrava. Os que quisessem estar com eles entrava. Agora, que teve muito que não entrava, eles ficava lá». [Francelino - Borda, junho de 1986]

«Era um lugar por nome Sítio do Caldeirão, aí surgiu outros, que esses daí o povo fanatizaram mais a ele do que o mesmo que passou. Porque daqui mesmo teve gente conhecido nosso que foram prá lá trabalhar prá lá, não foram? Foram. Esses daqui foram todos prá lá, prum tal de Zé Lourenço. Eles foram prá lá capinar e..roça...deve ter sido, um ano na frente. Demorou um pouco prá eles ir trabalhar, que quando surgiu o caso, eles ficaram trabalhando prá lá, também não demorou muito vir aquele rebuliço do Pau de Colher. Não demorou muito não. Deve ter sido mesmo nesta época de trinta e seis a trinta e sete, e isso de Pau de Colher foi em trinta e oito. Esse rebuliço lá foi muito grande, ele foi formado aqui. Aqui mesmo no Olho d'Água. Tinha muita gente daqui que tava frequentando eles, nessa ocasião. .. Parece que eles lá aconselhavam eles, mas aqueles conselhos que eles davam a eles, era uma fé, que eles botavam eles prá trabalhar, na capina, e naquela casa de palha maior que tinha e que eles interessava de capinar alí dentro prá se salvar, era certeza que já tinha a fé, não era? ... Falavam mesmo era desse serviço, que iam trabalhar prá lá, e eles metiam muita fé, e eles

trabalhavam lá era grati, nesse tempo. Era mesmo por causa que eles ficaram muito confundido, iludido com quem passou primeiro. E depois quando eles souberam desse outro²⁶ que tinha prá lá, eles foram prá lá». [Júlio - Olho d'Água, maio de 1988]

«O povo começou a ficar iludido com isso, caminhando pro Ceará. Ele mesmo foi um que foi, esse Francino²⁷, ele mesmo teve lá, trabalhar pum tal de Zé Lourenço, num tal de Caldeirão. E aqui ele acabou, nunca mais». [Afonso, Olho d'Água, maio de 1988]

«O Senhorinho começou aquele propaganda daquele discurso, daquele Evangelio da palavra de Deus, e o povo ia chegando, o povo ia chegando e foram apreciando aquilo que ele falava muito bem, e foi que chegou a ponto de reunir essa quantidade de gente». [José Camilo - Casa Nova, agosto 1987]

«Eles ficaram, caminhando prá lá, rezando. De vez em quando eles passavam por aqui convidando a gente prá ir mais eles. Eram os morador daqui ... Eles iam caminhando prá lá, ficavam por lá e depois iam prá casa deles». [Afonso - Olho D'Água, maio 1989]

«Pois é, quando surgiu a guerra já tinha bastante gente que freqüentava lá. Não ficava assim, toda vida, mas freqüentando lá, caminhando prá lá, lá pro movimento. Muitos e muitos, como eu, e muitos sabia do movimento lá, mas não freqüentava lá não, tá vendo? Mas já tinha muitas ordem de gente que já tava fanatizado demais, e ficavam freqüentando prá lá. Freqüentava muito lá. Isso foi depois de 1932. Assim, prá aquela era de trinta e cinco por diante eles começaram a freqüentar. Começaram essa romaria lá. Ia prá lá, ficava freqüentando mas voltava. Eles iam para aquelas oportunidades, passavam um dia, passava dois, lá com o Senhorinho, o Senhorinho arrebanhando eles, e eles ficaram naquele movimento.

...

Era, era uma romaria. Quase todo dia você sabia de gente viajando lá pro Pau de Colher. Ia, tava por lá e depois voltava. Aí, quando voltavam, ninguém falava o que é que tinha lá não. Alguém falava assim, que quando ele tava lá iludia todo mundo, prá ir pro sítio do Caldeirão, do beato Zé Lourenço, era muito bom, ia ganhar a salvação». [Francelino - Borda, maio 1988]

«Eles não contavam nada demais não. Que o beato tratava com essa gente assim...tratavam de reza, tratavam de plantação,

²⁶ Cf. nota 21

²⁷ Trata-se do Francino que «tava doente», amarrado na casa do Janjão (ver mais adiante).

plantavam muita fruteira, fruteira prá dar fruto...Tinha até plantio de café, prá produzir a sementinha do café...Essas coisas... Lá ...era como uma fazenda. ...E agora, ele botava o povo prá beneficiar aquelas terra...mas como uma coisa assim...era uma irmandade só, não sabe? O que produzia alí era de todo mundo». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

Em Pau de Colher viviam três famílias: a de Romualdo, de Rozendo e Luís Carlota. Um dos filhos de Romualdo, José Senhorinho, adquiriu um certo status na região, devido a algumas características (as mesmas que, em qualquer povoado ou lugarejo da caatinga, definem a posição de prestígio de uma ou outra pessoa): tinha boas roças de mandioca, feijão e milho, mas sobretudo plantava e comerciava algodão, e também mamona [DUARTE, 1969: 16], produtos de valor de exportação que, pelos padrões econômicos da região, conferiam-lhe uma certa segurança financeira.

Unico da família, Senhorinho sabia ler e gostava de ler para a Bíblia, a *Missão Abreviada* e o *Caminho Recto*; era também “rezador”, conhecia rezas para curar dores e em sua casa havia festejo.

Em sua passagem na região de Casa Nova, o Conselheiro esteve hospedado na casa de Romualdo, entre outras. Alí manteve contato com Senhorinho, com o qual conversou muito, o que lhe permitiu mostrar seus conhecimentos. Depois da partida do Severino - de acordo com Duarte, sob específica orientação deste - Senhorinho constituiu-se como o líder da irmandade, que formou-se juntando “aqueles que eram da lei do Conselheiro”. Ele realizou também algumas romarias para o Caldeirão. Na volta de uma dessas, começou a mostrar sintomas de êxtase e, de alguma maneira, de dons sobrenaturais: “mudou de fala” (DUARTE, *ibid.*). Aos domingos, reuniam-se em sua casa pessoas de lugarejos vizinhos, e Senhorinho “dava explicações”, lia seus livros religiosos, puxava o terço.

Alguns membros da “irmandade” começaram a fazer romarias ao Caldeirão, ficando lá por volta de um mês a cada vez, “trabalhar pro Zé Lourenço”. Eles passaram também a usar roupa preta, provavelmente sob a influência do Caldeirão, em sinal de luto pela morte do Padre Cícero (da qual, agora, Severino configurava-se como profeta); iniciaram rezar terços todas as noites em suas casas e a viver afastados do resto da comunidade, tendo abandonado as relações com os “incredos”. Seu ponto de referência era, cada vez mais, Pau de Colher.

2.4.3. O segundo Conselheiro: Quinzeiro

«O primeiro era o Severino, o derradeiro o Quinzeiro». [D. Simôa Maria da Conceição - Casa Nova, outubro de 1987]

«Agora, ele, quando andou, daí mesmo, do local [Senhorinho], foi um romeiro, lá no sítio do Caldeirão, onde eles falavam. Tiveram por lá cinco, e quando vieram de lá prá cá, já foi com esse outro²⁸. Esse outro é quem já vinha reduzindo eles. ...Novidade terrível! Ainda me lembro dele: um sujeito moço, novo, baixo de corpo, forte. Era alvo. Ele não era bem branco não, mas era alvo. ...Cabelão bom. Muito vistoso, vistoso mesmo, muito bem feito de corpo...Muito sabido, ele era um sujeito muito sabido...Não era que nem o outro não. E o beato Severino era um homem velho, um homem de idade. E esse era um homem moço, que é a origem de eu lhe dizer: nunca foi o Severino aquele homem. Se veio, veio em outra formatura...

O segundo andava só. Quando veio se saber, já tava era aí...Chamava ele de Quinzeiro, este nome: Quinzeiro. Quinzeiro veio prá levar o pessoal, levar o pessoal, levar o pessoal. ...Porque quando o pessoal tava reunido, compreendeu? Ele reuniu o pessoal, tava uma multidão de gente prá viajar pro sítio do Caldeirão. Agora, antes de viajar, assucedeu a guerra». [Francelino - Borda, junho de 1986]

«Ele era um homem médio. Não era muito alto nem também muito baixo. Assim, da minha altura mas fortezinho né? Era moreno mas um moreno bem claro não sabe? Alvo mesmo não. Rostozinho cheio cabelo...cabelo curto, cortado baixo.... Ele era um tipo mais graúdo e o Severino era mais miúdo, não sabe? ... O Quinzeiro quando apareceu disse que vinha reparar se o pessoal tava conseguindo...do modo que Severino tinha deixado...Então deviam se conhecer né? Mas eles eram cearenses, de lá... Quando ele chegou aí ele disse que vinha recordar, porque aí, há tempos atrás tinha andado um Coselheiro, o primeiro que andou, que era Severino. Então, se aí tinha deles, disse que acordasse o pessoal tavam de acordo com as "deixa" de Severino, que tinha deixado, não sabe? Quer dizer, deixa assim: o modo, não sabe?, o modo do pessoal, não era outra coisa não. E então ficou por aí, junto ao povo aí. ...

²⁸ Uma possível interpretação deste depoimento de Francelino é a seguinte: de Pau de Colher, ou da região, cinco pessoas foram para Caldeirão. Quando voltaram, o Quinzeiro estava com eles. Isso, obviamente, na opinião do informante, pois em 1937, quando Quinzeiro chegou, Caldeirão já tinha sido destruído e já tinha acontecido a chacina da Mata do Cavalão.

Ele chegou aqui nessa ocasião, quando já tava esse negócio do Senhorinho. De trinta e sete prá trinta e oito. Ele tinha chegado de poucos tempo. Tava aí quando surgiu o negócio do Senhorinho... O caso lá foi de trinta e sete prá trinta e oito...ele chegou nesta base. Que a reunião foi no dia...começaram a reunir no dia de Natal...Ele vinha por aí nesta região. Aí teve no Pau de Colher uns dias, e aí foi prá lá pro Sapateiro....Em Pau de Colher não tinha a reunião ainda não...aí ele demorou junto com o sr. Zé Senhorinho uns dia...Depois que ele rompeu daí foi ficar em Lagoa Cumprida. Em Lagoa Cumprida tinha uma fazenda lá de um senhor Pedro Benvenuto. Ele foi ficar lá na fazenda de Pedro. Quando chegou lá, ele combinou com o Pedro que ia ficar lá uns dois dias alí com ele. Ele demorou uns dias lá, junto ao Pedro Benvenuto, mas não queria ficar na casa não. E ele botou ele lá prá umas sombras de um umbuzeiro. E ele ficou prá lá. Foi desta época que eu dei um passeio prá lá...e ele tava lá no mato. ...Aí o pessoal ficava aí, procurando ele prá visitar ele. Eu já tinha visto ele na passagem dele lá em Pau de Colher. Depois eu soube que ele tava lá no Pedro, num lugar que chama...Sapateiro, uma fazenda não sabe? ...

O Senhorinho começou a reunir o pessoal. Na data do Natal, já se achava um bando de gente junta. O Quinzeiro já estava, mas não na casa dele, tava lá no Sapateiro. Isto foi no dia 25 de dezembro, não sabe? Desde que Senhorinho começou esta reunião do pessoal, eles tiveram até o dia 19 de fevereiro²⁹. Ele passou aí nesta base, demorou uma semana ou menos. Daí foi prá lá. E quando ele tava lá aconteceu cá esta reunião do povo no dia 25 de dezembro. Ele tava prá lá e tinha chegado há poucos tempo. Daí ele voltou prá aí e ficou aí com o Senhorinho....Ele veio primeiro, depois o Pedro veio....E os outros vinham dali mesmo, da região. Tinha uma gente do Piauí: de Cacimbas e de Olho d'Água. Aí, da fronteira nossa: Lagoa do Alegre, Salina, Brejão, Santa Cruz, de lá mesmo do Pau de Colher, Proeza, Cachoerinha, Mata, esses lugares assim». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«Ele chegou e todo mundo, todo mundo como tou lhe dizendo, todo mundo chegava lá e ele sentado. E falavam: “Benção, meu padrinho”. Chamavam ele de padrinho, este do mato». [D. Maria Isabel - São Raimundo Nonato, maio de 1986]

«Aí foi muito, aqui do município de São Raimundo, foi muita gente aí de todo lado: Olho d'Água, Cacimbas, Grotão, por aí todo o pessoal era tudo lá do fanático, Minador do Juá, Cansansão.

²⁹ José Camilo confunde frequentemente janeiro e fevereiro (ele foi capturado em fevereiro). Neste caso, está falando de 19 de janeiro, quando a força pernambucana atacou o reduto.

Na ocasião que o Severino passou, esse pessoal que acompanhou, tudo era gente que teve com ele. Aí, quando chegou o outro, o povo já tava naquela fé. ...Quase ninguém conversava com ele. Eu mesmo, nunca conversei com ele. Agora, o Senhorinho era quem tinha entendimento com ele, o Senhorinho era quem fazia tudo o que o outro mandava fazer. Era arrebanhando o pessoal, e juntando aquele pessoal todo para ir tudo pro sítio do Caldeirão... Esse pessoal, diz que era tudo prá levar prá lá. Prá ser tudo do Padre Ciço. O Padre Ciço ia salvar esse pessoal todo. Ele falava que era prá ir pro sítio do Caldeirão, mas dizia que era beato do Padre Cícero. Era prá ser do Padre Cícero». [Francelino - Borda, maio de 1988]

«Não foi morando. Foi uma passagem, como quem vai pr'uma festa e fica lá naquela batucada. Lá não era morando não. A reunião lá, ele começou a reunir o pessoal no dia 25 de dezembro, no dia de Natal. Ele começou a reunir o pessoal, mas nós mesmo chegamos já em dia de janeiro...E esse negócio foi até dia 19 de janeiro, que esbandalhou todo mundo. De 25 de dezembro a 19 de janeiro». [José Camilo - Casa Nova, agosto 1987]

«E depois veio o Quinzeiro, no ano da revolução. O Quinzeiro mandava vender o que tinham. Começou como o Zé Lourenço, mandava botar em dinheiro o que tinham, em moeda. E eles venderam, vendiam tudo: diz que era prá não voltar, diz que era prá ser dono da lei. Vendiam tudo, tudo. Eu mesmo morava no Olho d'Água, tinha uma casa de comércio lá. Vendia de um tudo e comprava de um tudo: Eles me vendiam galinha, vendia porco, vendia criação. ...Deixavam as casas e iam prá lá. Era vendendo e regressando pro Pau de Colher. ... O chefe eram Senhorinho e Anjo Cabaça. Estes morreram todos os dois, viu? O Anjo Cabaça era meu vizinho, lá no Olho d'Água. Até a propriedade dele ele me vendeu, antes de ir embora. Ele se mudou daí depois da santidade dele. Eles diziam que iam se salvar, que não precisava mais daquilo. Diz que ia mudar prá outra vida. Que ficava salvo, que não iam passar necessidade mais. Eles diz que iam mudar, que aquele mundo ia se acabar, que tava perto de se acabar...». [Janjão - São Raimundo Nonato, maio de 1986]

«O Senhorinho não mandava ninguém minha dona. Não. Porque o pessoal não era do estrangeiro, não era de outra terra, era tudo vizinho dali mesmo. Ele não mandou buscar ninguém a força não. O camarada ia porque tinha vontade...Não mandava chamar ninguém não: o povo ia por conta própria». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«Não teve gente que vendesse quase nada, não. Largava tudo era aí a toa. Ninguém vendeu nada prá ir prá lá, não. Largavam tudo aí, e durante a revolução ficou tudo largado.... Quando a gente voltou, tinha uns restos de coisas. O mais tinha debandado». [Francelino - Borda, junho de 1986]

« Lá não se tratava de negócio, não se comprava e não se vendia nada. Eu vi gente que pegava o dinheiro e jogava fora. Eu dizia: "Não. Não faça isto não." Teve uma pessoa minha, não meu parente mas conhecido, pegou um dinheiro e jogou fora. Eu digo: "Homem. Não faça isto não". Ele disse: "Mas não vai valer mas nada..."». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«Quando vai pr'um festejo, não é, não tem a novena? Assim foi e o povo foi chegando e foi se iludindo. Eu era mocinha nova. Minha mãe foi lá por reza. ...Diz que o Senhorinho e o Anjo Cabaça iam levar nós pro Sítio do Caldeirão. Diz que iria prá lá, que santificava lá». [Josefa Passarinha - São Gonçalo, outubro de 1987]

«Que passo errado! Que passo era o que a gente deu: deixar as casa da gente prá ir assim. Mas lá é o seguinte: a gente foi lá assim, como que era uma reunião assim, d'uma festa, uma diversão qualquer. A gente ia prá gozar daquilo alí um pouco...e depois foi como uma prisão, ninguém podia sair prá lugar nenhum. ...Não fui na casa mais nunca Uma casa cheia de tudo: depósito de feijão, depósito de sal, depósito de farinha, de milho, de tudo quanto era coisa, meus reis, que eu labutava, meia duzia de cangaia, duas selas, duas máquinas de trabalhar, tudo tudo deixei. Ferramenta de trabalho, de carpinteiro, de sapateiro, de barbeiro, ficou tudo lá. Quando saí fora da batucada só saí com a vida, e os filhos». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«Me mandaram chamar, que o Zé tinha ido numa viagem. Aí me mandaram chamar um cunhado meu, prá assim como uma novena que tinha no lugar, não é? Era assim, que a gente não vai prá uma novena na igreja ou em qualquer lugar? Aí tinha um aí, um cunhado do José ia mais a mulher dele e me chamou prá ir mais ele. Aí eu digo: eu vou quando o José chegar. Disse: não, é prá ir lá logo. Eu tinha passado um tempo lá, aí fui». [D. Ana - Casa Nova, agosto 1987]

«Ele mandou chamar e era parente da gente, não sabe? E quando eu cheguei na casa tava tudo deserto, mas eu já pensava na notícia, que já tinha muita gente junto, era isso na data de 6 de janeiro e o negócio lá tinha começado no dia 25 de dezembro. Aí eu apanhei o caminho que quando cheguei lá, ele lá tava em reta por mim, porque já tinha aparecido aquele pessoal daquela região, prá benzer, quase tudo, e eu não tava. Que quando apontei lá na estrada uma pessoa disse: “Epa, lá vem o Zé Camilo”. E ele marcou de encontrar comigo.... Ele disse: “Fala.” Eu digo: “Eu ouvi falar de muita coisa que está acontecendo por aqui e quero saber de que se trata, que eu vou preparado”. Ele disse: “Não tenha medo, não tenha pavor, pode encostar aqui. Sou amigo, sou amigo mesmo.” E me abraçou. A partir desse dia, ainda teria prá ir na casa mas ele não deixou mais não.» [José Camilo - Casa Nova, julho de 1985]

«Eles diziam que era prá reunir o povo, que se não fosse, morria, não sabe? E os da bestadeira ia com eles. Eu mesma fui entrando prá lá. A gente acreditava, a gente ia, a gente foi. Se não fosse, vinha o bicho e comia o povo, e matava, e aí a gente foi, né?». [D. Luiza - São Raimundo Nonato, junho de 1986].

«Por causa do Padre Cícero, fanatizaram, acompanharam. Eu mesmo entrei lá. Eu era meio contra, entrei lá porque meu sogro era muito rezador, muito chegado à igreja. Aí eu tinha entrado na família, casado com a filha dele. Eles me reduziram, levaram. Mas eu não criava nesse freguês não. No primeiro, toda vida eu fui fanatizado, mas no segundo não. Mas devido ter ido ao fanatismo, e ajuntou aquela multidão de gente, eu entrei, fui». [Francelino - Borda, maio de 1988]

«Porque todo mundo foi, porque diz que, se não fosse prá lá, ia pro inferno e era isto e era reza e todo mundo queria reza. Nós não sabia que eles matava o pessoal, nós tudo era inocente». [D. Hermenegilda - Cachoeirinha, junho de 1988]

«Porque meu povo todo era de dentro. Mãe, com irmão, com pai, com tudo. Tava de resguardo mas não era de ficar sozinha na casa do meu pai». [D. Simôa Maria da Conceição - Casa Nova, outubro de 1987]

«Porque ele, Senhorino, começou lá esta propaganda lá, desta prática, falando as coisas de Deus, e os acontecimentos, como é que ia se passar de hora em diante, prá ouvir aquelas coisas não é? Saber mais ou menos como era aquilo, mas ninguém esperava haver

ruína. Mas quando surgiu a ruína aí ficou todo mundo. Quem nada fez, aí ficou prá fazer teste de testemunha do que é que houve não sabe?...A ruína apareceu...mas ninguém esperava não...Não, a gente esperava que não havia nada de mais não sabe? Nós tinha que conseguir, ou lá ou prá donde se fosse prá mudar, prá algum lugar, uma vida assim, liberta, de viver a vontade...Que nem nós vivíamos nesse lugar. Nosso lugar por conta própria, sem abusar e sem ser aborrecido. A gente achava que podia ficar em qualquer lugar no mesmo modo, mas ninguém esperava perseguição não. ...Que a gente não fazendo perseguição não espera ser perseguido e deve ter uma vida liberta, à vontade de Deus». [José Camilo - Casa Nova, agosto 1987]

Em fins de 1937 chegou na região o “beato” Quinzeiro, remanescente do destruído Caldeirão. Ele hospedou-se na fazenda Queimada, e, depois de ter tido contato com Senhorinho, que possivelmente o conhecia das suas viagens ao Caldeirão, estabeleceu-se em Pau de Colher. Logo, os “irmãos”, mas também outras pessoas das redondezas, intensificaram as idas a Pau de Coler, para receber sua benção e ouvir seus conselhos. Segundo Duarte, Quinzeiro trazia a notícia da morte de Severino (a informação não é confirmada pelas testemunhas, que afirmam que nunca mais tiveram notícias dele). Diferentemente do primeiro Conselheiro, Quinzeiro não gostava de aglomerações e fixou temporariamente sua residência no mato, a cem metros da casa de Senhorinho, onde armou uma rede.

Possivelmente, foi nesses dias que surgiu a determinação de reunir em Pau de Colher todos os adeptos da “lei do Conselheiro”, e daí viajar para o Caldeirão. Os “irmãos”, portanto, começaram a ficar na casa de Senhorinho depois das “visitas” costumeiras. Estavam iniciando também as festividades natalinas: os adeptos da crença foram para Pau de Colher com as famílias para festejar juntos o Natal. E resolveram não voltar para as casas.

Ao mesmo tempo, Quinzeiro, depois de alguns dias de permanência em Pau de Colher, deslocou-se para a Lagoa Comprida, onde ficou hospedado no Sapateiro, uma fazenda de propriedade de Pedro Benvenuto. Aqui, ele fez pregações, mas, diferentemente das de Severino, eram contatos individuais: uma espécie de “confissões”. Quando Quinzeiro voltou para se fixar definitivamente em Pau de Colher, Pedro Benvenuto e outros prosélitos como Anjo Cabaça, acompanharam-no com suas famílias.

Não está claro, nos relatos das testemunhas, o que aconteceu com os pertences das famílias: em alguns casos, os “irmãos” venderam seus haveres e

sua criação; em outros casos, os abandonaram com as casas, em outros ainda, ao que parece, levaram alguma coisa para Pau de Colher.

Nesta primeira etapa da reunião de Pau de Colher, as pessoas foram se deslocando voluntariamente, por razões procuradas - hoje - na “normalidade” das manifestações devocionais do catolicismo sertanejo e das relações de parentesco, amizade e compadrio

2.4.4. O acampamento

«Chegamos num lugar, era muito grande, maior do que a praça aqui, da feira. E era tudo limpinho. E tinha só duas casas, uma grande e uma outra mais prá trás...». [D. Maria Natividade - São Raimundo Nonato, fevereiro de 1986]

«Era uma casa, uma casinha do mato mesmo. Fizeram um limpão, assim. Não viu uma feira grande? Agora, tinha aquela barraca, prá aqui e prá acolá, barraquinha, tudo cheio. Aquela multidão de gente em baixo daqueles barracos. Ali, todas aquelas famílias, cada quem havia seu lugar». [Francelino - Borda, junho de 1986]

«Lá não se comia carne, nem gordura. Só milho, feijão, farinha e rapadura. Não podia comer essas coisas. O povo santo não devia». [D. Maria Natividade - São Raimundo Nonato, fevereiro de 1986]

«Eles compravam a comida. Mandavam apanhar nas bodegas onde tinha uns paiol de farinha, nas casas dos fazendeiros, eles mandavam pegar e deixar o dinheiro lá. Agora, ou que o dono pegasse, ou que não pegasse, eles pagavam. ... Lá saia as tropas, pegar o que eles tinham precisão nas casas: o feijão, a farinha, o arroz, se é que tinha, rapadura. Agora, eles mandavam aquele dinheiro para deixar lá, na bodega, pegar aquele trem e deixar na bodega. ... Era o dinheiro do pessoal que tava lá, lá tinha fazendeiro rico». [Francelino - Borda, maio de 1988]

«Era assim: lá era um circo grande, e alí era concentrado aquele monte de gente. Três sacos, três sacos de feijão eles botavam no fogo, e só era um punhadinho prá cada um». [D. Maria Isabel - maio de 1986]

A comida, nós tinha comida trazida de nossas casas. Também não comia toda comida não. Olha, lá se comia feijão, milho, farinha, arroz, e tomava café. Carne não comia de animal nenhum no mundo, nem ver. Carne não, de espécie nenhuma. Agora cereais, olha na minha casa tinha depósito de feijão, depósito de farinha, de tapioca, de milho. Eu mandava vir, porque não pude mais ir na casa, mas mandava vir. Rapadura, tinha um homem lá que tinha uma rapadura de venda, o homem foi embora da casa, correu, não sabe? ...Teve gente que assombrou com aquele movimento não sabe? Muitos foram prá lá, outros se abriram. O fulano correu, foi embora, deixou a casa com a rapadura, aí eu sabia que tinha umas rapadura lá. Aí não se tratava de negócio, mas a gente tinha dinheiro, eu mesmo tinha não sabe? Aí eu mandei buscar a rapadura na casa deste homem, eu sabia o preço da rapadura, mandei o dinheiro por pessoa competente. Eu disse: traz tanta rapadura, dei tanto dinheiro, mandei deixar lá, guardar lá na casa do fulano, porque ele tinha saído mas podia aparecer no momento, né? e achava o dinheiro lá, guardado lá. Mas outra coisa lá não se comia». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«Usava aquelas panelonas não sabe? E as pessoas distribuíam...as mulheres faziam comida e qualquer um distribuía: homens, mulheres... Não era de pôr mesa não. Cada grupozinho daquele pessoal recebia aquela quantidade de prato de comida prá aquele povo se alimentar. Recebiam cada qual no seu lugarzinho, naqueles barraquinhos, não sabe? Cada um pegava o prato e ia se sentar». [D. Ana - Casa Nova, agosto de 1987]

«Lá eles davam de comer prá aquele pessoal todo.. Eles faziam como qualquer pensão mesmo, mandava fazer comida para o pessoal. Tinha uma casa só prá cozinhar: as mulheres faziam comida, aí despachavam. Na hora, arreuniam todo mundo, faziam os pratos e davam». [Francelino - Borda, junho de 1986]

«A vesta era só tres qualidade de vesta prá todo mundo: preta, azul e branca. Não tinha uma vesta estampada, de listra, não, não, não. Ou era de ser preta, azul ou branca. A vesta de todo mundo era assim: homem ou mulhé. ...Usava aquela espécie; agora, outra qualidade é que não usava. Ele não aceitava. As vestas devia ser desta qualidade. Era de ser branca, azul e preta». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«Agora, se tinha um que queria voltar na casa dele, que tinha gente com três, quatro léguas, que precisava ir na casa dele,

pegar uma roupa, uma cisa que tinha ficado, ia lá, falar com ele, pedia licença a ele: “Meu padrinho, me dê licença ir lá em casa, fazer isso e aquilo”. Aí, ele dizia: “Vá, meu filho”. Aquele que ele dissesse “Vá”, ia. Se ele dizia; “Eu não acho bom você ir lá, não”, aí não ia». [Francelino - Borda, junho de 1986]

«Lá não se xingava, não tratava de mal nome, lá não havia escândalo de espécie nenhuma. Olha, passou um negócio de escândalo, lá, de espécie nenhuma, de espécie nenhuma. Lá o conjunto do pessoal que tinha, dos chefes de família e deles, e demais, era assim: na obediência, na suficiência, daquele modo mais importante do mundo. Era uma medida que não se podia nem chamar “minha mulhé”: era “minha irmã”. “Minha irmã, me atende aqui, isto e isto e isto...” era desse jeito. Tinha-se aquele cuidado de oferecer a benção, todo dia de manhã». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«Todo mundo ali, tava como irmãos. Ali era uma irmandade. Todo mundo, ali, tinha que tratar todos como quem fosse irmão». [Francelino - Borda, junho de 1986]

«Lá? Lá não se trabalhava não. Ficava assistindo aquela fala dos chefes, mas não toda hora, tinha hora marcada, a hora era à noite. ... Cada um por ali, conversando com os outros, nós não tamo conversando? Então tava lá, conversando. Não se tratava de trabalho nenhum». [José Camilo - Casa Nova, julho de 1985]

«Eu tive lá 19 dias. O povo lá, durante estes 19 dias, não tinha outro emprego não: era só rezar. A não ser comer, era rezar. Comer às horas de comida, e o mais tirava todo o tempo era rezando, cada quem com seu rosário na mão. Cada qual por sua conta. Agora, de noite, quando era de noite aí ele reunia o pessoal, eles se apresentavam. Ficava aquela multidão de gente, como quem esteja mesmo numa missão, como quem esteja numa missão, tudo assistindo, e cada qual rezando. Tinha uma casa, a casa dele tava cheinha de imagens». [Francelino - Borda, junho de 1986]

« A gente tava aí esperando era a permissão dele. Que sabia que não era prá ficar para sempre lá não: ou a gente tinha que voltar nos nossos local ou desterrar prá outra terra. Mas ali reunido naquela, naquela batucada não podia ficar não. A gente estava esperando ter o resultado...». [José Camilo - Casa Nova, julho de 1985]

«Era prá viajar, o projeto era prá viajar. Na hora que tivesse reunido todo mundo. Então ele queria viajar com aquele pessoal todo». [Francelino - Borda, junho de 1986]

«Agora, interessante: desde o dia que começou lá o movimento dele, durante a vida até o dia que ele morreu, ele morreu no dia 10 de janeiro, no dia 19 ele não era mais vivo não. Até o dia 10 de janeiro, o dia que ele morreu, durante esses dias, de dia 25 de dezembro até 10 de janeiro, esse movimento que ele fazia, ele usava um rosário no pescoço e outro rosário na mão direita, olha: enrolado assim, na mão. Ele anoitecia e amanhecia com esse rosário assim na mão. Agora, na hora que ele fazia aquela pregação daquelas palavra que ele pregava, botava o pessoal assim numa fila . Agora ele botava os homens à direita e as mulheres à esquerda, os meninos homens por de trás dos homens e as meninas mulheres por de trás das mulhres. Agora ele tinha lá na frente da casa um altar como a semelhança de santo e umas vela acesa. Durante aquela hora que ele tava falando. E lá no fim, na ponta da fila do povo ficava assim, no terreiro como se diz, lá ele botava uma foguerinha lá, uma fogueira de lenha. E ele ficava passeando, de cá do altar até a fogueira e da fogueira até lá, daquele compasso, e falando as coisas...Agora ele me botava lá junto da fogueira. Eu não ficava no meio da fila dos outros não, eu ficava separado, lá na frente da fogueira». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«As mulhé mais os filhos ficava de um lado e os homem de outro. ... De dia ficava rezando cada qual por sua conta, agora de noite encostava na casa dele prá rezar, fora da casa, que dentro não cabia. Ele rezava e rezava e rezava e rodava e rodava e rodava, caminhando e rodando, toda vida». [D. Hermenegilda - Cachoerinha, junho de 1988]

«Ele me tinha uma consideração, porque aliás, ele era o chefe, mas ele tinha o alcance que eu tenho. Tinha coisa que eu via e ele não via. Aí eu falava prá ele, eu digo: «Eu vi uma visão hoje”. “ O que é que você viu?” Digo: “ Eu vi isso isso isso”. “Verdade que cê viu tudo isso? Mas rapaz, eu acho interessante você ter competência de ver uma coisa dessas.” Agora deste dia que eu conto da visão dos soldado que eu vi, ainda não tinha aparecido soldado lá, ele disse: esses soldado que você viu na visão vão aparecer. Apareceram mesmo, eu vi antes da hora deles aparecer...». [José Camilo - Casa Nova agosto de 1987]

«O Senhorinho era São José...». [D. Luiza - São Raimundo Nonato, junho de 1986]

«Pode acreditar, minha bichinha, aquele povo todo falando: “Oh, meu padrinho São José, oh, meu padrinho São José”». [D. Maria Isabel - São Raimundo Nonato, maio de 1986]

«A gente tomava benção do Senhorinho, do Zé Camilo, da Ana, mulher do Senhorinho...». [D. Simôa Maria da Conceição - Casa Nova, outubro de 1987]

«Ele botou este nome, que daquele dia em diante não ia mais receber a benção do povo, era prá oferecer a benção a mim e que eu ia me apresentar segundo Moisés, não sabe? Daquele tempo do Pai Eterno, nos tempos de Jesus não. Então ele apresentou esta passagem, que eu estava no lugar de Moisés. E eles ficaram me chamando Moisés». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

Preparou-se, em volta da casa de Senhorinho, uma área limpa, de forma semi-circular (daí, provavelmente, o nome de “circo dos santos”, com o qual é conhecido também o reduto). A casa de Senhorinho tornou-se um “santuário”, enriquecido a cada dia com novas imagens trazidas pelos “irmãos”. Do lado da casa construiu-se uma “latada”, abrigos cobertos de panos e palhas, onde ficavam mulheres e crianças. Os homens dormiam em redes, do outro lado.

Esta rígida divisão entre homens e mulheres, realizando o ideal de irmandade (as relações sexuais, mesmo entre esposos, eram proibidas) reencontra-se também nas rezas noturnas. No reduto, o tempo estava marcado pelas rezas (de manhã, de tarde, de noite), individuais e coletivas. Cada um tinha um rosário e com ele rezava. Senhorinho tinha um grande rosário no pescoço e outro na mão (em DUARTE o homem dos dois rosários é Quinzeiro: possivelmente os dois tivessem os mesmos hábitos).

O momento mais importante era o da reza coletiva, no terreiro em frente à casa de Senhorinho à noite. Senhorinho dividia os “irmãos” em duas filas (os homens do lado direito, as mulheres à esquerda, as filas das crianças - também divididas por sexo - atrás das filas dos adultos). O líder ficava entre as duas filas, correndo incansavelmente, quase pulando, segundo algumas testemunhas (Duarte diz “com uma só perna”) entre uma e outra e uma pequena fogueira, acesa na extremidade das filas. Era o Senhorinho quem “puxava a reza”, enquanto Quinzeiro continuava em sua atitude de maior isolamento do grupo.

Além dos dois principais líderes, a comunidade tinha também uma *leadership*, composta por algumas pessoas ligadas ao Senhorinho por vínculos de parentesco (como a mulher dele, Ana) ou portadoras de algumas características “carismáticas” (como José Camilo, capaz de ter “a visão”). De acordo com Duarte e, parcialmente, nossos informantes, os líderes tinham nomes de santo: Quinzeiro era “meu padrinho Padre Cícero”, Ana era “minha madrinha Santa Cruz”, José Camilo era “meu padrinho Moisés”, Senhorinho era “meu padrinho São José”

O projeto de viagem não estava claro para todos; em geral, as pessoas sabiam que “era prá viajar”, mas não sabiam quando, nem exatamente para onde. Pelas informações que temos, parece-nos que apenas as pessoas mais próximas da *leadership*, ou aqueles que já conheciam a experiência do beato Lourenço, tinham como meta o Caldeirão. Para a maioria, a meta dessa suposta viagem era Juazeiro.

Também em consideração ao caráter transitório do reduto, as atividades agrícolas foram totalmente abandonadas. A subsistência do grupo era mantida graças aos produtos das roças de Senhorinho. A preparação dos alimentos era feita de forma coletiva pelas mulheres; cada família recebia a comida em razão do número de pessoas. Existiam tabus alimentares: no reduto estava proibido comer carne e gordura. Praticamente: os elementos básicos da dieta dos irmãos eram milho, feijão e farinha. Era proibido o fumo, mas permitido o uso de rapé - neste pormenor encontra-se provavelmente a origem da narrativa popular segundo a qual o “povo besta” de Pau de Colher foi iludido pelos impostores Senhorinho e Quinzeiro através de um “torrado de couro de sapo”, que “deixava o povo tudo doido, que nem maconha, sabe?”.

Quando tornou-se impossível, para Senhorinho, manter o grande número de pessoas chegando todo dia em Pau de Colher, alguns dos “irmãos” mais próximos foram, com a permissão de Senhorinho, para suas casas, buscar mantimentos, ou comprá-los nas vendas. Nos últimos dias, o medo dos “irmãos” de Pau de Colher levou lavradores e fazendeiros vizinhos, que não tinham aderido ao movimento, a fugir no mato, deixando as casas, e os mantimentos, que (segundo Duarte) os adeptos puderam facilmente encontrar.

2.4.5. Os caceteiros: expedições militares

«O de fora tava no mato, tá? E tinha três, dois, lá, mas combinados com o do mato. ... E aí, eles carregavam todo mundo, que era prá ir no meu padrinho Zé Lourenço. Eu estava morando na Lagoa do Alegre, eu sou de lá, me criei lá, eu sou baiana. Tava lá e

vieram me buscar na minha casa. Eu disse que não ia. Eles me disseram: "Cale sua boca", que eles matavam minha bichinha. Então eu disse: "Pois eu vou. Mas, que eu sou filha de Nossa Senhora, mas se eu puder, eu vou fugir". Fui obrigada, dia e noite, obrigavam, diz que iam me matar. Devia ser matada? Então, eu fui».
[D. Maria Isabel - São Raimundo Nonato, maio de 1986]

«Então, o chefe mandou me chamar, se eu não quisesse morrer, ele vinha me buscar, aí eu fui, fui prá lá. ...Aí corri pro mato com medo, aí me disseram que se eu não fosse, que se eu não quisesse morrer, que eu fosse prá lá. Aí eu soltei tudo...e fui prá lá».
[Luis Dentão - Baixão Casa Nova, outubro de 1987]

«Antes dos soldado, na permissão dele quando ele tava vivo lá com as coisas, eu só sei de cinco vítimas de morte: de cinco homens. Mas não mandado por ele, mandado por ele não. Mas morreu cinco homena. Lá em Pau de Colher mesmo, eu só sei de um que morreu. Os outros mataram fora. Mataram porque convidaram prá ir pro Pau de Colher, os camarada não quiseram ir e eles se revoltaram e mataram, os companheiros lá. E por causa da morte desses homens foi que surgiu a ruína: foi por causa disto. E lá em Pau de Colher, morreu um lá matado. Este a bem dizer foi o Senhorinho mesmo que mandou matar. O rapaz chegou, procurou. Ele disse que não aceitava ele lá. O rapaz tornou fazer os pedido, e ele disse: "Não. Não lhe aceito não, pode se arretirar". Aí o rapaz chegou a investir, aí engrossou o papo mesmo, jogou prá meio de um campo assim ...ele mandou que botassem os cacete naquele elemento e matassem, que ele não queria ele. E mataram mesmo. ...Era do Piauí, aí de perto. Até um preto, quase um negro. Mas não era por causa de ser negro não. Ele não aceitou porque foi da gente que era contra, contra as coisa lá. E agora no momento vinha todo se derretendo, todo cheio de bondade mas já tinha usado a ruindade primeiro. Por isso não aceitou ele aí». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987].

«Lá houve mortos. Era gente que se revoltou. Queria sair, mas eles não deixaram. Quem tava dentro não saía mais não. Agora, eles falaram que aquele, aquele já estava em ato de desespero. Então ele ia aproveitar logo, ia salvar, ia ganhar a alma dele. Eles mandavam matar: "Isso aí é prá aproveitar". Eles diziam que era tentação, que tava tentando aquela alma prá não ser aproveitada. Eles diziam que era tentação do demônio, que ele tava era tentando pegar aquele prá ele. Eu ouvi falar. Eles diziam "Esse já é nosso.

Esse nós vams aproveitar, não ode perder”.». [Francelino - Borda, junho de 1986]

«As pessoas que o Senhorinho mandou matar, ele chamava de “incredó”. O Nezinho foi olhar mas não queria entrar na cantoria deles. Mataram de cacete. O Nezinho morava na Lagoinha». [D. Josefa Passarinha, São Gonçalo - Outubro de 1987]

«Ele mesmo, o chefe, fez duas vítima por ele; duas pessoas, que ele mandou matar, poque tinha ido contra a lei, não sabe? Como uma polícia qualquer não sabe? Eles eram contra ele, e ele mandou matar estas duas pessoas. Mas o mais do pessoal ... Eles é que fizeram aquelas coisas ... Lá as autoridades tomar providência era justo. Então tinha que se tomar. Era uma providência». [José Camilo - Casa Nova, julho de 1985]

«Aqueles outros, esses que já foram por últimos, eram mais reconcentrados, porque eles foram na marra mesmo. Foi prá não morrer, vamos dizer. ...Aí, foi mais para o fim, que esses mandaram matar aqueles que não acompanhasse o fanático, que não fosse na marra. Foi quando eles começaram a matar, aí eles mataram gente. Foi quando o governo tomou parte. A primeira morte que houve, mataram dois homens na Barra. Mataram o Zé da Barra. Aí foi no dia 7 de janeiro de 1938, me lembro como hoje. O Zé da Barra mataram, eu sei. ... Lá foi os fanático, nesse tempo eu ainda não tava lá. Aí ele se revoltou contra eles, disse que não acompanhava o fanatismo, e eles mataram...Aqueles fazendeiros que não acompanhava eles, eles mandavam atacar, diz prá não sair notícia. O negócio era este: porque eu, ou vincê por acaso, que uma turma daquela encontrasse, se nós nos revoltasse, eles matavam. Eu mesmo tive 19 dias lá, pelejando prá correr todo o tempo. Não corri porque não podia, mas minha idéia era de sair. Agora, se eu tava meio revoltado, eles nunca tinham me visto não, que eles iam me matar. ...Quando eles viram eles matar, o pessoal assombrou tudo. Tinha gente que era encasquetada, mas os outros, em ver eles matarem, estar naquela irmandade e matarem, se revoltava. Ficava era quieto, né? Porque se desse demonstração, eles matavam. Eu vi. Vizinho meu mesmo, camarada meu. Teve um rapaz lá, aliás dois, que eles notaram que estavam revoltados todos os dois, dentro do campo. E queimaram». [Francelino - Borda, maio de 1988]

«Eles quase não tinham arma. Neste tempo não tinha este negócio de arma. Acho que a arma que eles andavam era um rifle. O mais era cacete, só com cacete. Era um pedaço de pau que eles

tiravam. É igual a índio, índio chama borduna. Só mesmo o Anjo Cabaça tinha um rifle. O pessoal do Janjão, mataram foi no cacete» [Afonso - Olho d'Água, maio de 1987]

«E quando foi em janeiro, no dia 8 de janeiro, eles vieram aí, em minha casa. Fizeram o ataque aí, às doze e meia. Eram sessenta e nove jagunços, viu? Mataram doze pessoas em minha casa, viu? Dez homens, uma mulher e um menino que criava. Eles pegaram ela por um braço, era uma vizinha, um pro outro, e passou um facão assim na barriga dela, que caiu a crincinha que esperava. Eles tinham um fanático aí, que tinha enloquecido. Ele tava amarrado em minha casa. Eles vieram em minha casa apanhar ele, este fanático. Ele enloqueceu de uma condição que foi preciso amarrar. Foi lá no sítio do Caldeirão, era um fazendeiro, viu? Criava um criatório. Ele se iludiu por aí, foi lá e parece que reconheceu que aquilo era um negócio que não tinha fundamento, e enloqueceu, viu? Ele tinha vendido um bocado...Ele era até meu compadre...Eles atacaram minha casa é porque eu não queria ficar, seguir a religião deles, viu? E não quis. Aqueles que não queriam, matavam tudo. Eles chegaram e não perguntaram não, eles já sabiam». [Janjão - São Raimundo Nonato, maio de 1986]

«O primeiro ataque foi o do cabo Vieira, depois veio o Tenente Toinho, de São Raimundo, depois do Tenente Toinho o capitão Benedito da Luz». [Francelino - Borda, maio de 1988]

«O primeiro foi este daqui, de São Raimundo, o Tenete Toinho, viu? Ela, a força, correu. Mataram um soldado na bagunça». [Janjão - São Raimundo Nonato, maio de 1986]

«Aí, quando foi no outro dia, de tarde, chegou o chefe do mato, com gente, tava cheio de gente. ... E o povo ajoelhava que nem o santo: "Benção, meu padrinho". Aí ele juntou o pessoal, sentou numa cadeira e disse bem assim, eu escutei ele que disse que era prá ficar todos alí, como irmãos. E se não ficasse como irmãos, ali era de morrer como irmãos. ... A Forçanão tinha chegado ainda não. Ele falou como hoje, e a Força era como chegar de tarde. Ele disse que era prá ficar todos como irmãos, e se não ficasse, ia matar todos como embu». [D. Maria Isabel - São Raimundo Nonato, maio de 1986]

«Quando foi que nós tava lá há uns dias, chegou o Quinzeiro e disse: "Deus tá te livrando da morte, mas você tá caçando ela. Você quer ir donde tá seu pai?" Eu digo: " Deus me livre de ir prá

lá! Ele por ali com fuzil na mão saiu, foi embora. Ele queria era me matar, assim como tinha matado meu sobrinho. Se eu dissesse “Eu quero ir embora” ele teria me matado. É. Matar, porque ele já tinha matado meu sobrinho, e veio me perguntar se eu queria ir donde tá meus pais e eu disse: “Deus me livre!”. Aí nos afastaram, com pouco mais a mulher do Cipriano falou: meu padrinho já vem, que tá fedendo a fumaça dos incredos, que chamavam o pessoal de fora era incredos». [D. Hermenegilda - Cachoeirinha, junho de 1988]

«Naquele tempo apareceu mentira de todo jeito: diz que era comunista, era não sei o quê não sei o quê...Saíam aquelas mentiras que ia atacar Casa Nova, ia atacar não sei o quê. ...Aí tomaram conta prá acabar com tudo. Não acabaram mas...ficou pouquinho gente. Não, lá não andou autoridade nenhuma não. Foi logo os soldado. ... Nessa ocasião o padre não enfrentou lá nem nós chamemos o padre, mas lá não era de ir contra o mistério de padre não, que prá ser contra mistério de padre é contra a igreja e nós não era contra a igreja. ... Ninguém era contra. Lá não andou padre não. Sobre passagem de apaziguação com as coisas lá não apareceu ninguém, ninguém, ninguém. Nem de uma parte nem de outra, o único conselho que apareceu lá foi, quando a coisa se estremeceu, o conselho que apareceu foi de bala, de uma parte e de outra». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«Aí, quando cheguei aí, só tava aquela confusão: quem vai, quem não vai, soldado era pouco. Eu disse ao cabo Vieira, que me dava muito bem com ele, eu disse: “Eu vou também”. Aí eu fui mais eles. Botei um soldado na garupa e tocamos prá lá. E viajamos, que é longe. Quando chegamos lá, o sol já tava baixinho. Aí deixemos os animal mais ou menos uma meia légua prá lá. Mas nós pensava que era pouca gente. já era também a boca da noite, e já fomos entrando: gente prá todo lado. Epa! Quando era no limpo, tinha, tinha gente nas casas, parecia uma Santa Missão. Aí o Cabo Vieira gritando que queria paz, que queria paz. Que tinha vindo prá fazer a paz, ele dizia assim. Quando meteram o pé arriba, só de cacete na mão. Aí o pau quebrou, quando os fuzis estelavam e derrubavam até vinte. Lá vai o tiroteio, e gente correndo. E o Senhorinho a uma distância, podia ser 50 ou 60 metros. Tinha um pé de umbuzeiro, e ele de joelho, com um rosarão assim, deste tamanho: “Avance meus filhos, quem morre hoje ressuscita amanhã!”, eu ouvi ele falando assim. Ele não brigava não. Ele tava era gritando aos outros, e os outros avançando, mulheres correndo, com a toalha nas mãos, prá tampar a boca das armas, o povo correndo tudo de cacete prá arriba das arma. Já tinha gente morto. Morto cortado no meio, outros com perna quebrada

gritando: "Fale meu padrinho!", tudo pro Senhorinho que tava lá, gritando. Aí eu disse: "Meninos, já sei que nós não escapa. Mataram o Vieira, morreu, mas o Senhorinho nós leva". ... Nós era dezoito, seis paisanos e doze soldado. Dos soldados morreram cinco, quatro soldado mais o cabo Vieira. Dos paisanos morreu um». [João 21 - Remanso, abril de 1988]

«Quando surgiu a ruína, prejudicou todo mundo (e isso que ele sempre disse nas fitas anteriores). Dentro da ruína ele foi embora...morreu. Ele morreu matado, de tiro. Foi no fogo do cabo Vieira, no dia 10 de janeiro. Eu vi na hora: ele recebeu um tiro na testa, do lado direito assim, que arrá!, ficou a banda da testa com a casca da cabeça e os miolo ficou derramado no chão. Ele caiu junto com três companheiro. Era José Senhorinho, João Damásio e Simplício. Caiu assim, todos os três juntinho assim. Dois caíram emborcado e um caiu de costa. Eles empalharam os três; receberam três balaço: um recebeu um outro outro, outro, outro, caíram juntinho. Aí eu tava dizendo: eu saí prá ir olhar, quando cheguei lá, tavam todos os três empalhados, mortos, todos os tres. Foi o cabo Vieira, soldado era pouquinho, era só quatro soldado, só quatro, agora: ia um bocado de paisana. Eles avançaram e aí, eu não, os outros é que avançaram, os soldados; enrolaram logo ali com os soldado... mataram os soldado, mataram também o cabo Vieira, tomaram as arma e dos outros civil que ia com eles mataram mais tres companheiro... e os outros se abriram no mundo, correram, que era trinta pessoa; correram por conta, aí perdido dentro do mato. Lá ficou 25 pessoa baleado, do pessoal que ficou, e morreram doze, cinco de uma parte, da parte de Senhorinho, e sete da parte dos soldado. Morreram 12 pessoas». [José Camilo - Casa Nova, junho de 1985]

«O Anjo Cabaça representava um chefe, botado pelo Senhorinho. E tinha um senhor João Damaso também, que este morreu junto com o Senhorinho. Senhorinho, Anjo Cabaça, João Damaso, morreu tudo numa noite. Foi, foi no fogo do Cabo Vieira». [Francelino - Borda, maio de 1988]

«Sgt. Geraldo delegado Casa Nova combateu dia dez fanáticos calculados 600 homans chefiados José Senhorinho localizados Pau de Colher força compunha-se 33 homens morreram combate cabo Antônio Vieira da Silva, soldado João Batista dos Santos e 20 civis fanáticos armados fuzis, rifles e cacete reagiram loucamente apesar heroismo denominadas vítimas infelizmente

número defficiente força determinou revés combate. Cap. Maurino Cmt.». [Telegrama transcrito em LAMEGO, 1938: 4]

«Naquela época fizeram até uma música. Deixa eu ver como é que era: “Cabo Vieira mais o Senhor do Bonfim Matou o Anjo Cabaça e o Bandido Senhorim”.
[D. Hermenegilda - Cachoeirinha, junho de 1988]

Mataram o Senhorinho. O do mato ficou». [D. Maria Isabel - São Raimundo Nonato, junho de 1986]

«Até que o dia que Senhorinho morreu, ele (Quinzeiro) ficou, eu quis me abrir, na noite que Senhorinho morreu, foi de noite. Quando foi no outro dia digo: “Olha, aqui o que o povo tinha aqui como um deus na terra era esse, que já foi tirado da vida. Nosso resultado aqui é triste, assim vamos embora nas nossas casa, cada qual procure suas casas e vamos acabar com esta batucada daqui. Aí Quinzeiro foi e disse: rapaz, mas sabe o que acontece? Vocês agora vão ser perseguido. Perseguido mesmo, então, na hora de ser perseguido, eu ainda estou aqui mais vocês, vamos ver o resultado como é que vai ficar. ...Cada um vai sofrer...E fiquemos, ainda lá, ele não deixou a gente sair. Fiquemos todo junto, lá na casa deste que tinha morrido, que era o Senhorinho. ... Lá vai, lá vai, quando foi mais logo apareceu a polícia de Piauí...ainda foi um tiroteio danado, morreu umas tres pessoa...Aí ficaram lá, quando apareceu essa de Pernambuco; noventa soldado com os comandante que comandava e mais umas pessoas paisana que acompanhava. ...No dia 19 de janeiro, de quarta feira. Daí combateram este povo quart, quinta, sexta» [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«Eu tava era acreditando, porque quando era de noite, naquele rezeiro: “Ah, vai todo muido pro céu, vai todo mundo pro céu”. O povo todo arrumava tudo pru mor de ir embora. “Não, diz, deixa. Deixa aqui, que a hora não vai ficar ninguém. Na hora todo mundo vai. Vai tudo pro céu.”». [D. Luiza - São Raimundo Nonato, junho de 1986]

«O chefe, depois, foi embora, quando a Força chegou, porque sabia a reza de se esconder. Diz que sabia, porque foi embora. Chegou uma Força daquela, e o governo mandou dizer que nós procurasse a bandeira verde, a bandeira verde é o mato, né? Se não a Força acabava com nós todinho. Aí eu fugi de noite, barriguda. E aí, minha bichinha, sai prá fora» .[D. Maria Isabel - São Raimundo Nonato, junho de 1986]

«E o Quinzeiro não se via, porque quando a polícia bateu ele tava confessando uma moça. Quando ele viu a polícia chegar ele pegou um punhal e bateu no chão até que ficou só o cabo, vestiu uma saia e um casaco e ficou sumido. Eu não vi, mas a Valéria aqui de Pau de Colher me contou». [D. Hermenegilda - Cachoeirinha, junho de 1988]

«No dia 19 de janeiro. Quantas horas são agora? Duas horas? Pois lá foi atacado pela Força pernambucana às duas horas, bem como nós tamos aqui, a Força atacou a multidão, baixou a metralhadora, e de cinco horas em diante, eu rolava pelo chão assim, prá me defender da balas. Tava o sangue emendado, de uns para os outros. A senhora vai acreditar: quando deu cinco horas, tinha criancinha, aquela criancinha mais sabida que sabia tirar o peito da mãe, prá amamentar, sabe? A mãe morta, o sangue qualhado no chão e elas tirando o peito da mãe e mamando. E eu passava rolando aí, naquela lagoa de sangue. ... Quando deu cinco horas, não tinha quem tolerasse essa calamidade de gritos de baleados, criança chorando... A calamidade maior do mundo... Conseguí correr, mas desde que o fogo começou, às duas horas, eu saí às duas horas da manhã, porque saía e entrava de novo, pelejando prá tirar meu povo que tava dentro... morreram três irmãos, uma filhinha...

Tinha muita mil pessoas, não tem quem sabe quanta gente tinha lá, nem o governo sabe o tanto de gente que morreu lá. Porque ele mandou a Força, mas ele deu uma ordem e eles não fizeram o que ele mandou. Ele mandou que quando a Força chegasse era prá cercar o campo do pessoal, e aí se não se entregasse era prá tirar as mulheres e as crianças. E a pernambucana chegou, como hoje às duas horas, chegou e enganchou a metralhadora prá arriba. Não esperou pela baiana. Tá vendo? Era prá vir as duas Forças, chegar e arrodar o campo até que eles não se entregar tudo, tudo, tudo. Que não era prá matar o povo. Se o governo manda matar o povo, ele com quem fica? A baiana chegava no outro dia, com duzentas praças, fazia trezentas e tantas praças prá cercar o campo. Não era prá estragar o pessoal. Era prá ver o que era, prá apurar o caso, dar providência. Mas esses cabras chegaram, e atacaram foi as balas prá arriba. Quando a da Bahia veio chegar, já tava o bagaço feito, desde o outro dia». [Francelino - Borda, junho de 1986]

«Mas a bagaceira lá quem fez foi o batalhão dos soldados de Pernambuco. Noventa homens. Do capitão Optado... Quando a pernambucana chegou lá, não deu voz de prisão prá ninguém. Quando eles chegaram fizeram a fila do lado de baixo assim, e os que

foram enxergando logo na frente, gente caminhando, andando, sentado ou deitado meteram as brasa. Meteram as brasa na terra, por conta, e a casinha do fulano, era uma casinha média, e o povo aqui, uma quantidade de gente que dentro da casa tava assim, em medida que não se assentava que não podia, como uma coisa empaiolada dentro de um paiol que não tem onde jogar. E eles meteram cartucho prá cima, a metralhadora derrubou as paredes da casa, as paredes eram de taipa, até que só ficou o bagaço. Dentro da casa ficou bala como chiqueiro de cabra, assim de bala, e o pessoal que tinha dentro da casa trezentas e tantas pessoa não receberam ferimento nem de uma bala. Um rapaz tava ferido dentro da casa porque recebeu um ferimento do lado de fora. Aí era a Força, bala de fuzil e de metralhadora, não feriu nem uma pessoa. Os que tavam de fora no campo morreram, mas os que tava dentro da casa não feriu nenhum ...Eu tava fora, numa casinha assim, mas na hora do tiroteio eu saí».
[José Camilo - Casa Nova, julho de 1985]

«O número de homens armados que presenciamos aos nossos flancos e que iam deixando ficar à nossa retaguarda, forçava-nos a uma deliberação decisiva; do contrário, de qualquer maneira, seríamos descobertos e envolvido em local, para nós em tudo desvantajoso. ... Às nove horas do dia 19 de janeiro, de surpresa, atacamos o reduto. Havia trincheiras por todos os lados e o acampamento do inimigo se estendia numa área de meio quilômetro, pouco mais ou menos. O primeiro choque degenerou-se em luta corpo a corpo. Toda as armas entraram em ação: fuzis, bacamartes, clavinotes, pistolas, revólveres, lanças, facões e cacetes. Tivemos feridos de todas essas armas. ... Dois dias e duas noites sustentaram os fanáticos. Lutavam, rezavam, encorajavam-se mutuamente, os moribundos eram “ajudados” a morrer à maneira sertaneja e, quase sempre, sentindo a aproximação da morte repetiam, até exalar último suspiro, esta frase: “Está chegando a salvação! Está chegando a salvação!”. Depois dos vivas ao “Meu Padrinho Conselheiro”, vinham as admoestações para que a fé nele aumentasse mais, uma vez que a vitória seria certa e, os que morressem ressuscitariam logo depois. Encontramos cartas de fanáticos, dirigidas a parentes e amigos, nas quais se despediam até “o dia do juízo”, perdoando dívidas de “fulana e beltrano”, assim como as ofensas. Estavam convictos, diziam, que dali iriam para o céu. Convidei-os diversas vezes para formularmos uma paz, com fim de por termo à mortandade e salvar a situação em que se encontravam as crianças, sedentas e famintas. Todos os meus oferecimentos foram repelidos com terríveis insultos e ameaças. No segundo dia de luta, à noite, aconselhei-os a que se retirassem a fim de alimentarem as crianças e dar-lhes água,

prometendo-lhes que não daria mais nem um tiro. Aceitaram essa proposta e, aproveitando a escuridão da noite, apanharam tudo o que lhes foi possível conduzir, inclusive armas de morte, e se retiraram. Mas aconteceu que os mais fanáticos declararam que dariam o último tiro, morreriam ali e não abandonarim o Padrinho. E foi assim mesmo. Lutaram até o último alento, sucumbindo todos. Contamos cento e dezessete cadáveres de homens combatentes, somente na área do reduto principal. Os campos ao redor estavam juncados de cadáveres, espalhados por toda parte. O proprietário da fazenda Uricouri...deu-se ao trabalho de contar os mortos, que foram em número superior a 400». [GUEIROS, 1956: 140-150]

«...a falta de obediência ao comando do Dest. do V São Francisco, por parte do Sr. Cap. Optado Gueiros e a sua precipitação em atacar isoladamente os elementos concentrados em Pau de Colher, quando tudo estava previsto para uma ação simultânea das Forças piauihyenses, pernambucanas e baianas, emportou no sacrifício em grande número de crianças, mulheres e, possivelmente, na evasão de muitos indivíduos, porque é o próprio cap. Optado quem diz, em declarações prestadas ao Delegado Especial, aqui, Sr. Francisco Simas, que abriu um flanco para permitir que por elle se escoassem as mulheres e as crianças». [TAVARES, 1938: 14]

«...não obstante a bravura e a energia demonstrada pelos soldados pernambucanos, conseguiram os fanáticos mais perigosos escapar à sua ação, conduzindo arma e munição». [LAMEGO, 1938: 6]

«Armamento apreendido pela Cia. de Fuzileiros:

| | |
|-----------------------|-------------------------------------|
| <i>Fuzis "Mauser"</i> | <i>4</i> |
| <i>Rifles</i> | <i>5</i> |
| <i>Espingardas</i> | <i>4</i> |
| <i>Cacetes</i> | <i>372». [DOS SANTOS, 1938: 13]</i> |

Em Pau de Colher, o clima de espera do "sinal" para a partida rumo ao Caldeirão tornava-se cada vez mais tenso. Houve também, segundo Duarte, uma espécie de "ensaio geral" da saída, no qual houveram manifestações "paranormais" (levitação). Paralelamente, reforçava-se a convicção da iminência do Fim do Mundo.

É bastante difundida, hoje como na época, a opinião segundo a qual os irmãos começaram a atacar as fazendas vizinhas em busca de mantimentos. Esta notícia é negada pelas fontes diretas das quais disponho. É muito difícil, devido à

divergência entre as fontes (de acordo com sua maior ou menor simpatia para com os “fanáticos”), estabelecer se foram os próprios adeptos os que começaram com as ditas “violências” ou se estas foram apenas uma consequência dos primeiros boatos relativos a próxima destruição do reduto pela polícia.

Não estamos interessados aqui em justificar as referidas “violências”, pois as mesmas encontram seu pleno sentido no interior do sistema de representações sertanejas, estranho ao juízo de valor próprio da concepção do estado de direito da sociedade envolvente. Descobrir que também os irmãos utilizaram a “violência” (fato este último que os atuais “simpatizantes” do movimento se recusam a admitir) não torna sua ideologia menos compreensível e não tira dela nem sua organicidade nem sua veracidade, e nem mesmo sua “dignidade”.

Seja como for, nos dias 7 e 8 de janeiro de 1938 houveram ataques dos “caceteiros”, em que morreram várias pessoas.

A necessidade de reunir o maior número possível de irmãos antes de viajar para Caldeirão levou os líderes a organizar expedições de proselitismo. Grupos de homens, às vezes chefiados pelo próprio Senhorinho, percorriam as redondezas, tentando convencer os habitantes a acompanhá-los, ameaçando terríveis punições divinas e usando também a violência física como arma de persuasão. Eles portavam cacetes de madeira com uma cruz marcada: eram estes os símbolos e os meios da justiça da nova vida que o grupo pretendia fundar. Daí o nome com o qual os membros do grupo de Pau de Colher passaram a ser chamados e que os identifica ainda hoje na região: “caceteiros”.

Pela persuasão ou pelas ameaças, centenas de pessoas do Piauí e da Bahia foram levados para Pau de Colher. Assim foram recrutados (ou, pelo menos, dizem hoje ter sido recrutados) quase todos os participantes que conheci pessoalmente. Assim, também, houve as primeiras mortes: o Zé da Barra e seu irmão, no dia 7 de janeiro, (localidade Barra - BA), vários homens na casa de Janjão (localidade Olho d'água, PI), no dia 8.

Também foram mortos a cacetadas alguns “irmãos” que não respeitaram as regras do grupo (sobretudo as interdições sexuais) ou os que estavam querendo abandonar o acampamento e voltar para as casas. Assim, no campo começou a vigorar um clima de terror - muita gente querendo deixar Pau de Colher e outros radicalizando a ideologia apocalíptico-salvacionista e intensificando as ações de “guerra santa” contra os “incredos”. Multiplicaram-se as “visões” de Senhorinho, prevendo a chegada de militares

Logo depois começaram os ataques da polícia militar. No dia 10 de janeiro, chegou um grupo militar de Casa Nova, sob o comando do sargento Geraldo Bispo dos Santos, formado pelo cabo Vieira Silva (cabo Vieirinha),

quatro soldados e trinta civis. Neste ataque, morreram José Senhorinho, Ângelo Cabaça, João Damásio. Os “caceteiros” reagiram e no choque morreram o cabo Vieirinha e um soldados. Em seguida, também a polícia militar do Piauí - chamada depois das ocorrências do Olho d'Água - chefiada pelo tenente Toinho, tentou atacar o reduto, mas foi obrigada pelos adeptos a fugir.

Já não era mais possível viajar para o Caldeirão; Quinzeiro, único líder, começou a falar em salvação através da morte («Era prá ficar tudo como irmão; se não, era de morrer como irmão...»), mesmo porque, agora estava claro, as autoridades estaduais e federais tinham resolvido acabar com o reduto. O governo baiano deslocou um esquadrão motorizado (Cap. Maurino Cezimbra) e uma c.ia de Fuzileiros (ten. Zacaria Justiniano dos Santos), o piauiense uma força sob o comando do Cap. Benedito Alves da Luz. Finalmente, o governo pernambucano, com a intenção de proteger a cidade de Afrânio, supostamente sob a ameaça dos “caceteiros”, enviou uma coluna de polícia militar, composta de noventa homens, sob o comando do Cap. Optado Gueiros, comandante das forças volantes de combate aos cangaceiros.

Foi este último que, apesar das ordens de esperar os outros contingentes militares, resolveu destruir o reduto (por medo, justificar-se-á depois o capitão, de ser cercado pela retaguarda dos caceteiros). O campo foi atacado com metralhadoras, no dia 19 de janeiro, à tarde; o ataque terminou em 21 de janeiro, deixando, de acordo com o relato do Optado Gueiros, 400 vítimas. Segundo o relato do ten. Zacarias Justiniano dos Santos, os mortos foram 218.

Na noite do segundo dia de combate, o cap. Gueiros deixou a possibilidade, para mulheres e crianças, de sair do campo para beber água. Muitos conseguiram assim fugir do reduto e escapar da morte; entre eles Quinzeiro, disfarçado, segundo as testemunhas, de mulher.

2.4.6. Epílogo

«Lá, furtar muito, quem furtou foi a Força. Furtava demais. Acabaram com o pessoal de lá. A Força daqui do Piauí. Roubava ouro, roubava máquina, roubava dinheiro, roubava todo. Nas casas dos fazendeiros não sobrava nada que prestava, que eles apanhavam tudinho. Aqui teve foi sujeito que enricou, enricou roubando no tempo de Pau de Colher. ...Agora, depois do dia que eles esbandaiaram o pessoal, que deu a guerra, que o pessoal se largou todo pelos mato, pelo mundo, ficaram demorando. Ainda passou muito tempo: a Força juntando esse pessoal, no mato, por todo lugar. Rolou foi muitos mês.... Ele (o cap. Optado) contou os que morreram no campo. Agora, os que eles mataram, que a Força matou pro mato, ele não

sabe quanto foi não, mas foi muito mais do que isso. ...Morreu vinte e duas pessoas; vinte e dois feridos que o tenente Zacarias botou lá numa casa pra mor de escapar, dando remédio. Foi uma Força daqui do Piauí: chegou lá, matou estas vinte e duas pessoa, de perverso». [Francelino - Borda, maio de 1988]

«Depois na ressaca da de Pernambuco, do dia que arremataram lá o negócio, chegou outra do Piauí, mas quando chegaram já estava tudo esbagaçado, tinha este povo guardado lá nesta casa, eles foram, mataram todo mundo e acabaram tocando fogo na casa do povo. Ficaram o povo arrepiado dentro de casa, mais de trinta pessoas, e eles tocaram fogo na casa, era uma casa não era de telha não, era de palha, não sabe? E caiu madeira em cima do pessoal também. E acabou a batucada. E o Pedro Benvenuto foi desses que morreu nessa hora». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

«As Forças piauienses, comandada pelo Sr. Ca. Benedito Alves da Luz, chegados em Pau de Colher algumas horas depois das Forças bahianas, não lograram também fazer prisioneiros ...que os quatro homens armados a cacete, e as mulheres e crianças em número de trinta e três, mortos pelas Forças piauienses, eram fanáticos extraviados, que se ocultavam em uma pequena casa, de fácil aprisionamento». [TAVARES, 1938: 18]

« Eu mesmo ainda andei, três mês e tanto. Eu pedi garantia à polícia daqui, do Piauí. Eu andei três mês e tanto, rastejando jagunços, que nós tiramos ainda quarenta e seis jagunços, viu? ... Estava tudo sem arma, as arma tudo seca. Um dia ainda eu peguei um. Ele mandou me pedir, chorando, que queria se entregar a mim, e pediu garantia, que eu fosse sozinho, aí eu fui mais cinco rapazes dos meus. Ele tava com a mulher, lá no mato, escondido. Ele me pediu chorando que eu fizesse graça da vida dele. Eu mandei trazer ele aqui préa São Raimundo. Eu não fiz fogo; era um indivíduo velho, meu vizinho; era fazendeiro, que é o pai daquele M.M. de Remanso, um homem rico que tem lá. ...Aquela ilusão tinha acabado. Eles estavam correndo prá se escapar». [Janjão - São Raimundo Nonato, maio de 1986]

«Nesta hora eu fiquei escondido pelos mato. Cada qual tava escondido lá pelos mato, um num canto outro noutro. Lá mesmo donde eu tava era duas barraca: uma minha e outra de gente nossa conhecida... ... Aí quando foi no dia 11 de fevereiro, eu fiquei sabendo que eles andavam procurando a gente, aí eu saí num ponto mais fácil

de encontrar com eles, com os soldado, não sabe? Aí encontrei com eles. Me prenderam, me amarraram, me levaram lá na aldeia donde tava o pessoal reunido lá na barraca... Aí eu falei: "Não bulem com os meninos não que aqui sou eu prá atender o que for preciso." Aí quando eles arodearam assim me viram assim, aí avançaram em cima de mim: eta, hora apertada! Mas tem aquela passagem que diz: eu senhor medo não tenho. Eu não tinha medo não. Quando eu disse quem era Ave Maria! ... Agora, ele disse, vamos tomar a barraca. Eu disse: "Não, a barraca vocês vão comigo, não vão sem mim não que lá só tem mulher e menino, que elas não conhece soldado, elas se assombrom". ...E quando chegemos lá. Santo Deus! Quando as mulher e as menina e mocinha que tinha lá me viram naquela situação, oh pranto terrível de choro. Eu conversando satisfeito com todo mundo. Aí falei um bando de coisa, ali no momento, aí o cabo foi e disse assim, o cabo era crente, aí o cabo disse: "É verdade, que homem sabido, esse homem, disse: essas coisas que esse homem apresentou tudo aí nesse momento são dizeres do Evangelío da Bíblia". Aí tinha outra barraquinha assim, digo: vamos lá prá outra barraca. Quando chegemos lá comecei ajeitando ali o pessoal, e os soldados aí, quebra uma coisa, pega outra ...Aí saímos todo mundo: mulhé e menino. Iam 80 pessoas lá desse povo. ... De lá a gente viajou prá Casa Nova». [José Camilo - Casa Nova, agosto de 1987]

« Queda do último reducto. No dia 12 de fevereiro, às 9 horas e 45 minutos, cahiu o último reducto, sendo presos os principais chefes José Camilo, Theodoro, Justiniano, José Baraúna, Pedro Costa e vários prisioneiros, entre homens e mulheres. Pela dificuldade, e dado o nosso intuito de poupar vidas de mulheres e crianças, conseguiram escapar alguns elementos, que tomaram rumo de Piauhy. As Forças volantes continuaram sua perseguição ininterrupta ... Aprisionados nos coitos com os seus maores, a juventude inconsciente recebeu por mim toda a assistência social, proporcionando-lhes o conforto devido. vale transcrever o telegrama que enderecei ao Cel. Cmt. da P.M. e a resposta desse ilustre oficial: "...em nome Casa Nova apelo vosso espírito recto e justo magnânimo coração de pae conseguir 50 matrículas para Escola Menores para menores aqui foram pegados em companhia fanáticos nos ataques diferentes redutos muitos dele órfãos e outros cujos paes perderam direito exercer pátrio poder pela chacina que praticaram...". "Governo atendendo justiça se proporcionar algum conforto pobres creanças vítimas fanatismo vg. acaba determinar fiquem reservadas 50 matrículas Escolas menores"». [DOS SANTOS, 1938: 12]

«Na zona do São Francisco era voz corrente que os fanáticos obedeciam a orientação intelectual de Sodré Viana, Raymundo Santos, Antônio Honorato de Castro e Manoel Antunes Bacellar. Isso originou a prisão e a remessa para esta capital das referidas pessoas, excepto do Sodré Viana, que não foi allí encontrado. ... Foi nomeado prefeito int. do Município de Casa Nova, o 1º ten. Zacharias Justiniano dos Santos, para atender a conveniência do serviço público e em virtude de ter sido preso o Sr. Raymundo Santos, que ocupava este cargo». [LAMEGO, 1938: 5]

«Eu conclui que aquele movimento, no fundo, tinha sido arranjado por comunistas. Porque havia um jornalista que era comunista, um rapaz de muito valor, mas era comunista, dessa importante família de Casa Nova, os Viana. Era o Sodré Viana. Bem, um rapaz aqui de Remanso foi companheiro de residência de Sodré Viana, e foi o Demóstenes Guanaes. O Demóstenes Guanaes também se tornou comunista. Agora, que havia uma certa ligação entre o fanático que chegou aí em Pau de Colher e eles, havia. Isso foi descoberto, quando tomaram conta lá do acampamento deles, descobriram esses papéis que revelavam esta ligação. Mas os papéis desapareceram. Nunca se chegou a provar isso. Quiseram prender o Demóstenes, aqui em Remanso, e ele baixou para Salvador, e o Sodré Viana também, porque descobriram que havia alguma coisa entre eles. E havia mesmo... Eles se aproveitaram desse Conselheiro que estava lá em Remanso, e que nós vimos, não é? Se aproveitaram desse beato. Esse beato, por sua vez, vinha lá do Ceará. Ele esteve em Remanso, chamava Zé Lourenço». [Libório - Remanso, maio de 1988]

«Era o Estado Novo, era ditadura. Em 1937, na véspera dos caceteiros, que foi logo em janeiro de 1938 as primeiras mortes, Getúlio Vargas deu o golpe de Estado. Se alguém estava ligado à política, como apareceu, ficou sem comando, porque esse chefe não teve a coragem de se apresentar, e não podia, por coisa de comunista. Levou o povo besta, uma porção daqui. Outros comunistas estavam no lugar, não é? Levando prá frente os coitados aí, iludindo que eles iam ser ricos. Eu sei lá, eu. ... Por isso muita gente pensava que havia política dentro. Começaram com um rezeiro, mas havia esse negócio do Padre Cícero, também. Mas o padre era político, Padre Cícero era demais. E Antônio Conselheiro também....». [D. Vastí - São Raimundo Nonato, junho de 1988]

«Naquele tempo o Antônio Honorato, ele foi suspeitado como quem fazia parte do negócio, o Sodré Viana também foi... mas depois descobriram que não tinha nada a ver... e Sodré Viana este..

acho interessante, porque prenderam os outros porque suspeitaram que o Antonio Honorato estava com ele ...esse negócio de comunismo não sabe? Mas lá não era...lá era uma coisa diferente...Essa é uma história mal contada, não sabe? Mal contada porque o caso lá era uma coisa e antoces surgiu que era outra e foi assim ao governo, e o governo teve que tomar uma providência. Mas o negócio lá era o contrário ... o negócio lá era diferente. O governo interveio porque deram queixa, não sabe, que estava se formando aí esta companhia deste povo, não sabe? Nenhum nenhum. Ele deu essas encostadas nas fazendas...dele, do velho Antonio Honorato, escondido ... Mas por lá não. Eles nem conheciam ele. Ele não tinha contato em sentido nenhum». [José Camilo - Casa Nova, julho de 1987]

Depois da chacina, policiais baianos e piauienses procuraram os fugitivos na caatinga. O último reduto, organizado por José Camilo, caiu, sem vítimas, nas mãos dos fuzileiros baianos em 12 de fevereiro, enquanto as Forças volantes continuaram a ação de vasculhamento. A polícia do Piauí, acompanhada por voluntários, é acusada, seja pelas testemunhas, seja pelo próprio relatório do capitão baiano Maurino Cezimbra, de ter se abandonado, nesta ocasião, a uma inútil e cruel perseguição, mesmo contra mulheres e crianças, ainda durante dois meses. Impossível calcular o número dos que foram mortos na caatinga. De acordo com as testemunhas, as vítimas desta segunda parte da operação militar contra o movimento de Pau de Colher foram muito mais do que as do ataque direto da Força de Pernambuco.

Os prisioneiros feitos pela policia baiana (não há notícias de presos no Piauí) em número de 266, foram conduzidos para Salvador. Não houve um verdadeiro processo. Quase todos os presos foram soltos. Alguns, como José Camilo, obtiveram a permissão de cumprir uma pena, em Casa Nova, em regime de semi-liberdade. Os pais perderam o direito de pátrio poder sobre os menores. Estes últimos, quando não adotados ou “criados” por famílias da região, foram educados, junto com os órfãos das vítimas de Pau de Colher, em escolas militares ou profissionais, em Salvador.

Antes mesmo do ataque definitivo, a imprensa regional (mas também a de Salvador e a cearense) deu grande ressonância ao movimento. Sua articulação com o Caldeirão levou a divulgar a notícia da presença do próprio José Lourenço em Pau de Colher. Surgiram também os boatos de que os caceteiros tinham planos de atacar a cidade pernambucana de Afrânio. Aliás, esta mesma notícia provocou a intervenção maciça das forças policiais de estados diferentes.

Um dado interessante é a convicção, difundida na época (e ainda hoje, entre os expoentes da classe política de Remanso, São Raimundo Nonato e Petrolina), do movimento de Pau de Colher ser uma revolta camponesa organizada por elementos do partido comunista. A razão disto parece ser o fato de um membro da família Viana, Josevi Sodré Viana, jornalista aliancista perseguido pelo regime do Estado Novo, estava na ocasião escondido na caatinga da região, passando de fazenda em fazenda e organizando forças subversivas.

Uma consequência política dos acontecimentos de Pau de Colher foi a destituição do então prefeito de Casa Nova, Raimundo Santos, e a prisão (por poucos dias) do “coronel” da região, Antônio Honorato de Castro, da família Viana, sob a acusação de ter apoiado o foragido Sodré e de ter organizado o movimento camponês, ou, pelo menos de não tê-lo denunciado antes às forças policiais.

3. Lógica e história de um movimento religioso

3.1. Sobre “catolicismo popular” e “catolicismo rural”

Assim como discuti (cf. Introdução) a utilização de termos como “messianismo” ou “milénarismo” na designação do fato cultural Pau de Colher, torna-se necessário, a este ponto, discutir brevemente os limites do uso da categoria *catolicismo popular*,¹ relacionada, por sua vez, às questões mais abrangentes relativas aos conceitos de religião popular e cultura popular, questões que não podem ser enfrentadas aqui.

Pode-se observar, de antemão, que o *popular*, na literatura sociológica, vem quase sempre a se definir em oposição a outras categorias, formando dicotomias radicais, aparentemente irredutíveis. No caso do catolicismo popular, Pedro RIBEIRO DE OLIVEIRA [1990: 139-140] salienta uma oposição conceptual com “erudito”, “oficial”, “de elite” .

A primeira dicotomia diz respeito à produção simbólica: há de um lado uma produção coletiva, autônoma, transmitida de maneira implícita e familiar, de domínio essencialmente prático; de outro lado, há uma produção especializada, transmitida de maneira sistematizada e explícita, de domínio intelectual e doutrinário.

O segundo par opositivo remete à questão da legitimidade: a contraposição seria, portanto, entre um reconhecimento social de validade e uma desqualificação. Isso está fortemente relacionado à terceira oposição, que implica numa distinção de classe, opondo a “religião dos dominantes”, legitimadora de ordem, à “religião dos dominados”, produtora de utopias.

Estes três enfoques, distintos mas não exclusivos, concorrem para fornecer uma definição suficientemente abrangente do catolicismo popular que seria, portanto, uma produção autônoma, das classes dominadas, socialmente desqualificada. De um ponto de vista político, frisa Ribeiro de Oliveira, o catolicismo popular legitima as relações de poder no campo. A homologia entre as relações fazendeiro/camponês e santo/devoto é a chave para compreender a dimensão política do catolicismo popular, pois as primeiras são concebidas:

«como a reprodução terrena da ordem cósmica criada por Deus (com os santos poderosos tendo sob controle as forças da natureza e Deus como um grande fazendeiro, senhor de tudo)»
[RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1990: 143].

¹ As linhas gerais deste debate encontram-se em AZZI, 1976; 1977; 1979; BRANDÃO, 1980; 1985; PEREIRA DE QUEIROZ, 1968; RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1976; ZALUAR, 1973; 1983, entre outros .

Aceitamos, por enquanto, esta definição com algumas ressalvas, relativas aos riscos decorrentes da utilização rígida e não dialética dessas categorias. Com efeito, em primeiro lugar, ao falar em “produção autônoma”, não se pode esquecer que se trata de uma *autonomia relativa* [BRANDÃO, 1980]. O catolicismo popular, de um ponto de vista doutrinário, não é “outra religião”, mas a mesma da igreja oficial, cujos símbolos são reinterpretados e carregados de diferentes significações pelos agentes sociais que o praticam. Os próprios agentes não percebem esta autonomia, nem, muito menos, uma oposição à Igreja, cuja autoridade (e até superioridade sacramental) nunca é posta em discussão. Talvez, mais do que numa produção autônoma, seria mais correto falar numa *gestão* autônoma. De resto, a esta mesma conclusão chega Alba Zaluar:

«É uma religião “prática” que se encontra ligada a uma “matriz erudita”, cujos símbolos e crenças reinterpreta em sua linguagem específica.» [ZALUAR, 1983: 117]

Em segundo lugar, são evidentes as implicações ideológicas que os conceitos “dominante” e “dominado” carregam consigo, implicações que levam a posições radicalizadas, vendo a um extremo a religião popular como contestação consciente da ordem social de opressão e, a outro extremo, a ideologia religiosa como falsa consciência, imposta ao povo do exterior com fins de dominação política. Uma e outra visão, como vimos no item sobre a orientação marxista nas pesquisas sobre messianismo, raramente conseguem dar conta da articulação e complexidade da produção simbólica “popular”, e acabam por repropor aquelas dicotomias omni-explicativa das quais fala Zaluar (cidade/campo, litoral/sertão, etc.).

Finalmente, a simples observação empírica das formas de vida religiosa no meio rural mostra que a questão da legitimação social do catolicismo oficial e da desqualificação do catolicismo popular não coincide de uma maneira determinista com uma rígida distinção de classe. Indivíduos ou frações da que se pode chamar “classe dominante” (ou que -pelo menos - é tida como tal pela dita “classe dominada”) podem participar - e, portanto, ter reconhecido legitimidade - de crenças e cultos tidos por outros (inclusive “subalternos”) como supersticiosos e ilegítimos, como por exemplo os rituais espíritas.

Riolando AZZI [1976], Pedro RIBEIRO DE OLIVEIRA [1976], DELLA CAVA [1975; 1977], entre outros, mostram como o catolicismo brasileiro, ou melhor, “luso-brasileiro”, profundamente imbuído da tradição católica portuguesa, centrada nas festas dos santos padroeiros e nas romarias, passa a ser

“catolicismo popular” frente a algo que se opõe, histórica e conceitualmente, como “oficial”: o catolicismo romanizado, introduzido no Brasil a partir da metade do século XIX.

A tradição religiosa do Brasil colonial até o Império (luso-brasileira, leiga, medieval, social e familiar) encontra-se, ou melhor, choca-se com uma tradição importada (romana, clerical, tridentina, individual e sacramental). Na época republicana, a Igreja assume e prega essa religião hierárquica e reformada, enquanto no meio rural continua a tradição luso-brasileira. Essa continuidade transforma-se em resistência, que se dá, às vezes, nas formas da absorção e reelaboração dos elementos novos, às vezes, nas da reivindicação aberta de legitimidade.

Talvez, o melhor exemplo desta resistência esteja no “milagre do sangue” de Juazeiro do Norte, em que um clérigo educado nos princípios do catolicismo reformado, Padre Cícero, torna-se objeto de devoção luso-brasileira, centrada na romaria, através de um milagre do qual a cidade de Juazeiro nunca se cansou de pedir o reconhecimento oficial.

«Em Juazeiro acabou abortando a implantação do catolicismo clerical ... para dar lugar ao estabelecimento da devoção popular, da qual a figura do “santo” Padre Cícero constitui a expressão mais significativa. Membro do clero, foi transformado num poderoso símbolo do catolicismo tradicional, marcadamente leigo»
[AZZI, 1990: 135]

Este catolicismo, privilegiando as figuras dos santos padroeiros, cuja intervenção no mundo manifesta-se sob forma de milagre, exprime sua autonomia relativa nas formas e nos agentes de culto: os rezadores, festeiros, beatos, pregadores itinerantes, desprovidos de investiduras institucionais, aos quais é entregue a tarefa de organizar e dirigir as práticas devocionais das festas, das novenas, das romarias, das procissões.

A autonomia relativa do catolicismo popular está principalmente na auto produção desses agentes de culto, que vivem e operam paralelamente aos agentes oficiais, numa convivência pacífica e respeitosa. A autoridade do padre não é discutida, de suas tarefas sacramentais o agente popular não se apropria.

São esses agentes tradicionais e essas práticas devocionais os objetos específicos de minha pesquisa, e que designarei como “elementos do catolicismo rural nordestino”², para não entrar nas citadas dicotomia que vêm em oposição

² Devo esta definição a Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, a cuja reflexão sobre o “imaginário popular sertanejo” sou também profundamente devedora.

antitética ao “popular” o “culto” ou o “oficial” ou o “dominante”. Quanto a essas relações, partirei do pressuposto que não são oposições, mas dialéticas, caracterizadas pelo intercruzamento e pelas dinâmicas de afastamento e aproximação entre os dois pólos.

A postura teórico-metodológica deste trabalho, frente à questão da cultura popular, parte dos resultados de um debate muito italiano sobre o chamado “folklore”, cuja análise se desenvolve a partir de uma utilização não dogmática das categorias gramscianas de “hegemônico” e “subalterno”³.

O estudo da cultura popular é abordado em termos de *desníveis culturais*, internos à própria civilização ocidental. Obviamente, o termo “desnível” não implica em juízos de valores, mas explica - ou pelo menos, coloca-se como categoria explicativa de - diferenças, intelegíveis não *em si*, mas em relação a um determinado contexto histórico. O fato cultural não adquire significado por ser “produzido pelo povo” (em oposição ideal ao que seria “imposto ao povo”), mas pela posição diferenciada que assume nos vários contextos sócio-culturais.

«A “popularidade” de um dado está em seu ser “popularmente conotado”, está no uso e não na origem, na posição relacional, e não na substância. O popular nasce das relações históricas de diferença e contraste com outros fatores culturais coexistentes num mesmo organismo social.» [CIRESE, 1973: 15]

A especificidade do “popular” está em ser, ao mesmo tempo, “nosso” e “outro”, numa relação dialética em que o culto e o popular, o hegemônico e o subalterno, continuamente se modificam e se influenciam reciprocamente, numa perspectiva antropológica que não pode não ser histórica, pois somente a história pode dar conta dessa dialética.

Falar em história nos leva de novo a Ernesto De Martino (que, não por acaso, fala em “irmão separado” nas linhas que escolhi como epígrafe deste trabalho), de quem tomarei emprestado um dos conceitos chave. Com efeito, minha definição de “catolicismo rural sertanejo” aproxima-se bastante do que ele chamou de “mundo mágico”: uma realidade cultural perenemente imersa num *drama histórico*, constituído pelo risco antropológico permanente de “perder a presença no mundo” ou, por outro lado, “perder o mundo”, onde crenças e práticas religiosas são instrumentos conceptuais para a construção e a continuidade de um “ser no mundo”.

³ Cf. CIRESE, 1973; LOMBARDI SATRIANI, 1979.

«No mundo mágico somos introduzidos numa época histórica em que o ser ainda não está decidido e garantido, e em que a defesa do risco de não ser leva à criação cultural que efetivamente realiza o resgate deste risco. No mundo mágico o drama individual insere-se organicamente na cultura, no seu conjunto, encontra o conforto da tradição e de institutos definidos, vale-se de experiências que as gerações anteriores vieram lentamente acumulando; toda a estrutura da civilização está preparada para resolver aquele drama, que é comum a todos, em medida maior ou menor, em uma forma ou em outra». [DE MARTINO, 1948: 179].

No “mundo mágico”, o sagrado marca, define e protege tempos e espaços da vida individual e social e a vida religiosa é o exorcismo solene de “não ser em nenhum mundo culturalmente possível”.

3.2. Rituais e agentes do catolicismo rural

Como já foi apontado (cap. 0.2), durante a segunda etapa da permanência no campo, dedicada exclusivamente às entrevistas com os remanescentes do movimento, evidenciou-se uma ligação estreita, em termos de práticas devocionais, entre os rituais observáveis ainda hoje e os realizados no reduto de Pau de Colher. Conforme as testemunhas, os rituais em PdC, bem como os que o Severino tinha recomendado, não eram “algo diferente” das práticas devocionais tradicionais, mas eram - pelo menos no entender dos participantes - “a mesma coisa”.

Então, parti do pressuposto de que, seja ao nível consciente (os relatos dos remanescentes) seja ao nível inconsciente (o plano da estrutura lógica subjacente às formas concretas) o movimento utilizou e re-significou símbolos próprios do catolicismo sertanejo. Assim, tentei identificar os rituais específicos que, possivelmente, entraram neste processo de re-significação da realidade, que, no plano das práticas simbolicamente orientadas, constituiu-se como uma “recuperação de sentido”.

Na linha sugerida por Duglas Teixeira Monteiro (a “festa permanente” do Contestado), por Vittorio Lanternari (a “grande festa” do ano novo nas sociedades indígenas), por Victor Turner (a dialética entre estrutura e *communitas* no “processo ritual”) e, em geral, por todos os autores apontando para a necessidade de relacionar os rituais populares com as ações humanas concretas que a sociologia resume no rótulo “movimentos messiânicos”, três

manifestações da devoção popular me pareceram particularmente interessantes neste sentido: o festejo de santo, a romaria, a penitência.

Do mesmo modo, e seguindo as mesmas sugestões - desta vez junto com as preocupações de BRANDÃO [1980; 1985] sobre as redes de relações simbólicas entre sociedade e agentes do sagrado, e tentando historicizar o conceito weberiano de *carisma*, procurei as categorias de agentes do sagrado, que foram também re-significadas nas figuras dos líderes (Severino, Senhorino, Quinzeiro) e dos adeptos. Possivelmente, encontrei-as nos beatos e nos penitentes.

3.2.1 Os rituais

3.2.1.1 Festejos de santo

Um dos momentos principais da vida religiosa da região é o festejo.⁴ Mais frequente do que as festas dos santos padroeiros de lugarejos e povoados, o festejo é um ritual de devoção ao santo protetor da família.

O «dono da festa» é quem «possui» o santo, guardado durante o ano todo no pequeno oratório familiar, junto às outras imagens. Na ocasião, o oratório é enfeitado com vela e flores de papel, que amigos e parentes oferecem ao santo. Nem sempre o «festeiro» é o dono da festa ou o dono do santo. Às vezes é outra pessoa, que «entra com comida, velas e *aloá*⁵ ».

O festejo começa nove dias antes do dia do santo. É a *novena* : o festeiro traz para a casa do dono da festa a “bandeira”, um estandarte de pano de cores diferentes, conforme o santo, e o “galo” ou a “pombinha”, de acordo com o sexo do santo festejado. O galo ou a pombinha, de papel colorido, são levantados juntos com a bandeira, no meio do terreiro da casa do dono da festa.

Durante nove noites, os rezadores (normalmente o dono da festa e outros especialistas em reza) “puxam” o terço, do qual participa toda a vizinhança. Na derradeira noite, a participação no festejo aumenta sensivelmente. Moradores de casas dispersas no sertão enfrentam horas de caminho a pé ou de jumento e percorrem até três ou quatro léguas para “derrubar a bandeira”.

⁴ A presente descrição é tirada de vários festejos dos quais fiz registros no período de permanência no campo, em 1986. A descrição mais completa é a do Festejo de Santo Antônio, registrado na localidade Lagoinha, Município de São Raimundo Nonato, Piauí, entre 4 e 13 de Junho de 1986.

⁵ O *aloá* é uma bebida obtida pela fermentação de frutas ou cereais. Na região era, pois hoje não se usa mais, de milho.

Depois do terço, uma pequena procissão sai da casa para o terreiro, rodeia a bandeira entoando benditos e, finalmente, a derruba. Todos os participantes ficam em sua volta, tentando pegar o galo ou a pombinha. Quem conseguir, será o festeiro do próximo ano. Concluída a cerimônia, inicia-se a festa “profana”, com distribuição de comida e bebida para todos, oferecidas pelo festeiro, e danças até a dia amanhecer. O dia seguinte é “dia de branco” - ninguém trabalhará.

O que me parece particularmente interessante no festejo é a conceituação do tempo. O festejo obedece a um calendário rigoroso, que marca o ano todo propondo, ciclicamente, uma interrupção da ordem dada. Este caráter cíclico pode-se, pelo menos em alguns casos, coligar à periodicidade agrária, como no caso de São José, francamente relacionado à seca e à chuva por cair no período do fim das chuvas, ou no de São João, Santo Antônio, São Pedro, em junho, época de colheita de vários produtos.

«A festa está “fora do tempo”: enquanto, no tempo profano, um dia é diferente do outro, uma festa é concebida como sempre igual em sua repetição. Durante a festa, então, sai-se do tempo profano, sujeito às contingências, para recuperar o tempo que “funda” o sentido do existir.» [BRELIICH, 1967: 51]

A interrupção da ordem apresenta-se, por um lado, como uma exasperação das práticas devocionais “normais”: reza-se o terço durante nove noites, enquanto o dia do terço é normalmente o sábado ou o domingo. Por outro lado, no último dia, assiste-se a uma total *inversão* da ordem: o festejo, que interrompe o ritmo normal do trabalho, acontece de noite (interrupção da normal alternância dia/noite, trabalho/descanso), há um gasto de comida, na modalidade da oferta do festeiro (interrupção da normal troca alimentar e da regra da produção e do consumo familiares), música e canto substituem as modalidades normais de produção linguística.

Sobretudo, a estrutura social é invertida, na medida em que os papéis sagrados, isto é, simbólicos (dono do santo, festeiro, rezadores) substituem os papéis reais da sociedade estruturada em fazendeiros, agregados, moradores. Se o consumo alimentar cotidiano depende das chuvas, mas também da disposição do fazendeiro ou do proprietário em fornecer possibilidade de serviço, durante a festa o consumo de comida e bebida depende da generosa oferta do festeiro.

As inversões indicadas (dia-noite, palavra-canto, trabalho-oferta, economia-gasto, proprietário-festeiro) não remetem apenas a uma inversão dos papéis sociais (que poderia ser expressa na dialética estrutura-*communitas*

proposta por TURNER [1974] a propósito dos movimentos carismáticos), e sim a uma inversão lógica, mais geral, dos planos do viver, que podemos conceituar na oposição ordinário/extra-ordinário.

«As componentes essenciais que definem a estrutura da festa são pelo menos quatro: a sociabilidade, a participação, a ritualidade, a anulação temporária da ordem. Esta anti-quotidianidade tem um valor de libertação simbólica das negatividades da experiência ordinária, de atuação simbólica de uma condição milenarista desejada, da destruição da ordem corrente e da inauguração de uma condição primigênia e pré- ou meta- histórica, definitivamente mítica. ...Pode-se dizer que a prodigalidade, a imprevidência, o gasto próprios das ocasiões festivas agem psicologicamente na comunidade dos participantes segundo a dialética - sensatamente irracional - do "como se". Esta última funda uma condição propícia momentaneamente, "como se" ela pudesse manter-se permanentemente» [LANTERNARI, 1983: 68-70]

É um momento de suspensão do tempo vivido, e nesse tempo se dá a possibilidade de comunicação com o sagrado, fazendo e pagando promessas, lembrando ao santo sua ligação com a família e a comunidade. A permanência desse tempo *outro* está garantida, durante todo o festejo, pela bandeira levantada no terreiro, anunciando que "ali, é tempo de festa".

Mas esta inversão da ordem dá-se no interior de uma polaridade eliminação/fundação, onde a primeira é propedêutica à segunda, assim como a *communitas* é propedêutica à estrutura. Com a derrubada da bandeira, o tempo sagrado termina e recomeça o tempo profano, da vida cotidiana, fortalecido pelo contato com o divino e garantido pela proteção do santo cultuado:

«Em nível simbólico, o momento da eliminação prepara e condiciona o da reintegração e da refundação. No plano ético-social, a transgressão é auto-controlada dentro dos limites determinados, que encontram seu contraposto na representação da ordem como exigência insuprimível: uma ordem de acordo com modelos tradicionais (é o caso das festas calendariais em ritmo cíclico), ou uma ordem que implica em uma progressividade irreversível (é o caso das festas do ciclo individual ou das de tipo escatológico-milenarista como os cargo-cults)». [Ibid.: 61]

3.2.1.2 Romarias, Procissões e Penitências

Como sublinham vários autores [SANCHIS, 1979; AZZI, 1979], as romarias - de origem medieval e introduzidas no Brasil pela cultura lusitana - constituem uma das manifestações mais fortes da devoção popular brasileira, espaço privilegiado da autonomia religiosa das camadas “inferiores”, em sua contínua definição e re-definição em relação à oficialidade do aparelho eclesiástico (a “romanização”).

Ao lado deste aspecto histórico, que define sua maior aproximação do domínio dito “popular”, há outros aspectos importantes para nossa análise:

«As romarias, além de incluírem as características dos rituais e das festa, acrescentam outros caracteres, como seu aspecto de movimentos sociais, com amplos deslocamento espacial e geográfico.» [BEZERRA DE MENEZES, 1987: 57]

Como a festa atualiza um conceito *outro* de tempo, a romaria propõe um conceito *outro* de espaço, no interior da dialética sagrado/profano.

A romaria para lugares sagrados, sejam eles os cruzeiros e as pequenas capelas no mato, sejam os grandes centros regionais de romaria, realiza-se normalmente em pagamento de uma promessa; a promessa é o compromisso do indivíduo na troca direta com a divindade: a “graça” em troca do pagamento.

É o princípio da reciprocidade: o divino intervém diretamente no humano nos momentos de crise (doença, parto, colheita, etc.), que marcam com frequência a vida camponesa, tornando o mundo “incontrolável” e “incerto” (*condendo*, diria De Martino).

«No ciclo da vida do indivíduo, a proteção do santo é sempre invocada para as passagens ... que são ocasiões em que a pessoa atravessa um estado socialmente definido para outro, durante o qual deixa de operar o controle da sociedade. Ao estabelecer essas fases “liminais” como áreas sob o controle dos santos, se está tentando ordenar a experiência dentro delas. ... As promessas são entendidas por eles (os camponeses) como o estabelecimento de uma relação de reciprocidade entre um santo e um indivíduo.» [ZALUAR, 1973:180]

A intervenção controladora e organizadora do divino no humano se dá sob forma de milagre, uma das maneiras simbólicas de “construir” a presença do

homem no mundo, bem como o equilíbrio cósmico. A esse respeito, Carlos Brandão observa:

«...o milagre popular é a mostra de efeitos simples de troca de fidelidade mútua entre o sujeito e a divindade...ele não é a quebra, mas a retomada da “ordem natural das coisas” da vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo, por algum tempo quebrada». [BRANDÃO, 1980: 131]

No caso da romaria, o princípio de reciprocidade se manifesta, por um lado, na intervenção do divino no espaço humano (a “visita”, sob forma de milagre) e, por outro lado, no ingresso do homem no espaço divino (a “visita” ao lugar sagrado). A periculosidade e o risco caracterizam esta troca: a primeira intervenção é de arbítrio exclusivo da divindade (o santo pode fazer, ou não fazer, o milagre), a segunda implica no abandono, pelo homem, do espaço familiar e conhecido do profano para penetrar no espaço desconhecido do sagrado. Os lugares de romaria camponesa encontram-se longe dos povoados, freqüentemente no mato ou no alto das serras, em lugares difíceis de alcançar e, de qualquer forma, em espaços *outros* da vida cotidiana.

Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ [1973] diz que o desconhecido faz parte do sistema em que vive o sitiante tradicional, que está cercado por ele: o desconhecido da extensão geográfica, o desconhecido do outro mundo. Para a autora, o desconhecido é “normal” para o sitiante tradicional, que percebe o mistério e o sagrado como pertencentes ao mesmo mundo da realidade cotidiana. Eu diria, na linha de De Martino, que o desconhecido *torna-se normal*, na medida em que a cultura mune-se de instrumentos conceptuais, isto é, religiosos, para controlá-lo e incorporá-lo à normalidade do cotidiano.

Neste sentido, o *iter* ritual de ida/volta, protegido pelas rezas em louvor dos santos, mantém a relação de troca nos termos estabelecidos pela tradição, garantindo a *entrada no* e a *saida do* espaço sagrado. Isso significa uma possibilidade de volta ao profano, de controle humano sobre o sagrado, evitando o risco de um transbordar incontrolado deste último na vida do homem.

Na perspectiva de De Martino, portanto, a romaria pode ser vista como uma técnica, socialmente estabelecida, para que o divino, depois da necessária intervenção milagrosa, se afaste de novo do humano, permanecendo fora do espaço profano.

Uma forma de intrusão controlada e institucionalizada do sagrado no espaço do homem é a *procissão* :

«O “Santinho” deixa por uns instantes o seu refúgio protetor, e devolve ao povo “em casa” a visita que o mesmo lhe fez. ... Se a procissão continua sendo a grande manifestação da religião popular é porque ela reliza a união, num espaço e num tempo privilegiados, do profano cotidiano e do sagrado que mora no santuário, o encontro simbólico do Santo e do seu povo...»
[SANCHIS, 1979: 17]

Na região em estudo e para nossos fins, uma forma particularmente significativa da procissão é a *penitência*, realizada por ocasião da seca.

Na penitência, as pessoas saem das casas, durante nove dias, ao meio dia, algumas levando as imagens dos santos, normalmente guardadas nos pequenos oratórios familiares, outras carregando pesadas pedras na cabeça. A procissão entra nas roças, rodeia os açudes semi-secos, passa pelas ruas dos povoados e pelas trilhas da caatinga, rezando benditos, alguns dos quais específicos para a chuva, como o seguinte:

*«Meu divino São José
Aqui estou em vossos pés
Pedindo água com bundância
Meu Jesus de Nazaré.
Meu divino São José
Não mate seus filhos não
Nem de fome nem de sede
Pela cruz que traz nas mão.*

*Quem quiser chuva na terra
Se apegue com São José
Que é um santo milagroso
Pela vossa santa fé.*

*Quem esta reza rezar
Contrito no coração
Advenha o restante
A chuva de Deus no chão.*

*Oferece este bendito
a meu divino São José
Que nos dê chuva na terra
Pela vossa santa fé.»*

[D. Teresa, Zabelê (PI), janeiro de 1986]

Ao contrário da romaria, que leva o homem ao espaço sagrado, a procissão-penitência leva o santo no espaço humano, para sacralizá-lo, pois a seca é sempre definida como castigo divino pelos pecados e pela falta de devoção.

Logicamente, poderíamos conceptualizar esta falta de devoção como *carência*, isto é, desequilíbrio entre sagrado e profano. A falta de chuva poderia ser definida estruturalmente como falta de mediação entre alto e baixo, céu e terra, divino e humano. Faltando a mediação, a terra assume as características excessivas do *seco* e, no plano religioso, caracteriza-se pelo pecado.

Para fazer chover de novo, para reestabelecer o equilíbrio vertical entre alto e baixo, a cultura institui a mediação horizontal, na própria terra, levando os santos de dentro de seus lugares (os oratórios) para fora, re-sacralizando o espaço “profanado”, isto é, profano em excesso, recarregando o espaço humano com a componente sagrada perdida.

Neste caso também, o percurso é de ida/volta. Uma vez cumprida a tarefa ritual estabelecida, o santo *tem* que voltar ao seu lugar. No nono dia a penitência termina. A expressão “fechar a novena” traduz os limites rigorosos da função ritual: a irrupção do sagrado no profano limita-se a um espaço e a um tempo determinados e codificados pela cultura.

Outra forma de procissão-penitência, também comum na região, é a *penitência das almas*, da qual falarei no próximo item, analisando a figura do *penitente*.

3.2.2 Os agentes

Além dos agentes do religioso que pertencem à cotidianidade do catolicismo popular (rezadores, benzedores, festeiros, tiradores de rezas)⁶, há outras categorias de agentes que são, de alguma forma, extra-ordinários, isto é, escapam à relação “normal” de troca entre indivíduos, comunidades e mundo do sagrado. Em nossa perspectiva, duas dessas categorias adquirem particular relevância: os beatos e os penitentes.

⁶ Os de “rezador”, ou “tirador de reza”, ou “puxador de reza”, ou às vezes também “zelador” - são os nomes dados aos conhecedores de ritos, orações e curas. São eles que “puxam o terço”, que conhecem os benditos e as ladainhas, que cuidam das pequenas capelas (pouco frequentes na região), dos cruzeiros e das igrejinhas. São eles que ajudam o padre quando este visita os povoados e os lugarejos uma vez por ano, ou até menos, em que realiza batizados e casamentos. Correspondem, de um modo geral, ao “capelão” descrito por Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ [1973 : 86 ss.].

3.2.2.1 Beatos e Conselheiros

Típicas figuras da mística sertaneja, os beatos têm sua origem nas ordens religiosas femininas das “beatatas”, criadas a partir da metade do século XIX, sem aprovação eclesiástica, pelo padre Ibiapina, personagem legendária do movimento de reforma católica do Nordeste. [CEHILA, 1985: 227 ss.; DELLA CAVA, 1977: 30-31].

As beatas desempenharam um papel importante, junto à população, nas “Casas de Caridade”, também fundadas pelo Padre Ibiapina. Depois da morte do “apóstolo do Nordeste”, outros padres seguiram seu exemplo, continuando a ordenar beatos. Apesar da proibição eclesiástica à ordenação, os beatos começaram a surgir espontaneamente: vestiam hábitos religiosos, carregavam cruces e rosários, levavam uma vida de castidade, reza e pobreza.

Juazeiro do Norte foi grande produtora de beatos e beatas: a beata Maria de Araújo, protagonista do “milagre do sangue”, o beato Francelino e, sobretudo, o beato José Lourenço. Assim os descreve Abelardo Montenegro, através de citações de outros autores:

«Beato é um sujeito celibatário, que fez votos de castidade (real ou aparentemente), que não tem profissão porque deixou de trabalhar e que vive da caridade (Xavier de Oliveira)... passa o dia a rezar nas igrejas, a visitar os enfermos, a enterrar os mortos, a ensinar orações aos crédulos, tudo de acordo com os preceitos do catecismo (M. Diniz)... Há beatos que pedem esmola, que são sustentados por outrém e que vivem por conta própria, do trabalho nos sítios (F. Bartolomeu) ... Veste à maneira de um frade: uma batina de algodão tinta de preto, uma cruz às costas, um cordão do São Francisco amarrado na cintura, uma dezena de rosários, uma centena de bentinhas de São Bento (R. de Souza Carvalho)...»
[MONTENEGRO, 1973: 25-26]

Muitos beatos eram peregrinos, viajando de povoado em povoado, mendigando a comida: visitavam doentes, construíam capelas e cemitérios, puxavam terços, ensinavam benditos. Eles viviam assim o que Eduardo HOORNAERT [1990 : 83] chama de “radicalismo itinerante”, à maneira dos primeiros cristãos.

Pode-se acrescentar que este “radicalismo itinerante”, teologicamente próximo ao dos primeiros cristãos, é historicamente mais próximo ainda ao dos missionários, promotores das “Santas Missões” da época colonial, cujas pregações eram marcadas pelo forte penitencialismo, ou das “Missões

Populares”, do século XVIII, e, sobretudo, das da igreja reformada da metade do século XIX:

« A temática de uma Missão Popular envolvia geralmente sermões sobre o amor de Deus, imortalidade da alma, necessidade de salvação e conversão, existência do inferno, juízo final, condenação da vingança, luxúria, etc.» [CEHILA, 1985: 209]

«O grande sucesso e aceitação destes missionários estavam em grande parte na sintonia entre sua linha de pregação e a alma religiosa popular. Sua temática situava-se dentro de uma religiosidade penitencial, moralizante e providencialista, como o era a religiosidade de nosso povo.» [Ibid. : 227]

Os beatos, às vezes, devido à sua habilidade na pregação, alcançam um estatuto superior: são os *Conselheiros*. Beatos e Conselheiros não se destacam da tipologia missionária do pregador errante, poderíamos dizer, institucionalmente apocalíptico. Expressa-se, aqui, muito claramente, aquela dialética entre o “culto” e o “popular”, o “oficial” e o “subalterno”, apontada no começo deste capítulo. Pode-se pensar que um e outro, missionário e beato, são imagens especulares, leituras de dois ângulos diferentes mas entrelaçados, de uma mesma “excepcionalidade” sertaneja.

Místicos e solitários, os Beatos - como os Missionários - representam uma condição *liminar*, sendo mediadores entre o mundo do sagrado e a coletividade humana, de forma muito mais radical do que outros agentes. Com seu exemplo de sacrifício e reza, eles constituem um “momento alto” das exigências religiosas do grupo, encarnando uma absolutização da experiência do sagrado. Enquanto os rezadores, benzedores, festeiros encontram-se completamente inseridos na vida “profana”, os beatos são personagem à *margem*, freqüentemente errantes (neste sentido, parecidos também com a figura do padre, não errante como o missionário, mas institucionalmente intermitente), em todo caso afastados da vida comunitária.

3.2.2.2 Os penitentes

O caráter penitencial do beato o relaciona também com uma outra figura “forte” do catolicismo popular sertanejo: o penitente.

«O penitente é aquele que, às horas tardias da noite, se reúne a outros, junto aos cruzeiros, ao pé das cruzes das estradas, diante de capelas e à porta dos cemitérios, e aí, sob a chefia do

“decurião” ou do “ajudante”, reza, canta e se flagela com as costas desnudas, por meio de disciplinas, durante certo tempo. ... Houve tempos em que esses corpos de penitentes eram conduzidos por sacerdotes de insopitável ardor autoflagelante» [MONTENEGRO, 1973: 24]

Originários da Europa medieval (possivelmente entre os séculos XI e XII) e introduzidos no Brasil pelos Jesuítas, os penitentes organizavam-se e organizam-se ainda hoje em ordens e confrarias não oficialmente reconhecidas. Apesar da proibição eclesiástica, devida ao processo de romanização da Igreja católica no Brasil, as procissões de penitentes continuam vivas ainda hoje, como pude verificar pessoalmente em alguns municípios do Médio São Francisco - Juazeiro da Bahia, Remanso, Xique Xique, Pilão Arcado.

Como assinala Altenfelder [1962: 16-17], a devoção dos penitentes flagelantes, está sempre associada a outra forma de devoção popular, difundida em todo o sertão nordestino e principalmente no vale do São Francisco, cujos participantes são também conhecidos na região como “penitentes”: a “alimentação das almas”. Na representação popular, não existe uma grande diferença entre a forma incruenta e a cruenta de devoção, sendo apenas os participantes da segunda definidos como “Penitentes de Disciplina”⁷

Diferentemente dos beatos, os penitentes são moradores comuns e participam normalmente da vida coletiva. Mas um elemento importante os caracteriza e os torna também figuras *liminares*: eles são “devotos das almas”, vivendo, portanto, em contato, obviamente sagrado, com uma esfera que para os demais é extremamente perigosa e carregada de negatividade, a do Além.

É na Quaresma, principalmente na Semana Santa e, no caso dos flagelantes, na Sexta-feira Santa, que eles desempenham seu papel sagrado; na base de minhas observações, e também das de Altenfelder de 1952, pode-se dizer que eles, de uma certa forma, “tomam conta” do lugar.

Entra-se na “sociedade dos penitentes” geralmente por uma promessa, ou até por convite de um penitente ou até das próprias almas, ou ainda, no caso dos integrantes mais jovens dos “penitentes de disciplina”, para mostrar a própria valentia.⁸ A obrigação é cumprir “ciclos” de sete anos de penitência, podendo eles ser renovados e chegar a 14 ou 21 anos.

⁷ Durante a Semana Santa de 1988, registrei uma procissão de “Penitentes das Almas do Purgatório” em Remanso, e outra de “Penitentes de Disciplina”, em Pilão Arcado, na noite da Sexta-Feira Santa.

⁸ Como veremos, a atitude para com os flagelantes é ambivalente: de zombaria e de medo, de admiração e de horror pela “superstição”. Parece, de qualquer maneira, que a atitude predominante seja a admiração pela coragem dos penitentes em enfrentar a dor física. D.

Os penitentes saem em procissão (não confundir com a penitência em ocasião da seca que examinamos acima), partindo do cemitério. Seja no caso dos penitentes, seja no dos flagelantes, a procissão divide-se em duas partes: a primeira é a “alimentação das almas”, a segunda é para o Cristo Morto. Na alimentação “incruenta” de Remanso, os penitentes (uma boa metade constituída por mulheres) vestem uma túnica branca por cima da roupa, usam um lenço que esconde quase completamente o rosto - desta maneira, homens e mulheres ficam praticamente indistintos.

A “penitência de disciplina”, em Pilão Arcado, é composta exclusivamente por homens; na primeira parte, eles vestem roupa normal, enquanto na segunda, eles ficam praticamente nus - apenas com um pano branco amarrado na cintura, chamado “anágua”.

O percurso é uma “via sacra”, cujas estações (sete, normalmente) são, no caso dos flagelantes, as encruzilhadas, onde um ou outro devoto destaca-se do grupo, voltando-lhe as costas, para rezar. No caso dos penitentes das almas, as estações são as casas onde alguém tenha falecido recentemente. Partindo do cemitério, eles chegam até a igreja, parando em cada estação, para “tirar o pai nosso”, isto é, rezar para (e, desta forma, “alimentar”) as almas do purgatório. Em cada estação, as rezas são “tiradas” “para todos aqueles que morreram...”; registrei: “de derrame”, “de coração”, “atropelados”, “operados”, “enfraquecidos”, “paralíticos”, “perdidos”. Altenfelder registra também os “assassinados”.

Quando o “dono” da penitência termina a primeira estrofe, um outro penitente começa a segunda, numa espécie de contraponto. Alternados às rezas, que parecem ser criadas *ex novo* nas diferentes ocasiões - embora de acordo com melodias tradicionais - são cantados os benditos, cujo conteúdo lembra os diferentes momentos da paixão e o choro de Maria, de Madalena e das próprias penitentes.

*«Bendito louvado seja
o senhor posto na cruz
pelas vossas cinco chagas
perdoai-me meu Jesus
pelo sangue derramado
perdoai-me meu Jesus.*

*Bendito louvado seja
o mistério da Paixão.*

Morena, a “dona” da penitência das almas de Remanso queixava-se de que na cidade não tem Penitência de disciplina porque: «Aqui não tem homem prá isso».

*Tanto sangue precioso
lavando meu coração.*

*Sinto uma dor no peito
outra no meu coração
de não amar o meu Deus
com toda minha geração.*

*Meu padre confessor
eu quero me confessar
prá eu dizer os meus pecados
hoje aqui nesse lugar.*

*Ofereço este bendito
ao Senhor que está na cruz
Intenção das almas todas
e os martírios de Jesus.*

*Misericórdia! Misericórdia! Misericórdia!
Seja pelo amor de Deus.*

*Rezem outro Pai Nosso
só com uma Ave Maria.
Conferir-se duas almas
as almas do purgatório.
Vou rogar a Jesus Cristo
que lhe perdoe os seus pecados
e dê sua eterna glória
reza reza meu irmão
reza pelo amor de Deus.*

*Levanta irmão pecador
da cama que estás deitado
vem ver Jesus em tormento
por causa de nossos pecados.*

*Nos pés da sagrada cruz
tanto sangue derramado
Maria com vosso manto
seu sangue mande enxugar.*

*Vamos ao céu fazer oração
à santa Madalena
meu senhor São João.*

*Minha santa Madalena
minha companheira.
Seu filho está preso
na cruz de madeiro.*

[“Alimentação das almas”, Remanso, maio de 1988]

A procissão é aberta por um penitente que toca uma matraca, precedendo um menino que carrega a cruz. A matraca marca o tempo das rezas em cada estação. O último penitente da fila toca outra matraca; esta última é para “chamar” a procissão que vem atrás: a das almas.

Muito mais do que comemoração da Paixão de Cristo, a penitência parece ser memória e resolução ritual de outras mortes, as mais próximas dos indivíduos. Nela, todas as mortes encontram um horizonte e um sentido. Trata-se afinal, de uma *via crucis* sertaneja, cujas estações não são definidas pelos momentos do *exemplum* mítico da morte de Cristo (Pilatos, Calvário, Crucificação, etc.), mas pelo cotidiano de morte e sofrimento individual das pessoas e das famílias. Dentro deste horizonte mítico (Morte de Cristo) e ritual (esquema da *via crucis*) é que pode ser recuperado o desespero subjetivo pela morte individual e histórica, ou pelo sofrimento que levou à promessa.

«A paixão e a morte de Cristo absorvem paradigmaticamente o sofrimento e a potencialidade de morte de cada membro da comunidade; a eternalização da dor pelo Cristo Morto é o quadro cultural de todas as dores, vividas no horizonte da angústia fechada, individual e familiar. ...A Pasqua constitui seja o reflexo especular, em positivo, da Sexta-feira - o tempo da dor e de sua comemoração - seja a vitória definitiva sobre ela, sua reintegração na glorificação da vida. ...Cristo, Morto paradigmático, é presentificado como negador paradigmático da morte: a comemoração de sua experiência libera os homens, no horizonte histórico, de sua precariedade e de sua angústia, inserindo-os em uma estratégia da esperança, essencial para a continuidade da existência».[LOMBARDI SATRIANI,1979: 78]

Com a devoção das almas do purgatório, também a coletividade recupera e canaliza, em forma ritualmente definida, o medo das almas (o encontro com as quais representa sempre, no sertão, uma experiência fortemente temida), tornando-as, uma vez por ano e pela mediação dos penitentes, protagonistas da vida dos vivos. Da alma como volta incontrolada e assustadora, às “almas” indiferenciadas e silenciosas, categorias de seres controláveis e até benignos, na medida em que são satisfeitos, isto é, “alimentados”.

Também agentes extra-ordinários do sagrado, os penitentes controlam, uma vez por ano, a dimensão da morte, recuperando - no horizonte da morte de Cristo - todas as outras mortes e a relação da comunidade com seus mortos e seus pecados. Esses pecados, os penitentes carregam sobre si, expiando-os com a penitência e a flagelação na semana da Paixão.

A periculosidade desta tarefa, a ambigüidade que cerca os penitentes ao lidarem com a esfera da morte torna-os perigosos, ambíguos, potentes também. Sua esfera é a da *liminaridade*, caracterizando-se por algumas mediações lógicas: no caso dos penitentes das almas, há uma indiferenciação sexual (homens e mulheres são vestidos da mesma maneira), uma irreconhecibilidade (o rosto é coberto), uma comunicação “outra” (cantam, não há comunicação com os moradores das casas).

No caso dos penitentes de disciplina, esta liminaridade é ainda mais forte: eles ficam semi-nus (nem nus, nem vestidos), disfarçam a voz, comunicam assoviando ou cantando voltados para o escuro, não andam, mas pulam, correndo em volta da procissão dos fiéis (quase como um cordão protetor). Esta condição à margem reflete-se também na atitude do povo para com os penitentes, que oscila entre medo e zombaria, horror pelo sangue e admiração pela coragem

Em Juazeiro do Norte havia Ordem de Penitentes e “alimentações das almas” [MONTENEGRO, 1973: 59, 63], e o beato José Lourenço, antes de se instalar em Caldeirão, foi penitente também.

3.3. A re-significação dos símbolos

Mais do que o lugar de origem e desenvolvimento de um movimento religioso, Pau de Colher representa, em uma perspectiva mais ampla, uma espécie de “etapa” intermediária de um *iter* profético que, partido do Caldeirão, chegou à região fronteira entre Piauí e Bahia e, daí, pretendia voltar para o Caldeirão, lugar da salvação.

O eixo espacial *Vale do Cariri - Sertões baiano e piauiense* constitui uma oposição lógica, traduzindo a *weltanschauung* apocalíptico-escatológica: *lugar da salvação - mundo que vai se acabar*. Na conceptualização do *aqui* como negativo, destinado à destruição, e do *lá* como positivo, único espaço (= plano) de sobrevivência, a mediação lógica está nos modos da religião popular, que tradicionalmente constituem as formas de contato do homem com o sagrado, com a dimensão extra-humana. Esta mediação se dá justamente no lugar de

mediação espacial (acampamento provisório de Pau de Colher) e histórica (tempo da espera, tempo da festa).

Mas esses modos da tradição religiosa são carregados de significações novas, porque novas são as contingências históricas nas quais acontecem e nova é a função que eles devem desempenhar: não mais reintegrar o tempo e a história humanos e cotidianos “reforçados” e “revigorados” (SABBATUCCI, 1965: 30), mas alcançar a dimensão da salvação. Os símbolos tradicionais da religião foram, portanto, re-significados, remetendo a um sistema de significação diferente, construindo um novo mundo.

Retomemos agora as manifestações da devoção camponesa analisados acima: o festejo, a romaria e a procissão-penitência. Os três, a meu ver, entraram neste processo de re-significação, junto com os agentes extraordinários do sagrado: beatos e penitentes.

Observou-se que os três tipos de devoção popular são momentos extra-ordinários do sistema do catolicismo popular, na medida em que eles interrompem a ordem normal das coisas, e criam um momento *liminar* de suspensão do tempo e do espaço, em que a ordem estruturada se transforma em *communitas*.

Como salienta TURNER [1974: 157], a função social do momento ritual está em seu ser dialético, isto é, em seu mediar a reconfirmação da mesma ordem social, como também espaço-temporal: terminado o festejo, recomeça o tempo normal, terminada a penitência, o espaço volta a ser humanamente utilizável, da procissão se retorna.

Vale a pena insistir sobre as questões do tempo e do espaço, porque parece-me que, na perspectiva escatológica de Pau de Colher, estas categorias foram carregadas de significações novas, poderiam dizer-se “absolutas”, ao mesmo tempo em que os rituais e os personagens tradicionais assumiram uma nova função, que poderia chamar-se “fundante”. Como observa Carlos R. Brandão:

«Nos casos históricos de messianismo brasileiro, a religião retira do crente não só o cotidiano de um tempo como o de um espaço físico da comunidade tradicional, entendidos ambos como profanos e a serem destruídos pelo poder sagrado que a comunidade dos separados espera para breve». [BRANDÃO, 1980: 142]

Já Douglas Teixeira Monteiro, em sua análise do Contestado, apontava para o aspecto de “festa permanente”:

«...tem-se uma economia de gasto, fundamentada no saque e marcada pelo desperdício. Há rotinas de consumo mas não há rotinas de produção, estas últimas dificilmente conciliáveis com a crença da iminência do eschaton. Disperdício, no entanto, não significa incúria. É antes um dos aspectos da festa permanente». [TEIXEIRA MONTEIRO, 1974 : 15].

Lanternari também identifica esta relação entre Festa e Apocalipse:

«A festa prepara o apocalipse e o apocalipse é prefigurado em uma festa grandiosa, sobretudo porque ela não seria mais repetível, como as festas tradicionais, mas última e conclusiva, inauguradora de uma vida imortal. Assim, vimos enxertar-se, na festa cíclica tradicional, a festa escatológica da última hora. ...É justamente na festa como instituição tradicional, que encontram sua primeira expressão aquele “carismatismo”, aquele “milagrismo”, aquele conjunto apocalíptico de fim/renovação que têm um desenvolvimento novíssimo nos cultos milenaristas » [LANTERNARI, 1983: 13]

Por outro lado, Lanternari identifica a “economia de gasto” específica da festa como uma espécie de ocultamento, a nível psicológico, do medo permanente de não ter o que comer :

«É neste sentido que é preciso entender o consumo alimentar (distribuição do produto, consumo imediato, dimensão ritual aplicada à comida) na atmosfera festiva: como exorcismo da precariedade quotidiana e pre-figuração da abundância». [Ibid.: 69]

Em Pau de Colher também encontramos este aspecto, conscientemente apontado pelos próprio adeptos («Era como quem vai prá uma festa, não sabe?»). No plano mais estritamente simbólico, podemos identificar na vida “cotidiana” do reduto outros elementos da “festa permanente”.

Os “irmãos” não trabalham (ausência da rotina de produção); recebem a comida distribuída gratuitamente por Senhorinho (assim como os participantes do festejo recebem comida do festeiro); rezam o tempo inteiro e, de noite, há reza coletiva em louvor de todos os santos. Há, portanto, uma dilatação do momento do festejo tradicional, pois o tempo da reza ultrapassa o tempo estabelecido da novena, e cobre o inteiro *pantheon* do catolicismo, ao invés que dirigir-se a um santo só.

A esta dilatação do sagrado corresponde uma dilatação da *communitas* - os participantes são todos irmãos. Fica assim abolida qualquer distinção social

(inclusive as relações de compadrio, pois há apenas dois padrinhos: Senhorinho e Quinzeiro), substituída por uma distribuição de papéis “hipersacralizados”, pois a *leadership* do movimento passa a personificar personagens divinos: Moisés, Santa Cruz, São José, em garantia da inauguração do tempo sagrado “total”.

Finalmente, Quinzeiro é Padre Cícero⁹, na época já falecido e santificado pela devoção popular. Nesta situação, a figura do Padre é particularmente significativa, enquanto santo e enquanto líder carismático. Na santificação de Padre Cícero e em sua identificação com Quinzeiro, a experiência de Juazeiro do Norte adquire a conotação de “horizonte protetor” para o movimento, isto é, de *exemplum* mítico de resgate já dado, uma vez por todas. Lembremos, a este respeito, que, se para a *leadership* do movimento estava clara a meta de Caldeirão, para a grande massa dos fiéis o verdadeiro ponto de referência era a Juazeiro de Padre Cícero. Não há contradição nisso, pois, como vimos, trata-se, histórica e logicamente, de uma filiação direta.

A atmosfera de Pau de Colher, então, parece retomar de uma forma exacerbada, uma série de situações rituais típicas do festejo. De resto, a primeira motivação para os irmãos irem para Pau de Colher fora a de festejar juntos o Natal. O dado significativo, porém, é que neste festejo são alterados dois elementos importantes: é subtraído o momento lúdico da dança e da festa “profana” e é exasperado o papel sagrado dos líderes. Trata-se de um festejo *sui generis* - um festejo penitencial prenunciando o Apocalipse. Eis um bendito cantado no campo:

*«Valei-me Nossa Senhora
que hoje chegou o dia.
É todo o povo rezar
o rosário de Maria.
Nós mesmos fomos a causa
de Deus acabar com o mundo.
Valei-me Nossa Senhora
e o pecadô pro fundo.*

[D. Hermenegilda, Cachoeirinha (PI), junho de 1988]

O percurso para Pau de Colher, bem como o projeto de viagem ao Caldeirão, têm seu modelo ritual na romaria e na procissão-penitência. Rumo a

⁹Meus informantes não confirmam esta informação de Duarte. Vale lembrar que a figura de Quinzeiro é totalmente negativizada, hoje, pelos ex adeptos; neste caso, o “esquecimento” seria significativo. De qualquer modo, a figura de Padre permanece como horizonte escatológico do movimento, garantia sacral das práticas.

Pau de Colher, os irmãos realizam a procissão, levando consigo as imagens dos santos que irão enriquecer o “santuário” da casa do Senhorinho. Assim como na procissão-penitência, as imagens “sacralizam” o percurso, garantindo proteção temporária em um espaço negativizado pela perspectiva apocalíptica (o *aqui* destinado ao fim).

O modelo ritual da viagem para Caldeirão (ou para Juazeiro), é encontrado na romaria tradicional, já conhecida, porque outras vezes realizada para os mesmos lugares. A “absolutização” da ritualidade, assim como acontece na dimensão-festejo está no fato de que da procissão ou da romaria, os adeptos não voltarão, pois, na perspectiva apocalíptica, o tempo do vivido e o espaço da moradia estão destinados à destruição.

Finalmente, o movimento repropõe uma figura conhecida pela tradição popular: o beato. Vale lembrar, a este respeito, que todos os grandes líderes carismáticos do nordeste sertanejo foram beatos, ou penitentes, como Antônio Conselheiro, ou o próprio José Lourenço do Caldeirão. Beato é também Severino, o pregador errante que chega sozinho, a pé, e que não carrega nada. É ele quem, ainda num esquema tradicional, começa a mudar a ordem das coisas, anunciando o Fim do mundo.

Mas enquanto o beato tradicional vive afastado da comunidade, levando uma vida solitária de sacrifício e devoção (e Severino não faz exceção), no decorrer do movimento se dá uma série de transformações: Senhorinho, um pequeno produtor da região, torna-se “beato” (começa a ter êxtases e visões), depois chega o beato Quinzeiro, fixando-se estavelmente na *communitas*; os dois se transformam em “santos”. Quem se torna errante é a comunidade toda, abandonando as casas e a vida profana para mergulhar no sagrado; este mergulho está protegido e garantido pelos Santos, e é a necessária mediação para alcançar a dimensão do resgate.

Por outro lado, a própria permanência em Pau de Colher assume características especificamente penitenciais. A perspectiva do Fim do Mundo dilata a dimensão ritual da penitência e determina a presença constante daquele *memento mori* do qual os penitentes tradicionais são depositários. Não há notícias de flagelações em Pau de Colher; há, porém, informações sobre a intensificação das rezas para as almas do purgatório. Raymundo Duarte relata um bendito cujos últimos dois versos teriam sido modificados pelo próprio Senhorinho, introduzindo o elemento penitencial:

*«Vem cá madeiro
vem cá cruzeiro
que Deus é homem*

tão verdadeiro.

*Já deu a hora
da cruz pendente
vem cá madeiro
vem cá cruzeiro*

*Já deu duas horas
da cruz pendente
Menino Deus
tão inocente.*

*Já deu três horas
da cruz pendente
Chegou a hora
do penitente»*
[DUARTE, 1969: 23-24]

Duarte transcreve também outro bendito, ao som do qual os “irmãos” acordavam de madrugada; registrei o mesmo bendito, cantado pelos “alimentadores das almas”, em Remanso (cf. *supra*):

*«Alevanta pecador
da cama em que estás deitado.
Vamos ver Jesus em tormentos
pelos nossos grandes pecados*
[DUARTE, 1969: 22]

Finalmente, Duarte afirma que Senhorinho, em suas rezas noturnas, corria com uma só perna, de uma fila para outra (*Ibid.*). Esta estranha atitude tem seu correspondente na procissão dos penitentes de disciplina, que também não andam, mas pulam em volta da procissão.

Em suma, Pau de Colher, configura-se no projeto escatológico como o ponto de mediação lógica, espacial e temporal entre destruição e salvação. A mediação expressa-se como um conjunto de rituais, que poderíamos assimilar (como já fizeram outros estudiosos de movimentos sócio-religiosos) aos *rites de passage*, dirigidos por personagens mediadores. Este conjunto e estas personagens - que nas devoções tradicionais atualizam uma anti-ordem para refundar a mesma ordem social e cósmica - perdem, na concretude da situação histórica específica, o caráter de *Repetição*, para adquirir o de *Transformação*.

Não é mais, então, a dialética ritual entre *communitas* e estrutura, onde a primeira é apenas propedêutica à reconfirmação da segunda. É uma dinâmica histórica nova, onde, por um lado, os mitos cosmológicos-apocalípticos (o fim do mundo, o dilúvio, o Juízo Final) são parâmetros de leitura do mundo e da história, e, por outro lado, os rituais e os agentes do sagrado são instrumentos de intervenção na e de modificação da realidade.

Com efeito, a “grande festa” penitencial de Pau de Colher obedece a duas exigências, simbólica e histórica: em primeiro lugar, ela prefigura a nova vida a ser alcançada (“aquele respeito, aquela consideração”..., “uma vida liberta, de viver à vontade de Deus”); por outro lado, de-historificando o tempo vivido, protegem sacralmente a ação concreta voltada para a conquista desta nova vida: a viagem.

Coloca-se, a este ponto, um último problema: que tipo de “vida nova” é aquela, histórica e logicamente proposta pelo movimento? O plano da salvação é alcançável na *humanidade* e na *historicidade*, ou põe-se em uma dimensão *meta-histórica de não-humanidade*? Em outros termos: entre mito e história, permanece uma dialética (de abolição-refundação) ou estabelece-se uma oposição irreduzível?

Pode-se dizer, acredito, que as alternativas são ambas presentes, em sucessão diacrônica, em Pau de Colher.

Em um primeiro momento, a atuação dos “irmãos” não é apenas um “agir de-historificado” mas, na perspectiva apocalíptico-escatológica, configura-se como uma intervenção (protegida) na história e no real; um agir fundante, em suma, na medida em que visa alcançar a dimensão concreta do resgate. A única realidade vivível não é projetada num plano de a-historicidade e a-temporalidade, mas no *hic et nunc* concretíssimos que são a Juazeiro do Padre Cícero e o Caldeirão do beato José Lourenço, lugares que muitos conheceram, vivos e operantes.

Juazeiro, apesar da morte do Patriarca, ainda existe, não apenas como meta escatológica mas como realidade concreta, que os adeptos bem conhecem, com sua economia próspera, que permitiu a muitos de escapar às secas. Caldeirão existiu, pode ser reconstruído. “Viver à vontade, sem ser aborrecido”, “viver uma vida liberta” não é evasão, misticismo, mas projeto humano e histórico.

«Diz que nós ia ser tudo do Padre Cícero»: nestas palavras resume-se a dimensão da salvação do apocalipse dos pobres, podendo ser um ano de seca, ou a prisão do “coronel” protetor, ou a chegada dos cangaceiros, ou a mesma morte do Padre Cícero. A salvação, traduzida nesses termos, não significa evasão

ou recusa da história, mas “Ser na História” de acordo com as modalidades históricas determinadas pelo Padre Cícero e aceitas pelas autoridades.

Laís Mourão, a propósito de Contestado, afirma:

«Normalmente concebido como um ideal perdido e irrecuperável, o passado idealizado se torna, na ideologia messiânica, uma maneira de dar sentido histórico ao novo que se propõe. Este novo não será uma ruptura radical com o mundo social dos homens..., não será o desconhecido e o incontrolável. É preciso colocar o ideal no passado para provar-se que o novo é possível, porque já existiu antes». [MOURÃO, 1974: 86].

Ao lado deste “passado idealizado” (seja nos termos do Caldeirão, seja nos termos da volta aos antigos costumes de respeito, que já a “irmandade do Conselheiro” realizava), há também, em Pau de Colher, um “espaço idealizado”. A dimensão salvacionista não apenas “existiu antes”, como diz Mourão para o Contestado, mas “existe lá”. O novo é possível, porque já existe. Basta ir lá.

A atualização do plano meta-histórico da Festa Permanente, então, mantém seu caráter dialético, de mediação, permitindo recuperar a dimensão mundana e profana: em Juazeiro ou em Cadeirão recomeçar-se-á a viver e a trabalhar.

Esquemáticamente, o projeto poderia ser representado da seguinte forma:

| Lugares de moradia (crise) | Pau de Colher (mediação) | Caldeirão/Juazeiro (salvação) |
|---|---|--|
| espaço do vivido tempo do vivido sociedade estruturada beato itinerante (Conselheiro) de-historificação institucional | espaço de mediação tempo festivo <i>communitas</i> de penitentes <i>líderes</i> carismáticos(santos) de-historificação dilatada | espaço do resgate tempo do resgate vida liberta de-historificação desnecessária |
| PLANO DA HISTÓRIA | PLANO DA META-HISTÓRIA | PLANO DA HISTÓRIA |

—————procissão-penitência—————romaria—————>

Há, porém, quase de imediato, um elemento que leva a uma contradição estrutural, insuperável. Se, em um primeiro momento, o projeto escatológico de “viver uma vida liberta” é totalmente humano, histórico e profano (ainda que mediado pela extra-humanidade, pela meta-história e pelo

sagrado), quase logo, aparece a perspectiva de manter, em Caldeirão ou em Juazeiro, a condição de “irmãos” e de “beatos”.

«Era prá ser tudo beato»: nestas palavras expressa-se a contradição lógica, que carrega consigo os germes do misticismo de-historificante, da evasão des-humanizante. O preço a pagar, para conduzir uma “vida liberta”, é o de não ser mais uma sociedade de homens; uma sociedade de irmãos ou de beatos é uma não-sociedade, pois nega a própria condição humana: a reprodução. A dimensão relativa, mediadora, do ritual se perde, na medida em que não reabre à estrutura, mas absolutiza a *communitas*.

O plano da salvação, conceptualizado no terceiro campo do esquema apresentado acima, sofre uma modificação, mantendo o momento liminar da *communitas* e da meta-história, sem mais propor a volta à sociedade estruturada e à história dos homens. Desta forma, o plano da salvação não consiste mais em uma recuperação do momento profano, mas aponta para uma absolutização do sagrado:

| |
|--|
| CALDEIRÃO/JUAZEIRO (SALVAÇÃO) |
| meta-espaco meta-tempo <i>communitas</i> de irmãos e de beatos |
| PLANO DA META-HISTÓRIA |

Talvez, a motivação histórica dessa absolutização, ou radicalização, da experiência liminar esteja na consciência da condenação pela sociedade envolvente (ainda mais insuportável quando vem de parentes, de vizinhos, de compadres) e, depois, na hostilidade aberta, que corre paralela à percepção da inviabilidade do projeto de viagem..

São os primeiros ataques da polícia ou, de qualquer maneira, os boatos sobre sua iminência («...Os incredos estão chegando...»), o momento de “perda do mundo” e de total reviravolta da dimensão do resgate, com a anulação da história e o triunfo da meta-história. Neste sentido pode, talvez, ser lida a violência dentro e fora do campo; ela não é mais a violência costumeira do sertão, mas (numa total inversão de perspectivas com relação ao projeto original de bondade e respeito) uma ruptura radical, sem retorno, com a velha ordem. Ela adquire os traços apocalípticos do Juízo Final: a morte como única modalidade para “aproveitar a alma”.

O decorrer do movimento propõe uma progressiva abolição da possibilidade de volta à história, cujo momento decisivo, o ponto de não-retorno, poderia coincidir com o primeiro ataque e a morte de Senhorinho. A idéia de viajar para Caldeirão, isto é, de procurar o lugar santo para se salvar do Fim do

Mundo, perde sentido; os irmãos não viajam mais para Caldeirão, mas ficam na dimensão liminar do campo: «Eu ouvi ele dizer que era prá ficar alí como irmão, e que se não fosse ficar como irmão, era de morrer como irmão».

A liminaridade, portanto, não é mais mediadora de uma refundação da ordem humana e profana, mas é absoluta: a dimensão Pau de Colher, que se configurava como momento dialético de entrada/saída, ida/volta, torna-se agora uma entrada sem saída, uma ida sem volta. O preço da salvação é a abolição total da dimensão profana do viver: o trabalho, as relações sexuais e familiares, a organização social.

Mais uma vez, Mourão nos indica um interessante paralelo entre o desfecho de Contestado e o de Pau de Colher:

«O reduto de Santa Maria é redefinido em termos de Paraíso Terrestre. ...Com isso, parece desfazer-se o traço que apontávamos em relação à categoria da Cidade Santa (o seu caráter de provisoriedade), que nos parece ser uma das qualidades fundamentais da ideologia messiânica. No entanto, essa radicalização é coerente com a situação concreta de inviabilidade em que se encontram os últimos redutos. A ideologia sertaneja tenta desesperadamente concluir o ciclo messiânico» MOURÃO [1974: 96],

mesmo que, para concluir este ciclo, isto é, para manter a lógica e o sentido de representação e ações, seja preciso levar umas e outras até as últimas conseqüências.

Paralelamente (e congruentemente) à renúncia à idéia da viagem, o projeto de “escapar ao Fim” é substituído pelo de “apressar o fim”: em um primeiro momento, o dos “incredos”, isto é, dos pertencentes à velha ordem (os adeptos começam a matar quem não quer entrar na irmandade ou quem quebra suas regras); num segundo e definitivo momento, seu próprio fim, única maneira - agora - para alcançar a dimensão da salvação. Assim, encontram sentido as palavras de Senhorinho, durante o ataque em que ele foi morto: «Avancem meus filhos: quem morre hoje ressuscita amanhã!», ou as dos “fanáticos” que, segundo Gueiros, durante o último ataque da força pernambucana, atiravam-se contra as armas dos atacantes, ao grito de «Está chegando a salvação!». [GUEIROS, 1956 : 149].

A projeção do plano do resgate é feita agora em uma dimensão não-humana e meta-histórica, perdendo Pau de Colher sua função ritual dialética e adquirindo uma função de passagem para o absoluto. A última e definitiva transformação sofrida pelo terceiro campo do esquema é a seguinte:

| |
|--|
| SALVAÇÃO (MORTE) |
| não-espaco não-tempo não (mais) homens |
| PLANO DA NÃO-HISTÓRIA |

A derrota do movimento, além de estar em sua destruição física, está também, de um ponto de vista simbólico, neste deslocamento final do plano da salvação, que não é mais constituído por Caldeirão ou Juazeiro, que seriam alcançados na vida e na história, mas volta a ser o lugar das almas, o Além, que será alcançado só depois (e só através) da morte.

3.4. História e memória

À guisa de conclusão, tentarei, aqui, retomar algumas idéias - que remetem a diferentes abordagens teóricas - colocadas no começo destas páginas, para ver se, e em que medida, elas foram adequadas para alcançar, pelo menos parcialmente, os fins propostos pela pesquisa, isto é, a compreensão da lógica de um movimento religioso e de sua dinâmica histórica, a partir do universo simbólico da sociedade em que ele se engendrou.

Partindo do pressuposto de alguns autores brasileiros (principalmente Teixeira Monteiro e Zaluar), de que o catolicismo popular, ou "rústico", não é apenas uma das componentes de um movimento religioso, mas é sua base lógica, sua linguagem, foi proposta a utilização instrumental da análise estrutural, para desvelar a estrutura lógica subjacente a alguns sistemas rituais - festejo, romaria, penitência - bem como à posição diferenciada de algumas personagens - beato e penitente - do catolicismo popular sertanejo.

A mesma estrutura foi encontrada, com signos invertidos e a preço de algumas transformações, nas práticas culturais e nas personagens carismáticas propostas pelo movimento sócio-religioso. Isso permitiu descobrir a lógica interna deste último, que - longe de consistir em um conjunto de ações instintivas ou, pior, deviações psico-patológicas - obedece rigorosamente a um padrão cultural, apresentando-se, de fato, como um grande ritual penitencial.

O movimento, porém, não possui apenas uma lógica sistêmica, mas apresenta também uma dinâmica interna. Por isso, na linha de Turner, descobriu-se que o ritual, enquanto ritual *sui generis*, é um processo, ou melhor, um drama social, na medida em que, mesmo ritualmente, os adeptos do movimento agem na realidade, transformando-a.

A perspectiva histórico-religiosa, apontando para a dialética entre mito e história, ou meta-história e história, foi utilizada para definir o sistema mítico-ritual como “horizonte protetor” deste processo histórico, em que as ações humanas, realizadas em um plano de-historificado, constituíam uma espécie de “re-fundação” mítica da realidade. Por outro lado, a metodologia histórico-religiosa foi utilizada também para procurar o *valor* (reintegrador do humano ou negador do humano) adquirido pelos símbolos, re-significados na perspectiva apocalíptico-salvacionista.

As transformações, então, não são apenas estruturais, mas históricas; aliás, umas e outras são reciprocamente determinadas, na medida em que, por um lado, a prática histórica dos adeptos encontrou sentido dentro de um universo simbólico já existente, o que Desroche chama “memória constituinte”, e, por outro lado, a própria prática histórica acabou modificando este universo e conferindo diferente valor aos símbolos.

Nas primeiras páginas deste trabalho e, pela voz de vários autores, ao longo dele, foi colocada a expressão “cultura do fim do mundo”. Já Ernesto de Martino apontou para a dúplici presença do Fim do Mundo nas culturas: como *tema* das destruições e regenerações do mundo, e como *risco* antropológico permanente de “*não ser* mais no mundo”. Quando esse risco torna-se cultural (o “*não poder ser* em nenhum mundo culturalmente possível”) há o Fim do Mundo como escolha cultural, o apocalipse e, daí, o movimento sócio-religioso.

Mas, por que logo no Sertão?

Nas páginas anteriores analisei brevemente alguns rituais da Semana Santa. O que chama atenção, na simples observação do sistema de culto ligado à Paixão de Cristo, em toda a região, é o fato de que este Cristo sertanejo é, definitivamente, morto. O sistema mítico-ritual não conhece ressurreição. Não há nenhuma manifestação de devoção da Páscoa. Os “pontos altos” da devoção sertaneja são a procissão, a alimentação, a penitência, até a flagelação; os nomes dados a este momento calendarial são Semana das Dores, Paixão, Cristo Morto. Aqui Cristo parece não ressuscitar, só morrer, a cada ano.

Não há, portanto - na *weltanschauung* sertaneja - aquele momento central da história e da cultura ocidental, definida pelo cristianismo: a ressurreição de Cristo como marca da irreversibilidade da história, como negação do Eterno Retorno do tempo cíclico, como *exemplum* mítico de resgate já dado para todas as possíveis crises.

A Semana Santa sertaneja só lembra da Paixão, isto é, da *morte*, não da Ressurreição, isto é, da volta prototípica à *vida* que redimiu, uma vez por todas, a Morte e os pecados humanos. Eis, portanto, que os pecados sem redenção

acabam se acumulando até provocar os “fins do mundo” naturais do Nordeste: as secas, as enchentes. A concepção da vida e do mundo como pecado leva ao desencadeamento de um processo que prevê o Fim do Mundo (como castigo) e, o constrói (como redenção).

«Diz que era prá se salvar, que ficava salvo »: esta afirmação, inúmeras vezes repetidas pelos informantes, é indicativa de uma ânsia de salvação que só se dá em um horizonte conceptual em que parece não existir o *exemplum* mítico de um resgate já dado. Este resgate pode chegar a ser o auto-sacrifício, como o dos adeptos de Pau de Colher: repetição, ou melhor, reconstituição de um sacrifício de Cristo esquecido. A “memória constituinte” da qual fala Desrosche, então, é uma “memória ausente”.

Talvez seja por isso que, no sertão da relação do dia a dia com os santos, só há beatos e não padres, testemunhas, estes últimos, de um aliança com Deus definida pelo sacrifício de Cristo e garantida pela Igreja. Padres e Igreja são símbolos e garantia institucional de uma salvação já dada; beatos e movimento religiosos são símbolos e instrumentos de uma salvação que deve acontecer ainda. Neste sentido, a oposição igreja oficial/igreja popular poderia ser substituída pela seguinte: Cristo-Igreja-Padre / Santo-Movimento-Beato. Beatos e movimento podem surgir onde o mundo não é dado, mas é problema, onde há, como diria Mourão um “vazio simbólico” ou, como diria De Martino, uma realidade *condenda*, a fundar.

Este sistema do Fim do Mundo, porém, não é apenas uma realidade fenomenológica, mas é um produto histórico. Seria necessário, em uma pesquisa futura, procurar suas raízes. Possivelmente, elas, ou uma parte delas, encontrem-se nas modalidades da pregação missionária, franciscana, capuchinha e jesuítica, marcada, desde o século XVI, pela concepção providencial da evangelização e pela forte escatologia de marca joaquimita. Não deve ser por acaso que vários informantes, na descrição das reuniões de Severino e do próprio Pau de Colher, utilizaram-se da analogia com a “Santa Missão”.

Vemos, portanto, que há uma contínua dialética entre sistemas simbólicos e eventos históricos: o evento histórico “evangelização”, portador dos sistemas simbólicos da Europa medieval e renascentista, foi criador de símbolos, os do sistema do catolicismo sertanejo. Este último, por sua vez, faz a leitura dos acontecimentos (uma seca, Lampião, Padre Cícero, etc.) e os condiciona. E assim por diante. Como observa Marshall Sahlins, a cultura se reproduz estruturalmente como história e, poderia acrescentar-se, como reflexão sobre a história. Isso nos leva a uma última questão: a da memória.

A possibilidade de viver na história e de fazer história vem a ser determinada pela dimensão meta-histórica. Sahlins diz que a história se dá na transformação do *acontecimento* em *evento*, ou seja, na absorção do devir numa ordem cultural. A história é estruturada, isto é, determinada por uma ordem cultural que é preexistente ao evento, mas que, também, é por ele modificada. Assim, a história passa a ser estruturante, inserindo-se dinamicamente na ordem cultural e determinando *práticas*. Nesta perspectiva, é possível trabalhar um outro aspecto da dialética entre mito e história, passado e presente, no “sistema de Pau de Colher”: a dialética que diz respeito ao “depois”; o “depois” histórico determinado pelos acontecimentos que levaram à destruição do reduto.

A história de Pau de Colher é uma história contada, que, aliás, é história justamente por ser contada. Ela constrói-se junto à elaboração do discurso narrativo. A história não existe fora da fala que a conta, da escrita que a documenta, da memória que a lembra. Enquanto acontecia, aquele episódio referia-se a um sistema simbólico, mas também determinava leituras diferenciadas pelos vários agentes sociais - dentro e fora do reduto - conforme seus valores de referência, enquanto indivíduos e enquanto grupos.

Na sistematização das fontes documentárias, escritas e orais, foi proposto o seguinte quadro:

| | “cultura” | | | | “popular” | | |
|------------------|--------------------|--------------------|-------------------------|---------------------|-------------------------------|-------------------------|-------------------|
| | oficial militar | erudita jornais | erudita eclesiástica | erudita política | participantes “caceteiros” | participantes contra | não participantes |
| oralidade | | | 1 | 3 | 9 | 2 | 11 |
| escrita | 4 | 9 | 1 | 1 | | | 1(?) + 2 |

Apresentarei rapidamente os autores - escritores e falantes (ou grupos de falantes) - tentando colocar cada um no interior do que pode ser definido o “horizonte semântico”, no qual encontram sentido as falas e as escritas.

As fontes militares obedecem todas a uma mesma exigência de exposição detalhada e quantificada de fatos: dias e horários, ordens, militares envolvidos, percursos, quilômetros, lugares, baixas, mantimentos, despesas. Contudo, elas apresentam interessantes diferenciações internas.

Por exemplo, o relato do Cap. Optado GUEIROS está fortemente influenciado, por um lado, pelo *currículo* militar do autor, por muito tempo comandante das forças volantes de combate ao cangaço, e, por outro lado, pela necessidade de responder à acusação de ter atacado o reduto de Pau de Colher, desobedecendo às ordens de esperar as tropas baianas e piauienses. Desta

maneira, sua descrição dos “fanáticos” abunda em pormenores ferozes (a história de um filho “fanatizado” que assassina friamente o pai que tenta fazê-lo desistir [GUEIROS, 1956: 147]) ou obscenos (o beato Severino que obriga as moças a ficarem com ele para inocular-lhes o Espírito Santo [*ibid.*: 150]), e exagera os números (os 3.000 adeptos de Severino [*ibid.*: 146], as mais de cem mortes feitas pelos crentes nos assaltos a fazendas vizinhas [*ibid.*: 147]), falando em grandes quantidades de “homens armados” aos seus flancos, o que o teria obrigado a atacar o reduto [*ibid.*: 148].

O interesse de Gueiros está em justificar suas ações; por isso, ele deve construir uma ligação profunda entre Pau de Colher e Caldeirão, pois este último tinha sido considerado um perigoso reduto subversivo e a opinião pública tinha louvado sua destruição (acontecida, por sinal, a pouco mais do um ano antes de Pau de Colher).

Já o relatório do Tenente Zacarias Justiniano DOS SANTOS [1938], apresentado ao intenventor do Estado da Bahia, ressenete-se do fato do autor ser comandante da tropa de Fuzileiros que participou das operações de captura dos remanescentes do reduto, em fevereiro de 1938, e, ao mesmo tempo, prefeito interino de Casa Nova, depois da prisão de Raymundo Santos. Esta dupla posição, e a necessidade de sua legitimação, leva-o a frisar sua diligência na extinção do “foco dos fanáticos” mas, ao mesmo tempo, evidenciar as providências humanitárias tomadas para com as mulheres e crianças, e, mais importante, a salvaguarda da “ordem pública”, aquela ordem da qual precisava o Estado Novo para avançar rumo ao progresso e à modernização.

O relatório do capitão Maurino Cezimbra TAVARES [1938], responsável do esquadrão motorizado enviado a Pau de Colher pelo comando da Polícia Militar da Bahia apresenta características diferentes. Nele aparecem claramente o forte atrito entre os militares baianos e as forças pernambucana e piauiense, bem como a dura condenação da atuação destas últimas.

Com a intenção de se colocar numa postura oposta à dos comandantes piauiense e pernambucano, Tavares apresenta também o episódio de Pau de Colher sob uma luz mais piedosa do que os demais relatos, recuperando alguns elementos da leitura “euclidiana” de Canudos: o determinismo ambiental, o atraso cultural do sertanejo, a necessidade de instrução para o povo do interior.

As interpretações jornalísticas dos fatos de Pau de Colher mostram uma oscilação entre diferentes parâmetros. Em primeiro lugar há o sensacionalismo: títulos enormes do gênero BANDOLEIROS NO SERTÃO!, BÁRBARA CHACINA!, FANÁTICOS E BANDIDOS!, conseguem atrair a

atenção do público. Mas, em um nível mais profundo, a leitura dos jornais (ao mesmo tempo construtores e caixas de ressonância da opinião pública) nos mostra o esforço desta última para encontrar campos semânticos dentro do qual Pau de Colher podia fazer sentido.

O primeiro destes campos é o delimitado pelos acontecimentos do Caldeirão do beato José Lourenço - daí a presença dos títulos, nos dias imediatamente anteriores e posteriores à chacina, dando como certa a presença do beato em Pau de Colher.

Mas há um outro campo conferindo sentido a Pau de Colher: é o do cangaceirismo. Nos mesmos dias dos acontecimentos em pauta, espalhavam-se, através dos jornais, boatos sobre a morte de Lampião (morte que se daria, realmente, em julho do mesmo ano), várias vezes confirmados e desmentidos. Estes dois campos semânticos: o fanatismo e o banditismo, eram de fato as duas faces da mesma moeda sertaneja, que o Estado Novo devia enfrentar e eliminar, ao longo do processo de modernização.

Um ulterior aspecto do *problema-sertão* face à política nacional era constituído pela leitura dos fenômenos desviantes em termos de “atraso” e “ignorância” opostos ao “progresso” representado pela sociedade e pela cultura litorânea. Volta aqui a problemática da “falta de instrução” do povo sertanejo, sofrido e tornado psicologicamente lábil e sujeito a excessos de credulidade e misticismo. Por isso, através da mediação euclidiana, o quadro de referência é Canudos, e, pontualmente, os jornais referem-se a Belo Monte.

Finalmente, um último “paradigma” dentro do qual Pau de Colher foi lido pela imprensa, e, conseqüentemente, pela opinião pública e pela política nacional: o comunismo. Em dezembro de '38, as manchetes lembravam o aniversário da Intentona comunista, e amplo espaço era ocupado pelas declarações anti-comunistas das autoridades eclesiásticas. Isso não foi estranho à interpretação, feita pelas elites locais, e parcialmente aceita pelas autoridades estaduais e federais, do movimento de Pau de Colher como de uma tentativa insurrecional apoiada por grupos marxistas, o que levou a algumas prisões e a uma reviravolta dos equilíbrios de poder coronelista na região, já bastante abalados pelo Estado Novo.

Já falei da escassez de fontes eclesiásticas. A única menção da ocorrência resume-se em poucas palavras no diário do bispo da Barra, Pe. Heitor Araújo, lamentando a ignorância do povo sertanejo, tão fácil de ser enganado por pessoas sem escrúpulos que se apoderam da palavra de Deus, tendo ele conhecido pessoalmente uma dessas tristes figuras. Dom Heitor não fala em Pau de Colher, mas está evidentemente se referindo às pregações de Severino pelo sertão baiano.

Mesmo neste testemunho esquelético, D. Araújo é interessante enquanto portador de uma posição eclesiástica oficial, que estendeu um véu censório sobre o “fanatismo”.

Esta tendência da igreja a esquecer, ou simplesmente omitir em seus documentos, tudo o que é não-ortodoxo (e sobretudo manifestações populares deste tipo e destas proporções) está confirmada pela total falta de menção aos acontecimentos de 1938, em todos os históricos das paróquias que encontrei em Casa Nova, Remanso e Petrolina.

Outra fonte eclesiástica, oral e hodierna (interessante pela interpretação *a posteriori* que apresenta) é a entrevista com uma alta personalidade eclesiástica, da linha da igreja “progressista”, da cidade de Juazeiro da Bahia. Sua leitura utiliza os esquemas significativos da “teologia da libertação”, vendo em Pau de Colher uma das primeiras formas de organização comunitária, esmagada pela repressão da classe dominante. Esta versão, proveniente do setor “culto” da sociedade, pretende divulgar a verdade “popular” do movimento, mesmo quando aquela “verdade” não está objetivada na consciência do próprio “povo”, pois todos os relatos procedentes do setor popular da sociedade - seja os dos ex-adeptos, seja os dos combatentes contra o movimento, seja os “neutros” - recusa terminantemente a leitura em termos de “revolta”, e até mesmo de “organização popular”. Além disso, a versão “progressista” não aceita a possibilidade da violência do lado dos adeptos: a violência foi apenas do lado policial, na repressão.

Na verdade, a versão da teologia da libertação, acaba por repropor - invertida - a lógica interpretativa binária dos setores dominantes da época. Como lembra Alba Zaluar, o que se afirma é sempre um “nós” legítimo produtor de cultura e de verdade contra um “outro”, atrasado, inculto, bárbaro, ou “comunista”. Mesmo invertendo totalmente a oposição e carregando toda a positividade sobre o “outro” popular (trabalhador, pacífico, fraterno, organizado, comunitário), e a negatividade sobre o polo oposto (dominante, proprietário, explorador, repressor, violento), continua-se afirmando apenas a validade de instrumentos definidos no interior do setor “culto” (a luta de classe, a propriedade comum, a não-violência), deslegitimando eventuais escolhas diferentes, produzidas inteiramente no interior de um meio cultural “outro”. Em outras palavras, a própria teologia da libertação, ao ler o movimento religioso como máscara de alguma outra coisa, deslegitima, assim como a igreja oficial, as manifestações de religiosidade popular, desconhecendo-lhes validade de sistemas de leitura do mundo.

Pau de Colher teve, também, seu Euclides: Demóstenes Guanaes, médico de Remanso, amigo de Sodré Viana e, provavelmente, companheiro de fé

(seja qual for esta fé). Escrito em 1964, publicado em 1976, seu livro relata os acontecimentos de Pau de Colher, em forma romaneada, com substituição de nomes de pessoas e lugares, mas com o pano de fundo dos reais acontecimentos históricos e políticos locais: luta dos coronéis, integralismo, política local e federal, etc.

O texto é interessante por representar a visão “progressista” da época; por um lado, há uma profunda simpatia para com o povo sertanejo, abandonado à própria sorte, que só pode encontrar um momento de unidade e segurança no “fanatismo”. Antônio Conselheiro, Beato Lourenço e Severino Tavares, aos quais é dedicado o romance, são considerados “precursores incompreendidos” (das lutas camponesas, imagino). Há, porém, por outro lado, inapelável condenação dos *modos* dessa luta: o “fanatismo”, que leva à desintegração da unidade alcançada no reduto (que era, pelo autor, uma reprodução do sistema coletivizado do Caldeirão) e à explosão da intolerância e da violência.

Uma visão como a de Guanaes aproxima-se ideologicamente daquela da teologia da libertação (a luta camponesa, a coletivização), mas, possivelmente por ser produzida no interior do meio sertanejo (embora de elite), aceita a questão da violência como algo congênito à natureza do caatigueiro, que precisa, portanto, de orientação cultural e política.

Para terminar a análise das versões pertencentes ao domínio “culto”, três depoimentos de testemunhas pertencentes à elite urbana, ainda hoje profundamente ligadas à política local. Duas delas, a mais “conservadoras”, refletem e justificam a atitude tomada na época pelos representantes do governo estadual, lamentando, porém, o envolvimento da família Viana, por culpa do “extraviado” Sodré. Sem dúvida, Pau de Colher foi organizado por comunistas, que aproveitaram da grande fé que o povo tinha em Padre Cícero.

Nos relatos destas pessoas, sobrepõem-se e entrelaçam-se três planos de leitura: o primeiro é o “político”, que vê o movimento como uma tentativa de insurreição comunista (ligada à “Intentona” de 1935), organizada por elementos da própria elite nacional, e também regional; o segundo é o “criminal”: a “safadesa” dos chefões, Zé Lourenço e Severino, é incontestável e incomensurável; eles são uma *summa* de todas as possíveis aberrações, contra a moral, contra a pessoa e contra o patrimônio, e são tanto mais aberrantes posto que exploram algo tido como santo e puro, mesmo pelos expoentes da classe dominante: a fé em Padre Cícero.

Último plano de leitura é o mais dolente e piedoso, mesmo para os conservadores: o “cultural” - a “ignorância de nosso povo”, a falta de instrução, a credulidade, o afastamento dos centros de cultura, a “precisão”, até o determinismo ambiental “à la Euclides”; todos estes elementos são colocados

para explicar a “loucura do fanatismo”. Diferentemente dos “subalternos”, que - exceto duas testemunhas - são unânimes na condenação dos caceteiros, os expoentes da “classe hegemônica” parecem ser movidos pela piedade para com o povo sofrido, “iludido”, criminoso por determinação histórica e ambiental, não por escolha.

O terceiro informante “culto”, velho intelectual materialista, amigo do Demóstenes Guanaes e de Wilson Lins, colocado politicamente na oposição ao poder local, lê os acontecimentos com o parâmetro do “intelecto” e, no plano político, ele nega ter sido Pau de Colher uma tentativa insurrecional comunista, mas mostra as repercussões políticas que os fatos de Pau de Colher tiveram no poder de Casa Nova.

Uma visão mais “racional” e destacada leva-o a eliminar, ou a mostrar desinteresse pelo segundo plano de leitura, o criminal. Mais significativo, em seu depoimento, é o terceiro plano, o sócio-cultural: essas manifestações são, para ele, “superstições”, “crendices”, reveladoras do atraso cultural em que o governo deixou o povo do interior, aquele mesmo governo republicano que, ao invés de cuidar da educação dos sertanejos, destruiu o arraial de Belo Monte. Aparece, em um sentido diferente do da imprensa, o sistema de representações de Canudos, absorvido pelo nosso informante através da mediação literária. Este sistema confere sentido e dignidade histórica também a Pau de Colher, que, como Canudos, “não se rendeu”.

Passando à resenha das fontes ditas “populares”, como vimos no capítulo 2, elas são, em sua maioria, orais.

A segunda etapa da pesquisa de campo foi dedicada à coleta destas fontes. Logo depois de poucas entrevistas, desisti da idéia de reconstituir a “verdadeira história” de Pau de Colher, esclarecendo dúvidas a respeito de nomes, datas, lugares. O que se apresentava à pesquisa não era uma história, mas tantas histórias diferentes quantas eram as memórias individuais. Deparei-me, então, com um problema conhecido por quem trabalha com história oral: a fragmentação da memória, as contradições internas a um mesmo texto, os erros de datas e circunstâncias, o deslocamento espacial dos fatos relatados. Encontrei, em suma, ao invés de uma história, aquele manuscrito estranho e desbotado, cheio de incoerências e de emendas suspeitas do qual fala GEERTZ [1978].

A propósito das limitações do valor documentário da fonte oral, Esther Iglesias observa:

«O mítico e o esquecido se entrelaçam e se juntam à vontade de relatar o que nunca aconteceu, mas que se desejaria que tivesse acontecido» [IGLESIAS, 1984: 16].

Foram esse “mítico” e esse “esquecido” os que chamaram minha atenção; a diferença entre um e outro explicita-se em duas expressões recorrentes nas entrevistas: os «não lembro» e os «diz o povo». A partir disso, constroem-se campos semânticos definidos pelos discursos, respectivamente, dos “de dentro” e dos “de fora”.

Para a sociedade sertaneja, o trágico desfecho do movimento foi mitopoiético (do grego *μθο-ποίησις*), ou seja, “gerador de mitos”. De uma certa forma, a história de Pau de Colher mitificou-se, pois foi codificada na memória popular, conforme as diferentes leituras. Nos relatos que hoje circulam sobre o episódio, encontram-se alguns *topoi* narrativos, até cristalizados na escrita do cordel, que remetem à ideologia do cagaço, ou da insurreição comunista, ou da ignorância supersticiosa.

O acontecimento tornou-se evento, foi interpretado; assim, ele adquiriu valor histórico, na medida em que entrou em um horizonte de significações meta-histórico. Por isso, ele passou a constituir um dos marcos referenciais da relação entre passado e presente, entre o “então” e o “hoje”. Nos “contos que o povo conta” se entrelaçam as narrações de episódios de violência e perversão, que pertencem a outros conjuntos narrativos: histórias de Lampião, ou de Antônio Conselheiro (a estes “ciclos”, por exemplo, pertencem “as crianças jogadas para cima e enfiadas no punhal”, ou “as moças mandadas subir num jirau, para olhá-las de baixo”), ou ainda, mais próximas, histórias de jagunços dos coronéis Franklin e Leobas. A história de Pau de Colher insere-se neste “horizonte mitológico” que dá sentido ao presente e o funda, porque «isso, hoje, não acontece mais!»

Ainda hoje, o código Pau de Colher é utilizado para a marginalização de comunidades de pentecostais existentes na região, em volta dos quais alimenta-se um clima de desconfiança e franca suspeita, por serem eles “fanáticos”. Da mesma forma, há alguns anos atrás, a memória de Pau de Colher foi funcional à campanha difamatória contra a experiência de uma comunidade de base, ligada à linha da igreja progressista da Diocese de Juazeiro.¹⁰

Para os participantes “de dentro”, a memória opera de forma diferente: a história está marcada pelos vazios, os esquecimentos, os receios, os “sei não”, “lembro não”. A memória coletiva é fragmentada, dispersa. A narração corre fluida e pormenorizada quando se trata de episódios específicos, envolvendo o

¹⁰ «Padre quer a revolução no interior! Agitação em Casa Nova recorda Pau de Colher» [A tarde, Salvador, 1/9/84]. A própria pesquisadora, que tinha se apresentado na cidade como antropóloga e historiadora de Pau de Colher, foi descrita em uma pequena matéria no mesmo jornal, na crônica de Remanso, em março de 1988, como “agente da Igreja progressista”, ligada a grupos políticos da esquerda.

informante fora do contexto coletivo do movimento. Assim, por exemplo, para D. Maria Isabel, que teve um filho no mato, fugindo do reduto, a história é a história do parto, a lembrança é para as pessoas que a assistiram (até a própria polícia é lembrada com carinho). Francelino foi preso como fanático e tornou-se praça do delegado: esta é a memória que marca sua existência, pois, desta maneira, ele recuperou dignidade e cidadania. José Camilo, verdadeiro protagonista, criou, em volta de Pau de Colher, seu mito pessoal. As mulheres lembram fortemente o elemento “comida”; os homens, as “conversas”. Todos, e é este o único momento unificante da memória do movimento: os “três dias de fogo”.

Por outro lado, a memória coletiva é a que constrói, *a posteriori*, a figura do Conselheiro, Severino, o “homem de Deus”, ou a que descreve o “diabo” Quinzeiro, que fugiu covardemente (hiper-covardemente, porque disfarçado de mulher) durante o fogo. O resto, como a vida cotidiana em Pau de Colher, ou as razões que levaram as pessoas a acompanhar a crença, é silêncio e vazio.

Isso leva a duas últimas ordens de considerações.

Em primeiro lugar, enquanto o episódio acontecia, ele foi “lido” de forma diferenciada pelos diferentes agentes: para alguns, Pau de Colher foi a dimensão da salvação; para outros, um “reduto de onças”. É simplista ver esta diversificação nos termos opositivos hegemônico/subalterno, pois na realidade houve fazendeiros ricos que foram procurar a salvação em Pau de Colher e camponeses pobres que atacaram o reduto e perseguiram os caceteiros.

Isto significa que a ordem cultural, o sistema conceptual em que o acontecimento inseriu-se e adquiriu sentido (tornou-se “evento”, no sentido de Sahlins), não era unívoco, mas multiforme. E nesse universo simbólico, onde os fatos eram representações e as representações fatos, entravam também Lampião e Getúlio, Antônio Conselheiro e os coronéis, Padre Cícero e os comunistas: categorias conceptuais, antes e além de fatos históricos.

Em segundo lugar, a memória dos protagonistas, de fora e de dentro, lembra ou apaga um ou outro elemento e lança uma luz específica sobre o episódio. O movimento, portanto, surge e faz sentido, assim como hoje é lembrado, na medida em que insere-se em uma trama de significações tridimensional, em que cada agente ou grupo privilegia apenas alguns significados, em relação à história de vida de cada um. Os informantes contam não uma história, mas sua própria história, colocada dentro de um contexto mais amplo cujos contornos, porém, são vagos e imprecisos. Nessas histórias contadas, inconscientes da história maior, entram também relações pessoais e de trabalho, laços de parentesco e compadrio, amizades e velhos rancores.

A prática é simbolicamente definida, isto significa que, antes de comportamentos diversificados, há leituras diferentes da realidade, de acordo com as relações privilegiadas pelo sujeito. Estas relações construíram um quadro de referência para a aceitação ou a recusa do projeto salvacionista de Pau de Colher. Esta leitura diferenciada orientou comportamentos, que, por sua vez, determinaram o rumo dos acontecimentos posteriores, os quais construíram a memória que, hoje, lembra aquela história e a relata.

Há, porém, como vimos, um núcleo unitário de memória coletiva dos participantes do movimento. É aquela que hoje, construindo para a pesquisadora a figura do “santo” Severino e a do “diabo” Quinzeiro, reconstrói os acontecimentos em termos de *engano*. Para os adeptos, também, o acontecimento tornou-se evento, isto é, foi reabsorvido na ordem cultural (a “cultura do Fim do Mundo”), constituindo-se como horizonte referencial das práticas e fornecendo códigos de interpretação e de conduta.

«Reparem bem a quem vêm atrás... não se deixem iludir...o Conselheiro é um só...»: Severino alertara o povo para que não se iludisse com falsos conselheiros, mas o povo não prestou atenção à suas palavras e deixou-se iludir pelo impostor Quinzeiro (o próprio Senhorinho é considerado uma vítima deste último).

Diferentemente da opinião “dominante”, seja na vertente “cultura”, seja na “popular”, os ex-adeptos, mesmo aqueles que declaram ter sido levados “na marra” para o campo, salvam a figura do Conselheiro. Isso, porém, se dá ao preço de uma transformação da perspectiva apocalítica: o Fim das Eras é hoje.

«Ele dava essas explicações pra o Fim das Eras. Para o Fim das Eras, nós havia de ver o que estamos vendo tudinho... Nós não tamos, não tamos no tempo?»

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

Documentos

- AMBRÓSIO Estácio
s/d *Pau de Colher (História real de um triste acontecimento pela falta de instrução)*. Folheto, Petrolina.
- ANÔNIMO
s/d *Histórico de Pau de Colher*. Juazeiro da Bahia, ms.
- ARAÚJO Heitor
1953 *Vinte anos de sertão*. Salvador, Empresa Gráfica.
- DOS SANTOS Ten. Zacharias Justiniano
1938 *Relatório apresentado ao Interventor do Estado da Bahia Exmo. Sr. Dr. Landolpho Alves de Almeida*. Casa Nova, mimeo.
- FRANCISCO Severino
s/d *Façanhas do Beato Zé Lourenço em Pau de Colher*. Folheto, Juazeiro da Bahia.
- GUANAES Demosthenes Pereira
1976 *Pau de Colher*. São Paulo, Ed. Comercial Safedy.
- GUEIROS Optado
1956 *Lampeão*. Salvador, Livraria Progresso Editora.
- LAMEGO Cel. Tito Coelho
1938 *Relatório apresentado ao Ex.mo Sr. Major Oswaldo Nunes dos Santos, Secretário da Segurança Pública, a respeito da Campanha ao Fanatismo no vale do São Francisco*. Salvador, mimeo.
- TAVARES Cap. Maurino Cezimbra
1938 *Relatório apresentado ao Ex.mo Sr. Cel. Tito Coelho Lamego, Comandante da P.M., pelo Capitão Maurino Cezimbra Tavares sobre as ocorrências havidas durante as operações contra os fanáticos de Pau de Colher*. Casa Nova, mimeo.

JORNAIS

| | |
|-----------------------------|---|
| <i>A Tarde</i> . | Salvador, jan./fev./mar.1938, set. 1984 |
| <i>Diário da Bahia</i> . | Salvador, jan./fev./mar.1938 |
| <i>Diário de Notícias</i> . | Salvador, " " " |
| <i>O Estado da Bahia</i> . | Salvador, " " " |
| <i>O Imparcial</i> . | Salvador, " " " |
| <i>O Pharol</i> . | Petrolina, " " " |
| <i>O Povo</i> . | Fortaleza, " " " |
| <i>O Unitário</i> | Fortaleza, jan./fev. " |
| <i>O Estado</i> . | Fortaleza, jan. " |

Depoimentos

- Afonso. Olho D'Água, 1988
Francelino. Borda, 1986
Francelino. Borda, 1988

Hermenegilda. Cachoeirinha, 1988
 Janjão. São Raimundo Nonato, 1986
 João 21. Remanso, 1988
 Josefa Passarinha. São Gonçalo, 1987
 José Camilo. Casa Nova, 1985
 José Camilo. Casa Nova, 1987
 Júlio. Olho D'Água, 1988
 Libório. Remanso, 1988
 Luiz Dentão. Baixão Casa Nova, 1987
 Luiza. São Raimundo Nonato, 1986
 Maria Isabel. São Raimundo Nonato, 1986
 Maria Natividade. São Raimundo Nonato, 1986
 Nestor. São Raimundo Nonato, 1988
 Othon. Remanso, 1988
 Raimundo Carlos. Cachoeirinha, 1988
 Simoa M. da Conceição. Casa Nova, 1987
 Vastí, São Raimundo Nonato. 1988

FONTES SECUNDÁRIAS

ANDERSON James Charnel

1978 *The Caldeirão movement: a case study in Brazilian Messianism 1926-1938*. Ann Arbor, University Microfilm.

DUARTE Raymundo

1963 "Um movimento messiânico no interior da Bahia". *Revista de Antropologia*, São Paulo, 11 (1-2), pp. 41-50.

1969 *Notas preliminares de estudo do movimento messiânico de Pau de Colher*. Comunicação apresentada ao IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, Salvador, UFBA (mimeo.)

MELLO Maria Alba Guedes Machado

1991 "O movimento messiânico de Pau de Colher: uma reconstituição histórica". *Bahia*, 19, Salvador, pp. 52-59.

1990 *História política do Baixo Médio São Francisco*. Tese de Mestrado, Universidade Federal da Bahia. Mimeo.

PEREIRA DE QUEIROZ Maria Isaura

1965 *O Messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, Dominus Editora.

BIBLIOGRAFIA CITADA

ALTENFELDER Fernando Silva

1962 "As lamentações e os grupos de flagelados do São Francisco". *Sociologia*, São Paulo, 24 (1), pp.15-28.

AAVV

1990 *Anais do 1º Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero e o Romeiros de Juazeiro do Norte*. Universidade Regional do Cariri, Juazeiro do Norte, 1988. Fortaleza.

AZZI Riolando

- 1976 "Elementos para a história do catolicismo popular". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 36, Petrópolis, 95-130.
- 1977 "Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil". *Religião e Sociedade*, n. 1, São Paulo, pp.125-149.
- 1979 "As romarias no Brasil". *Revista de Cultura Vozes*, 73, 4, Petrópolis, pp. 39-54..
- 1990 "As romarias de Juazeiro: catolicismo luso-brasileiro versus catolicismo romanizado", in *Anais do 1º Simpósio Internacional sobre Padre Cícero e os Romeiros de Juazeiro do Norte*. Universidade Regional do Cariri, Juazeiro do Norte, Fortaleza, pp.110-137.

BASTIDE Roger

- 1956 "La Causalité externe et la Causalité interne dans l'explication sociologique". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 21 (3), pp.77-99.
- 1961 "Messianisme et développement économique et social". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 31, Paris, pp. 3-14.
- 1975 *Brasil, terra de contrastes*. São Paulo, Difusão Européia do Livro Editora.
- 1977 *Il sacro selvaggio ed altri scritti*. Milano, Jaka Book. (1ª ed: *Le sacré sauvage et autres essais*. Paris, Payot, 1975).

BEZERRA DE MENEZES Eduardo Diatahy

- 1987 "Rito, Festa e Romaria". *Revista de Ciências Sociais*, v. 18-19, n. 1-2, Fortaleza, pp.37-50.
- 1990 "O imaginário popular do sertão: indicações para a pesquisa" in *Anais do 1º Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero e os Romeiros de Juazeiro do Norte*. Universidade Regional do Cariri, Juazeiro do Norte, Fortaleza, pp. 51-90.

BRANDÃO Carlos Rodrigues

- 1980 *Os deuses do povo*. São Paulo, Brasiliense.
- 1985 *Memória do sagrado*. São Paulo, Paulinas.

BRELICH Angelo

- 1967 *Introduzione alla Storia delle Religioni*. Roma, Edizioni dell'Ateneo.

CARNEIRO DA CUNHA Manuela

- 1987 "Lógica do mito e da ação. O movimento messiânico canela de 1963" in *Antropologia do Brasil*., São Paulo, Brasiliense/Edusp, pp. 14-49.(1ª ed.: "Logique du mythe et de l'action: le mouvement messianique Canela". *L'Homme*, 13 (4), 1973 pp. 5-37).

CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina)

- 1979 *História da Igreja no Brasil. Primeira Época (História Geral da Igreja na América Latina, Tomo II)*, Petrópolis, Vozes.
- 1985 *História da Igreja no Brasil. Segunda Época, século XIX (História Geral da Igreja na América Latina, Tomo II/2)*, Petrópolis, Vozes.

CIRESE Alberto Maria

- 1973 *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo, Palumbo.

COHN Norman

- 1976 *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Edizioni di Comunità. (1ª ed: *The pursuit of the Millennium*. London, Sheker & Warbury, 1957).

DELLA CAVA Ralph

- 1975 "Messianismo Brasileiro e Instituições Nacionais: uma reavaliação de Canudos e Juazeiro". *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, 6 (1-2), pp. 121-139.
1977 *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. (1ª ed.: *Miracle at Joazeiro*, Columbia University Press, 1970).

DESROCHE Henri

- 1957 "Micromillénarisme et Communautarisme utopique en Amérique du Nord du XVIIIe au XIXe siècle". *Archives de Sociologie des Religions*, Paris, 4, pp. 57-92.
1985 *Sociologia da esperança*. São Paulo, Paulinas. (1ª ed.: *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973).

DE MARTINO Ernesto

- 1948 *Il mondo magico*. Torino, Einaudi.
1975 *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino, Boringhieri (1ª ed.: 1958).
1977 *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*. Torino, Einaudi.

ELIADE Mircea

- 1969 *Le Mythe de l'éternel retour*. Paris, Gallimard (1ª ed.: 1949).

GEERTZ Clifford

- 1978 *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar. (1ª ed.: *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973).

GIUSTI Sonia

- 1979 *Messianesimo in Toscana nella seconda metà dell'800*, Cassino, Garigliano.

HOBBSBAWM Eric

- 1970 *Rebeldes Primitivos. Estudos sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, Zahar. (1ª ed.: *Primitive rebelds. Studies in archaic forms of social movements in the XIX and XX century*, Manchester, University Press, 1959).

HOORNAERT Eduardo

- 1990 "Questões metodológicas acerca da Igreja do Caldeirão". *Anais do 1º Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero e os romeiros de Juazeiro, Juazeiro do Norte*. Fortaleza, UFC, pp. 87-107.

IGLESIAS Esther

- 1984 "Reflexões sobre o quefazer da História Oral no mundo rural". *Dados*, Rio de Janeiro, 27 (1), pp. 59-70.

LANTERNARI Vittorio

- 1972 *Occidente e Terzo Mondo*. Bari, Dedalo.
1976 *La grande festa*. Bari, Dedalo.
1977 *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi..* Milano, Feltrinelli (1ª ed. 1960).
1983 *Festa, carisma e apocalisse*. Palermo, Sellerio.

LÉVI STRAUSS Claude

- 1975 *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. (1ª ed.: *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958).

- LINS Wilson
1983 *O Médio São Francisco*. São Paulo, Cia Editora nacional .
- LOMBARDI SATRIANI Luigi
1979 *Il Silenzio, la Memoria, lo Sguardo*. Palermo, Sellerio.
- MASSENZIO Marcello
1976 *Kurangara: un'apocalisse australiana*. Roma, Bulzoni.
1979 "Progetto mitico e opera umana" (I), *Culture*, 3, Roma, pp. 71-89.
1980 "Progetto mitico e opera umana" (II), *Culture*, 4, Roma, pp. 3-31.
- MAZZOLENI Gilberto
1993 *Maghi e Messia del Brasile*. Roma, Bulzoni.
- MONTENEGRO Abelardo
1973 *Fanáticos e Cangaceiros*. Fortaleza, Henriqueta Galeno.
- MOURÃO Laís
1974 "Contestado: a gestação social do messias". *Cadernos do Centro de Estudos Rurais e Urbanos*, 7, 1ª série, São Paulo, p.59-98.
- MÜHLMANN Wilhelm E.
1961 *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur psychologie Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin, D. Reimer.
- NEGRÃO Lísias N. & CONSORTE Josildeth G.
1984 *O messiansimo no Brasil contemporâneo*. São Paulo, FFLCH-USP-CER.
- PEREIRA DE QUEIROZ Maria Isaura
1958 "Classification des messianismes brésiliens". *Archives de Sociologie des Religions*, Paris, 5, pp. 3-30.
1965 *O Messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, Dominus Editora.
1973 *O campesinato brasileiro*, Petrópolis, Vozes, São Paulo, Edusp.
- PETTAZZONI Raffaele
1960 "Gli ultimi appunti" *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXXI, Roma, pp.23-55.
- PIETRAFESA DE GODOI Emília
1993 *O Trabalho da memória: um estudo antropológico da ocupação camponesa no sertão do Piauí*. Dissertação de Mestrado PPGAS - Unicamp. Campinas, Edunicamp, no prelo.
- POMPA Cristina
1981 "Il mito della Terra senza Male: aspetti del profetismo tupi-guarani" in *L'America Rifondata*. Roma, La Goliardica, pp. 9-120.
- QUEIROZ Renato da Silva
1993 *A caminho do Paraíso. Estudo antropológico sobre o surto messiânico-milinarista do Catulé*. Tese de Livre-Docência apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- RIBEIRO René
1982 "Movimentos messiânicos brasileiros" in *Antropologia da religião e outros estudos*. Recife, Editora Massangana, Fundação Joaquim Nabuco, pp.221-266. (1ª

ed.: "Brazilian Messianic Movements" in THRUPP, Sylvia (ed.) *Millennial Dream in Action. Comparative Studies in Society and History*, The Hague, Mouton, pp. 55-69.

RIBEIRO DE OLIVEIRA Pedro

- 1976 "Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 36, Petrópolis, pp. 130-141.
1990 "Implicações políticas do catolicismo popular tradicional," *Anais do 1º Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero e os romeiros de Juazeiro, Juazeiro do Norte*. Universidade Regional do Cariri, Juazeiro do Norte, Fortaleza, pp. 138-147.

SABBATUCCI Dario

- 1965 *Saggio sul misticismo greco*. Roma, Edizioni dell'Ateneo.
1978 *Il mito, il rito e la storia*. Roma, Bulzoni.

SAHLINS Marshall

- 1979 *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Zahar (1ª ed. *Culture and practical reason*. The University of Chicago, 1976).
1981 *Historical metaphors and mythical realities*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
1990 *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Zahar. (1ª ed. *Islands of History*. The University of Chicago Press, 1985).

SAMPAIO José Raulino

- s/d *Alguns subsídios para o levantamento de estudos no Tricentenário da Diocese de Olinda*. Petrolina, mimeo.

SANCHIS Pierre

- 1979 "Festa e religião popular: as romarias de Portugal". *Revista de Cultura Vozes*, 73 (4), Petrópolis, pp. 245-258.

TEIXEIRA MONTEIRO Douglas

- 1974 *Os errantes do novo século*. São Paulo, Duas Cidades.
1978 "Um confronto entre Canudos, Juazeiro e Contestado" in FAUSTO, Boris (org.) *História Geral da Civilização Brasileira, Tomo III - O Brasil Republicano, 2º vol.: Sociedade e Instituições (1889-1930)*, São Paulo, Rio de Janeiro, Difel, pp. 41-92.

TURNER Victor

- 1974a *O processo ritual*. Petrópolis, Vozes. (1ª ed.: *The ritual process*, Chicago, Aldine, 1969).
1983 *Dramas fields and metaphors. Symbolic actions in human society*, Ithaca, Cornell University.

VINHAS DE QUEIROZ Maurício

- 1977 *Messianismo e conflito social. A guerra sertaneja do Contestado: 1912-1916*. (1ª ed.: 1966) Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

WEBER Max

- 1968 *Ensaio de sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar.

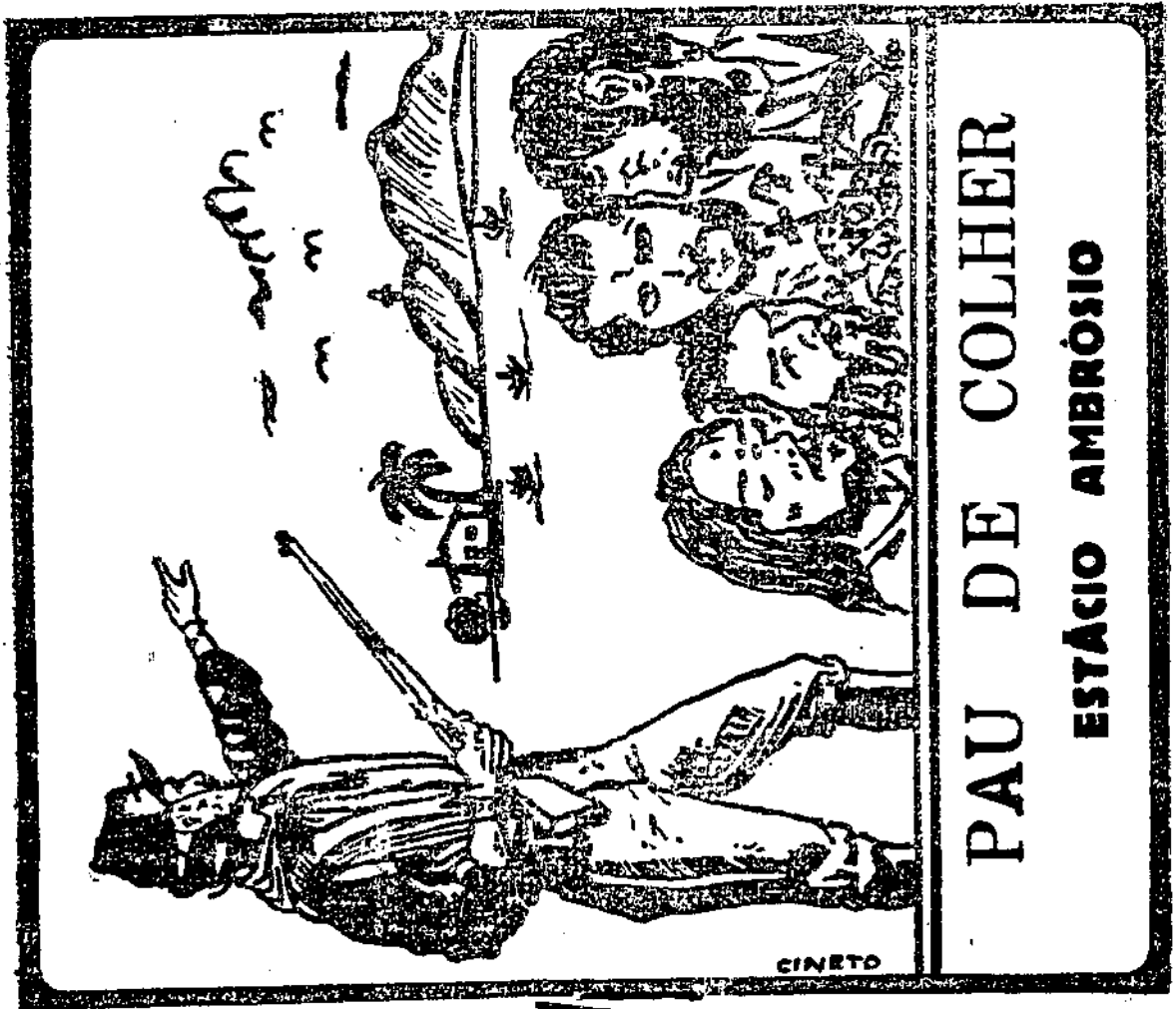
WORSLEY Peter

- 1961 *La tromba suonerà*. Torino, Einaudi. (1ª ed: *The trumpet shall sound: a study of "cargo-cults" in Melanesia*. London, Mc.Gibbon & Kee, 1957).

ZALUAR, Alba Guimarães

- 1973 "Sobre a lógica do catolicismo popular". *Dados*, 11, Rio de Janeiro, pp. 173-193.
- 1979 "Os movimentos messiânicos brasileiros: uma leitura". *BIB*, 6, Rio de Janeiro, pp. 9-21.
- 1983 *Os homens de deus*. Rio de Janeiro, Zahar.

ANEXOS



Leitores muita atenção
Em tudo que vou contar;
Creio não ter coração,
Quem resista sem chorar,
A exata descrição
De tudo que vou narrar

Quero falar aos leitores,
Sem me afastar da verdade,
Neste romance de dores,
De sangue e calamidade;
Em que se lê os horrores
Da viuvez, da orfandade.

A cena desenrolou-se
No lugar *Pau de Colher*,
Onde tudo transformou-se
Num cemitério qualquer,
Em que só se viam corpos
De menino, homem e mulher,

Distrito de Casa Nova,
Do Estado da Bahia,
Frenteira do Piauí;
Onde a paz sempre existia,
E só do trabalho honesto
O homem feliz vivia.

Vou dar principio a história
Dessa cena comovente,
Que viva está na memória
Para desgraça da gente,
Acesa na luta inglória
Como chama sempre ardente!...

Apareceu no lugar
Um tipo bém disfarçado
Dizendo ser enviado
De Deus, do poder imenso
Que na terra obedecia
Sem condição, sem mais nada,
A palavra abençoada
Do Beato Zé Lourenço!

Zé Lourenço é um sujeito
Merador no Galdeirão,
Que fica bem no sertão
Das terras do Ceará,
Dizendo ser puro e santo.
Disimulava o cinismo
Implantando o fanatismo
Aqui, ali e acolá.

Mandava para os sertões,
Com planos vis e sinistros
Os seus servos e ministros
Seduzindo o pessoal;
E dentro de pouco tempo
Era assombroso o tumulto
Daquêle povo matuto
Na caravana fatal.

Foi assim que o tal ministro,
Salu por este sertão
Procurando a salvação
Para o povo desgraçado;
E todos que o seguissem
De já estavam isentos
Das torturas e tormentos
Causado pelo pecado.

O seu nome é Pio Cabaça,
Seu ministro é Senhorinho,
Ambos vêm abrir caminho
Ao porto da salvação...
E quem apoio negar-lhes
Cairá na triste sorte
De ser condenado a morte
E morrer sem ter perdão.

Foi crescendo o fanatismo,
O grupo foi aumentando
De toda parte chegando
Homem, mulher e menino
Pra receber obediência
Ao chefe desgraçado
Ou ser atravessado
Por um punhal assassino.

O povo daquela zona
Abandonava a morada,
Pra ouvir alenga-lenga
Dessa corja desgraçada;
E prestando um juramento,
Os bens todos entregava
E por lá mesmo ficava
Sem força para mais nada.

Diziam mais os Beatos:
Quem quizer a salvação
Coma somente feijão
Preparado nágua e sal...
A carne nem mesmo em sonho.
É um pecado medonho
Que causará grande mal.

Ordenava aos seus fanáticos
Que seguissem sem tardança
Pelaquelle visinhança
Procurando pessoal,
E, se alguém se negasse,
Que fosse logo amarrado
E se preciso, passado
Pela ponta do punhal.

Muito sangue, muito sangue,
Um deles recomendava,
Porque ninguém se salvava
Sem sofrimento e sem dor;
É preciso quanto antes
Lavar as mãos desta gente
Com muito sangue inocente
Para aumentar o fervor.

Um Sr. Sérgio de tal,
Negociante abastado
Vivia bem sossegado
Com os filhos e a mulher,
Mas, levado ao fanatismo
Esqueceu os seus contratos
E seguiu com os Beatos
Ao lugar Pau de Colher!

Levou filho levou tudo
E pôs a disposição
Do Beato do sertão
Que chamavam Conselheiro
E este todo orgulhoso
Dando benção ao penitente,
Exigia incontinentemente
Os frutos do seu celeiros.

A noite este Pio Cabaça
Se deitava numa esteira
E quase uma noite inteira
Todo o povo o adorava!
Acendiam muitas velas
Era imponente o cenário
Cada qual com o seu rosário,
Contritamente rezava.

Viva no Céu e na terra,
Pio Cabaça meu padrinho
E o ministro Senhorinho
Que nos traz a salvação.
Viva a todos os Beatos
Pelo seu poder imenso
E meu padrinho Zé Lourenço
Que tem santo o coração.

Dia a dia o fanatismo
Invadia o pessoal;
Já era tão grande o mal
Que cuidados merecia.
Denunciado a tempo
Por um moço destimido,
Este foi logo atendido
No socorro que pedia.

Era o Sr. José Loura
Morador no veredão,
Que naquela região
Era subdelegado;
Pediu auxilio ao Governo
E este mui prontamente,
Despachou um continente
Ao lugar determinado.

— 6 —

Era um grupo de soldados
Da força Pernambucana;
É povo que não engana
No combate ao banditismo!
Formando diversos planos
Os soldados viajaram
E nas matas se embrenharam
Cheios de fé e heroísmo.

Outro bando de fanáticos
No Piauí ingressando.
Foi horrores praticando
Pondo tudo em movimento!..
Perém o Tenente Mendes
De São Raimundo seguiu
E para São João pediu
Auxílio ao destacamento,

Quando o Sargento Sobrinho
Recebeu este pedido.
Ficou logo resolvido
A partir incontinentemente...
E sem mais qualquer demora
Seguido por seus soldados
Foi combater os malvados
Tomando a linha de frente.

O Prefeito de São João
Ao Governo fez ciente
Do pedido do Tenente
Que quase só se encontrava;
E logo no outro dia.
Recebeu também notícia
De que parte da policia
Para cá se caminhava.

— 7 —

No lugarejo Olho D'água,
De São Raimundo Nonato,
Um cidadão mui pacato
Conhecido por Janjão,
Pelos bandidos cercado
No dia seis de janeiro.
Resistiu o dia inteiro
A terrível tentação.

No meio desta peleja,
Trinta bandidos caíram
Pelas balas que saíram
Da região defensora;
E mesmo assim os bandidos
Sem temer nenhum fracasso
Não recuaram um só passo
Nesta ação devastadora!

Doze pessoas na casa
Resistiram ao tiroteio
E ao chegar a certo meio
Acabou-se a munição!..
Forém num dado momento.
Sem saber a maneira
Fugiu com a companheira
O destemido Janjão.

Os bandidos investiram
E dentro da casa entrando
Foram logo praticando
Assassinatos e prisão!
Doze pessoas pegaram
As quais foram amarradas
E logo depois cortadas
Junta por junta a facção!

E quando todos se achavam
A pedaços reduzidas
Foram todas reunidas
No meio da habitação;
Queimaram depois a casa.
As labaredas subiam
E os corpos que se ardiam
Se transformavam em carvão.

Pelo mato a tudo exposto,
O pobre Janjão vivia,
E pensava noite e dia
Em tudo que lá ficou.
Sua casinha querida,
Sua fazenda tão boa
E tudo ali, tudo atoa
No abandono deixou.

Dias depois o coitado
Pelas saudades que tinha
Vinha em busca da casinha
Que dantes feliz vivia;
E de tudo que deixara
Entre aflições e perigos
Só as cinzas dos amigos
No lugarzinho existia.

Viu sua esposa chorar,
Ficou meditando um pouco
Fartiu depois como um louco
A gritar em alta voz:
Onde está minha casinha?
Meus amigos onde estão?
Meu Deus resignação
Para um sofrimento atrás.

— 9 —
E neste estado ficou
O infeliz sem abrigo
Que a sede do inimigo
Lançou num profundo abismo...
Foi Sérgio, foi Senhorinho
Que o bando chefearam
E tudo enfim praticaram
No manto do fanatismo.

Já depois, no dia 15,
Novo combate cerrava
Com o grupo que marchava
Com o Sargento Sobrinho;
Que contando com o Tenente
A luta foi enfrentando
E o combate fechando
Num movimento daninho.

Eram só vinte soldados
Que se achavam por ali
Defendendo o piauí
Da invasão dos bandidos;
Por uma bala inimiga
De um fanático traíçoelro,
O soldado João Carneiro
Caiu quase sem sentidos.

Ao cair gritou bem alto:
Venham logo em meu socorro
Me ajudem senão eu morro /
Fenham de mim compaixão!
Avançam logo os bandidos
Tendo a força recuado
E o infeliz foi cortado
Todo miúdo a facção.

As suas casas queimadas,
Seus serviços demolidos...
O grupo de desvalidos,
Fazia pena se ver!
Muitas mocinhas ingênuas
Cujas honras profanadas
Se viam sentenciadas
A seguir los ou morrer!
Muito terreno ganhou
O terrível fanatismo,
Que pregava o fetichismo
Por aquelas regiões.
Da fronteira da Bahia
Entraram no Piauí
Praticando por ali
Maiores depredações!
Ao romper do dia vinte
De jaeiro, muito cedo
O povo perdia o medo
Dos imprudentes fanáticos;
De pernambuco chegava
Para enfrentar os bandidos
Soldados bem escolhidos,
Que nesta vida eram práticos.

Este forte contingente
Tinha quase cem soldados
Muito bem disciplinados
Para todo e qualquer ato;
Estavam sob o comando
De um Oficial destemido
E por demais conhecido:
O Capitão Optato.

Eram mais de quatrocentos
Adeptos do fanatismo,
Só mesmo muito heroísmo
Poderia resistir!
Estudaram muitos meios
Pra socorrer o amigo
Mas era grande o perigo
Não puderam, assistir.
Depois de todo cortado,
O soldado João Carneiro
Bem dentro de um moiteiro
Foi colocado sem dó...
E numa grande fogueira
Foi logo depositado
E seu corpo assim queimado
Ficou reduzido a pó!
E assim no Município
De São Raimundo Nonato,
Houve muito desacato
Dos felicitosos perversos...
No lugarejo Cacimbas
Obrigaram os moradores
A fugir cheios de horrores
Em muitos grupos dispersos.
Os que podiam pegar
Matavam sem piedade
Era uma calamidade
Em toda essa região...
As famílias dispersadas
Pelas matas escondidas
Contra as fúrias incontidas
Dos homens sem coração.

Ele disse aos seus soldados:
 É já pois chegada a hora
 De seguir sem mais demora
 Para o que der e vier;
 Precisamos acabar
 pela vitória da luta
 Com esta seta tão bruta
 Do lugar Pau de Colher.

Ao chegarem muito próximo
 Do reduto dos bandidos
 Foram logo recebidos
 Pelas balas traiçoeiras!
 Mas os soldados valentes
 Numa avançada gigante
 Travaram luta incessante
 Até romper as trincheiras.

Neste avanço destemido
 Dez soldados lá ficaram
 E logo os demais passaram
 Para suas contas ajustar.
 Houve luta de verdade
 O fogo foi muito forte,
 Haja ferido, haja morte,
 Ninguém pode calcular.

Os fanáticos resistiam
 Numa fúria desabrida
 Não tinham pena da vida
 E nem temiam morrer...
 Gritavam enfim os Beatos:
 Não tenham medo em lutar
 Que aquele que tombar
 Faremos depois viver.

Os soldados combinaram
 Um plano ligeiro e pético,
 Em cada tiro um fanático
 Casa morto no chão;
 Morriam também mulheres
 Crianças de toda idade
 Foi uma calamidade
 Nunca vista no sertão.

Os soldados tinham mais
 Pesadas metralhadoras
 Varrendo como vassouras
 O campo fanatizado.
 E cada um que caía
 Sentia prazer imenso
 De morrer por Zé Lourenço
 O homem santificado.

Os meninos e as mulheres
 Que se achavam desarmados,
 Marchavam para os soldados
 Contra as armas defensoras;
 Levando pano e toalhas,
 Corriam com fúria louca,
 Tentando tapar a boca
 Das grandes metralhadoras.

Quase duzentos fanáticos
 Estavam mortos no chão!
 Fazia até compaixão
 O seu estado saber;
 Mulheres e crianças
 Pelas balas traspassadas
 No próprio sangue afogadas
 Acabavam de morrer.

A munição dos soldados
 Estava já terminada!...
 Não duraria mais nada
 Naquela combate ali!..
 Mas o resto dos fanáticos
 Foram logo recuando
 E adiante se encontrando
 Com as forças do Piauí.

Era um forte contingente
 Em socorro do sertão;
 As ordens de um Capitão
 Que a luta conhece bem..
 E ao passar por São João
 O Laspeter Ascendino
 Homem forte e de bom tino
 Acompanhou-os também.

Ele foi um braço forte
 Do famoso batalhão,
 Pois conhecia o sertão
 Moradinha por morada...
 E sem nunca esmorecer
 Já forte e confiante
 Explicando a cada instante
 Diversos pontos da estrada

Dois bravos Oficiais
 Vinham juntos ao batalhão
 Para fazer repressão
 Aos exóticos Beatos;
 Tenente Manoel Gondim
 Cuja ação é conhecida
 Pois arrisca a própria vida
 Pra dar valor aos seus atos.

O outro é José Ribeiro,
 Oficial de valor
 Cujo nome com ardor
 Merece que faça jus..
 E quanto ao Capitão,
 Ninguém desconhece em nada,
 A figura aureolado
 De Benedito da Luz.

E assim o contingente
 Seguiu logo pra frentes
 Afim de fazer trincheiras
 Contra ataques e perigos...
 E no dia vinte e três,
 Quando menos esperavam
 Peito a peito se topavam
 Com os bandos de inimigos!

Estavam em Pau de Colher,
 A perdedeira foi grossa,
 Não há talvez quem possa
 Tudo ao certo calcular!
 Eram homens e mulheres
 Já quase sem munição
 Que de cacete na mão
 Quizeram a luta enfrentar!

Já pelo Pernambuco
 Estavam bem abatidos
 Porém, não desvanecidos
 Lutavam, lutavam em vão;
 E em poucas horas de luta
 Os fanáticos desgraçados
 Ficaram desmorteados
 A falta de munição.

Num desespero de causa,
Investiram irresolutos
Como uma tropa de brutos
Que só tenta estrangular!
Corriam de encontro a força
Num avanço de loucura
Como quem por si procura
Logo a vida, abreviar!

Os soldados apontavam
As armas para os bandidos
Que quase desiludidos
Não quiseram se render..
E numa voz de comando
Um tiroteio houve apenas
E dezenas e mais dezenas
Tiveram assim que morrer!

Mulheres que se sentavam
Com seus filhinhos ao colo,
Prostadas caíam ao solo
Sem uma queixa ou gemido!
Porque, segundo os Beatos.
Se lastimassem a sorte
Eterna seria a morte
Perdendo o Céu prometido

Outras mulheres mostravam
Um sorriso satisfeito
Quando a bala abria o peito
E lhes feria o coração!
Morrer, morrer quem importa,
O seu prazer era imenso,
Pois morrer por Zé Lourenço
É ter certa a salvação.

sessenta e cinco fanáticos
No combate sucumbiram
E outros tantos caíram
Com diversos ferimentos...
Sessenta e muitos também
Que do grupo inda restavam
Sem reação se entregavam
Naqueles tristes momentos.

E quando Sérgio de tal
Tentava escapar dali,
A força do Piauí
Fôde enfim passar lhe a mão...
Ele e quatro companheiros
Foram todos conduzidos
E se acham recolhidos
Na cadeia de São João.

Ao terminar as prisões,
Não havendo mais receio,
A força fez um passeio
Pelo campo de batalha;
Muitos mortos e feridos
Cujos corpos estragados
Estavam tão retalhados
Como se fossem a davalha!

No lugar em que as forças
De Pernambuco lutaram
Mais de duzentos tombaram
Todos mortos pelo chão...
Seus corpos sem sepulturas
Apodreciam afinal
Para o baquete infernal
Dos vermes da podridão.

Pio cabaça e Senhorinho,
Foram mortos no barulho
Entraram também no embrulho
E sofreram as mesmas dores...
Pelos crentes e fanáticos
Sepultados foram os dois
Cobertas sendo depois
As sepulturas de flores.

Tinham homens e crianças,
Mocinhas de toda idade,
Que a mão da fatalidade
Quiz expor a desventura;
Corpos de virgens expostos
Qual fada que semi-nua,
Recebe os beijos da lua
Numa expressão de ternura.

Selos ainda entumescidos
Entre as rendas da camisa,
Sublime e casta divisa
Da virtude e do pudor.
Pobres seios profanados
Ao calor de um sol ardente
E a pretensão de uma gente
Sem ideal, sem amor!

Um soldado da Polícia
Da força do Piauí
Me disse coisa dali
Que o coração não suportal
Uma mulher baleada
No meio da podridão
Tinha junto ao coração
Uma filhinha já mortal.

Há tres dias já se achava
Naquele horrivel sofrer,
Só esperando morrer
Para poder descansar.
Não quiz comida e nem água
Queria morrer com fome
E, perguntado o seu nome,
Recusou se a declarar.

Quiz e am mais retirá-la
Do meio da podridão
Pedindo ela que não,
Num gesto triste e profundo...
Pois all ressuscitava
Os Beatos lhe dizia
Que depois levantaria
Com o seu poder todo mundo.

Era grande a fedentina,
A lama padre no chão,
Dois no coração
Fazia a gente chorar!
Naquele campo de luta
O ar estava empestado
Pelo mau cheiro espalhado,
Ninguem podia passar.

Outra ceña dolorosa
Foi também presenciada;
Uma mocinha, coitada
Um gemido desprendeu;
E o Sargento enfermeiro
Remédios lhe oferecendo,
Agradeceu respondendo:
De nada preciso eu.

Entre mais de cem cadáveres
Se encontrava a desvalida,
Já quase não tinha vida,
Que quadro constrictador!
Estava bem conformada
Em morrer por meu padrinho
O Beato Senhorinho
Ministro do Salvador.

Não tinha medo da morte,
Porque ali quem morrer,
De novo torna a viver
É o Conselheiro quem diz.
Depois de ressuscitada,
Irá pois de corpo e alma
Receber no Céu a palma
Da vida eterna e feliz.

Tinha fome e tinha sede,
Porém nada aceitaria
Sofrendo assim morreria
Para ter a salvação.
E, virando se para os soldados
Pediu que se retirassem
E que sozinha a deixassem
No meio da solidão.

Viram depois para um lado,
Uma mulher já sem vida
Com a filhinha ferida
Por um balaço na perna;
Esta pobre criancinha
De fome, também chorava
E em vão mamar procurava
Nas pobres tetas materna.

Os soldados retiraram
Daquele meio a erlança
Que não deixava esperança
De mais um dia viver...
Da fato nada serviu!
Com duas horas somente
A infeliz inocente
Principiava a morrer!!

Nunca se viu tanto horror,
Tanto sangue derramado,
De um povo assim dizimado
Por um cruel fanatismo!
Feitos da ignorância
Esta inimiga tão forte
Que conduz o homem a morte
E lança um povo no abismo!

Mais trezentos cadáveres
Inda puderam contar;
Não sabendo calcular
Os afastados dall...
Foi uma luta improfficua
Em que foram derrotados
Pelas forças dos Estados:
Pernambuco e Piauí.

Como é fácil de ijudir-se
Essa gente do sertão,
Que vive sem instrução,
Como um punhado de brutos!
Da cidade recebendo
Uma só coisa afinal:
A visita do Fiscal
Que vêm cobrar os tributos!

O poeta A. Coelho Maia, de São João do Piauí, usando o *Pseudônimo* de ESTÁCIO AMBRÓSIO, descreveu todos estes acontecimentos, baseado em declarações do pessoa que participou da luta ao lado das forças combatentes e o terrível fanatismo.

Estou fazendo este CADERN, assumindo inteira responsabilidade pela extensão do acontecimento passado.

Petrolina-PE.

Alvaro Coelho Maia

Rua da Colheira, 82 — Petrolina-PE.

Casa Teixeira Moura

Material Elétrico, Ferragens e de Construção
FRANCISCO RODRIGUES TEIXEIRA

Rua Souza Junior, 240 - Fone 961-1256

Petrolina — Pernambuco

Casa do Agricultor

Material Agrícola em Geral

Rua Ruy Barbosa, 1

JUAZEIRO — BAHIA

No lugar Pau de Colher,
Tudo transformou-se em pó...
Faz compaixão e faz dó,
Causa tristeza e agonia,
Hoje ali somente existe
Casinbas ao abandono
Em que outrora o seu dono,
Feliz, bem feliz vivia.

Leitores eis o resumo
Dessa história sem igual...
Uma tragédia de sangue
De um povo sem ideal,
Que por falta da instrução
Precipiteu-se no mal.

Se a nossa gente tivesse.
O conforto da instrução,
Não se deixava levar
Por uma vil sedução;
Não seguiria os Beatos
Que vagam pelo sertão,
Nem iam ao Pau de Colher
Procurar a salvação.

Não sei de quem é a culpa,
Porém uma coisa ou vejo:
Que vive bem desprezado
O pobre do sertanejo!...
Cada semana um regime!
Cada dia um Brasil novo...
E nunca ninguém se lembra
Da educação do seu povo.

AGORA, CAROS LEITORES

Um tanto penalizado
Descrevo o que sucedeu,
Grande falo inesperado,
Descarrego a conciencia
Falo desinteressado.

Todo o povo Bahiano
Ja havia se esquecido
Do que possou-se em Canudos
Por causa de um bandido,
Quando surgiu este caso
Que acho bem parecido.

O beato Ze Lourenço
A mais de um ano passado,
Pelas forças Cearenses
Tinha sido atropelado,
No interior de Pernambuco
Ficou seu povo espalhado.

Cada um destes fanaticos
Que possuia mulher,
Levava filhos e filhas
E nisso não tinha qualquer
E foram localizando
No lugar Pau de Colher



AGORA, CAROS LEITORES
Um tanto penalizado
Descrevo o que sucedeu,
Grande falo inesperado,
Descarrego a conciencia
Falo desinteressado.



O beato Ze Lourenço
A mais de um ano passado,
Pelas forças Cearenses
Tinha sido atropelado,
No interior de Pernambuco
Ficou seu povo espalhado.

Cada um destes fanaticos
Que possuia mulher,
Levava filhos e filhas
E nisso não tinha qualquer
E foram localizando
No lugar Pau de Colher

Com Severino Tavares,
Foi de Zé Lourenço.
Quando do Padre Cleto,
Disse: eu sou quem venço!
Aqui eu dou "dia santo".
E vai sair como eu penso...

E juntando muita gente,
Metido a "Leão do Norte",
Com crime e perversidades
Ninguém com ele era forte,
E quem não seguisse a ele,
Sozra o golpe da morte.

No lugar "José da Barra",
Aquelles vis traçoelros,
Por nada assassinaram
Um môço e dois companheiros,
E mais perto dali mataram
Um dos melhores vaqueiros.

Fol a onze de Janeiro
Este fato sucedido
O povo de Casa Nova
Estava bem prevenido
Com o dedo no gatilho
Esperando o estampido.

Logo o cabo Vieira
Seguiu com alguns soldados
Do destacamento local
E todos bem preparados,
E outros tantos civis
Homens dispostos e armados.

Chegando áquile local
A pejeja foi travada,
Trocaram tiros de perto,
Que hora negra, minguada!...
Tombo o cabo e dois soldados
Nesta hora amargurada...

O Governo Federal
Quiz ao povo socorrer,
Com dois aviões de guerra
Melhor podia vencer.
E ainda movimentou
O vintu e cito. B. C.

Todas são bem instruídas,
Luta a eles não engaria,
Veio também su. 19
E a policia Bahiana,
A Bahia dá honras fortes,
Nao é converença de Joana.

Velo a força do Plauhy,
 Batalhão forte e voraz,
 Para lutar com os fanáticos
 Vis paladinos e audaz,
 Pouco lutando com muitos
 Morre louco e nada faz.

Quando quiseram sair
 Estavam numa emborcada,
 Ficaram sem um soldado
 (E a hora foi apertada!)
 Oito burros e tres cavalos
 E fugiram sem fazer nada

A brigada Fernambucana
 Foi preciso entrar na dança,
 Não sa: queixam de nervoso
 E são homens de fala mansa;
 Creio que ainda são parentes
 Dos doze pares de França

Capitão Opliato Gueiros,
 Vulto de grande valor,
 Recebeu as instruções
 Daquelle nobre Senhor,
 Do illustre Secretario,
 Com muita calma e amor

E assumiu o comando
 Conforme as instruções,
 Pegou a Deus que abraçasse
 Dos rebeldes os corações
 E transformasse em cordeiros
 Aqueles feros leões

O illustre Capitão,
 Homem educado e instruido,
 Batalhas negras e sangrentas
 Até hoje tem vencido,
 Quem enfrentar sua fleira,
 Ferde, está decidido...

Marchando para a batalha,
 Aos 10 dias de Janeiro,
 No lugar por nome Afranio
 Fez pequeno paradeiro
 Aguardando mais reforço
 Junio ao seu povo guerreiro.

No dia seguinte chegou
 O valoroso Tenente
 Por nome Manoel Ferraz,
 Homem disposto e valente,
 Chegando a ocasião
 Morre sorrindo e contente.

E com ele 60 homens,
Peço ao ouvinte que creia,
Que o mais laço que tinha
Estando de cara feia
Pega uma tigre pela cauda
E atira com legua e meia

Estalava no son da corneta,
Triste e emocionante!
E para Pau de Colher
Seguiram no mesmo instante;
Pareciam Bonaparte
Quando entror em Thimorante.

A 19 do mez,
Pelas 10 horas do dia,
Atacaram Pau de Colher
Com coragem e Inergia,
Lutavam de peito a peito
E o fumaçeiro cobria.

Lamentavam as creanchinhas:
"Papai, mamãe, vamos embora",
Os pais pegavam no braço,
E não os deixavam sair fóra
E elas de fome e de sede,
Chamam na mesma hora

Durou 22 horas
Uma luta sem emenda,
Angus ta als é gemidos,
Luta terrivel e tremenda,
A's 6 horas de vinte e um
Realizou se a contenda

Nesta manha melancollica;
Tormentosa de pavor,
A briza ao passar gemia
Como quem sentindo a dôr,
O campo cobriu-se de mortos
Naquele quadro de horror!

Muitas piras foram encontrados
Perto de Pau de Colher,
Até esqueleto queimado
Sem piedade sequer.
Braços, pernas de breanças,
Cabeças de homem e mulher.

Ficou na fonte das aguas
A policia de prontidão,
Os fanaticos lá não hiam
E morriam de sequidão,
Sò as pedras não choraram
Porque não tem coração.

Em dois casebres do local
Cy fanáticos reunidos
Trocaram tiros por horas,
Foi tremendo o estampido!
Morreram cinco soldados,
Onze ficaram feridos.

Deixaram Pau de Culher
Em estado desolador,
Deserto e descapelado
Sóltario e sem valor...
Eis o fruto do fanatismo
Falso vil e iludidor.

Passarinho não mais cantou
Nos arvoredos aumenes,
Calaram-se até os grilos,
Nas suas casas, serenas,
Os urubus se apossaram
Daqueles vastos terrenos.

Morreram destes fanáticos
Um tal chefe SInhorsinho,
Alf tido por "S. José"
Um verdadeiro "Saninho"
Fabricante de feitiço,
"Cura cural de vizinho".

Morreu Angelo Cabaça,
Conhecido criminoso, Damassa
Morreu um tal João corajoso,
Tipo audaz e corajoso,
Para roubar á noite
Era ligeiro e geloso!

Tambem um tal Zé Rodrigues,
Com eles ali vivia,
E por José Benvenuto
O grupo lhe conhecia,
Freguez da Firma Ferreira
Etcetera companhia

Cerca de 40 feridos
Ficaram em Casa Nova,
Capitão Opitato Gueiros,
Dizta, "Ninguém reprova,
Quem luta sem instrução
Ja anda cavando a cova.

Encontraram mais 12 mortos
Nos arredores da luta,
Vieram prisioneiros
Cinco jagunços recrutados,
Nem na guerra de Canudos
NÃO houve telmas tão brutas.

A vinte e oito do mez
Regressaram á Petrolina,
Depois que haviam saído
Daqueia carneficina,
Defendendo a nossa Patria
De uma triste ruina.

Dr. Colimério Amorim,
Desvelou-se no tratamento,
Fez o maior possível,
Não descansando um momento
A fim de salvar alguma
Deste combate sangrento.

Dos soldados que morreram
Do 8.º batalhão,
Luz Pereira Ferrez,
Homem forte e de ação,
Não conhecendo lamento
Não tinha mau coração

O soldado José Fausto
Lamentamos a morte dele
E o soldado Pacifico
Era outro igual a este,
Mas a morte quando vem
Não tem este nem aquele.

Manoel Antonio Pinto,
Abdon Lopes dos Passos,
Terminaram a existencia
No focco dos embarçãos,
Defendendo a nossa Patria
Mostraram força nos braços

Os feridos foram os segulletes:
Sargento Gabriel Marinho,
Que no estalar da corneta
Pisava em cima de espinho,
E se não recebesse o balão
Fanatico perdia o ninho.

O soldado José Leite
E Manoel Lourenço da Silva,
Junto com Cicero Antonio,
Diziam com voz altiva:
"Luta em defeza da Patria
E' pejeja pusitiva".

Manoel Soares das Neves
E o soldado Januario,
O Expedito Martins,
Lutavam tendo um diário,
Manoel Antonio tambem
Fez da pileira um rosario.

José Vicente da Silva
E Erelvino José Lopes,
Se acaso faltasse armas
Lutavam até de boques,
Com a energia que estavam
Matavam a troco de choques

Estes es soldados feridos,
Os mortos e os defensores
Todos juntos trabalharam
Como grandes lutadores,
Defendendo a nossa Patria
De sacrificios e horróreas.

Fugiu quem estava iludindo
As creaturas humanas,
Agora viva o triunfo
Das forças Pernambucanas
Honra ás forças Cearences
Piauhyenses e Bahianas.

Está terminada a historia,
Sel que foi grande o luxo,
De dinheiro nascl pobre,
De entndjmento sou rico
Outra coisa não possuio
Mas verso assim eu «fabrico»

Historico de Pau de Colher
 Estavamos em janeiro de 1938 em ple-
 no Estado Nov. Quinzeiro bearense
 pregava pelas catungas de Casa Nova o-
 fim do mundo. Aconselhava para-
 que os moradores do interior se desfizes-
 sem dos seus haveres e viessem para o
 acampamento de Pau de Colher.
 Já já a planta sigo para Remauro, na vol-
 ta faria a replanta, dizia ele.
 Enquanto isso ocorria, Jeronimo Sodri Viana
 Partidario da Alianca Libertadora Nacional
 Primo de Doutor Adolfo Viana e Sobrinho
 de Luiz Viana, estava oculto em Sitio do Rei
 no Piauí proximo da fronteira bahiana,
 depois de ter permanecido dois anos no Muni-
 cipio de Casa Nova, de fazenda, em fazenda,
 fugindo da implacavel persiguicao das Forças
 Policiais de Bahia e Pernambuco.
 Suas ideias eram radicais. Sodri Viana defen-
 dia leis de sangue para derrubar o governo
 de Getulio Vargas.
 Yosi Senhorinho, filho de Eumualdo segunda
 pessoa do bearense Quinzeiro continuava
 as pregações no acampamento de Pau de Colher
 e não admitia que alguém o criticasse.
 Os fanáticos surgiam na Feira de Lagoa do-
 Alegre armados com grandes cacetes assinalados
 com cruces.

Logo depois um grupo de fanáticos invadiu a
casa da Fazenda Baena e trucidaram José da
Baena e Côcoz, porque eram seus adversários.
Felinto e Pequenha montados a burro vieram
a sede do Município denunciar o fato as autori-
dades de Casa Nova.

Sargento Geraldo Delegado de Polícia de Casa
Nova, não despendo de um destacamento a altura
para enfrentar os fanáticos, pois contava apenas,
com o Cabo Vieira e dois Soldados, expôs a
situação ao Prefeito Raimundo Santos os quais
pediram reforço ao Secretario da Segurança
Pública de Salvador.

Demorando chegar a Casa Nova a tropa de Sal-
vador, e se agravando a situação, Sargento
Geraldo ordenou ao Cabo Vieira que orga-
nizasse um grupo de apurados e juntamente
com os Soldados João Batista e João Martins es-
perasse por ele e a força na Fazenda Pal-
meira. Propriedade de seu José Martiniano
Tio do ex. Senador Rui Santos.

Devemos citar alguns componentes do grupo.
O sapateiro Joaquim Macedônia, o jovem
de 19 anos Piauiense lavrador, o
Lavrador Cearense Romalho, o engraxate
João Parahibano, o Lavrador Antonio
Fernombuco.

terceiro José Raimundo e outros.

Mas ao chegar em Palmeiras o grupo de apinados, alguns moradores da região, sugeriram ao Cabo Vieira uma intervenção imediata no Acampamento do Chefe José Senhorinho ou melhor de Pau de Colher. Acrescentaram até que com alguns tiros venderiam ou seriam esboalhados porque eram covardes. O Cabo Vieira decidiu então atacá-los, Joaquim Macedonia interpelou o Cabo, o Sargento ordenou o Bivague na Fazenda Palmeira até sua chegada com a Força, Cabo Vieira o retrucou: se você é covarde me entregue o fuzil. Não é covardia, é ordem, responde Joaquim.

Seguiram para Lagoinha que dista menos de 6 quilômetros para Pau de Colher, Foram incorporados ao grupo do Cabo Vieira mais dois grupos: o de José Hermenegildo e o de Felinto, totalizando mais ou menos 30 trinta combatentes. Após o jantar oferecido pela família de Felinto, marcharam para Pau de Colher. Quando se aproximaram da Roca de José Senhorinho o Cabo dividiu a Força em 3 grupos, o Soldado João Batista ficou ao seu lado.

Estavam tão próximas da casa de José Senhorinho
que enxergavam inclusive tagartixas na parede.
Viram também duas grandes fogueiras, e duas
mulheres pizondo em dois pilões e ouviram
o choro de uma criança recém-nascida.
Não viram um só homem.

Com frente da porteira da Roca o babo Viira -
fez o ultimato. Falou assim. José Senhorinho
preparate com o teu bando, para te render a

Polícia Bahiana. Silêncio. Repetiu a frase -
silêncio. Pela terceira vez repetiu atirando,
Dentro da Roca José Senhorinho exclamou

Viva Senhor São José, Avança meus irmãos
Os seguidores de José Senhorinho avançaram e
atacaram simultaneamente pela Vanguarda e

retaguarda cercando o grupo de Viira
teve apenado que ao miniciar o pente do Fuzil
recebia caçadas pela cabeça pelo braço dei-

xando o Fuzil cahir. Fria-re o primeiro com ba-
te ao acampamento de Pau de Bolívar.
Vejam as baixas José Senhorinho o chefe já na

morto ao lado do babo Viira, José babacas, e qu-
tros. Pelo grupo do babo Viira o próprio babo,
Soldado João Batista Romalho bearense João -

Pianhiense e outros - um jovem de 19 anos -

Quando o Sargento exaltado partiu para o encontro com o grupo de Vieira na fazenda Piedra-grande recebeu a notícia de que o grupo do Cabo Vieira tinha sido exterminado.

Volto para a sede do Município já pela noite e em frente das residências do Prefeito Raimundo Santos e Coronel Antonio Honorato Honorato de Castro Pai de Doutor Adolfo Viana exclamou em altos brados de que o grupo do Cabo Vieira tinha se acabado e de que os homens eram umas feras, que as famílias se retirassem porque Casa Nova estava ameaçada de uma invasão de famélicos em 48 horas.

Doutor Mira brava botias oligo, Doutor Abmir Mirabeau botias com o dedo em dente curchado de Lauro Viana, juiz da Casa Nova afirmara 'não é só fanatismo, Pau de Colher tem um fim politico, enganava-se, não existia nenhuma politica em Pau de Colher. Mas o juiz falou tão alto que naturalmente os soldados ouviram porque a Prefeitura onde estavam aquartelados os soldados recém chegados era muito proxima a casa do Juiz e Joacim repetia a frase no telégrafo ao capitão que se comunicava naquela noite com o Secretario da Segurança Publica.

No dia seguinte o relatório capitão para mostrar
foram intimados a comparecer na Justi-
tura, o Coronel Antonio Honorato, o Juiz de Paz
Muniz Santos e o ex-Delegado Antunes Bacelar.
Foram detidos após prolongado interrogatório,
Atarde embarcaram para a hospital a margem direi-
ta do São Francisco. Horas depois circulava pela
cidade de que os fanaticos estavam irradando os Rai-
nos de Moano e Tabuleiro, Cerveja muita cona-
ria, Foi desmentido. Foram pacatos monado-
res que vinham fazer fura.

A essa altura dos acontecimentos, Casa Nova já
era considerada uma célula comunista,
não só pelo conflito de Pau de Colher e
pela presença de Sodré Viana em Casa-
Nova, e sobre tudo porque o Cabo Vieira
que succumbiu em Pau de Colher quando
ainda destacado em Juazeiro, já tinha reali-
zado ^{uma} diligencia a frente de dez Solda-
dos até a Fazenda Bacimbinha de Sodré-
Viana com ordens superiores para prende-
lo. Não o encontrando, porque Jerônimo So-
dri e sua Mulher Minelmezina se encontra-
vam ocultos num acto e observava sem ser
notado o movimento do Cabo e seus com an-
daolos. Vieira volta para a Sede do Muni-
cipio em seguida para Juazeiro.

Mas verdadeiramente Sodre Viana não-
estava ligado aos fanáticos ou Pau de Colher.
Eles eram vítimas da ignorância e do analfabetismo, productos da oligarquia nefasta-
de Casa Nova.

Suas autoridades não eram comunistas como
não são os atuais Pachos de Casa Nova, e -
Don José Rodrigues, benemerito Bispo da-
Diocese de Juazeiro.

Casa Nova esperava a chegada do novo Prefei-
to, Zacarias Assunção nomeado pelo Inter-
venção Federal. Um primeiro Tenente da-
Polícia Bahiana.

Emquanto isso uma tropa do Estado olo-
focês, com 50 homens e comandada por-
um Sargento batia em retirada antes mesmo
de atingir Pau de Colher após ter sido aba-
tido um soldado. Os fanáticos impediram-
che uma implacável perseguição até muito dis-
tante do Acampamento.

Em fim tendo o governo de Pernambuco infor-
mações de um movimento sedicioso na pro-
vincia com a Bahia enviou uma Tolantés sob o
comando do Capitão Optato Queiros.

Em Quicuri da Bahia conseguiu um guia -
para ensina-lo, a estrada que liga Pau de-
Colher e aquele Distrito de Casa Nova.

O Capitão Optato invadiu Pau de Colher pelo-
Oriente seguindo o mapa da região.

Sua primeira providencia foi cercar a-
cachimba onde os fanaticos se abasteciam.

Uma moçinha tendo uma lata dirigiu-se para-
a fonte afim de ^{com}apanhar agua para o acampa-
mento. O Capitão interpeleou-a perguntou -
como se chamava o atual substituto de -

Yosi Sen horinhe e entregou-lhe um bi-
chete para que o novo chefe o lesse.

Era um convite a rendição prometendo-lhe
que todos seriam bem tratados e voltari-
am para suas casas.

Os fanaticos então comecaram a investir -
contra a tropa e a luta teve comeco cor-
po a corpo. Mas, a angonia dos fanaticos
não tinham armas. Com cacetes e Facões -
não podiam resistir por muito tempo o-
ataque de soldados armados com fuzis.
e metralha doras de quatro bocas

terça de trinta fanáticos e que possuíam armas
mas a metade nesse dia estava fora do acampa-
mento procurando alimentos. Eram os mais ex-
perimentados e treinados na luta de trincheira,
segundo depoimento de um rapaziola filho de
fanático, Sulino, o seu nome, hoje guarda-
da Prefeitura de Salvador.

Sofrendo grandes baixas os fanáticos acua-
ram e muitos fugiram para o mato.
Seis soldados mortos, nove feridos, foram as bai-
xas da Volante Permambucana
com a tréua na luta; o Capitão Optato encarrega
a dois soldados da Volante a ir a sede de base
Nova solicitar remédios para os feridos, já tinham
comandado pelo Capitão Batalhão de Cavalaria
Tavares, e o Batalhão de Fuzileiros comanda-
do pelo Tenente Zacarias Assunção o atual

Prefeito de Casa Nova;
Ao assumir o cargo o Prefeito de Casa-
Nova, eis algumas frases de Zacarias Assun-
ção: Com pleno Estado Novo, o governo que se-
estabelece hoje não traz programas.

Não vim fazer incompatibilidades incompatibili-
des, e sim amigos.
O quadro de funcionários continuará me con-
do a minha confiança.

Fui informado de informações de que base Nova
era uma célula de comunistas, mas é o
contrário, aqui não existe um so comu-
nista.

Após a solenidade de posse, o novo Prefeito
foi muito complimentado.
A seguir despachou com os dois soldados-
emissários da Volante por nome buana-
atuidando-os. Quando os dois soldados
chegaram em Pau de Colher, o Capitão
Optato Guimarães decidiu fazer o reconhe-
cimento nas Barracas. Uma das quais
tinha a porta cerrada, quando o Solda-
do empurrou a porta e inclinou a ca-
beça para entrar recebeu uma facada
na cabeça causando um enorme
talho. Esse fanático era Pedro Bove-
nito um maroto robusto dos olhos azuis,
muito conhecido na região pois era
fazendeiro e comprador de Bois.
Tinha sido baleado no combate com o Cabé-
Veira, não podendo fugir, permaneceu
ali.

Em grandes Arcaes e caixas abundan-
tes de mercaderias foram encontrados
objectos de valor, como prata e ouro anti-
go em quantidade sacniadas pelos
Soldados da Volante. Um Soldado exi-
biu em casa de Dona Maria Raimundo
uma mochila cheia de ouro antigo.
Sorriu e disse que iri solicitar mi-
nha baixa, e ser negociante.

O Capitão Optato fez quatorze prisio-
neiros e marchou com a tropa para a
sede do Municipio de Casa Nova.
Ao chegar foi solicitado a traçar o Mapa
da região de Pau de Colher pelas profes-
soras e os officiaes bahianos.

Em sequencia foi ao Telegrapho e redigiu
o seguinte telegrama para o Secreta-
rio da Seguranca Publica de Fernan-
buco. Ilustre Secretario.

Conseguimos dominar o reboto de
fanaticos de Pau de Colher em Casa
Nova, Bahia, foram contados 170 mortos -
no campo de batalha, emquanto muitos
outros fugiam para o mato baldado, a lu-
ta foi a mais feroz e ter comco

Telegrama do Capitão Optato
Quirino ao Secretário da Segurança Pu-
blica de Pernambuco.

Ilustre Secretário.

Conseguimos dominar o reducto de Janc-
tius de Pau de Coqueiro Casa Nova Bahia,
depois de 74 horas de fogo,
porém contados 174 mortos no campo de
batalha emquanto muitos outros fugi-
ram para o mato baleados,
a luta foi renhida e teve começo
corpo a corpo.

Em seguida foi convidado pelos oficiais ba-
hianos para um almoço de confrater-
nização entre a Polícia de Pernambuco
e Bahia.

A polícia Bahiana dias depois fez mais de
cem prisioneiros e conduziram para
a capital de Salvador.

Estava encerrado o conflito de Pau de-
Coqueiro.

O Historiador é anônimo não se identifica -
porque o Histórico tem erros de ortografia, mas
é verdadeiro.

Um Cidadão Eleitor !

Umás e Outras -

Os Seguidores de José Senthorinho possui-
am grandes roças plantadas com feijão e
milho.

Se alimentava com pintado - comia de milho
e feijão cozidos.

Mulheres grávidas e crianças foram baleadas
no combate de Optato quinos.

Vestiam-se de pinto, algum com roupa
de cor diferente era considerado adversário,
comentava-se que depois da colheita viaja-
vam para fazendas de beira.

Faziam vendiam os seus favores e traziam o di-
nhêiro para o acampamento, dizendo que o
mundo ia se acabar.