U.PORTO
FACULDADE DE BELAS ARTES
UNIVERSIDADE DO PORTO

(FBAUP/FPCEUP/IEUL/FBAUL)

ANTONIO ROSEMBERG DE MOURA

JUAZEIRO DO PADRE CÍCERO: O SAGRADO, A ARTE E A UTOPIA DA TERCEIRA ERA DO ESPÍRITO SANTO

PORTO / FORTALEZA – 2021

ANTONIO ROSEMBERG DE MOURA

(Rosemberg Cariry)

JUAZEIRO DO PADRE CÍCERO: O SAGRADO, A ARTE E A UTOPIA DA TERCEIRA ERA DO ESPÍRITO SANTO

Tese apresentada à Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto para obtenção do grau de Doutor em Educação Artística

Programa Doutoral em Educação Artística (Dupla Titulação)
Universidade do Porto (Faculdade de Belas Artes e Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação) e Universidade de Lisboa (Faculdade de Belas-Artes e Instituto de Educação)

Orientador: Prof. Dr. José Carlos de Paiva e Silva
Co-orientador: Prof. Dr. Tiago Barbedo Assis

2021

RESUMO

Este estudo tem o propósito de entender o significado histórico e simbólico da tradição religiosa e cultural do Espírito Santo, em Portugal, da sua difusão nos arquipélagos dos Açores e da Madeira, e na Ásia e no Brasil – país onde se manifesta até hoje, em várias de suas regiões, estando inscrita também em movimentos sociais de significativa importância, como Canudos, Contestado, Juazeiro do Norte e Caldeirão. Elege como foco mais destacado o Juazeiro do Padre Cícero, cidade romeira do Cariri Cearense, para nela identificar algumas especificidades dessas manifestações do sagrado, da arte e da utopia vinculados à referida tradição. Parte de uma arqueologia do cristianismo primitivo e suas principais cismas, passando pelos movimentos milenaristas e religiosos da Idade Média, até chegar às grandes navegações, quando se dá a difusão da cultura portuguesa em vários continentes, através das suas conquistas e instalação das colônias. Utiliza obras e autores, de épocas diversas, por se tratar de uma temática aberta a inúmeros enfoques e campos do conhecimento, indo da teologia à sociologia, da história à antropologia, da estética à política; bem como fontes e técnicas variadas de pesquisa, como livros, entrevistas, narrativas orais, registros etnográficos, canções, poemas, vivências culturais e recursos audiovisuais, sabendo que sujeitos, subjetividades, fragmentos e sentidos simbólicos fazem parte de processos sociais identitários e simbólicos, em permanente construção, reconstrução e (des)construção. Para a definição do alcance da análise pretendida sobre o fenômeno estudado e do seu contorno cultural no Brasil faz algumas escolhas de natureza conceitual e operacional, a partir de um enfoque fenomenológico e do debate contemporâneo acerca das relações entre arte, cultura, educação e práticas comunitárias, seguindo correntes distintas, que estão postas em movimento, no interior das ciências sociais europeias e latino-americanas, de onde retira alguns expoentes e questões postas em destaque, em especial, o conceito de transbarroco, para pensar os dilemas identitários de sociedades com passado colonial. Apresenta como resultado a ideia de que, nas manifestações correntes no norte e nordeste do Brasil, a Festa do Espírito Santo encarna o significado de sentido de vida, estabelecendo uma microtopia (realização da vida e da beleza possível, no espaço reinventado de forma comunitária), dentro da realidade opressiva da sociedade capitalista excludente, neoliberal e globalizada; no caso do Juazeiro, mais que uma festa, o Império do Espírito Santo constitui toda a simbologia da cidade, como espaço sagrado capaz de operar a própria mística da busca popular pela renovação do mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Festa – Utopia – Arte – Educação - Comunidade

ABSTRACT

This study aims at understanding the historical and symbolic meaning of the Holy Spirit cultural and religious tradition in Portugal and its dissemination in the archipelagos of Azores and Madeira, as well as in Asia and in Brazil, where today it is present in many different regions, being also included in social movements of significant importance such as Canudos, Contestado, Juazeiro do Norte and Caldeirão. It is mainly centered in Juazeiro do Padre Cícero, a pilgrimage city within Ceará's Cariri region where some specific aspects of these sacred manifestations can be identified, where art and utopia are connected to such traditions. It started with a primitive Christianity archeology and it main schisms, passing through millenarian religious movements of the Middle Ages until arriving to the grand navigations, when Portuguese culture was spread out into many continents through their conquests and the settlement of colonies. The study includes works and authors from different times, aware that it is an topic open to countless approaches and diverse fields of expertise, going from theology to sociology, from history to anthropology and from aesthetics to politics, as well as providing different research sources and techniques such as books, interviews, narratives, ethnographic records, songs, poems, cultural experiences and audiovisual resources and knowing that subjects, subjectivities, fragments and symbolic senses are part of the social identity and of symbolic processes in permanent construction, reconstruction and deconstruction. Seeking to define a scope for the analysis of the studied phenomenon and its cultural background in Brazil, some choices of conceptual and operational nature had to be made based on a phenomenological approach and a contemporary debate on the relations between art, culture, education and community practices, following different streams in motion within the European and Latin-American social sciences from where we can extract some exponents and some remarkable matters such as the transbaroque concept in order to think about the identity dilemmas of societies with a colonial past. This presents as a result the idea that in common manifestations in northern and northeastern Brazil, the celebration of the Holy Spirit incarnates the significance of the meaning of life, establishing a microtopia (the materialization of life and beauty possible in a community-like reinvented space) within the oppressive reality of the excluding, neoliberal and globalized capitalist society. In the case of Juazeiro, more than a celebration, the Empire of the Holy Spirit constitutes the entire symbology of the city as a sacred space capable of manifesting the mysticism of people's search for the renovation of the world.

KEYWORDS: History – Celebration – Utopia – Art – Education - Community

Em memoriam

José Alexandre de Moura (pai),
Pérpetua Correa de Araújo
e Maria Romana de Moura (avós)

Para

Anita Pereira de Moura (mãe)
Cesídia Pereira (tia)
Jurema, Rita e Juruena (irmãs)
Juraci Maia (esposa)
Maira, Bárbara e Petrus (filhas e filho)
Teta Maia (mãe dos meus filhos)
Letícia, Luna, Pietra, Amora, Júlia,
Alexandre e Ezequiel (netas e netos).

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus orientadores, Dr. José Carlos de Paiva e Silva e Dr. Tiago Barbedo Assis, e aos demais professores da Universidade do Porto, que tão bem me acolheram.

Aos estudiosos, portugueses e brasileiros, que aceitaram conceder a este estudo reveladores depoimentos, entrevistas e orientações; em especial a Alexandrina Rebelo, Andrade Avelino, Alzira Silva, Antonieta Costa, António Freire, Aurélio Lopes, Eduardo Hoonaert, Firmino Holanda Cavalcante Francisco Reis Maduro, Hermano Penna, Irmã Annette Doumoulin, Ilda Januário, Jandir Gonçalves, João Leal, João Lupi, Josias Pires, Liduíno Borba, Luitgarde Cavalcanti Barros, Maria Eugênia Carvalho e Branco, Marcos Antonio Teixeira, Margarida de Fátima, Maria Clara Camacho, Rita Teixeira e Pedro Borges, entre muitos outros.

Aos Pais e Mães de Santo, mestres juremeiros, romeiros do padre Cícero, caixeiras e festeiros do Divino Espírito Santo, em Portugal continental, Açores e Brasil. Em especial às beatas Alzira e Isabel, às mães de Santo Dona Bidoca, Dona Dedé e Dona Elionora; aos pais de Santo Biné e Alex Correia; aos festeiros Sebastião Cardoso e Antônio de Coló; às caixeiras Dona Rosa Barbosa, Dona Marlene Silva e Dona Maria Francisca.

À equipe técnica que me acompanhou na documentação audiovisual dos festejos e dos impérios do Espírito Santo, enfrentando tantos desafios e vivendo bons momentos de aprendizagem e partilha. Em especial a Rivelino Mourão e .

Aos colegas do curso de doutoramento na Faculdade de Belas Artes do Porto, com quem tive a alegria de partilhar dias de estudo, de viagens e de descobertas.

O meu muito obrigado a todos!

É apenas como um clarão que a imagem autêntica do passado aparece. Imagem que surge para logo no instante seguinte se eclipsar para sempre. A verdade imóvel, que só estaria à espera do investigador, de modo algum corresponde ao conceito de verdade em matéria de história. Este apoia-se muito mais nos versos de Dante, que diz: é uma imagem única, insubstituível do passado que se dissipa em cada instante presente que nela não se reconheceu.

Walter Benjamin
(Sobre o Conceito de História, tese V)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 14
Problema, objetivos e relevâncias 14

CAPÍTULO 1- DAS PERDIDAS ORIGENS E DOS LABIRINTOS 23

1.1 A Babel Ibérica e a Festa do Espírito Santo 23
1.2 A Deusa-Mãe e a Fartura da Terra 25
1.3 O Deus-Pai e o Touro Sagrado 29
1.4 O Touro em Portugal 32
1.5 Jung e a Trindade – Rotas Arquetípicas 35
1.6 O Símbolo – Terra, Aves e Árvores 38
1.7 O Espírito Santo Feminino 40
1.8 A Trindade e a Oikonomia 45
1.9 O Espírito Santo Desarruma 51
1.9.1 A nova profecia e as sacerdotisas do Espírito Santo 53
1.9.2 O poder das mulheres 58
1.9.3 A Nova Jerusalém em Pepuza 60
1.9.4 Uma Igreja em busca de um Império 65
1.10 Concílios e Dogmas 67
1.11 O Império Romano: Heranças Pagãs e Hegemonia Cristã 70
1.12 Joaquim de Flora – A Terceira Idade do Espírito Santo 77
1.13 São Francisco: a Revolução do Amor 85
1.14 Os Franciscanos Espirituais 90
1.15 As Beguinas – a Liberação das Mulheres do Espírito 95
1.16 Os Pobres em Movimento 101
1.17 A Guerra Santa dos Camponeses 105
1.18 Onde Nasce a Festa do Império do Divino Espírito Santo 110
1.19 Festa do Espírito Santo em Portugal – a Cada um a sua Versão 120
1.20 A Popularidade e o Brilho do Império Popular 127
1.21 Perseguições e Declínio do Império do Divino 130

CAPÍTULO 2 - AS NAUS, AS VELAS E O NOVO MUNDO DO ESPÍRITO SANTO137

2.1 Finis Terra e o Tenebroso Mar 137
2.2 As Ilhas Encantadas e Edênicas 140
2.3 O Mito da Ilha Brasil 143
2.4 África: o Alargamento do Reino de Portugal 145
2.5 Novos Pousos do Divino Espírito Santo 151
2.6 O Arquipélago da Madeira 153
2.7 O Espírito Santo na Madeira 155
2.8 Açores – As ilhas Encantadas do Espírito Santo 157
2.8.1 O culto ao touro nos açores 170
2.8.2 A imigração açoriana 174
2.9 Açores e Madeira na Expansão Portuguesa 176
2.10 A Difusão do Império do Espírito Santo pelo Mundo 178
2.11 A Carreira das Índias e os Voos do Espírito Santo 180
2.11.1 As crianças embarcadas e as mulheres clandestinas 184
2.11.2 A Pombinha pousa na Índia e estabelece o seu Império 188
2.11.3 Carreira das Índias: carreira do mundo 189
2.12 O paraíso tem o tamanho do desejo 192
2.12.1 Em se plantando tudo dá 194
2.12.2 Da Ilha de Vera Cruz a Brasil 199
2.13 Os Jesuítas e as Missões 200
2.14 Padre Antônio Vieira e a Antropofagia do Divino 206

CAPÍTULO 3 - O FABULOSO (DES)ENCONTRO 213

3.1 O Engenho Colonial 213
3.2 O Povo Brasileiro – Amálgamas e Hibridismos 223
3.3 O Barroco e a Tragédia Fundadora 229
3.4 Transmoderno, Transbarroco, Decolonial 235
3.5 Brasil sob o Signo do Transbarroco 241
3.6 As Conquistas dos Territórios do Divino 250
3.7 As Cinco Regiões do Brasil 254
3.7.1 A região Sul – O Divino açoriano transplantado 259
3.7.2 Região Centro Oeste – O Divino em cavalgada 262
3.7.2.1 Pirenópolis: Divino e cavalhadas 267
3.7.3 Região Sudeste – O Divino transbarroco 269

3.7.3.1 A Festa do Divino em Paraty 274
3.7.3.2 A Festa do Divino em São Luiz de Paraitinga 280
3.7.3.3 A Festa do Divino embarcado de Piracicaba 283
3.7.3.4 Mogi das Cruzes – Palmitos e rezadeiras 285
3.7.3.5 O ciclo mineiro do Divino 295
3.7.4 Região Norte: O Divino Caboclo embarcado 296
3.7.4.1 A "Ghã Fet" do Divino dos índios Karipuna 301
3.7.4.2 O Divino transnacional do Vale do Rio Guaporé 309
3.7.5 Região Nordeste: o Divino de mil faces 335
3.7.5.1 Festa do Divino em Salvador – o menino imperador 344
3.7.5.2 O Divino caboclo de Carinhanha 348
3.7.5.3 O Divino no Ceará 356
3.7.5.4 O Divino no Piauí 357
3.7.5.5 O Divino no Maranhão 358
3.7.6 A polifonia do Império do Espírito Santo 368
3.7.7 Da utopia a microtopia 370

CAPÍTULO 4 - REINOS, DOBRAS E DESDOBRAS 379

4.1 Todos os Santos Orixás 379
4.2 Messianismo e Estratégias de Sobrevivência 381
4.3 Os Movimentos Messiânicos 383
4.4 Yvy Mara Ey - Terra sem Mal 386
4.4.1 A Busca de Correspondências 388
4.4.2 A Busca da terra sem mal 390
4.4.3 Os guaranis e as missões jesuíticas 394
4.4.4 Os Caraíbas – profetas índios 396
4.4.5 A busca do mar sagrado 397
4.5 Terra sem Mal - Influência Duradoura – como Mito 399
4.6 As Utopias Híbridas 402
4.7 Os Movimentos Sociorreligiosos no Nordeste 403
4.8 O Experimento do Futuro 406
4.9 O Sertão – o Território do Sagrado 408
4.9.1 O Sertão real – de pedras, espinhos e gentes 410
4.9.2 A Evangelização dos Sertões 415

4.10 Dom Sebastião – o Esperado 419
4.11 O Sertão dos Reinos caboclos do Juremá 424
4.12 Os Índios do Sertão – Magia da Natureza 429
4.13 O Poder da Jurema 432
4.14 O Paraíso Terreal de Monte Rodeador 436
4.15 Pedra Bonita – um Reino de Muitas Sombras 451

CAPÍTULO 5 - OS VENTOS DA MUDANÇA 468

5. 1 O Espírito Santo e as Três Lutas do Povo: Cultura Híbrida 468
5. 2 Artes Populares - Transbarroco e Dobras 472
5. 3 Padre Ibiapina – Um homem Tocado pelo Espírito Santo 476
5.3.1 A preparação para a missão 4800
5.3.2 Ao lado dos oprimidos 485
5.3.3 No Cariri cearense 486
5.3.4 Os últimos anos 488
5.4 Canudos - o Império do Divino Espírito Santo 489
5.4.1 O conselheiro e o Divino Espírito Santo 494
5.4.2 O primeiro embate 497
5.4.3 Os ecos de montano nos sertões rebelados 500
5.4.4 A construção de uma imagem 508
5.4.5 A República - o advento da lei do cão 510
5.4.6 A cidadela do Belo Monte 514
5.4.7 Os índios em Canudos: o sertão vai virar mar 518
5.4.8 Destruição da cidadela de Belo Monte 528
5.4.9 As crianças - o fim dos imperadores do novo mundo 530
5.4.10 O sertão não virou mar 532
5.4.11 Ao som da Marselhesa 533
5.4.12 Positivismos e canhões Krupp - a ferida aberta 534
5.5 Juazeiro – Uma Aldeia Invisível ou um Quilombo Encantado 538
5.5.1 Cariri – Natureza mágica e generosa 540
5.5.2 Mitos, passados e devires 542
5.5.3 O lago encantado e a Mãe d'Água 547
5.5.4 A resistência dos Índios Cariri 548
5.5.5 O mar, a baleia e a deusa-mãe 550

5.5.6 O Dilúvio e a Jerusalém Celeste 554
5.5.7 Das origens e do milagre da hóstia sangrante 559
5.5.8 O Pacto de Deus com os ninguéns do Sertão 561
5.5.9 Juazeiro – A Nova Jerusalém de São Saruê 563
5.5.10 A cidadela sagrada do Espírito Santo 568
5.5.11 A Repressão da Igreja romanizada 572
5.5.12 Jesus branco não gosta de negros, pardos e caboclos 573
5.5.13 A invisibilidade da beata e o novo discurso 576
5.5.14 Floro Bartolomeu – a tirania secular 577
5.5.15 A sedição de Juazeiro 579
5.5.16 A guerra do sertão-mar 581
5.5.17 O sacrifício da beata e a grande fome de 1915 585
5.5.18 O progresso econômico 586
5.5.19 A Revolução – antes que o povo a faça 588
5.5.20 A velhice e a morte do velho patriarca 589
5.5.21 Padre Cícero – o arquétipo 593
5.6 Caldeirão – a Oikonomia Popular 594
5.6.1 José Lourenço chega à Terra Santa 596
5.6.2 O Boi Santo – força e prodígio imemorial 600
5.6.3 O Caldeirão – a terra prometida 604
5.6.4 A "revolução" da elite 606
5.6.5 A grande seca de 1932 607
5.6.6 Severino Tavares – um enviado do Espírito Santo 609
5.6.7 A morte do padre Cícero 610
5.6.8 Organização social e econômica 612
5.6.9 Vida profana e religiosa 613
5.6.10 O levante comunista 614
5.6.11 A mentira e a denúncia 615
5.6.12 A invasão do caldeirão 617
5.6.13 O curral dos presos 618
5.6.14 Severino Tavares retorna ao Cariri 619
5.6.15 Pau de Colher – o golpe final 621
5.6.16 Sítio União e morte do beato 626

5.6.17 As Ligas Camponesas - novas formas de luta 627
5.6.18 Caldeirão: o aprendizado do futuro 629
5.7 Cariri – Artes e Línguas, Sombras e Sonhos 632
5.7.1 Os Romeiros por nada possuírem, possuíam o Sonho 635
5.8 Os Vaga-Lumes – Chamas de Fogo 646
5.9 A Alegria é a Prova dos Nove 652
5.10 O Fracasso e a Incerteza do Futuro 655

6 CONCLUSÃO 659

7 BIBLIOGRAFIA 668
2. Livros, artigos, ensaios e reportagens on-line 696

3. **Documentos/Entrevistas/ depoimentos 715**

Anexos 719

INTRODUÇÃO

Problema, objetivos e relevâncias

Em sua fase preparatória, este estudo apoiou-se na leitura e reunião de varıos pensadores e obras, formuladas e editadas no Brasil, na América Latina e na Europa, que apresentam uma grande variedade de discursos e proposições conceituais e teóricas, ancorada em campo interdisciplinar. Esse conjunto de leituras compõe um mosaico capaz de nos favorecer no propósito de entender o significado simbólico e histórico do Império do Espírito Santo, que se apresenta como núcleo de uma tradição festiva; com diversas origens apontadas, firma-se e toma forma no Portugal medieval e nos tempos modernos, a partir das grandes navegações que iniciam o primeiro grande processo de globalização do comércio e a conquista de territórios, espalhando-se depois, nos arquipélagos da Madeira e dos Açores, na Índia, na África e, especialmente, no Brasil – onde se manifesta até hoje, com ampla diversidade, em diversas regiões. A partir do século XIX, com o grande fluxo de imigrantes açorianos, a Festa e o Império do Espírito Santo são levados para os EUA e o Canadá, alcançam a Inglaterra e alguns países da Europa, onde foram cultuados nas comunidades açorianas mais tradicionais.

Um conjunto de referências e obras de autores diversos e de diferentes épocas foi reunido desde a fase de elaboração e defesa do projeto de tese, quando se tratava de fazer a aproximação necessária e, assim, construir uma delimitação daquilo que queríamos estudar, mais precisamente, sabendo tratar-se de uma temática aberta a inúmeros enfoques e campos do conhecimento, indo da teologia à sociologia, da história à antropologia, da estética à política e, nessa amplitude, podendo ser levada para a Educação Artística.

Em meio a tais buscas, para além do intuito de recompor uma trajetória histórica fragmentada da festa do Espírito Santo e de sua recepção no Brasil – conforme apresentaremos mais adiante – foi preciso fazer algumas escolhas de natureza conceitual e operacional para uma definição do escopo e alcance da investigação pretendida. Para tanto, antes de nos aproximarmos do debate mais contemporâneo acerca das relações entre arte, cultura e práticas comunitárias, fizemos um percurso de revisitação histórica e interpretativa do Espírito Santo, na Igreja primitiva e da sua crescente importância na Idade Média, observando a tensão crescente entre a Igreja católica institucionalizada, em aliança com o Estado e os poderes terrenos, e os movimentos mendicantes e religiosos populares, em grande número, considerados heréticos.

Ao discutir o sentido sociológico e histórico da arte, chegamos ao pensamento decolonial de Dussel (2005) e de outros autores alinhados a essa corrente do pensamento social em movimento, como é o caso de conceitos como *transmoderno* e *transbarroco*. Abrimo-nos, assim, para um diálogo entre autores latino-americanos e europeus, a partir da contribuição substancial da historiografia e do pensamento social de Portugal, desembocando na discussão que opõe modernidade e pós-modernidade, pensamento colonial e decolonial, filósofos sociais europeus e pensadores do Sul. Acreditamos que cada enfoque desses é circunstanciado ao seu tempo e horizonte histórico, em conexão com diversos ambientes de interlocução filosófica e/ou sociológica. Envolve noções diferenciadas de tempo, que, por sua vez, apresenta composição misteriosamente tripartida e fluida.

Foi assim que chegamos a uma proposição de abordagem da nossa problemática de estudo, a partir do conceito do transbarroco, estabelecido por pensadores e escritores latino-americanos, que se ocupam em discutir o sentido identitário possível em sociedades originárias de processos de expansão colonial europeia, na modernidade, a partir de códigos artísticos e representações culturais formados em conjunção híbrida e confronto cultural gerador de inúmeras ambivalências e contradições capazes de inúmeras fragmentações e interpelações sociológicas.

Através dessas questões é que demos maior atenção à leitura de pensadores europeus inscritos na discussão pós-moderna, a qual já vínhamos fazendo de modo isolado, momento em que sentimos a necessidade de nos integrar a um grupo de estudos, situado no campo da Educação artística, onde essa leitura pudesse ser feita de modo mais interativo, passando por algumas conceituações da Escola de Frankfurt; estando esta ancorada, especialmente, em Walter Benjamin, chegando a alguns pós-modernos oriundos do ambiente francês, como Foucault e Deleuze, assim como em formulações de Agamben, entre outros.

Gilles Deleuze (2012), colocando-se de certo modo na mesma busca dos latino-americanos, alarga a visão do barroco para além de um só gênero artístico ou das restrições de período histórico e lugares, elaborando uma sofisticada visão do movimento barroco pensado pelo conceito de dobra, a partir do pensamento de Leibniz. Propõe que "o critério ou o conceito operatório do Barroco é a Dobra em toda a sua compreensão e conceito: dobra sobre dobra." (DELEUZE, 2012, p. 64-65). Partindo dessa compreensão do barroco, vamos encontrar em Deleuze a compreensão da dobra barroca, como sendo "pura virtualidade, pura potência":

> Dobrar-desdobrar já não significa simplesmente tender-distender, contrair-dilatar, mas envolver-desenvolver, involuir-evoluir. O organismo define-se pela sua capacidade de dobrar suas próprias partes ao infinito e de desdobrá-

> las não ao infinito, mas até o grau de desenvolvimento consignado à espécie. Desse modo, um organismo está envolvido na semente (pré-formação dos órgãos), as sementes, como bonecas russas, estão envolvidas umas nas outras até o infinito (encaixe de germes): é a primeira mosca que contém todas as moscas futuras, destinando-se cada uma delas, por sua vez, chegado o momento, a desdobrar suas próprias partes. E, quando um organismo morre, nem por isso é aniquilado, mas involui e, bruscamente, redobra-se no germe readormecido, saltando as etapas. O mais simples é dizer que desdobrar é aumentar, crescer, e que dobrar é diminuir, reduzir, "entrar no afundamento de um mundo". (DELEUZE, 2012, p. 22 - 23).

Para Deleuze, o barroco não é uma "essência", um estilo ou uma estética, mas uma "função operatória", um traço que faz dobras e traz em si "dobras vindas do Oriente, dobras gregas, romanas, românicas, góticas, clássicas [...]" (*Idem, Ibdem*, p. 13).

No barroco temos a dobra que se desfaz em dobras, trazendo em si resquícios da(s) dobra(s) anterior(es), pois as dobras dançam no espaço-tempo da curvatura sagrada, como águas vivas que deitam tentáculos na história e no espanto dos homens. Como europeu, Deleuze não parece ver a "modernidade europeia" como um desdobrar-se da conquista das Américas e, obviamente, não contempla as dobras da arte asteca, inca, maia, sioux, apaches, tupi-guarani, ianomâmi, afro-brasileira. Esquecido talvez que as luzes que traçaram a filosofia moderna, assim como as revoltas e revoluções sociais, podem ter sido fruto desse encontro com o Novo Mundo, inspiradas na liberdade indígena e exuberância da natureza; sabemos que a noção de Utopia (MORUS, 2018) também nasce da observação dos povos americanos. No mínimo, a chamada revolução industrial, seria retardada em muitos séculos, sem o açúcar e o cravo, o milho e a batata; sem o ouro e a prata, os braços escravos e os soldados nativos das colônias; enfim, vale referir a toda a submissão e o saque das áfricas, das américas e das índias orientais.

Afinal, a construção da Europa moderna não seria justamente o triunfo da barbárie? Indagação aqui feita no sentido benjaminiano, de que toda civilização traz em si um atestado de barbárie. Sabendo-se que, quanto mais elevada e sofisticada for essa civilização, maior será essa herança de barbárie e o preço cobrado em sangue, em saque e em dor. A história é, quantas vezes, um ritual antropofágico, onde os símbolos se autodevoram e com as ruínas dos vencidos são erguidos os panteões, os poderes e as glórias dos vitoriosos. O triunfo do "conhecimento" pode ser compreendido também como o saque do mundo, através do colonialismo em todas as suas formas de extração - da flora e fauna, dos minérios e saberes de vários povos – e da imposição de uma necropolítica e de um epistemicídio de longa duração.

No transbarroco latino-americano, temos um contínuo dobrar-se/desdobrar-se a partir da compreensão da própria tragédia fundadora. O rompimento do equilíbrio clássico, o

uso dos signos das civilizações destroçadas pela conquista. O conceito de barroco como um espírito do tempo alargado, tensionado entre o passado e o presente: ovos arquetípicos (mitologemas) que abrem-se (desdobram-se) em angústias e inquietações, percepções (vislumbres) do antigo e experimentações do novo; em processo de transformação e hibridismo constante (sem a certeza das sínteses), guardando algumas das características fundadoras: já expressas em tantos manuais da história da arte: o fervilhamento, o conflito, o dilema, a contradição e o uso impetuoso das metáforas e do símbolos.

A busca de conciliação de contrários (seca e chuva, claro e escuro, alma e carne, fé e razão, sagrado e profano, vida e morte, céu e terra, o belo horrendo; a dúvida, o pessimismo, a irregularidade, o retorcimento, a visão agônica e dilacerada do mundo, sempre prenhe de dualidades e poliedros. A promessa do eterno que não esconde a efemeridade de todas as coisas, entre podridões e renascimentos. O discurso como um campo de batalha, voltado para o jogo de ideias e conceitos – arena de vida e morte. Jogo de espelhos enterrados e desenterrados - atitude intelectual e existencial, fustigada de perto pela intuição e pela anarquia, pela dissolução e pela construção, pelo paraíso e pelo inferno. A pretensão de eternidade que não consegue deter a efemeridade de todas as coisas, entre podridões e renascimentos. A forma como uma busca incessante, por meio dos jogos de palavras e da ousadia das imagens inusitadas. Uma atitude intelectual fustigada de perto pela intuição e pela anarquia. No interior desse carrossel voluptuoso de ações e intenções, a visão do divino não se aparta do sangue que jorra da tragédia fundadora da "transmodernidade" das Américas.

O Barroco é híbrido, e está bem próximo dos conceitos contemporâneos de fronteira alargada e de *continuum cultural* que vai incorporando novos signos e se modificando, isto é, dobrando e se desdobrando, através de conflitos e acomodações, expulsões e incorporações, ressaltando-se, sobretudo, a permanência de conflitos. Néstor Garcia Canclini (2013) trata da capacidade que tem essa cultura híbrida de entrar e sair da modernidade, de transformar-se e resignificar-se. Razão pela qual continua sendo atual, de alguma forma, o que é reconhecido por alguns pensadores europeus: "em uma discussão recente da pós-modernidade, o historiador britânico Perry Anderson descreve a tendência do período em que vivemos de "celebrar o *crossover,* o híbrido, o *pot-pourri"* (BURKE, 2002).

No entanto, estamos diante de conceituações novas, que atribuem à palavra "barroco" novos significados, despregando-a da matriz barroca europeia. Assim, quando nos debruçamos sobre o chamado "barroco mexicano", ou "barroco peruano", ou "barroco mineiro", ou "barroco baiano", vemos com mais intensidade essa arte, imposta pelo colonizador, tomar formas novas e anunciar novos sincretismos, como resistência e formação

do povo novo que nasce do grandioso trauma. Sim, a América Latina e o Brasil têm um barroco de natureza diferente do "barroco" europeu, despregado do tempo e das formas, feito um espírito se desdobrando em suas "curvas infinitas", híbrido em suas concepções de mundo e contraditório em suas ideologias. Belo e monstruoso, uma espécie de Saturno que devora não apenas os filhos mestiços, mas também o pai europeu, em um ritual antropofágico. Daí nasceu, justamente, a proposição conceitual do *Transbarroco* – ideário filosófico, antropológico, sociológico e artístico, elaborado por pensadores latino-americanos (Lezama Lima, Alejo Carpentier, Augusto Roa Bastos, Luis Rafael Sanchez, Haroldo de Campos, Octavio Paz, Carlos Fuentes e Affonso Romano de Sant'ana, entre outros). A partir da década de 1950, no bojo das intensas transformações por que passa o continente latino-americano e, sobretudo, na busca insistente de um pensamento pós-colonial.

Há, em toda a América Latina, uma rica e complexa discussão, sobre as perspectivas do neobarroco ou do transbarroco, como campo simbólico de conflitos, lutas, exclusões, inclusões, conflitos e convergências, sob o signo da contemporaneidade. São eles pensadores e artistas de renome, bastante envolvidos nesse pensar histórico, estético e político, que envolve, ao mesmo tempo, realidade e imaginário, pensamento e práxis. Na literatura, as influências desse movimento transbarroco desembocam no "realismo fantástico" que ocasiona o chamado "boom literário latino-americano", com nomes tão importantes como Júlio Cortázar, Carlos Fuentes, Gabriel Garcia Márquez, Ernesto Sabato, Isabel Allende, entre outros. Podemos dizer que esse movimento literário latino-americano faz parte de uma dinâmica mais ampla de liberação e de afirmação de estéticas, pensamentos e sensibilidades diferentes das matrizes coloniais do Norte, questionando o historicismo linear, o capitalismo e o neoliberalismo, bem como "os sintomas pastiches fragmentados e simulados da pós-modernidade".

Temos, assim, a concepção transbarroca como uma abordagem da história que, para além da estética, configura novas formas de abordagens sociológicas e antropológicas. Diferentemente dos pensadores pós-modernos, o pensamento transbarroco não parte do niilismo e do fracasso de tudo, mas de formas e processos criativos em conflito, em que o próprio passado colonial é ressimbolizado em leituras novas, cheias de complexa conflitualidade e de sínteses que se abrem em novos processos, em incontáveis "dobras" da percepção. Por isso mesmo, achamos importante esse diálogo aproximativo e provocativo entre pensadores europeus e latino-americanos.

A partir de todas essas leituras, lançamos mão de um método híbrido de *episteme* que pode ser chamada de "transbarroco", por operar com uma multiplicidade de métodos de análise, de interpretações de narrativas e de percepções da realidade, sem desligar-se do que

também é símbolo e mítico, com histórias de longo e de pequeno percurso, verticais e rizomáticas, da cultura dita erudita e da chamada cultura popular.

Transbarrocamente, percorremos as enlinhadas "dobras" da história e dos acontecimentos sociais buscando os seus significados e os seus enigmas, sobretudo os indecifráveis para que continuem como são: indecifráveis. Buscamos articular respostas para as possíveis "traduções" que podem se abrir em significados, através de métodos comparativos, dedutivos, de epistemes consideradas científicas, mas também lançando mão de indícios da oralidade e do conhecimento dito tradicional. Nessa busca, exercício de bricolagem e conhecimento, tudo serve: o relato de viagem, o livro de ciências humanas, a história de Trancoso, o mito e a lenda, o canto dos voduns do terreiro de Minas, as visões dos pajés, os versos das Caixeiras do Divino, as profecias e visões dos romeiros, a literatura de cordel, os almanaques da feira, os filmes documentários, as fotografias novas e velhas, as manchas, as sombras, o dito e o indizível, as visões (representações) de Deus e do diabo, o concreto e o simbólico, a repetição e a elipse, o claro e o escuro. Às vezes, é possível achar evidências, raspando um pergaminho medieval – um palimpsesto, em busca de decifrar as sucessivas camadas de escrita, algumas em línguas que perderam as chaves da tradução dos seus significados.

Muitas vezes, andando em caminho reto, construindo lógicas e sobre elas avançando, de forma ordenada e cronológica; quase sempre por caminhos curvos, saltando barreiras do tempo e dando voltas em torno do humano ou circum-ambulando em torno do Divino, iluminando zonas escuras e escurecendo zonas iluminadas, na angústia da compreensão das zonas cinzas. Um olhar *transbarroco* permite ver o *tempo-história* não como uma linha, mas como uma curvatura – feito um *oroboro* (a cobra que morde o rabo e ainda se contorce, fazendo um 8 deitado, símbolo do infinito). Pode-se ainda pensar em uma cebola simbólica transparente, as peles sobrepostas em camadas, como camadas geológicas, com janelas e portas abertas entre as camadas, possibilitando contaminações arquetípicas e culturais (fantasmas, formas, imagens, crenças, mitos). Alguns sismos misturam estas esferas fazendo o que está embaixo suba e o que está em cima desça, até que o mistério seja capturado. O que a razão não explica, a alma inquieta-se em traduzir, na forma de sentimentos e crenças, virando festa, rito, religião. Nesse espaço multifacetado e atemporal, estão a morte e a vida, em seus segredos cósmicos, em que tudo é movimento e impermanência. Os alquimistas já sabiam que o que transforma é o buscar é o experimentar e não necessariamente o ouro que resultará na pedra filosofal. Assim, valem o estudo e a experiência, a lógica e a dedução, a razão e a intuição. Sem medo de tatear realidades e assuntar os mitos.

Neste estudo foi usada uma abordagem que, para além das questões históricas, sociológicas, religiosas e etnográficas, buscou a dimensão simbólica, estética, lúdica e educativa dos festejos do Divino Espírito Santo, como fenômeno híbrido, considerando que estes são mantidos pela tradição e passados de geração a geração, nas comunidades onde são realizados, em muitos países, sempre em transformação, isto é, em sincronicidade com o tempo vivido no hoje, que projeta "a sua sombra sobre o passado" e nesse tocar a "morte (o passado), busca as respostas vivas que iluminam as trevas e as ruínas do momento (AGAMBEN, 2009).

Este relato introdutório, em que apresentamos o caminho que nos levou à escolha de fontes diversas, saberes interdisciplinares e enfoques, muitas vezes, conflitantes entre si, bem fala do estilo e da metodologia, aqui definidos, na condução da pesquisa e escritura do presente estudo de tese, como sendo ela própria uma abordagem *transbarroca*; o que quer dizer, uma busca de compreender o culto e a folia do Espírito Santo, configurados como um fenômeno cultural mestiço, transnacional e composto de muitas dobras simbólicas.

Percorremos um longo caminho, da Europa ao Brasil, passando pelas ilhas atlânticas, pela Índia e pela África, até chegar aos sertões do Nordeste brasileiro, onde foram ensaiados arranjos societários mais justos e igualitários, a exemplo de Canudos e Caldeirão. Juazeiro do Norte é um desejo comunitário ainda não realizado, um sonho em movimento. Pudemos constatar de que forma a cidade do Juazeiro do Norte, do taumaturgo padre Cícero, nasce sob a égide do Espírito Santo e de que modo mantém ligações profundas com a Igreja primitiva cristã, as culturas medievais e mediterrâneas antigas.

O Império do Espírito Santo, da Antiguidade até a contemporaneidade, estabeleceu-se como narrativa que é, ao mesmo tempo, contemporânea, subterrânea e contraditória; sendo, por isso mesmo, às vezes, invisibilizada e silenciada pelo materialismo capitalista e pelos discursos hegemônicos; e, d'outras vezes, aproveitada e neutralizada através da espetacularização e do uso turístico, sem que esses discursos e a tensão tenham, de todo, a capacidade apagá-lo em seu significado mais profundo. Onde quer que tais manifestações ocorram, no entanto, permanece subjacente o discurso real de construção-vivencial de uma sociedade melhor, senão a partir da apropriação messiânica e da sua forma secularizada em utopias, mas, sobretudo, através de microtopias, vividas nas comunidades e em pequenos espaços de tempo.

Para além do aspecto de transmigração cultural dos festejos do Espírito Santo entre Europa e Brasil (LEAL, 2017) - que se dá em tempo longo e descontínuo, e pede uma interpretação adequada quanto ao seu sentido cultural - uma outra dimensão deste estudo se refere à discussão sobre o sentido da educação e da arte, em perspectiva comunitária,

considerando que o fenômeno das festas do Espírito Santo está configurado em construção social e simbólica inscrita em comunidades, que as vivem a partir de aprendizados que se dão no interior de suas pertenças culturais, operados por grupos concretos de vizinhança, redes parentais, intercâmbios geracionais e vivências em dadas localidades. Consideramos que essas questões trazem desafios abertos a novas elaborações, dado que o fenômeno em foco não pode ser tratado sob o ângulo tradicional da pedagogia escolar, tão restrita às relações hierarquizadas entre mestres e aprendizes, sendo limitadas ao aspecto da aprendizagem científica posta em currículos social e politicamente definidos de forma vertical. Por tudo isso, consideramos ser tão importante o debate em torno de experiências sobre o sentido comunitário, vivencial, concreto e emancipatório da arte, da cultura e da educação. Afinal, foi por essa razão que escolhemos, como ambiente de realização deste estudo, o curso de Doutorado em Educação Artística desta Universidade, onde pudemos estabelecer o confronto de ideias necessário para que esta investigação de caráter transcultural pudesse ser delimitada e alcançasse os resultados pretendidos.

Este estudo está estruturado em cinco partes. O primeiro capítulo trata do rastreamento histórico sobre a formação da tradição do Espírito Santo, perdido em brumas e labirintos, continuidades e descontinuidades, que envolve um tempo de longa duração, compreendido entre a antiguidade e o mundo medieval, visto através de duas dezenas de recortes temáticos, que funcionam como rotas do percurso de leituras realizado. O segundo capítulo se debruça sobre a abertura do mundo moderno, quando naus e velas revelaram o Novo Mundo, onde a tradição do Espírito Santo seria soprada, ao sabor de marés e ventanias, calmarias e tempestades, dividido em dezena e meia de tópicos reveladores desse acontecimento histórico, tempo de descobertas, conquistas e traumas fundantes. O capítulo terceiro contém o relato do fabuloso (des)encontro entre europeus portugueses e os chamados "povos da Índia: como foram chamados inicialmente os nativos americanos, pontuado por mais de duas dezenas de subtópicos que percorrem processos que envolvem embates culturais e jogos de identidades, carregados de dramaticidade que traduzem as diferenças de visão de mundo e de interesses entre colonizadores e povos originários. Estabelece o marco do barroco como uma construção que sedimentaria a cultura que nasce do embate e das misturas. Apresenta as manifestações da Festa do Divino nas cinco regiões do Brasil, em suas variações, decorrentes do transplante e da hibridação cultural a que foi submetida, ao ser acolhida em cidades como Florianópolis, Paraty, São Luiz de Paraitinga, Piracicaba, Mogi das Cruzes, Pirenópolis, Salvador, Carinhanha, São Luís, Alcântara, entre outras; e/ou às margens de grandes rios, onde

O Divino é levado em barcos e canoas por tribos indígenas como os Karipunas e se estende pelo Vale do Guaporé, na Amazônia.

O quarto capítulo problematiza a formação de um núcleo cultural resultante de processos marcados por tais diferenças culturais e de interesses, como o surgimento (a partir da ninguendade, conceituada por Darcy RIBEIRO (a, 1995) do que poderia ser definido como início da formação da "nação brasileira", em torno da simbologia da terra e da sua ocupação, sobretudo para a formação dos sertões e de uma religiosidade que contém elementos oriundos de tradições europeias e indígenas, mas que são interpenetradas por fusões e rupturas, diferentes leituras e necessidades econômicas e espirituais. O quinto e último capítulo mostra como se deu a ressignificação do universo religioso do Divino Espírito Santo, do que resultaram alguns arranjos societários de caráter religioso e/ou messiânico, quase sempre rebelde, que marcaram a história dos sertões do Nordeste brasileiro, que se encontra no século XIX, sob o impacto do processo de consolidação nacional e republicana, do que resulta uma ação violenta às comunidades que oferecem um modo alternativo de vida social, onde o acesso à terra, aos víveres e outros mananciais naturais eram partilhados em regime de comunhão, cuja soldagem tem na religiosidade vinculada ao Espírito Santo o seu esteio, como é o caso do Juazeiro do Norte, onde o culto se estende e amalgama, simbolicamente, a própria construção da cidade romeira.

A conclusão deste estudo está formulada de modo a abrir caminho para outras leituras e indagações, posto que a temática em questão não pode ser tratada como uma simples necropsia, por envolver um fenômeno de natureza cultural, pulsante e vivo, que tem sua dinâmica própria, sofre mutações e escorrega todo tempo, sempre que intentamos submetê-lo a análises sociológicas inflexíveis e racionalistas. Todavia, somos levados a pensar que o Nordeste brasileiro, como palco inicial do processo colonial, se guardou com renovado vigor as Festas e os Impérios do Espírito Santo, teve destruídas todas as experiências de fixação de sociedades/comunidades diferenciadas da sociedade global, sob a égide do Espírito Santo, com exceção de Juazeiro do Norte, onde resiste uma Nova Jerusalém subterrânea – a aldeia invisível e que configura como cidade a ideia do Império do Divino, representando a construção ampliada de uma festa que simula justamente a criação de uma sociedade de fartura e justiça, onde todos podem viver a felicidade terrena. Por fim, foi preciso ressignificar o sentido de utopia, porque as Festas e os Impérios dessa tradição do Espírito Santo, adquirem no Brasil uma configuração microtópica e embrenhada de um futuro que se faz presente.

CAPÍTULO 1 - DAS PERDIDAS ORIGENS E DOS LABIRINTOS

1.1 A Babel Ibérica e a Festa do Espírito Santo

Não será em vão começar por perguntar, de onde terá se originado o culto do Paráclito, em Portugal, na forma da festa do Império do Espírito Santo. Contudo, mapear influências religiosas, míticas e culturais, através dos séculos, a partir de resquícios arqueológicos e das poucas narrativas conservadas, é percurso de incertezas, quando se desce aos pormenores exigentes da plausibilidade histórica e diante da frieza enigmática de documentos e estudos, como fontes discursivas, que são possibilidades abertas de múltiplas interpretações. Um empenho que exige decifrar fragmentos de línguas antigas, sobre camadas sucessivas de escritas no mesmo pergaminho, após camadas e dobras reveladas. Tal busca nos envolve em labirinto de redes discursivas e simbólicas, que são em si mesmas carregadas de sentido de diferentes épocas. Impossível traçar uma linha de tempo, uma coerência articulada de consequências. No entanto, não é impossível elaborar uma narrativa aberta em múltiplas interpretações e grávida de contradições.

Para começar, são apontadas muitas possíveis origens ou resquícios de heranças ocultas, escondidas nas dobras dos símbolos. Algumas bem antigas, outras pré-históricas, situadas no longo período neolítico. Aquelas de um tempo antigo, trazem ressonâncias de antigos cultos dos povos do Oriente Médio, do Mediterrâneo e, consequentemente, da Ibéria. Referências tais que existem, pela própria formação do cristianismo, dos primeiros tempos da nossa era, passando pela diluição do Império Romano e chegando à Idade Média e suas incógnitas.

Todos esses deslocamentos religiosos e culturais transitam pelo Mediterrâneo, sabendo-se ser ele o mar das quatro margens, compreendido como o berço das principais civilizações ocidentais (BRAUDEL, 1998), que, do ponto de vista geopolítico e econômico, tem servido de ponte entre Oriente e Ocidente. Abriga, tanto atividades comerciais, como guerras de conquistas e fugas, construções e ruínas civilizacionais, processos que influenciaram inúmeras culturas e religiões. O Mediterrâneo visto em um tempo de longa duração, que representa

> seguramente um mundo de vivas paixões; um mundo cego como todo mundo vivente, como o nosso, despreocupado com as histórias de profundidade, com essas águas sobre as quais nosso barco navega como o mais ébrio dos barcos. Um mundo perigoso, dizíamos, mas do qual teríamos conjurado os sortilégios e os malefícios havendo, previamente, fixado essas grandes correntes

> subjacentes, frequentemente silenciosas, cujo sentido só se revela quando se abarcam amplos períodos do tempo. Os acontecimentos retumbantes não são amiúdes mais que instantes, que manifestações desses largos destinos e só se explicam por eles. (BRAUDEL, 1998, p. 15).

Integra também essa construção mediterrânea de longa duração a Península Ibérica, cujo território hoje abriga Portugal e Espanha, porque recebeu levas migratórias de vários povos e civilizações, ao longo do tempo: estrimnios, ofis, cempsos, iberos, lusitanos, fenícios, gregos, cartagineses, celtiberos, suevos, cônios, visigodos, romanos, judeus, árabes-berberes, ciganos, africanos, entre tantos outros. É de supor que tais presenças devem ter favorecido uma grande variedade humana e de línguas faladas nessa Babel ibérica, resultando numa composição cultural híbrida de grande vitalidade. Orlando Ribeiro (1987) traça uma tipologia da composição dos portugueses, que começa pelo mediterrâneo.

> A população portuguesa compõe-se, como a maior parte dos povos da Europa Ocidental, de três elementos: o mediterrâneo, largamente preponderante em todo o País, caracteriza-se pelos traços morenos – pele, cabelo, olhos , estatura meã a baixa, crânio alongado, face média ou estreita, constituindo o tipo mais comum do português; o alpino distingue-se do anterior principalmente pelo crânio mais curto e pela face mais larga e a sua influência parece mais sensível no Sul; o nórdico, com olhos, pele e cabelos claros e estatura mais elevada: embora bastante generalizada, a sua influência é mais forte em Entre Douro e Minho, onde se encontra excesso significativo (entenda-se: em relação à média do País) de olhos azuis, cabelos loiros, peles rosadas e estaturas mais elevadas. (RIBEIRO, 1987, p. 17).

Deve-se acentuar a marcante presença africana (negra e branca) e a duradoura contribuição árabe-berbere, a partir do domínio muçulmano na Península Ibérica. Nesse sentido a ibéria, conhece deuses e deusas, tanto locais como imigrantes, que se instalam e transmutam. Assim, nela aportam as deusas, quase sempre ligadas à fertilidade e à lua, com seus ciclos de vida e de morte, como Hécate, Selene, Gaia e Isis. Em Portugal, essas deusas se transmutam em Maria (Nossa Senhora da Conceição, por exemplo) e mesmo no Espírito Santo, por sua substância cósmica fecundante. Curiosamente, porém, nem mesmo quando acontece a sobreposição dos deuses (solares) sobre os cultos às deusas (lunares), o culto à deusa-mãe desaparece, pois toma inúmeras outras formas.

São muitos os significados e símbolos na Festa do Império do Espírito Santo dos quais trataremos ao longo desse estudo. Por enquanto, vamos destacar dois símbolos de presenças marcantes que, arquetipicamente, ligam-se à contemporaneidade e ao passado, aqui vislumbrado através da deusa-Mãe primordial e da sucessão do Deus pai.

Na festa do Espírito Santo, a deusa-mãe está representada pela pombinha lunar (o Espírito Santo), pelo acolhimento, pela partilha do pão, pela fertilidade e pela fartura. O deus-pai se faz representar pela força solar do touro e pelo seu sacrifício no altar da deusa-mãe. Aqui não falamos de laços históricos de sucessões diretas e consequências retas. Falamos antes de símbolos e de arquétipos que permanecem vivos, embora, muitas vezes, possam se esconder nas dobras do tempo ou nas curvas da história.

1.2 A Deusa-Mãe e a Fartura da Terra

Mircea Eliade afirma que, para o "homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente "natural": está sempre carregada de um valor religioso" (ELIADE, 2010, p. 99). Essa percepção nasce da compreensão de o mundo é obra dos deuses e deusas, que se autogeraram ou geraram uns aos outros, sendo, portanto, um todo sagrado; de forma panteísta, o mundo revela a presença e a transcendência dos deuses e deusas. Há o visível e o invisível, o que se acredita pela fé. Nesse sentido, a terra, desde sempre, foi percebida com uma deusa-Mãe. A terra

> mostra-se como mãe e nutridora universal. Os ritmos cósmicos manifestam a ordem, a harmonia, a permanência, a fecundidade. No conjunto, o Cosmos é ao mesmo tempo um organismo real, vivo e sagrado: revela as modalidades do Ser e da sacralidade. Ontofania e hierofania se unem. (ELIADE, 2010, p. 100).

A terra é vista como a presença física e grávida do sagrado que espelha todo o cosmo. É a Mãe ancestral, surgida do abismo cósmico, de onde brota a vida e a morte. Tudo dela nasce e a ela retorna. Os mitos contam as suas origens e as gerações de todas as coisas que sobre o mundo existem e são tocadas pela mesma sacralidade.

> A Terra (Gaia), primeiro, deu à luz um ser igual a ela mesma, capaz de a cobrir totalmente, o Céu (Uranos) estrelado, que ofereceria aos deuses bem-aventurados morada segura para sempre." Este par primordial deu origem à família numerosa dos deuses, dos ciclopes e dos outros seres míticos (Cotos, Briareu, Giges, "seres cheios de orgulho" e que tinham cem braços e cinquenta cabeças cada um). O casamento do Céu e da Terra e a primeira hierogamia. Os deuses tratarão de repeti-la e os homens, por seu turno, imitá-la-ão com a mesma gravidade sagrada com que imitavam qualquer gesto realizado na aurora dos tempos. (ELIADE, 2010. p. 193).

O homem e a mulher são filhos da terra e com ela estão unidos, inseparáveis – o destino de um é o destino do outro. Todas as deusas da terra nascidas são expressões de um mesmo arquétipo. Segundo Jung, as ideias arquetípicas podem ficar

> esquecidas e soterradas por longos e longos anos, voltam sempre de novo, muitas vezes sob disfarces estranhos e deformações pessoais, ou deturpadas racionalmente, [...] apresentando-se constantemente, sob novas formas, como verdade intemporal que são, inerentes à natureza humana. (JUNG, 2012, vol. 11/2, p. 35).

Na essência do Espírito Santo, para além da tríade supostamente masculina que o compõe, há quem veja o princípio do feminino, ou seja, alguma aproximação com a Deusa-Mãe, como é o caso de Leonardo Boff (2014), no Brasil, no livro, *A Ave Maria: O Feminino e o Espírito Santo*, e, em Portugal, encontramos estudos sobre Natália Correia, onde ela apresenta uma formulação que identifica a centralidade do elemento feminino em cultos ancestrais e cristãos, que dispensam o masculino na composição da noção de criação.

> A primacialidade do princípio feminino, que se manifesta na dispensabilidade da participação do homem no acto criador, é aliás penetrantemente observada por Moisés Espírito Santo na supressão do princípio masculino que se manifesta no deus morto nos joelhos da Senhora do Pranto ou da Piedade. Este culto perpetua a dramaturgia da morte de Tamuze, o filho/amante de Ishtar pranteado pela deusa. Tal como os antigos mistérios chamados prantos sírios (o ritual pratica-se em Portugal sob a forma de «círios») que eram realizados junto dos rios personificados no deus sacrificado ciclicamente por altura das ceifas, os santuários da Senhora do Pranto ou da Piedade erguem-se cá também à beira dos rios. (CORREIA in ESPÍRITO SANTO, 1988, p. 394).

A partir dessa premissa, vamos evidenciar, de forma resumida, como antropólogos, arqueólogos e mitólogos tratam os cultos religiosos da pré-história ibérica e lusitana, sobretudo o culto lunar e da Deusa Mãe. Para tanto, podemos recorrer a autores em tudo distintos, com olhares bem diferenciados, que oscilam entre um teor mais científico ou mais visionário, quase sempre idealizados (em suas conclusões e leituras de dados e de fontes), que propõem um lastro primordial e universalizante para o futuro surgimento da nação portuguesa. Destaco que o culto à deusa-mãe, de alguma forma, estaria ligado, entre outros, ao culto da fertilidade expresso nas festas do Espírito Santo, segundo alguns estudiosos. Como já foi referido, há quem sugira inclusive ser o Espírito Santo uma manifestação feminina, com origem no culto milenar da Deusa-Mãe, que faz parte de inúmeras tradições culturais. Afinal, homens e mulheres são seres peregrinos, jamais cessam a sua marcha em contato com outros códigos culturais (desde que arrancaram da África há muitos milênios) deixando e levando em carne e alma, por onde passam, na bela e angustiante construção e reinvenção da humanidade.

No princípio, foi o espírito, na sua expressão feminina, que pairou sobre as águas e soprou a vida. Quando o homem doma a terra e aprende a enterrar a semente para vê-la crescer

e se reproduzir, nasce o culto da grande-mãe, senhora da morte e da vida. Essa ideia contém a força cósmica e a fecundidade, o útero da terra e o mistério da lua (que mata e cura), a fluidez da água e a sinuosidade da serpente e da sabedoria. Para o antropólogo Aurélio Lopes (1996), a relação entre a água "sémen da terra" e a fertilidade, tanto agrovegetativa como humana e animal, criou na maior parte das grandes civilizações complexos religiosos em que os símbolos lunares, expressos ou não por manifestações hierofânicas, são quase sempre determinantes. Por isso, considera que grandes deusas da fertilidade se apresentam, ao mesmo tempo, com divindades lunares e adquirem caracteres relacionados com as águas, as chuvas e a terra. Para Lopes, a egípcia Hathor, Ishtar babilônica, a iraniana Anaitis, ou a ibérica Atégina são, assim, apenas alguns exemplos, eventualmente mais paradigmáticos.

> Também a serpente embora, partilhando de uma mitologia variada, surge neste contexto como um símbolo da fertilidade (ou mais precisamente da fecundidade) selénica. A relação erótica com a mulher, que veremos mais à frente, constitui assim a versão popular de uma sacralização ofídia que desde tempos imemoriais participa de uma iconografia lunar euro-mediterrânea. (LOPES, 1996, p. 53)

O autor citado chama atenção para o fato de que em todo o Portugal, como herança da antiguidade mais remota, encontram-se muitos templos dedicados ao Sol e à Lua (ao mesmo tempo). Há também alguns outros dedicados à deusa-mãe. Na cidade de Beja, existiu um altar de Cibele, a deusa frígia da fertilidade, que exigia o sacrifício de touros e purificava os crentes e iniciados com o banho de sangue ainda quente do animal. Existem vestígios de culto a Cibele, em Vizela, Chaves, Tangobriga, Lisboa e outros Sítios.

Aurélio Lopes lembra que, cultuada pelo povo português, Santa Marta é uma divindade ctónica e é reconhecida como uma reminiscência da grande-deusa, tendo entre os seus atributos o da fertilidade do mito lunar. Ao lado disso, a sua iconografia é marcada por uma serpente aos seus pés, envolta na aura da lua crescente (LOPES, 1996, p. 19-20). O antropólogo Moisés Espírito Santo também vê como de grande importância a influência dos cultos matriarcais no catolicismo popular português, que estariam ligados a outras influências.

> O culto da Deusa-Mãe teve suma importância nas sociedades mediterrânicas. A religião destes povos foi sobretudo a religião da Mãe. É um reflexo do matriarcado que vigorou juridicamente no Médio Oriente e no mundo semita até ao sec. VIII a.C. e que ainda se nota com muita acuidade nas culturas mediterrânicas que se tornaram católicas. (ESPÍRITO SANTO, 2001, p. 75).

No livro *Da Serpente à Imaculada*, Dalila Pereira da Costa (1984) levanta importantes vestígios do culto à deusa-mãe em Portugal, a partir do período neolítico,

relacionando-a com o culto às serpentes e demonstrando como esse culto do feminino, representado pela Deusa-Mãe (a terra, a lua, a água, a serpente, a Virgem), com o domínio do cristianismo, vai instalar-se como símbolo e como crença dos cultos marianos. Daí encontramos as virgens aparentadas às antigas deusas, conforme a autora explica no prólogo do seu livro.

> Na religião portuguesa, entre paganismo e cristianismo, quando se deu a transcendência da antiga Grande-Deusa, na Virgem, Portugal assumiu verdadeiramente todo o sentido cristão deste novo ciclo cósmico; e supremamente da Assunção. Movimento de transcendência que aqui estará sempre, em todas as suas manifestações, unido inseparavelmente à imanência. E seu exemplo máximo será esse século de Seiscentos. Mas que antes, na história da nossa religião, já teria tido manifestações potentes desta complementariedade. Outra sua perfeita expressão sendo o reinado de D. Dinis: pelo arroteamento de uma terra pátria, amada e fecundada pelo Rei, e pelo culto do Espírito Santo, aceite e espalhado pela Rainha Santa Isabel. (COSTA, 1984, p. 23-24).

A citada autora mostra evidências que ligam a Montanha de Sintra ao culto da Lua e ao fato de que os mais antigos registros do culto e da Festa do Espírito Santo, como ritual da fertilidade e da fartura, estejam registrados em Sintra. Temos assim uma ligação profunda entre os cultos a Deusa-Mãe com a festa, o viço, a fertilidade, a generosidade, a maternidade e a abundância das festas populares do Espírito Santo, que em si traz muito da devoção mariana e dos seus signos mais profundos. Falando sobre as origens orientais do cristianismo português, o antropólogo Moisés Espírito Santo informa que a deusa Síria, também conhecida como Isaura (a criadora) e Atargatis (criadora do homem), foi cultuada no "Médio Oriente, Ásia Menor, Grécia, Egipto, Arábia e, no Ocidente, Gálias, Bretanha, Ibéria e Germânia, estando assim presente em práticas religiosas, sob vários nomes, o culto sírio descrito por Luciano, o qual derivou no culto de Nossa Senhora, na Península Ibérica". (ESPÍRITO SANTO, 2001, p. 63-64). O deslocamento de ações missionárias teria ajudado na sua difusão.

> O culto de Isaura fora difundido sob o Império por um clero ambulante que percorria as regiões executando diante de uma imagem portátil as suas cerimónias rituais e procedia a oráculos em troca dos quais recebia esmolas. Os autores clássicos entre os quais Apuleio ridiculizaram estes missionários apresentando-os como uma tropa de eunucos maquilhados, efeminados e de costumes perversos que percorriam os longos caminhos com uma imagem de Isaura entronizada no dorso dum burro. Passando por uma villa ou burgo rico, os missionários dedicavam-se aos seus exercícios sagrados; ao som estridente de flautas, reviravolteavam e agitavam-se convulsivamente, a cabeça curvada e emitindo gemidos roucos; depois, apanhados pela vertigem e insensíveis à dor, flagelavam-se, feriam-se com espadas fazendo jorrar o sangue diante da multidão rústica que cercava a imagem e a prodigava de esmolas que os

missionários embrulhavam nas túnicas. (ESPÍRITO SANTO, *idem, ibidem*).

Havia elementos das danças em torno das árvores sagradas e da cúpula na terra; da libação do vinho, do prazer da música, do canto e da dança. Nesses exercícios sagrados, o sangue do sacrifício fertilizava a terra. Para esse Autor, o culto da fertilidade está presente em muitos rituais e festas do povo português. A árvore de maio está ligada ao mastro e à fertilidade. Na festa do Espírito Santo, o mastro representaria a coluna de Jerusalém que ergue o templo invisível e espiritual da Nova Jerusalém, da Terceira Idade do Espírito Santo. Em muitos lugares, onde existe esse culto, a árvore é simbolizada pelo mastro (no Maranhão: o Oliveiro), coberto de heras ou com grande quantidade de frutas, legumes e verduras, representando a fertilidade da Deusa-Mãe e, ao mesmo tempo, a coluna do templo da Jerusalém Terrena, que se liga ao templo da Jerusalém Celeste, ligando assim o homem a Deus. Em Sintra, um lugar tido como Montanha Sagrada, segundo a tradição, ainda no tempo da dominação romana, foi erguido um templo dedicado à lua, que era chamada Cinthia, de onde teria se originado o nome Sintra.

1.3 O Deus-Pai e o Touro Sagrado

Antes do Pai se impor de todo, as religiões da Mãe, ainda puderam sobreviver, durante séculos e mesmo milênios, em longa e dolorida decadência ou mesmo se encantando em outras formas de cultos de sincretismos. A conquista guerreira e sangrenta do Pai (o Sol, o touro, o poder fálico, a força bruta e indomável da natureza) levou um milênio para se firmar, até que Selene (a Lua) fosse destronada. (LOPES, 1996, p. 97-98).

Já salientamos que essa herança do passado do culto à lua e à terra, à água e à serpente - simbolizando a Deusa-Mãe - está profundamente enraizada na alma do povo português e transmutada nos cultos e nas crenças do catolicismo popular, nas suas manifestações culturais e nas significações mais profundadas da sua compreensão da vida e da morte. No interior dessa dinâmica de fluxo civilizatório de longa duração, é possível que a sinuosidade mutante e a sabedoria reveladora da serpente tenham sido feridas pelas patas brutas do Touro e da dura lei do Pai.

Posto isso, com base em alguns estudos consultados, é crível supor que as crenças e rituais ligados ao touro em Portugal remontam aos antigos cultos fálicos dos povos pré-históricos, são fortalecidos no fluxo das religiões mediterrâneas, sobretudo o mitraísmo, culto que cresce com a presença romana na península ibérica (transportando uma cultura militarizada de poder fálico), composta por rituais e sacrifícios de touros. Uma presença que sobreviveria

durante milênios e chegaria à modernidade, como o mostram os rituais sacrificiais das touradas ou mesmo no sacrifício do Touro, durante os festejos do império do Espírito Santo.

Procurar por essa origem é enfrentar o labirinto a que já nos referimos. Ao levar-se em conta que a história das civilizações, com seus apogeus e declínios, são histórias de longa duração e que nada se extingue completamente, sem que sobreviva e se transforme em traços de culturas, sob a forma de crenças e símbolos, através dos milênios, pode-se deduzir que os cultos do Espírito Santo, em suas variadas formas e significados, deitam raízes profundas em religiões do Oriente Médio e do mediterrâneo; em Portugal, juntam-se com a sobrevivência de cultos pagãos dos inúmeros povos que passaram pela península ibérica e ali deixaram o seu legado.

São crenças que remontam aos antigos cultos fálicos dos povos pré-históricos, são fortalecidas no fluxo e alternância das civilizações e religiões mediterrâneas, sobretudo o mitraísmo, culto que cresce com a presença romana na península ibérica, com rituais e sacrifícios de touros. Uma presença que sobreviveria durante milênios e chegaria à modernidade nos rituais sacrificiais das touradas ou mesmo no sacrifício do Touro, durante os festejos do Império do Espírito Santo.

José das Candeias Sales, no artigo, *Em busca do touro Ápis pelos caminhos da mitologia do antigo Egipto*, demonstra que o touro selvagem, a sua ancestralidade e o seu simbolismo como animal sagrado eram comuns a praticamente todas as grandes civilizações da Antiguidade. Este animal representava, em geral, a força, a virilidade, a energia, a força combativa e a fertilidade e prestava-se à utilização na retórica divina e real (SALES, 2013, on line). Um outro estudioso, António Quadros, acredita que o touro vai desempenhar importante função simbólica, através dos "cultos, mitos e rituais", sendo um dos elos antigos e duradouros de ligação entre a Cultura cretense e alguns povos em Portugal, em determinadas regiões.

> Sabe-se que de fundo religioso, o que é patente no mito de Teseu e está visivelmente expresso no famoso fresco do palácio de Cnossos, em que se vê um grupo de rapazes e raparigas em volta de um grande touro. Um deles segura-o pelos cornos, outro salta-lhe para cima, como em salto mortal, outro coloca-se por detrás do animal, como para segurar o saltador na sua queda. Dir-se-ia uma tourada à ribatejana, com a pega e o salto mortal, duas figuras tipicamente portuguesas da lide tauromáquica, que não existem em Espanha. Mas não terá vindo esta tradição de Creta para a Península Ibérica? (QUADROS, 1988, p. 136-137).

António Quadros recorda que o touro é "uma imagem fundamental e privilegiada nas pinturas do madalenense, em Altamira, Lascaux e tantas outras grutas franco-cantábricas e

hispânicas. Aí terá tido, digamos, a sua ascensão ao plano do símbolo, do arquétipo e do totem". A partir dessa constatação, chega mesmo a sugerir que o culto ao touro em Portugal seria anterior ao culto desse animal em outras civilizações antigas e que o percurso teria sido feito a partir da península ibérica.

Um aspecto importante a ser destacado, conforme Mircea Eliade (1970), no seu *Tratado da História das Religiões*, se refere ao touro como o símbolo da virilidade, estando ligado ao sol e ao pai. Os chifres, por sua forma simbolicamente fálica, na compreensão de Eliade, representam a força sexual fecundante e cósmica. José das Candeias Sales (2013) aborda essa questão, enfatizando que o touro tem sido cultuado como símbolo sagrado, em várias civilizações, desde a Antiguidade.

> Coerentemente, o touro foi venerado enquanto epifania da força divina fecundante, sendo símbolo do poder guerreiro (força física, viril, masculina) e do poder procriativo (agrário, fecundador, sexual e regenerador) por excelência, e, por isso, associado ao sol, aos elementos activos da natureza e ao próprio faraó. [...] (SALES, 2013, p. 63).

O sangue do touro era considerado fecundante e derramado na terra a fertilizava. Em contraponto a essa força bruta, a esse vigor fecundante, a vaca era o símbolo da fertilidade e da maternidade, a geradora da vida - com seus úberes fartos sempre a correr leite. (SALES, 2013, p. 62 -63).

Essa força masculina e fecundante é que embasa os sacrifícios realizados na festa feminina dedicada à Deusa-Mãe da natureza e nos festejos do Espírito Santo, que coincidem com o tempo de colheita e de fartura. Trata-se de um sincretismo milenar, que se liga aos cultos da deusa-mãe e dos espíritos femininos encantados nas fontes e montanhas; estão alinhadas com as reminiscências fenícias de Ishtar e do mitraísmo, de onde viria o culto e o sacrifício do touro, incorporado na festa.

Em resumo, o culto ao touro, na península Ibérica seria uma sobrevivência do mitraísmo. O seu sacrifício e a preparação da sopa dos pobres estão ligados a tais heranças inscritas na Festa do Espírito Santo em Portugal. Em diversos sítios e épocas, onde essa festa ocorre, há registros da relização de touradas, que são seguidas da morte dos bois; nesse espetáculo de luta e desafio entre o homem e o animal, este tem o seu corpo retalhado e as suas carnes são distribuídas para os pobres. Percebe-se assim que o ritual sagrado de origem pagã é transformado em jogo ou encenação de luta, e, ao mesmo tempo, conjugado à alimentação dos pobres, que eram muitos, numa população penalizada pelos impostos, pelas guerras, pelas pestes e pela fome.

1.4 O Touro em Portugal

Fugindo da tese que colocam as touradas e os sacrifícios dos touros como sobrevivências tardias da religião mitríacas, o antropólogo Moisés Espírito Santo dá notícias da popularidade das touradas portuguesas durante as festas de Pentecostes, associando esse fato a antigas tradições hebraicas, mas colocando-as também como parte indissociável das festas, dos bodos e dos impérios do Espírito Santo.

> Corridas e abates de touros, com a algazarra que lhes é própria, são um elemento do culto do Pentecostes. Toda a festa do Espírito Santo anda associada, pelo menos até um passado recente, ao abate de bois e de outras reses. Certas confrarias do Espírito Santo, ou «confrarias do Bodo», possuíam estábulos próprios, como vimos, «com muito gado vacaril», provisões asseguradas para o holocausto e o «sacrifício de comunhão», para todos quantos se apresentassem, naturais e estranhos, porque uma eventual falta de bois no mercado poderia dificultar o cumprimento da promessa antiga; a Lei é bem clara, «é uma lei perpétua e obrigatória para a tua descendência onde quer que habite». Em 1534, a confraria de Leiria alugava o «muito gado vacaril», sobretudo os machos cobridores, em troca de trigo para o pão do bodo. (ESPÍRITO SANTO, 1988, p. 138).

Por conta dos custos dos touros, nem sempre as esmolas e os parcos recursos das irmandades, davam conta de tão elevadas despesas, dependendo assim tais espetáculos e rituais de sacrifícios, com posterior distribuição da carne dos bois nas sopas dos pobres; da benevolência dos reis, da nobreza ou das pessoas mais abastadas.

> O bodo com o abate de touros e corrida prévia era a mais importante cerimónia popular dos distritos de Leiria e de Santarém, por vezes a única em muitas freguesias. Também se deduz muito claramente que as festas do Espírito Santo nestes distritos tinham os favores da burguesia urbana. De facto, muitos índices sugerem que o Espírito Santo foi um culto aristocrata enquanto os outros bodos primaveris em torno das capelas da Senhora tinham, como hoje, um cunho mais rústico e popular. Por isso, o rei D. Manuel achou por bem intervir contra os bodos da Senhora em favor do Espírito Santo. (ESPÍRITO SANTO, 1988, p. 138).

Para Moisés Espírito Santo, quando os touros eram abatidos, em sacrifícios sagrados nos templos de Jerusalém, as suas partes eram divididas com os oficiais, o povo e uma parte mais nobre reservada para Yavé, mas chega a reconhecer que o sacrifício do touro não era uma prática religiosa apenas dos hebreus:

> A taurolatria é uma tendência muito antiga das religiões do Oriente, vinda da

> Mesopotâmia onde o boi começou por ser um substituto de Deus que era manducado pelos fiéis, um sacrifício totémico muito presente em todas as religiões. É de notar que os bovinos destinados ou exigidos para os holocaustos são sempre «bois» (machos), e as vacas que tenham de ser sacrificadas passam a chamar-se bois, reflexo de uma concepção particular das religiões segundo a qual quem morre ou deve morrer é o pai. (ESPÍRITO SANTO, 1988, p. 140-141).

A *touromaquia* está profundamente enraizada nas tradições populares de Portugal. O escritor Miguel Torga, no livro *Portugal*, abordando a região do Ribatejo, expressa a sua admiração ao discorrer sobre o touro e as touradas, sobre as acirradas disputas entre instintos e naturezas, numa luta que representa, simbolicamente, as "últimas forças viris que restam a Portugal dos tempos livres da Criação, das eras selvagens e testiculares que a civilização castrou". Narra o encontro heroico e fatal do touro e do "homem que o domina, não em luta desigual e traiçoeira, mas saltando-lhe para o lombo indomado ou recebendo-lhe a marrada impetuosa e cega no peito". (TORGA, 2015, p. 74). O escritor destaca a coragem intrínseca a essa luta feita de pura virilidade, pois acredita que "o toureiro português, ribatejano, é a prova que nem tudo no homem é cobardia de açougue, mistificação vegetariana. A vida é um desempate permanente, e o que é preciso é jogar com limpeza e formosura em cada número da caprichosa roleta. (TORGA, 2015, p. 75).

São bem estudadas e documentadas as diversas manifestações relacionadas ao Boi do Divino e à sua sacralidade, mesmo quando instituído o ritual sacrificial. Com o passar do tempo, leis públicas sobre condições sanitárias de abate de animais terminaram por intervir diretamente nesse sacrifício que hoje é feito nos matadouros e sob vigilância do Estado, tirando do ato as suas antigas implicações religiosas. Observa-se, no entanto, os cuidados, as promessas e a devoção dos fiéis do Divino Espírito Santo ao boi escolhido, desde bezerrinho novo, como oferta devocional ou promessa, com destinação a ser o Boi do Divino.

O sacrifício do gado previamente escolhido e marcado para sacrifício ofertado à Deusa-Mãe, lembra em muito os rituais devocionais e sacrificiais do touro no culto ao Espírito Santo nas Ilhas dos Açores. O touro como princípio masculino é imolado.

> Tal como os antigos mistérios chamados prantos sírios (o ritual pratica-se em Portugal sob a forma de «círios») que eram realizados junto dos rios personificados no deus sacrificado ciclicamente por altura das ceifas, os santuários da Senhora do Pranto ou da Piedade erguem-se cá também à beira dos rios. Uma continuidade evidente que nos remete para o androcídio patente no matricentrismo do ritual que os Fenícios trouxeram do santuário de Biblos: o arquétipo sagrado da perenidade da natureza representada no princípio feminino à qual é imolado o princípio masculino sujeito à caducidade da

> vegetação que ciclicamente morre para renascer. A morte crística do homem que jaz nos joelhos da Piedade é o traslado da mortalidade do filho – Adónis/Tamuze, génio da vegetação – sacrificado à imortalidade da Natureza Mater. (CORREIA *apud* ESPÍRITO SANTO, 1988, p. 394) .

A antropóloga Antonieta Costa, no livro *O Culto do Espírito Santo*, estudando a tradição da Festa e dos Império do Espírito Santo, nos Açores, lista alguns ritos e crenças tidas como presenças pagãs e de antigos cultos de fertilidade da terra e da deusa-Mãe. Para ela, esse culto não pode ser visto apenas na perspectiva do da sua implantação e extraordinário crescimento nas ilhas (portanto, dos poucos mais de quinhentos anos de ocupação portuguesa); mas como um culto que deita raízes muito antigas nas civilizações ibéricas, mediterrâneas e do Médio Oriente. Temos assim não apenas um contexto cristão, mas cultos pagãos arcaicos, inserindo-se em um calendário próprio e ligado a cosmogonias de muitos povos. Aponta os cereais, o pão, o vinho e a carne como elementos simbólicos dos antigos cultos. Como Moisés do Espírito Santo, ela também enxerga influências hebraicas e cristãs, na sua construção originária. Sobre o costume açoriano de criação do Bezerro do Espírito, seu sacrifício e a distribuição da sua carne entre os fiéis, afirma:

> A carne é proveniente do Bezerro do Espírito santo, um animal que desempenha um papel ambíguo e confuso. O boi cumpre, nas religiões primitivas, europeias o papel de animal cultual por excelência. De tradicional ligação ao sagrado, muito anterior às religiões actuais, foi também importante na religião Hebraica pré-rabínica, assim como na Cristã inicial, da qual foi sendo sistematicamente eliminado. No Culto, inúmeras estórias de "milagres", nas quais o "Bezerro" desempenha um papel ambivalente, acompanham e perpetuam esta tradição, deixando interrogações por esclarecer. No entanto, parece prevalecer, na forma como se desenrolam os rituais, a ligação anterior a qualquer destas religiões, e à qual ambas se opuseram. A figuração da mais alta Divindade através do touro é referida quer por Mannhdart, quer por Frazer, como própria das raízes mitológicas Europeias, com a encarnação do 'Espírito da Vegetação' no touro e sua representação em rituais ditos "pagãos". (COSTA, 2008, p. 61-63).

A antropóloga citada, com base em entrevistas a muitos fiéis da Festa do Espírito Santo nos Açores, conta muitos casos e acontecimentos extraordinários tido como milagrosos, envolvendo, o Touro, o seu sacrifício e o Espírito Santo. Bois que chegam do mar nadando para o sacrifício, vulcões que explodem e a tudo destroem menos o boi do Espírito Santo, que pasta tranquilamente (enquanto a alva arde ao seu redor), boi que se ajoelha diante do Divino, touros bravios que se aquietam, quando são tocados pelo cetro do Divino. Antonieta Costa vê, nessas narrativas, ligações profundas com os antigos cultos que se mantêm vivos.

Como antes ficou demonstrado, em rituais da Deusa-Mãe, o sacrifício exigido (real ou simbólico) é do pai. Nesse sentido, a tradição manteve-se no Império do Divino Espírito Santo, em Portugal continental e insular, de onde imigrou e se transformou.

O ritual de matança do boi e distribuição das suas partes, ainda acontece, em muitos festejos e Impérios do Divino Espírito Santo, no Brasil. O voto, a festa, o sacrifício do boi e a distribuição da sua carne, também está ligada, no Brasil, ao culto do Espírito Santo. Uma tradição viva e ininterrupta, de milênios, travessias por terras e mares, numa história de longa duração, quase confundindo-se com a própria história do homem.

1.5 Jung e a Trindade – Rotas Arquetípicas

A ideia de religião em Jung remete às práticas simbólicas e numinosas existentes bem antes do cristianismo, onde grupos humanos e inúmeros povos, através dos mitos, externavam profundas impressões internas, diante da vida e do cosmos, que, por sua constância, ele chamaria de arquétipos. Nesse sentido, este encara a religião,

> [...] como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego ordinário do termo: "religio", poderíamos qualificar a modo de uma consideração e observação cuidadosa de certos fatores dinâmicos concebidos como "potências": espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio a experiência ter-lhe-ia mostrado serem suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados. (JUNG, 2012, vol. 11/1, p. 20)

Nessa linha, afirmando que "o homem não inventa os mitos, mas os vivencia", enquanto heranças arcaicas, que permanecem desde os seus primeiros antepassados, até o homem contemporâneo, Jung compreende os arquétipos como fonte das imagens mítico-religiosas que compõem a complexidade das grandes religiões, a partir de uma realidade dos homens e da sua fragilidade no mundo. Visto assim, Deus se constitui o insondável mistério. No seu tratado sobre Psicologia e Religião (2012, v. 11/1), Jung considera ser Deus justamente algo que condensa todo esse mistério, razão pela qual os homens tendem a acreditar naquilo que se apresente como representação daquilo que não sabem explicar.

Na história das religiões, inúmeras são tais representações. No seu interior, entre tantos outros, está presente o conceito da Trindade que carrega um sentido de arquétipo. Trata-se de uma verdade percebida que toma a forma no cristianismo e chega a ser dogmatizada pela Igreja católica, depois de prolongados debates e perturbações, até que fosse afirmado o credo:

"em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo". Para Jung, que faz uma leitura psicológica dessa Trindade, é preciso resolver a questão da quaternidade, ou seja, pensar a possibilidade de um quarto elemento, que seria feminino.

Jung dedicou-se à interpretação de símbolos religiosos de várias religiões, entre as quais estaria a cristã, cuja construção esteve sempre em meio a vivas polémicas. No livro *Interpretação psicológica do Dogma da Trindade* (2012, vol. 11/2), ele tenta uma compreensão psicológica do símbolo da Trindade, tratando-o como arquétipo encontrado em diferentes lugares e épocas. Ele lista alguns exemplos, onde vemos citadas as tríades: Anu, Bel e Ea (Babilônia); Brahma, Vishnu e Shiva (Índia); Osíris, Ísis e Hóros (Egito); Ozmud, Arihman e Mitra (Pérsia); Adi-Buddha, Dhyana-Buddhas e Dhyana-Bodhisattwas (Budismo tibetano); Zeus, Deméter e Dionísio (Grécia); Voltan, Friga e Dinas (Celtas); Odin, Thor e Frigga (Escandinávia), entre outras. Na meso-américa, o arquétipo da trindade aparece entre os Astecas: Ometeotl, Quetzalcoatl e Ehecatl; e entre Maias: Hunab-ku, Kukulkan e Chilknawi.

Nas religiões dos povos originários do Brasil, temos a Trindade Tupã, Rudá e Jaci (entre outras formações, dependendo dos grandes grupos étnicos e linguísticos). Nas religiões afro-brasileiras, nascidas de sincretismos entre diferentes povos da África (transplantados), nações indígenas brasileiras e do cristianismo europeu, temos: Zamby (o Pai), Yemanjá (Espírito Santo) e Orixalá (o Filho); ou, na macumba, ainda mais sincrética, temos Olorun (o Pai), Oxalá (o filho) e Ifá (Espírito Santo). A religião da nação Yorùbá afirma a supremacia da Trindade e do equilíbrio universal, com a tríade Obàtálá, Èsù e Òrúnmìlá. Em quase todas as tríades, as composições se dão por representações simbólicas do Pai, do Filho e do Espírito (este quase sempre representado por um princípio feminino).

Afirma Jung que "o dogma se acha numa vivíssima osmose com a alma humana, da qual se originou, exprime uma infinidade de coisas que me esforço por reproduzir". Em busca de compreensão desse fenômeno, ele vai procurar nas religiões antigas os arquétipos das *tríades divinas* que teriam originada a Trindade cristã. Observa que essa Trindade se compõe de relações de afinidades e parentescos dentro de si.

> [...]Sirvam-nos de exemplo as tríades babilônicas, das quais a mais importante é a de Anu, Bel e Ea. Ea, a personificação do saber, é o *pai* de Bel (o "Senhor") que personifica a atividade prática. Uma tríade secundária e de época um pouco posterior é a de Sin (a Lua), Shamash (o Sol) e Adad (a Tempestade). Nessa tríade, Adad é filho do Altíssimo, Anu. Na época de Nabucodonosor, Adad é o "Senhor do Céu e da Terra". [...] Assim, na versão babilônica, é Marduk quem forma o universo utilizando-se de Tiamat, mas para *Manes* esta função cabe ao homem primordial, que forma o céu e a terra com a pele, os ossos e os excrementos dos filhos das trevas. "É surpreendente como o mito

> de Marduk influenciou profundamente as concepções religiosas dos israelitas". (JUNG, 2012, vol. 11/2, p. 16).

Na religião do antigo Egito, a mesma concepção da Trindade volta a ser formulada, com maior complexidade, na proposição de "uma certa *unidade de essência* (homoousia) entre o deus como o pai e o deus como filho, sendo este último representado na pessoa do rei (JUNG, 2012).

> Como terceiro elemento há o Ka-mutef (o "touro de sua mãe"), que outro não é senão o Ka, a força procriadora do deus. É nela e por meio dela que o pai e o filho se acham unidos, não numa tríade, mas numa espécie de *trindade.* Ou melhor, uma vez que o Ka-mutef constitui uma forma especial do Ka divino, podemos, por assim dizer, falar de uma trindade constituída do seguinte modo: deus-rei-Ka, onde o deus é o "pai" e o "filho". No capítulo final de sua obra, Jacobson traça um paralelo entre a concepção egípcia e o credo cristão. Ele cita, a respeito da passagem: "*qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine*" (que foi concebido pelo Espírito Santo e nasceu de Virgem Maria), o seguinte comentário do Karl Barth: "[...] existe certamente uma unidade entre Deus e o homem; foi o próprio Deus quem a criou... Ela nada mais é do que sua própria unidade eterna enquanto Pai e Filho. Esta unidade é constituída pelo Espírito Santo". (JUNG, 2012, vol. 11/2, p. 19).

Teríamos assim o Deus-homem (o Cristo, nascido da Virgem Maria, por obra e graça do Espírito Santo - o Sopro fecundante). Há quem conceba a Virgem Maria como o próprio Espírito Santo gerando o Filho a partir do Pai, sendo assim um princípio feminino, embora a sua presença na Trindade tenha sido colocada em segundo plano, na medida em que o Espírito Santo assumiu um aspecto de masculino, representando, de algum modo, uma ordem patriarcal e uma sociedade, onde a mulher e o feminino eram inferiorizados.

Em seus estudos, Jung encontra evidências históricas de que as ideias babilônicas mais remotas sobre a Trindade emigraram para o Egito e daí passaram para a Grécia até, deixarem, por fim sua marca mais profunda no cristianismo. Para ele, o arquétipo permanece como que inalterado, mas mudam as construções e projeções das imagens nele contidas nessas transmigrações simbólicas, entre os povos e as expressões dos seus mitos e das suas diversas religiosidades e filosofias. Não compreendido e não traduzido simbolicamente na *psique* do homem, esse arquétipo pode se revelar uma sombra portadora do caos.

No livro já citado sobre a Trindade, Jung coloca também as especulações do pensamento grego, notadamente as matemático-filosóficas, "entre as matrizes geradoras da ideia pré-cristã da trindade", especialmente com Pitágoras.

Colocada essa questão histórica e mesmo de fundo teológico-filosófico, que antecede o cristianismo em muitos séculos, para o entendimento simbólico da Trindade, Jung vai se perguntar sobre a questões que envolvem o feminino e a exclusão de Maria da Trindade cristã católica. Lembra o concílio de Éfeso, que torna a Trindade dogma.

Acredita Jung que na ideia da Trindade o elemento feminino faz falta, pois o "espírito" substitui a ordem da natureza que pressupõe a Mãe, lembrando que tanto na religião do Egito, quanto no Cristianismo a Mãe de Deus fica fora da Trindade. Ele entende que Maria é esse quarto elemento que fica fora da Trindade.

A proposição de Jung (2012, vol. 11/2) leva a ver que a trindade se complementa no arquétipo da quaternidade, onde um quarto elemento vem compor a tríade; levanta a hipótese de que esse elemento pode ser entendido em algum momento, como a matéria impura composta por Lúcifer – o senhor do caos, cuja luz se apaga para representar a sombra e, expulso, torna-se uma força psíquica subterrânea. No entanto, essa força obscura é superada por Maria, que representa a purificação do caos, a superação do pecado original, a ordenação do mundo por meio do amor feminino – aquele que vem ajudar o homem a suportar o mundo e encontrar a sua salvação em Deus (sendo Ela também o paráclito e, simbolicamente, substituindo o Espírito Santo).

1.6 O Símbolo – Terra, Aves e Árvores

A imagem, o símbolo do Espírito Santo, reconhecido na cristandade católica ocidental é a pomba. Entre vários povos, a pomba está simbolicamente ligada à vida, "no sudoeste africano, a pomba é quem alberga o espírito ancestral da gentileza, do riso e da canção" (RONNBERG, 2012, p. 342.).

Nos cultos afro-brasileiros sincréticos do Maranhão, temos a pomba sagrada *Agonjixwlè* (cf. PARÉS, on-line). A pombinha do Divino Espírito Santo, muitas vezes, é chamada de pombinha de Oxalá.

Ao aliar a leitura de alguns estudos com a observação de práticas culturais envolvendo essa tradição, podemos obter um traçado mais rico da simbologia da pomba e de rituais a ela associados. No Brasil, o orixá Irôko, cultuado pela nação Ketu, ou com o nome de Loko pela nação Jeje, aparece sincretizado com o Espírito Santo, é senhor dos pássaros, do tempo e do espaço. Na África, no Congo e em Angola, o seu nome é Nkisi. O culto a Irôko lembra os antigos cultos que ligavam a deusa-mãe à árvore-da-lua. É representada por uma árvore que liga à terra ao céu e em cuja copa (representação dos cosmos) vivem os pássaros sagrados. Foi o primeiro presente da mãe terra à humanidade, por isso, Irôko é ligado às crianças

e as protege das assombrações e malefícios. A simbologia da árvore está ligada aos ciclos da vida e, muitas vezes, à imagem do deus ou deusa que abriga. É nesses símbolos de uma Árvore cósmica, ou da Imortalidade ou da Ciência, que se exprimem com o máximo de força e clareza as valências religiosas da vegetação. Em outras palavras, a árvore sagrada ou as plantas sagradas revelam uma estrutura que não é evidente nas diversas espécies vegetais concretas. Conforme já salientamos, é a sacralidade que desvenda as estruturas mais profundas do Mundo. (ELIADE, 2010, p. 125).

A imagem da pombinha é objeto do culto, como acontece no culto popular do Espírito Santo, em algumas localidades de Portugal e em todas as regiões do Brasil. Estabelece-se com ela uma relação de promessas e votos, sendo que jamais a promessa pode ser quebrada. O mesmo acontece com Irôko. A ele não se pode prometer para faltar.

A gameleira branca (*Ficus gomelleira* ou *Ficus doliaria*) é a árvore sagrada de Irôko. Sendo árvore que serve de assento a Irôko, é enfeitada com um pano branco (o véu que envolve o mundo). Essa árvore jamais pode ser derrubada e a quebra desse tabu pode ocasionar grandes desgraças para o mundo. Narrativa que lembra um outro mito grego, o de Erisícton, que envolve a maldição de uma deusa-mãe.

Anselm Jappe (JAPPE, 2019, p. 7-13), narra que o rei da Tessália, chamado Erisícton, expulsou os moradores autóctones e derrubou o bosque, incluindo a grande árvore sagrada dedicada a Deméter, a deusa das colheitas e da fartura. A árvore, cortada a machadadas, sangrava e prenunciava uma punição. Erisícton foi condenado pela deusa a sofrer uma fome tão intensa e cósmica que nada o podia saciar. Depois de devorar todos os alimentos e plantios, chegou a vender até a própria filha para comprar alimentos. Não tendo mais o que devorar, começou a se devorar, comendo os próprios membros, nutrindo-se da própria carne e bebendo o próprio sangue. A natureza desencadeia então uma desesperada cólera que a todos punirá. Tenebrosa distopia: depois de devorarem-se uns aos outros, cada homem sobrevivente estará devorando a si mesmo, pelas neuroses e loucuras que em suas almas pousaram.

No culto e na Festa do Espírito Santo, no Maranhão, o mastro (árvore sagrada, conhecida também como Coluna de Jerusalém – numa referência a Jerusalém Celeste – é coberto de heras, de legumes e de frutas, representando a fartura e a fecundidade da terra. Os encantados e orixás, nos terreiros de São Luís, ordenam o seu levantamento e a sua derrubada simbólica, ritualizando os ciclos de renovação da vida. O mastro (árvore sagrada) está ligado à pomba do Espírito Santo e regula o tempo e o espaço. Em tudo, está posto o arquétipo da grande-mãe e da força fecundante da vida.

O antropólogo Moisés do Espírito Santo (1988, p.142) analisando o culto e as festas do Espírito Santo na Beira-Baixa, em Portugal, elenca uma série de coincidências entre a manifestação popular portuguesa (regionalmente localizada) e antigas tradições hebraicas. Entre outras revelações, faz uma ligação do pássaro Tzipor (identificado com uma pomba) com o anúncio messiânico.

Segundo a narrativa antiga, esse pássaro existia desde o começo do mundo, do princípio, quando o mundo não tinha ainda forma. Tudo era vazio e as trevas a tudo cobriam, nas profundezas dos abismos. Nessa narrativa, segundo o mito, o *Ruach Elohim* (brisa divina) pairava sobre os abismos e as águas, até que do Verbo tudo se fez. Quando surgiu a vida, a ave, de asas abertas, pairou nos céus e protegeu os seus filhotes. O ninho do pássaro Tzipor está posto nas proximidades do jardim do Éden, quando voa e observa o lamento dos anciões, quando retornam para as ruínas do templo de Jerusalém. As fúrias e as atribulações se abateram sobre a nação santa (Israel – o ninho) seus filhos foram expulsos e espalhados por todo o mundo, onde foram perseguidos e massacrados, durante séculos. Quando for chegada a hora, o Mashiach (Messias) esperado descerá do ninho desse pássaro. A *Yonah* (pomba) anunciará a sua missão redentora.

Seria a pomba do Espírito Santo, do culto popular, a pomba Tzipor, protegendo as crianças (seus filhos), coroando-as como imperadoras do mundo e preparando-as para a instalação paraíso na terra, o que se consumaria com a vinda do Messias? Provavelmente não, os elos são tênues, mas o exercício da imaginação criativa (a partir de uma ampla base de conhecimentos científicos e de saberes outros) leva Moisés Espírito Santo, no seu texto, a reencontrar arquétipos escondidos que se revelam densos e significativos, sob o ponto de vista da psicologia profunda. No mínimo, esse autor nos oferece, por um lado, uma bela metáfora, messiânica e redentora, e, por outro, adverte-nos para as dificuldades que se colocam para quem busca entender as influências culturais contidas na recorrência de símbolos, como é o caso da pomba, em face de uma longa e tortuosa história das religiões e mitos a ela associada.

1.7 O Espírito Santo Feminino

Nos estudos sobre esse assunto, percebemos que o arquétipo da ave sagrada se confunde com as formas das Vênus primitivas; talvez por isso, a ave esteve sempre associada ao culto da deusa-mãe e da lua, desde o neolítico. Nas civilizações antigas, com maior presença no Oriente Médio e no Mediterrâneo, a ave foi símbolo de Ishtar, Atargatis, Afrodite (RONNBERG, 2012, p. 244), Astarte, Inanna, Reia, Deméter, Perséfone, Vênus e Isis. Em cultos antigos de deusas lunares alimentou-se o culto a Nossa Senhora – a Mãe de Deus, sempre

representada com a lua e a serpente sobre os pés. A pomba representa o feminino, a sabedoria e fecundidade do mundo. Outro símbolo presente no culto à deusa- mãe é a Árvore da lua (HARDING, 1985, p. 77) – e morada da deusa da natureza. Tais representações também estão presentes nas narrativas bíblicas.

> O homem bíblico chamou a energia da natureza, como o vento, a respiração, o sopro, a tempestade e as convulsões da terra, de ruah. Ruah é espírito. Suas manifestações são sinais de vida, de vitalidade, de movimento e de explosão imprevisível e incontrolável das forças da natureza. A natureza do ruah é exatamente esta: o fato de ser imprevisível e incontrolável pelos seres humanos. E uma energia que, como todas as energias, pode ter efeitos bons ou ruins. (BOFF, 2013, p. 77).

Em estudos sobre o culto ao Espírito Santo, existe uma vertente de pensamento que associa o Espírito Santo ao feminino, por vir da palavra hebraica *rūaḥ*, que significa "sopro", "vento" ou "brisa". A palavra *pneuma* vem do verbo grego πνέω, (pnéō), que significa "respirar", "soprar". Nas duas línguas, o mesmo sentido da brisa que fecunda, que anima, que gera. A palavra correspondente em Latim é *spiritus*, que, no português, derivado do latim, gerou a palavra "espírito". No princípio, eram as trevas, e o Espírito de Deus pairava sobre as águas, podendo ser compreendido, como o espírito gerador do mundo.

O Espírito de Deus – a força que abriga e gera, é representado pela pomba. Na história dos homens e das mulheres, a pomba, "com doçura, observa nascimentos divinos, paira sobre os casais apaixonados, em representações do acto amoroso e do casamento, voa como o espírito da esperança, símbolo de bons agoiros e emblema da paz" (RONNBERG, 2012. p.244). Representa a pureza, o abrigo, a consolação e a aliança espiritual.

> Desde sempre, a pomba prolífica foi associada à atracção e à devoção mística e erótica que une as coisas em união fértil. A pomba alquímica, enquanto a alma que se ergue das águas caóticas do nigredo ou descendo dos céus para ir ter com elas, é mediadora do casamento entre as nossas aspirações mais elevadas e a vida afectiva que borbulha das profundezas até à superfície. (RONNBERG, 2012, p. 244).

A divindade de Maria se realiza pelo Espírito Santo, que surge em forma de pomba. Nesse momento, ela foi elevada até a divindade desse mesmo Espírito consubstancial com o Pai para gerar o Filho (que antes de ser já era no Pai e no próprio Espírito Santo).

O teólogo Leonardo Boff (2014), no livro *"A Ave Maria: O feminino e o Espírito Santo*", faz uma reflexão justamente sobre a Divindade de Maria, afirmando-a como *Theotókos* (Mãe de Deus), a mãe do Cristo, o Deus humanado. Temos simbolicamente uma Deusa-Mãe,

uma maternidade divina. Boff cita Manteau-Bonamy (*apud* BOFF, 2014), como uma de suas referências de leitura, e afirma que ele,

> dá um passo significativo à frente. Reconhece taxativamente que o texto de Lc 1,35 permite admitir uma missão própria (não simplesmente apropriada) do Espírito Santo, uma autocomunicação visível com referência a Maria. Mas, segundo este autor, o Espírito Santo não assume carne da Virgem como o Filho assumiu a carne de Jesus. O Espírito "assume a potência maternal da Virgem para que ela seja capaz de conceber..." É a fecundidade da Virgem que torna sensível a presença nela do Espírito Santo. Manteau-Bonamy aproxima como ninguém antes dele Maria ao Espírito Santo, a ponto de afirmar uma verdadeira assunção de algo de Maria por parte do Espírito. Entretanto devemos ponderar que este teólogo francês não aprofundou o que significa a maternidade na mulher. [...] Se o Espírito assume a maternidade, isso significa, em termos de uma antropologia mais completa, que ele assume a própria mulher Maria, como nós o temos sustentado ao longo de todas as nossas meditações. (BOFF, 2014, p. 100-101).

Citando o evangelho, Leonardo Boff defende que a Virgem Maria foi criada no Espírito Santo e com Ele possui conaturalidade eterna. Ela faz parte dos desígnios de Deus e quando a Ele se submete, tomada pelo Espírito Santo, no divino se transforma. As palavras de Orígenes não deixam dúvida sobre a natureza do Espírito Santo, quando, ao citar um evangelho apócrifo, descreve o Salvador, chamando o Espírito Santo de "Minha Mãe": "No evangelho aos Hebreus, o Salvador mesmo disse a propósito da Transfiguração sobre o Tabor: 'De repente, minha Mãe, o Espírito Santo, me agarrou por um de meus cabelos e me conduziu sobre a grande montanha do Tabor". (BOFF, 2014, p. 102).

Leonardo Boff, em relação a esse texto, observa que ele não é negado por Orígenes e é reafirmado por São Jerônimo, ao afirmar que o Espírito Santo, no batismo, falou: "Meu Filho, dentre todos os profetas eu te esperava [...]". Temos aqui uma aceitação dessa manifestação do espírito santo como feminino, algo surpreendente e pouco estudado pelos antigos doutores da Igreja católica, nos séculos que se seguiram à sua fundação, o que deixa entrever a difícil construção e aceitação (ou imposição) dos cânones e dogmas da Igreja católica. Nos textos citados por Orígenes e, depois por São Jerônimo,

> se diz que o Espírito é a Mãe divina de Jesus. Trata-se de uma maternidade temporal, afetando a humanidade de Jesus, porque em sua dimensão eterna a filiação divina de Jesus "se deriva não do Espírito, mas unicamente do Pai. Porque o homem Jesus nasceu da divina Mãe, o Espírito Santo, apresenta-se, desde o primeiro momento, cheio do Espírito. Ao Espírito, portanto, cabe a obra perfeita da criação: Maria e Jesus. (BOFF, 2014, p. 103-104).

Nessa percepção, Maria, ontologicamente unida ao Espírito Santo, se torna a Mãe de Deus e a Mãe dos homens e mulheres. Divinizada e ungida, participa da Trindade, como o feminino no Espírito Santo – a grande Mãe de onde procede a humanidade e o Cristo – o Filho de Deus, que foi enviado para ser sacrificado e, com seu sangue, redimir a humanidade e o mundo. Maria é a nova Eva, em grandeza e amor, templo vivo do próprio Deus (BOFF, 2014), que purifica os filhos e filhas humanos e participa do plano divino da salvação. Assim, a Grande Mãe, a Estrela Matutina (que rasga os véus das trevas, enquanto a estrela candente de Lúcifer tomba sobre os infernos), a Estrela do Mar (que guia homens e mulheres nas tempestades da vida), a Mansão da Trindade, a Mãe piedosa, a compadecida e misericordiosa, cuja "maternidade humana espelha a maternidade divina; é uma parábola real do mistério do próprio Deus em seu rosto feminino e materno" (BOFF, 2014, p. 104).

A escritora e poeta açoriana Natália Correia, discípula joaquimita da Terceira Idade do Espírito Santo, conforme já indicamos em tópico anterior, é também defensora da doutrina do feminino no Espírito Santo. Ela faz, inclusive, uma análise das festas do Império do Espírito Santo nos Açores a partir dessa perspectiva feminista e universalizante. Para ela, o Espírito Santo é "a energia feminina de Deus, *Ruha Kadesh*, espírita santa". Essa autora defende que a Festa do Divino Espírito Santo com suas farturas, partilha comunitárias e rituais em tronos da natureza, é uma manifestação do "Divino Feminino", que anunciaria uma Idade de Ouro marcada pelo feminino. Segundo o historiador e pensador José Eduardo Franco (2002),

> No fundo, Natália radica a sua visão feminina da terceira idade joaquimita do Espírito Santo na sua essência mais profunda. A era messiânica e os valores a ela associados são mais típicos dos valores tradicionalmente associados ao universo feminino do que ao masculino. A serenidade, a sensibilidade, a solidariedade, o valor das pequenas coisas, a ternura, o cuidado da Terra e do Ser Humano, a conciliação, mesmo a contemplação são características mais frequentemente identificativas das mulheres do que dos homens, estes mais beligerantes e mais dominadores e, por isso, mais segregadores. (FRANCO, 2002, p.75-94).

É também, com base no paracletianismo açoriano, que Natália Correia elabora e divulga em Portugal, o conceito de "mátria" – "que poderemos entender como aquele universo de valores únicos, que nos formam e aconchegam o espírito, à semelhança do regaço materno que em crianças nos embalou o corpo". (DUARTE, Luiz, 2014, on-line)

Nesse sentido, para Natália Correia, a *Terceira Idade do Espírito Santo* é a supremacia do feminino. Não se trata apenas de uma questão de utopia, mas de mudança

contemporânea, de transformação da sociedade, de entendimento do mundo e relação com a natureza.

> Comece-se por lembrar que no pensamento utópico "não é o futuro que está em jogo, mas o presente" em primeiro lugar. E, com efeito, a desilusão dos estados experienciais da realidade humana presente que suscita, na sua percepção agónica, a sua superação pela via da utopia, da idealização de um futuro melhor. Por isso, "a utopia é concebida como a Visão de um Estado ideal", em que o futuro se antecipa enquanto objeto de desejo imaginado e sofregamente esperado. (CORREA, *apud* FRANCO, 2005, p. 57).

Inúmeros intelectuais, filósofos e artistas vislumbram uma utopia no Império do Espírito Santo instalado pelo povo em festa, representado pela promessa da Terceira Idade do Espírito Santo, profetizada por Joaquim de Flora. Contudo, o povo praticante, cuja religiosidade e fé cultiva o Espírito Santo, encontra os seus próprios caminhos de sobrevivência no cotidiano cheio de desigualdade sociais e carências materiais. O que de feminino tem o Espírito Santo, nessas festas populares, expressa-se pela hospitalidade, pela solidariedade, pela cumplicidade, pela justa distribuição da pobreza, que, com um pouco de cada um, parece ser fartura (por alguns dias).

Nesse universo de dobras e de símbolos refletidos no espelho das culturas e dos tempos traduzidos em contemporaneidade, temos o Espírito Santo como uma manifestação transbarroca, em suas dobras e mistérios, a propor (ou ensaiar) a reconstrução social em base fraterna e igualitária. Esse movimento social, religioso e estético é algo que vai muito além da cumplicidade e da dominação silenciosa característica da relação entre dominadores e dominados, sem, no entanto, no desejo anunciado (o impulso messiânico) a busca e a impotência para anular historicamente a sociedade de classes e as heranças coloniais.

Nessa perspectiva, podemos compreender a pomba do Espírito Santo não apenas como um objeto de culto, ela é também uma natureza, ao mesmo tempo sagrada e profana, ligada e separada do homem, refletindo assim a alma e os anseios do indivíduo e da coletividade, como um oráculo – cuja alma é feita da projeção de todas as almas que o procuram, na ânsia de compreender o presente e decifrar o futuro. Depositárias de todas essas projeções psíquicas e nomeadas sagradas, podem as estátuas falar e profetizar, como se a coletividade ou o indivíduo pela sua boca falasse. Essa alma coletiva, que pulsa na natureza do objeto humanizado (natureza) ao lhe ser atribuída uma alma, devolve às pessoas (também natureza) os dons de falar línguas e de fazer profecias.

1.8 A Trindade e a Oikonomia

Giorgio Agamben, no livro *O Reino e a Glória: Uma Genealogia Teológica da Economia e do Governo: Homo Sacer II*, (2011), analisa no dogma da Trindade o conceito teológico de *oikonomia*, (do grego: oikos/nomos = casa/lei. Significa "administração doméstica") utilizado pelo apóstolo Paulo e, posteriormente por Tertuliano, compreendendo-o como "administração divina" dos homens e das coisas. Ao longo do tempo, a palavra *oikonomia*, foi tomando vários significados teológicos e sociais. Existe a Trindade imanente (o dogma e o mistério de Deus infinito e composta de três pessoas diferentes e iguais em substância – gerindo a sua própria *oikonomia*) e existe a Trindade econômica, no que se refere à missão dada por Deus-Pai para que o Filho e o Espírito Santo participem do plano de salvação humana.

Agamben chama atenção para uma duplicidade de sentidos, que vale a pena explorar. No plano salvítico, a *oikonomia* trata da administração do homem e da sua casa na preparação da salvação, levando-se em conta o Poder e a Glória da Trindade, que são alimentados através de uma ação e submissão voluntária às normas e rituais. O termo *oikonomia* se refere assim, ao mesmo tempo e de forma contraditória, à organização da vida Divina na Trindade e ao processo de salvação dos homens e mulheres na vida terrena, na casa, no cotidiano ordinário. Assim como os bispos gerenciam a Igreja e ordenam o plano da salvação e os governos, através dos seus dispositivos e dos seus sujeitos, ordenam a sociedade.

> Os dois pretensos significados do termo – o que se refere à organização interior da vida divina e o que tem a ver com a história da salvação – não só não se contradizem, como são correlatos, tornando-se plenamente inteligíveis em sua relação funcional. Constituem, assim, as duas faces de uma única *oikonomia* divina, na qual ontologia e pragmática, articulação trinitária e governo do mundo remetem um ao outro para a solução de suas aporias. (AGAMBEN, 2011, p. 66).

Para o teólogo e profess.or Adam Kotsko, o estudo de Agamben representa "uma grande mudança de paradigma para se pensar o desenvolvimento do pensamento cristão". Na contemporaneidade, essa noção por ele destacada nos faz lembrar a mão do "governo" – que se parece com uma espécie de mão de Deus (mão invisível) – a gerir as relações modernas da economia, na ordenação ordinária da vida, nas bolsas de valores e de mercados futuros, com marcas da virtualidade eletrônica.

> Ao invés de destacar os diversos debates que levaram à formação da ortodoxia trinitária, ele [Agamben] traça o percurso de uma palavra-chave específica: oikonomia, o termo grego para "economia". Oikonomia inicialmente se referia à gestão da casa, mas passou a abarcar outras formas de gestão, mais

> improvisadas, como a gestão das emoções do público em um discurso político, por exemplo, ou a gestão de conflitos em um império multicultural. Agamben argumenta que quando os teólogos cristãos, incluindo os "hereges", utilizavam essa linguagem, eles estavam fazendo referência ao mesmo conceito geral. *Deus tem que "administrar" sua relação com a Criação* (grifo meu), o que significa, primordialmente, "administrar" a relação de Deus com o próprio Deus. A vida interior de Deus – a trindade – tem a sua própria "economia", que permite que Ele administre a "economia da salvação". (KOTSKO, 2017, on line).

Agamben investiga a complexa relação do poder e da glória, na sociedade, como o poder cerimonial e litúrgico da igreja, a partir da Doutrina da Trindade e do conceito de *oikonomia*, no sentido da economia salvítica do plano de Deus, que orienta os homens a salvar as suas almas para a sua maior Glória e Poder. Se o Deus cristão permanece Um, apesar das três pessoas distintas e transubstanciais, muda a forma de administrar a relação interna dos Três e a sua ação no mundo, no plano da salvação. Temos assim a ação de Deus em si e a ação de Deus (através do Filho e do Espírito Santo) no mundo, isto é, do seu governo no mundo. Agamben (2011, p. 68) percebe uma ética nova, nascida entre o *Ser* e a *práxis*, ou seja, o Ser Divino e a sua ação no mundo, no plano da salvação e da Glória que alimenta o Deus Trinitário (embora ele já tenha nascido nessa glória, de tal forma que a mesma nem cresce nem diminui. No entanto, há dela uma necessidade simbólica, como o fogo que necessita do oxigênio para a eterna combustão). Deus quer que toda a humanidade seja salva, livre do pecado original, mas pelo livre arbítrio, apenas alguns homens serão salvos, o que gera uma contradição entre o desejo de Deus e a práxis econômica.

Esse conceito teológico tem implicações políticas, econômicas e sociais reais, na vida das sociedades, passando pela Glória e poder do Imperador, pelo poder e Glória dos bispos e papas, até chegar à modernidade, onde a democracia, dividida em três poderes (uma trindade)**,** exerce o seu poder com a sua mão invisível e conduz o rebanho que deve obedecer e pautar-se pela ordem, pelo progresso e pela segurança.

> Exemplo disso é a opinião pública, como forma contemporânea e reatualizada de aclamação, da glória que se deslocou para outro âmbito, e o imenso acúmulo de espetáculos da política e da economia. Estamos no campo de dispositivos de aclamação de uma democracia de massas, fundada na glória, e não de formas constitucionais que a legitimam. Então, a partir de Agamben e sua compreensão desses autores, podemos dizer que as democracias contemporâneas se esvaziam de seu caráter democrático, convertidas em formas aclamatórias cujas raízes remontam à angelologia e ao nexo indissolúvel e agora visível entre o trono vazio do poder do dispositivo governamental e a glória que o reveste de brilho e fundamentação póstumas.

> Essas democracias de massas têm na mídia a liturgia da aclamação, através da opinião pública ou da dispensação da glória. (JUNGES, 2017, p. 78, on-line).

Para a citada Autora, Agamben estabelece assim uma espécie de arqueologia da "glória", analisando os rituais, liturgias e símbolos que se enfeixam como ideias e discursos de poder, mostrando inclusive como esses discursos (religiosos) do passado chegam à modernidade e podem ser a base do poder ocidental e da glória dos governantes. Segundo ele, a democracia ocidental, capitalista e liberal, como hoje a conhecemos, está fundada na glória, dependendo da mão invisível do mercado, das pesquisas, da aclamação pública, do apoio da mídia tradicional corporativa e das novas redes sociais e de comunicação na internet, num jogo de contradições e das influências múltiplas, onde o Poder das classes dominantes permanece instalado. A glória é a epifania de conservação desse poder, que sustenta o domínio e a manipulação econômica, social e política. Nas premissas do seu livro *O Reino e a Glória*, Agamben afirma:

> Situar o governo em seu *locus* teológico na oikonomia trinitária não significa tentar explicá-lo através de uma hierarquia das causas, como se à teologia coubesse necessariamente um papel genético mais originário; significa, ao contrário, mostrar de que maneira o dispositivo da oikonomia trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa ao fato de que nele os instrumentos da máquina governamental. E isso se deve com que se articula a máquina ou as polaridades aparecem, por assim dizer, em sua forma paradigmática. (AGAMBEN, 2011, p. 7).

Para Agamben existe, portanto, uma clara ligação relacional entre a *oikonomia* da proposição da Trindade, enquanto governo de Deus e o plano da salvação dos homens e mulheres, que lhe rendem culto, aspectos que compõem, no fundo, a "máquina governamental do Ocidente".

> A análise das doxologias e das aclamações litúrgicas, dos ministérios e dos hinos angélicos revelou-se, assim, mais útil para a compreensão da estrutura e do funcionamento do poder, do que muitas análises pseudofilosóficas sobre a soberania popular, o Estado de direito ou os procedimentos comunicativos que regem a formação da opinião pública e da vontade política. Identificar na Glória o arcano central do poder e interrogar o nexo indissolúvel que o vincula ao governo o e à oikonomia poderá parecer a alguns uma operação desusada. No entanto, um dos resultados de nossa pesquisa foi precisamente que a função das aclamações e da Glória, na forma moderna da opinião pública e do consenso, continua presente no centro dos dispositivos políticos das democracias contemporâneas. Se os meios de comunicação são tão importantes nas democracias modernas, isso não se deve apenas ao fato de

> permitirem o controle e o governo da opinião pública, mas também e sobretudo porque administram e dispensam a Glória, aquele aspecto aclamativo e doxológico do poder que na modernidade parecia ter desaparecido. A sociedade do espetáculo – se denominarmos assim as democracias contemporâneas, onde o poder em seu aspecto "glorioso" se torna indiscernível com relação à oikonomia e ao governo. (AGAMBEN, 2011, p.7 -8).

Nessa propositura, o conceito de *oikonomia* é alargado. O poder do Imperador ou do bispo de Roma dar-se-á através da imensa rede de dispositivos, que formam a máquina de poder governamental, alimentando pela Glória em que se sustentam, guardando as devidas distâncias entre "soberania e governo", "ação e prática". Afirma Agamben que a sua investigação o levou a reconhecer que o verdadeiro problema, o arcano central da política, não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a polícia – ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento. (AGAMBEN, 2011, p. 178).

Essa abordagem inovadora da política atual tem sido entendida, portanto, como parte de uma doutrina de fundamento econômico.

> Essa doutrina retrata o governo ou a gestão que Deus faz do mundo como fundamentalmente econômica, o que significa que Deus prefere usar meios indiretos para alcançar seus objetivos. Deus não nos obriga a nada. Em vez disso, Deus opera pelo nosso livre arbítrio, que Ele indiretamente manipula para atingir seus objetivos. É assim que, supostamente, a economia moderna trabalha, já que todas as nossas escolhas contribuem para um resultado positivo devido à intervenção da mão invisível. (KOTSKO, 2017, p. 47-48).

Desse modo, tanto no plano divino, quando no plano terreno as mãos invisíveis, de Deus ou do governo (hoje do mercado), como "manifestação" do divino (a mão invisível), controla os sujeitos da sociedade e ordena o mundo, com a total submissão da natureza explorada e dessacralizada, conforme uma vontade difusa e bruta.

> [...] Assim, tanto Deus quanto o governo nos controlam através do nosso livre arbítrio. E em ambos os paradigmas, as nossas escolhas às vezes são ruins – e este é o "efeito colateral" do sistema. No sistema teológico, Deus faz uso do dano colateral para extrair o bem do mal. Já o sistema secular de governo pode utilizar certos tipos de "danos colaterais" (por exemplo, o modus operandi do capitalismo, que, por vezes, deixa as pessoas carentes e sem-teto) como um estímulo a uma maior obediência e produtividade das pessoas que temem tornar-se "danos colaterais" a si mesmos. (KOTSKO, 2017, p. 48-49).

Agamben afirma o "trono vazio", a "*hetoimasia tou thonou* que aparece nas arcadas e nas absides das basílicas paleocristãs e bizantinas", como um símbolo do poder invisível. A esse respeito, afirma ele: "o trono vazio, símbolo da Glória, é o que deve ser profanado para dar lugar, para além dela, a algo que, por ora, podemos apenas evocar com o nome zoë aiônios, vida eterna". (AGAMBEN, 2011, p. 7-8)

A relação entre *oikonomia* divina e *oikonomia* política se torna bem e o "Governo passa a glorificar o Reino, e o Reino glorifica o Governo", embora diga Agamben, que o centro da máquina, isto é, o trono, se mantenha vazio (JUNGES, 2017, p. 78). Convém explorar uma pouco mais esse aspecto, vendo o sentido de glória em conformidade com o passado.

> O paradoxo da glória prevê que a glória é de Deus desde a eternidade, não havendo como ser aumentada ou diminuída, mas é exigido das criaturas que o Senhor seja glorificado. A arqueologia da glória realizada por Agamben tem em seu horizonte entender como opera a máquina governamental, de estrutura bipolar. Mais do que reforçar a glória de Deus, doxologias litúrgicas e aclamações profanas fundam e justificam o poder político.
> Por isso é preciso pensar a duplicidade dos pares trindade imanente e econômica, *theologia* e *oikonomia* na perspectiva de uma bipolaridade da máquina no governo divino do mundo. (JUNGES, 2017, p. 78).

Durante seu governo, o Imperador Constantino se coloca como a glória do *Sol Invictus* e vê na sua aproximação com a Igreja essa glorificação divina, um modo de poder melhor exercer, com a mão invisível do Estado, o controle da Igreja por intermédio dos seus bispos e presbíteros, sabendo que estes passam a controlar as células perigosas da insubmissão e da fuga da ortodoxia, condenando-as e, perseguindo-as como heréticas. É quando surge a iconografia do Deus Pai, sentado no seu trono de Glória, acompanhado do Filho e do Espírito Santo.

Trata-se de um tipo de controle capaz de dirigir condutas, que capturam modos de sentir e pensar íntimos e sociais. Visto de hoje, poderíamos dizer que naquele momento põe-se em movimento uma espécie de "máquina" do mundo, no sentido foucaultiano, onde agem os dispositivos do Estado, estando este aliado com a Igreja no controle dos homens e mulheres (os sujeitos), num plano de salvação individual (cristã) e coletivo (cívica/política).

> Generalizando, posteriormente, a já amplíssima classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. (AGAMBEN, 2009, p. 40).

A partir de Constantino, terá acontecido um movimento e preenchimento do "Trono Vazio", de que fala Agamben, pela figura do Deus Pai – Imperador do Mundo (Deus em Majestade), ou por Cristo Rei (Cristo em Majestade), tendência que se consolida após a queda do Império romano do Ocidente e do Oriente e a construção do Sacro Império romano, como a figura paradigmática de Carlos Magno – que surge como Imperador ungido por Deus, trabalhando em perfeita consonância com a Igreja de Roma e os poderes dos bispos, príncipes, duques e senhores feudais. Em algumas épocas, era o Papa da Igreja Apostólica romana que se colocava na figura do supremo Imperador. Deus é coroado e as coisas acontecem, assim na terra como céu, como reza o Pai Nosso. Esse imperador coloca-se como um símbolo, um arquétipo que preenche o antes vazio "Trono da Glória", embora muitas vezes esse preenchimento seja impessoal.

Em seus estudos sobre a Idade Média, Jacques Le Goff mostra que, a partir do século XIV, a representações da Trindade aparecem, como a "Trindade sofredora": com o Deus-Pai (Imperador coroado), o Filho (Príncipe crucificado) e o Espírito Santo (Pombinha diáfana pousando sobre a Cruz). "A Trindade Gloriosa" aparece com o Pai coroando Maria, com a presença do Filho e a graça do Espírito Santo. Ao lado de iconografias diferenciadas, notadamente, entre os segmentos mais populares, essas duas passam a ser as mais comuns, chamadas de "Trono da Glória" e o "Trono da Graça". (LE GOFF, 2010, p. 55).

Temos assim uma questão que atravessa toda a Idade Média e chegará à modernidade, que contrapõe e aproxima a vida mundana e religiosa. Os cortes e costuras entre uma e outra dimensão continuam a colocar perguntas difíceis de solucionar, seja no plano teológico, seja naquilo que compete à filosofia social. Parece que, de todo modo, ao decretar a morte de Deus talvez não tenha sido possível ao mundo moderno evitar a sacralização do poder.

> É decisivo, a cada vez, o modo como é entendido o remeter efetuado pela assinatura teológica. Assim, a secularização também pode ser entendida (como acontece em Gogarten) como uma contribuição específica da fé cristã, que abre pela primeira vez ao homem o mundo em sua mundanidade e historicidade. A assinatura teológica age aqui como uma espécie de *trompe l'oeil*, em que justamente a secularização do mundo se torna a contrassenha de seu pertencimento a uma oikonomia divina. (AGAMBEN, 2011, p. 11).

Para Agamben, o processo de secularização terá sido um modo de atuar no sistema "conceitual do moderno", como um cariz que vai identificar-se com a teologia. Há uma espécie de assinatura, de sinal, que mesmo no campo secular e da ação do Estado, que identifica o "pertencimento à esfera teológica". Assim conclui que as aclamações profanas ocupam agora o lugar das glórias religiosas.

Vale aqui lembrar que Walter Benjamin (2013) identificou o capitalismo não apenas como derivado do espírito protestante (na perspectiva de Max Weber), mas como uma religião em si. Uma religião que trabalha angústias e desejos humanos, pela exploração do trabalho e pelo consumo; e que a tudo destrói, feito um deus insaciável que exige a ordem e a glória para instalar o caos e a pulsão da morte. Um deus, ao fim de tudo, que tem o sentido de doença, como afirmava Jung. Tais elaborações conceituais mostram, que o profano e o religioso continuam tocando um ao outro, mesmo quando a segunda dimensão é negada.

1.9 O Espírito Santo Desarruma

Essa disputa em torno da *oikonomia* da Trindade foi intensa e, de alguma forma, por meio do pensamento de Tertuliano de Cartago e de outros doutores da Igreja, leva os bispos da Igreja (que se institucionalizava e aliava-se ao poder do império), no Concílio de Nicéia, no ano 325 d.C., a declarar um novo Símbolo da Trindade:

> Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho de Deus, nascido do Pai, unigênito, isto é, proveniente da substância do Pai; Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, nascido mas não feito, da mesma substância que o Pai; por ele foram feitas todas as coisas, tanto as que estão no céu como as que estão na terra; e por nós homens e pela nossa salvação desceu e se encarnou, e se fez homem, padeceu e ressuscitou ao terceiro dia, e subiu ao céu de onde há de vir a julgar vivos e mortos. E no Espírito Santo. Se alguém disser: "Houve um tempo em que Ele não existiu", ou disser que Ele não existia antes de nascer, ou que foi feito do que não existe, ou ainda que Ele provém de outra forma de existir ou substância, ou que o Filho de Deus é uma coisa criada, ou mutável, ou sujeito a alterações, a estes a Igreja universal e apostólica anatematiza.” (Cit. *in* JUNG , 2012, vol. 11/2, p. 48-49).

Não foi uma relação pacífica a dos poucos bispos presentes no concílio de Nicéia, em que já eram visíveis as fraturas expostas entre compreensões doutrinárias dos bispos e teólogos do Ocidente e do Oriente, havendo também um acirrado debate sobre as proposições do bispo Ário, que termina sendo condenado e a sua doutrina, o arianismo”, considerada heresia, dando início ao cisma, que se prolongaria por séculos.

> Na realidade, as decisões de Nicéia foram fruto de uma minoria. Foram mal entendidas e até rejeitadas, por muitos que não eram partidários de Ário. Especialmente os termos *ektêsoysías* e *homoóysios* levaram muita oposição por serem desconhecidos da Escritura, novos, favoráveis ao sabelianismo *(oysía* era suscetível de ser interpretado no sentido de uma realidade particular: ver nota da pg. 64.) e metafisicamente falsos. Por duas vezes, Atanásio foi desterrado. Ulteriormente, noventa bispos, convocados para a

> dedicação da famosa ‘Igreja Dourada’ construída por Constantino, celebraram um concilio que elaborou o credo chamado ‘da Dedicação’ para substituir o de Nicéia, a despeito de, ou talvez por causa de uma carta do Papa Júlio solicitando a reabilitação de Atanásio. (BETTENSON, 1967, p. 74).

Superando todos os problemas políticos e as diferenciadas visões, onde já pesavam as estruturas racionais da filosofia grega, chegou-se a uma definição da Trindade, com as Três Pessoas formando uma unicidade consubstancial e eterna. O Concilio de Constantinopla (381 d.C.) afirmaria que o Espírito Santo "com o Pai e o Filho recebe a mesma adoração e a mesma glória".

De forma definitiva, a Trindade compunha o cânone da Igreja católica e o Espírito Santo passa a ser adorado na mesma igualdade e consubstancialidade do Pai e do Filho, procedendo também dos dois, não tendo princípio e não tendo fim. A esse respeito, Jung afirma:

> Para que a Trindade formasse uma unidade perfeita, o “filioque” era tão necessário como a *homoousia*. O símbolo erroneamente chamado “Atanasiano” foi o que fixou em primeiro lugar, e mais fortemente, a igualdade das três Pessoas.
> Por sua índole peculiar, tem sido ocasião de escândalo e provocou a repulsa dos teólogos racionalistas e liberais. (JUNG, 2012, vol. 11/2, p. 50.)

Esse reconhecimento canônico da Igreja católica, que considera ser o Espírito Santo uma das três Pessoas da Santíssima Trindade, marcaria uma nova época.

> Essa é uma grande novidade do cristianismo, a entrada do Espírito Santo, porque antes só se tinha o Pai o Filho. O Espírito Santo entra no finalzinho do Credo. O certo é que a igreja clerical nunca gostou do Espírito Santo. O Espírito Santo desarruma tudo, faz com que um leigo ou uma leiga possa participar. No caso do montanismo, surgem as mulheres que em nome de Deus interpretam as Suas palavras. No fundo é isso. Ficou assim, a igreja clerical que diz ter o poder e o direito do uso das palavras dos evangelhos e das chaves das suas interpretações e os leigos que podem se dizer profetas, em contato direto com o Espírito Santo, e fazem suas próprias interpretações dos Evangelhos e dos dons da profecia que recebem do Espírito Santo. São duas correntes que jamais se conciliaram. Daí a condenação do montanismo como heresia. (HOONAERT, Entrevista, 2019).

Para melhor compreensão desse fenômeno e de muitos outros que surgirão ao longo da história da Igreja católica apostólica romana e das contestações e insubmissões das camadas mais pobres das populações, em diversos lugares e tempos históricos, vamos mergulhar nos meandros doutrinários da religião fundada por Montano, Maximila, Priscila, Perpétua, Quintila

e Felicitas e outras mulheres, na Ásia Menor, nos séculos II e III. Lá estão depositadas as chaves de alguns segredos.

1.9.1 A nova profecia e as sacerdotisas do Espírito Santo

Conforme estudos de Geoffrey Blainey (2012) e Justo González (2011) sobre a história do cristianismo, compreendemos que os primeiros séculos foram intensos, no processo de difusão e sedimentação da nova religião, na confrontação com outras religiões, na construção e aceitação dos seus fundamentos, quando recebe também influências helenísticas, a partir de Paulo, em meio a grandes disputas sobre a interpretação e o sentido da nova religião.

> O mais antigo registro conhecido feito por um dos principais cristãos é uma carta de poucas linhas, escrita por Paulo: a primeira epístola aos tessalônios. O manuscrito foi encontrado cerca de vinte anos depois da morte de Cristo. Nos cinquebnta anos seguintes foram elaborados vários evangelhos, grandes e pequenos, contendo detalhes infinitamente mais numerosos do que Paulo conseguiu transmitir. (BLAINEY, 2012, p. 49).

Tais controvérsias teológicas foram arduamente debatidas, nos sucessivos concílios conclamados, onde umas formulações teológicas eram aceitas e outras consideradas heresias, sendo por isso anatemizadas. São essas dinâmicas que precedem o ordenamento hierarquizado do poder da Igreja, que resultará na primazia de Roma. Phillipe Tourault (1998), no livro *História Concisa da Igreja*, oferece uma visão da fundação e do reconhecimento da Igreja, nos primeiros tempos do criastianismo. Mostra, porém, que "em meados do século II, as estruturas surgem bem definidas, sem grande mudança até finais do século III. Afirma-se uma hierarquia religiosa. Na década de 300, a comunidade religiosa era dirigida por bispos [...] a ponto de se poder falar de um episcopado monárquico." (TOURAULT, 1998, p. 35).

A sua estrutura organizacional apresenta diferentes instâncias decisórias, que acontecem por meio de um corpo eclesial composto por um papa e uma rede intersticial de bispos e padres em função apostólica. O historiador Mário Curtis Giordani (1983), no livro *História de Roma: antiguidade clássica II*, discute a propagação do cristianismo e a organização eclesiástica da vida cristã nos três primeiros séculos, mostrando que,

> com o correr do tempo, surgem dois tipos definidos de organização eclesiástica: um próprio das regiões em que havia grande quantidade de bispos, como a Itália peninsular e a África; outro, próprio das regiões em que o número de bispos era mais reduzido, e o território sob a sua jurisdição, por ser mais extenso, estava dividido emcircunscrições paroquiais confiadas a simples sacerdotes [...] era encontrado na Itália do Norte, na Gália, na Bretanha, na Espanha etc. (GIORDANI, 1983, p. 353).

O referido Autor prossegue, enfatizando que essa estrutura gera muitas disputas, o que revela a dificuldade de unificação dessa igreja, tão fortemente tensionada, como mostrou o Concílio de Nicéia (325), a medida que se espalhava por diferentes regiões; de modo que, a organização da Igreja acabou dando lugar aos chamados três Patriarcas, sediados na: 1) Antioquia (Síria, Ásia Menor e Grécia); 2) em Alexandria (Egito); 3) Roma (sede ocidental). Essa divisão está na origem da formação da Igreja Ocidental, com sede em Roma e Igreja Oriental, com sede em Constantinopla, hoje Istambul, fiel a uma ortodoxia própria, como conhecemos hoje.

O mais importante é salientar que os pensadores do cristianismo do primeiro século e os patriarcas protagonizam interpretações teológicas sobre significados mais profundos da nova religião e, portanto, nessa esfera, surgem também disputas que permeiam a construção dessa igreja e de fiéis, de tal forma que os grupos que melhor se estruturaram no seu interior, puderam determinar que os demais fossem considerados seitas e heresias.

Dentro dessa configuração ampla de disputas e buscas de definição do sentido relacional de clérigos e fiéis com Deus – que não terminará nem com o referido ordenamento da Igreja católica, surgem alguns movimentos. Isso pode ser ilustrado com o surgimento de um movimento religioso, na Frígia, Ásia Menor, que ficaria conhecido com o nome de Montanismo ou Nova Profecia. Tudo teria começado, quando um homem chamado Montano, natural da aldeia chamada de Ardaban, que fora sacerdote pagão do culto de Átis e Cibele, e depois convertido ao cristianismo, onde é acolhido e recebe o batismo. JUSTO González, no estudo História Ilustrada do Cristianismo (2011), aborda o montanismo e a razão de terem as autoridades eclesiásticas duvidado da sua adequação ao cristianismo.

> O montanismo recebe esse nome de Montano, seu fundador, que foi sacerdote pagão até a sua conversão, por volta de 155. Algum tempo depois, Montano começou a profetizar, dizendo que havia sido possuído pelo Espírito Santo. Logo se uniram a ele duas mulheres, Priscila e Maximila. Isto em si não era novo, pois nessa época ainda continuava a prática de permitir a quem recebesse esse dom que profetizasse nas igrejas. E um costume corrente desde o princípio era assegurar-se de que o que tais profetas diziam concordavam com a doutrina cristã. No caso de Montano e seus seguidores, logo as autoridades eclesiásticas começaram a ter dúvidas, pois os montanistas diziam que com eles começava uma nova era. Do mesmo modo que em Jesus Cristo se iniciou uma nova era, agora estava sucedendo o mesmo com a dádiva do Espírito Santo aos montanistas. Essa nova era se caracterizava por uma vida moral mais rigorosa, do mesmo modo que o Sermão da Montanha havia ensinado uma doutrina mais rigorosa que a do Antigo Testamento. (GONZÁLEZ, 2011, vol. I, p. 81 – 82).

Eusébio de Cesaréia (nascido por volta de 270 – e morte apontada entre 339/340), bispo de Cesaréia, patriarca da Igreja primitiva, é tido como um dos primeiros historiadores da história do cristianismo dos primeiros tempos. Ele mesmo escreve a propósito da obra, *História Eclesiástica* – escrita no século IV, avisando da sua incompletude, "que declaro ser superior a nossas forças apresentar acabado e inteiro o prometido, posto que somos até agora os primeiros a abordar o tema, como quem enfrenta um caminho deserto e sem pistas". Não obstante, na referida obra há menção aos montanistas, mais de um século depois dos acontecimentos que envolvem a Montano e a sua seita - começando por dar notícia da aldeia de Ardaban, em Misia da Frígia:

> Ali foi, dizem, que um recém-convertido à fé chamado Montano, pela primeira vez, em tempos de Grato, procônsul da Ásia, saindo contra o inimigo com a paixão desmedida de sua alma ambiciosa de proeminência, ficou à mercê do espírito e de repente entrou em arrebatamento convulsivo como se possesso e em falso êxtase, e começou a falar e a proferir palavras estranhas, profetizando desde aquele momento contra o costume recebido pela tradição e por sucessão desde a Igreja primitiva. (CESARÉIA, 2002, p. 112).

Sendo considerado um homem de grande inteligência e eclético, nas suas buscas espirituais, teria Montano recebido também influência dos dervixes persas, que se destacavam pela intensa espiritualidade e busca de êxtase, pobreza e austeridade, na condução da vida cotidiana. Consta que, quando tinha contato com o Espírito Santo, Montano entrava em êxtase e depois falava línguas estranhas e começava a profetizar.

Dizia ele que recebera uma missão do Espírito Santo, que lhe dera o dom de profetizar; uma de suas profecias anuncia que o fim dos tempos iria consumar-se. Diz o historiador Eusébio se tratar aquilo de uma reação do espírito sobre os "falsos profetas", a que não chama Espírito Santo, por ver nele uma manifestação do mal ("o diabo maquinando a perdição dos desobedientes"), sobre os seus seguidores: "O espírito proclamava bem-aventurados aos que se alegravam e vangloriavam nele e os enchia com a grandeza de suas promessas". (CESARÉIA, 2002, p. 113-114).

Como profeta da Nova Profecia (que teve início por volta de 172 d.C.), essa seita conhecida como dos *montanistas*, ou ainda dos *espirituais*, nega a autoridade da Igreja católica instituída através daqueles que se diziam herdeiros dos apóstolos (papa, bispos e padres) e dos seus poderes divinos na condução do plano de salvação humana. Orientava os fiéis para que tivessem uma vida de retidão moral e vida austera e mesmo penitencial. Tais crenças atraíram muito homens da própria Igreja católica e, sobretudo, a imensa população de pobres e de escravos, incluindo uma maioria de mulheres. Entre os importantes nomes que romperam com a Igreja oficial e aderiram ao montanismo (a Nova Profecia) está Tertuliano de Cartago.

> Hacia el 213 d.C. este teólogo decidió pasarse al bando de Montano y, desde luego, su teología se vio influida por tal decisión. En su fase como montanista Tertuliano relaciona la acción del Paráclito sobre todo con la "disciplina". Tener el Espíritu implica llevar una vida rigurosa. El deber del cristiano que ha sido iluminado por el Espíritu Santo era, para Tertuliano, santificarse para cumplir la voluntad del Padre. A la luz de esta idea, Tertuliano pensaba que el Espíritu solamente puede habitar en la comunidad de creyentes obedientes. De manera que si la iglesia institucional estaba en pecado, no había problema alguno en buscar otro grupo de creyentes rigurosos aunque separados de la iglesia oficial. La iglesia verdadera para Tertuliano era aquella que tenía al Espiritu. (SOSA SILIEZAR, 2012, p. 13, on-line).

Além de Tertuliano, muitos outros nomes foram atraídos para o movimento de Montano que iria receber várias denominações, ao longo do tempo, em conformidade com os diversos pontos de vista e interpretações feitas sobre ele:

> Existen varios nombres con los cuales históricamente se ha asociado a este movimiento. Los y las creyentes del movimiento gustaban de llamarse como la Nueva Profecía (NP), o como Tertuliano les llamaba los *espirituales*, pero sus dtractores les daban otros nombres y epítetos tales como *frigios* y *catafrigios*, derivados de Frigia, que era la provincia en el AM donde nació el movimiento; *montanistas* por Montano su fundardor; *priscilianistas*, por Priscila una de las profetizas fundadoras del movimiento; *quintilianistas*, por Quintilia otra de las profetizas y líder luego del tercer siglo; *pepusianista*, de Pepusa, la localización de la sede del movimiento; *Tascodrugitae* ("nose-peggers"); *Artotyritae*, por la supuesta costumbre de comer queso y pan en la eucaristía; otros subgrupos posteriores fuern los *proculistas*, *aesquinistas* y *tertulianistas.* (WRIGHT, 1976, p.15-22, on-line).

Montano afirmava que a comunicação do homem com Deus se dava por via direta, através do Espírito Santo, que Ele habitava a alma de cada um e só essa relação direta com o divino poderia conduzir à salvação. Os montanistas se inspiravam no sopro, na inspiração, na comunicação direta com o Divino Espírito Santo e eram reconhecidos como "pneumáticos" (palavra derivada do termo grego: πνευμα – *pneuma*, que significa "fôlego", "sopro" em movimento), enquanto os outros cristãos eram tidos como "psíquicos" (palavra derivada do latim *psychĭcus*, de onde deriva-se a palavra grega ψυχικός – psychikós) ou racionalistas, no sentido de que procuravam entender o sagrado com racionalidade e sem a chama do espírito.

Essa questão é colocada por Tertuliano de Cartago, na clara divisão que ele faz entre teologia e filosofia. Sobre a filosofia afirma:

> Todo esto son doctrinas humanas y demoníacas, nacidas de la especulación de la sabiduría mundana, para agradar a los oídos. Pero el Señor las llamó necedad, y eligió lo necio según el mundo para confundir a la misma filosofía.

> Porque la filosofía es el objeto de la sabiduría mundana, intérprete temeraria del ser y de los designios de Dios. Todas las herejías en último término tienen su origen en la filosofía. De ella proceden los eones y no sé qué formas infinitas y la tríada humana de Valentín; es que había sido platónico. De ella viene el Dios de Marción, cuya superioridad está en que está inactivo; es que procedía del estoicismo. Hay quien dice que el alma es mortal. Y ésta es doctrina de Epicuro. En cuanto a los que niegan la resurrección de la carne, se apoyan en la enseñanza de todos los filósofos sin excepción. Los que equiparan a Dios con la materia siguen las enseñanzas de Zenón. Los que pretenden un Dios ígneo aducen a Heráclito. (TERTULIANO, De Praescriptione, 7, 1 ss, on-line).

Tertuliano enumera pensamentos e sistemas filosóficos gregos e romanos que serviram para elaboração de explicações doutrinárias e teológicas da própria cristandade, pressupondo que o pensamento de pagãos não pode servir ao cristianismo, a não ser como fonte de novas heresias.

> O helenismo, como forma de um pensamento mais elaborado reinante na época, permeava os escritos cristãos, ora possibilitando um diálogo com os intelectuais, ora mostrando-se como desvario de ideias desconexas e especulativas do Cristianismo escriturístico. O rompimento que eleva a simplicidade do Evangelho a um patamar superior nas discussões sobre a verdade gerou, dentre outras, a possibilidade de problemas conceituais. Cristãos passaram à posição de questionadores ao invés de serem simples seguidores da verdade. (SANTOS; SANTOS, 2011, p. 49).

Tertuliano vai propor uma clara distinção entre filosofia e teologia. A teologia tratará das coisas de Deus. A filosofia que trate das coisas terrenas, com seus enganos, sem embaralhar e por dúvidas naquilo que ao divino pertence e só pode ser entendido pela fé.

> Las mismas cuestiones tratan los filósofos y los herejes, y sus disquisiciones andan entremezcladas: ¿de dónde viene el mal?; ¿cuál es su causa?; ¿de dónde y cómo ha surgido el hombre? Y también lo que hace poco propuso Valentín: ¿de dónde viene Dios? Está claro de la Entimesis y del Ectroma. Es el miserable Aristóteles el que les ha instruido en la dialéctica, que es el arte de construir y destruir, de convicciones mudables, de conjeturas firmes, de argumentos duros, artífice de disputas, enojosa hasta a sí misma, siempre dispuesta a reexaminarlo todo, porque jamás admite que algo esté suficientemente examinado. De ella nacen las fábulas y las genealogías interminables, las disputas estériles, las palabras que se insinúan como un escorpión... (TERTULIANO, *ibdem*).

Por intervenção de Tertuliano, a Nova Profecia montanista (para ele, nascida da comunicação direta com o Espírito Santo, sem passar pela racionalidade da razão, pela pobreza e imitação em Cristo, com profunda espiritualidade e rígida conduta moral), foi aceita em

Roma, em um primeiro momento. Tertuliano foi o grande advogado da doutrina montanista. Depois, diante da complexidade das disputas teológicas e políticas da época, ele teve contra si e a doutrina muitos bispos e teólogos. Entre os que condenavam a Nova Profecia montanista, estava Práxeas, que escreveu alguns tratados para condenar a Montano e aos seus seguidores, ao considerar todos hereges. Tertuliano, na sua obra *Contra Práxeas*, no capítulo "1 – Ardis de Satã contra a Verdade. Agora elas tomam a forma da heresia de Práxeas", escreveu:

> Pois depois que o Bispo de Roma concordou com as dádivas proféticas de Montano, Priscila e Maximilla, e em consequência à concordância, tendo concedido sua paz às igrejas da Ásia e Frígia, ele [Práxeas], importunadamente urgindo falsas acusações contra os próprios profetas e suas igrejas, e insistindo na autoridade dos predecessores dos bispos na sé, o compeliu a revogar as cartas pacíficas que ele tinha enviado, bem como desistir de seu propósito de concordar com as ditas dádivas. Assim este Práxeas fez um duplo serviço para o diabo em Roma: ele afugentou a profecia, e introduziu a heresia; ela afastou o Espírito e crucificou o Pai. (TERTULIANO, *ibdem*).

Como se pode ver, os desacordos acerca do lugar da razão e da fé, que estão no âmago da disputa entre filósofos e teólogos, indefinidamente, continuam a participar da construção tanto do cristianismo, quanto do catolicismo. Neste ponto do relato, para fins mais específicos do presente estudo, vale a pena tentar entender o que pregava o montanismo.

1.9.2 O poder das mulheres

No artigo *Was the Church Right to Condemn Montanism? (Era o direito da Igreja condenar o montanismo?*) Angus Stewart apresenta uma breve história do Montanismo, fundamentado em fontes documentais e historiográficas em língua inglesa, que permitem visualizar a atmosfera de conflitos que permeava a ação de Montano, em especial, devido a presença de mulheres que assumiam o papel auxiliar, mas de grande poder religioso. (STEWART, 2010, on-line)

Faremos neste tópico uma apresentação resumida do Montanismo, com a ajuda do artigo citado acima e de outros autores, como o já citado, Justo González (2011), que também serão referidos, destacando ainda os ensinamentos teológicos e históricos recebidos junto a Eduardo Hoonaert, por meio de uma longa entrevista realizada em sua residência, na Bahia, no ano de 2019.

Comecemos por dizer que, sem confiar nas articulações racionais e engenhosas dos homens da Igreja de Roma, na interpretação dos evangelhos e na condução política, fiado no espírito do homem em comunicação com o Espírito Santo, Montano (157-212) opta pela fé e

pela revelação. Para ajudá-lo, na condução do novo apostolado, contou com a decisiva ajuda de duas mulheres, Maximila e Priscila (ou Prisca). A essas mulheres se juntaram outras que passaram a ter grande importância na condução da seita: Perpétua, Quintila e Felicitas tiveram seus nomes guardados.

As fontes consultadas indicam que elas recebiam do Paráclito, visões e sermões que se manifestavam por suas bocas. Eram dirigentes importantes com voz e juízo nas decisões sobre os destinos da Nova Igreja, podiam presidir assembleias, congregações, concílios e fundações de novas igrejas montanistas, bem como, no papel de sacerdotisas, tinham o encargo e o direito sagrado de profetizar, pregar, evangelizar, batizar, casar e espalhar pelo mundo as mensagens da Nova Profecia. Um opositor de Montano, Eusébio de Cesaréia cita Milcíades e os tratados que compôs, onde dá notícias da seita montanista e da atuação das mulheres entre eles:

> Porque, se é como dizem, que depois de Codrato e de Amias de Filadélfia, o carisma profético passou por sucessão às mulheres do séquito de Montano, que demonstrem quem dentre eles sucedeu aos discípulos de Montano e a suas mulheres, já que o Apóstolo sustenta que é necessário que o carisma profético subsista em toda a Igreja até a *parousia* final. (CESARÉIA, 2002, p. 114).

As sacerdotisas do Espírito Santo, em comunicação direta com o Paráclito, entravam em êxtase e tinham visões que orientavam os sermões e as boas novas que saíam das suas bocas. Há registro de que Priscila teve uma visão em que Jesus lhe aparecia na forma de uma mulher (a forma do Espírito Santo, em sua manifestação do feminino). E, enquanto dormia, esse Espírito de Luz deitou-se ao seu lado e colocou toda a sua sabedoria dentro dela. Através do Espírito Santo, Priscila recebia a sabedoria divina de Cristo, que, por sua vez, era manifestação do Pai. Alguns inimigos da Nova Profecia, por outro lado, acusavam Priscila por pregar a castidade e a pureza, tendo, no entanto, já sido casada.

Havia acusações contra as mulheres que foram sagradas sacerdotisas do Espírito Santo, como sendo elas irresponsáveis e pecadoras, por terem abandonado as suas casas e maridos. Eusébio de Cesaréia afirma o caráter enganoso dessas práticas: “Demonstramos, portanto, que estas primeiras profetisas em pessoa são as que, desde o momento em que ficaram cheias do espírito, abandonaram seus maridos. Como então tratavam de enganar-nos chamando de virgem Priscila? "(CESARÉIA, 2002, p. 115).

Montano incentivava as mulheres a participar do culto ao Espírito Santo e chegava mesmo a propor o divórcio para que as mulheres abandonassem as suas casas e os seus maridos e ajudassem na preparação da chegada do Novo tempo, com o advento da Nova Jerusalém. Para

ele, a pureza era restaurada no ofício do sagrado. Essas mulheres recebiam ensinamentos iniciáticos e vestimentas próprias ao seu ovo ofício religioso. Era comum entre as montanistas o uso de véu nas suas funções sagradas. Seguem, portanto, uma tradição muito antiga, pois desde a mais remotas antiguidades orientais e mediterrâneas, o véu protege o sagrado, segundo a crença de ser insuportável a imagem do numinoso. Moisés volta do Monte Sinai, trazendo as pedras da Lei, com a face radiante, insuportável ao olhar, daí ter sido velada.

> Do mesmo modo, o profeta Maomé é frequentemente retratado como velado. A tradição muçulmana diz que «a face de Deus está velada por setenta mil cortinas de luz e sombra, sem as quais tudo o que para ele olhasse seria queimado». «Tomar o véu» quis outrora dizer que uma mulher optava por se enclausurar espiritualmente da vida mundana, e «por trás do véu» significa a transição entre vida e morte. (RONNBERG , 2012, p. 530).

O véu, a fé, a virgindade, o batismo, as pregações, a ordenação de mulheres, a comunicação com o Espírito Santo, quase todas as práticas religiosas montanistas foram condenadas pelos bispos igreja que compreenderam a Nova Profecia como um movimento perigoso, com poder suficiente para abalar o poder centralizador da igreja.

1.9.3 A Nova Jerusalém em Pepuza

Em meio a grandes tribulações e incertezas, era grande o clamor por um novo tempo de paz que era projetado no advento de Cristo, na realização da Parusia profetizada. Nesse contexto de espera dos Cristãos pela volta de Jesus, Montano orientava os fiéis a se prepararem com orações e penitência para a instalação da Nova Jerusalém, profetizada pelo Espírito Santo.

Essa profecia do Montano dizia respeito à instalação de uma Nova Jerusalém, que se localizaria em Pepuza, na Frígia. Seria estabelecido o Reino de Mil Anos, uma época que sob a égide do Espírito Santo, não haveria nem guerras, nem fome, nem preste. Todos viveriam em harmonia e felicidade. Atendendo ao seu chamamento, peregrinos vindos de países do Mediterrâneo, do Oriente Médio e da Ásia Menor se dirigiam à Pepuza para esperar a segunda vinda de Cristo e o advento da Nova Jerusalém.

A anunciação da Parusia gerou, nos seguidores do montanismo, um grande fervor messiânico e eles começaram a levar uma vida ascética e de orações, vivendo na perspectiva da segunda vinda de Cristo e da instalação da Nova Jerusalém, lugar paradisíaco, onde seria possível fluir espiritualidade mais pura, vinda do próprio Espírito Santo e da bem-aventurança dos santos.

> O essencial em suas doutrinas era a espera do próximo retorno de Jesus, que, segundo eles, devia se dar em Pepuza (Ásia Menor), centro de suas atividades. Os montanistas exortavam os fiéis a abandonar seus bens, a renunciar às coisas terrenas, a observar os jejuns rituais, o celibato etc. Dando um acentuado destaque aos temas escatológicos e, também, aos quiliáticos, exigiam a mortificação da carne, como o único meio de se instaurar o reino de Deus na Terra. (LENTSMAN , 1963, p. 153).

Um ponto a destacar é que essa epifania cristã não aconteceria na Jerusalém histórica e tradicional, mas viveria um deslocamento geográfico. A cidade, segundo fora profetizado por São João de Ptamos, desceria do céu de Deus, toda enfeitada e preparada qual uma noiva, perfumada e adornada para o seu marido. Do trono de Deus se escutaria a voz dizendo:

> Eis a tenda de Deus com os homens, Ele habitará com eles; eles serão o seu povo, e ele, Deus-com-eles, será o seu Deus. Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram!". (Apocalipse 21: 2-4, In: A Bíblia de Jerusalém, 1985).

Anunciada, esperada, desejada, a Nova Jerusalém Celeste poderia estabelecer-se na terra a qualquer momento, não necessariamente sobre a velha cidade da Jersualém histórica, marcada por tantas lutas, tantas guerras, tantas dores, tantas aflições e impiedades. A Nova Jerusalém se realizará no lugar onde estiverem reunidados os justos. Assim, não havia nenhuma supresa em reconhecer que

> la nueva Jerusalén estaba a punto de descender desde el cielo sobre suelo frígio, convirtiéndose en la morada de los santos. Por ello, los motanistas recomendaban a todos los cristianos que fueran a Frigia para esperar allí la Segunda Venida en ayuno, oración y severo arrepentimiento. (COHN , 1981, p. 24).

Essa segunda vinda de Cristo era esperada desde a sua ressurreição e a subida aos céus, tornando-se, mais do que uma esperança, uma certeza religiosa fundamentada na fé, intensificada em momentos de maiores tribulações. Nos registros do Novo Testamento, Mateus (24;42-44) escreveu: "Vigiai, pois, porque não sabeis em que dia vem o vosso Senhor; sabei, porém, isto: se o dono da casa soubesse a que vigília da noite havia de vir o ladrão, vigiaria e não deixaria minar a sua casa". A espera era constante e atingia maiores picos em épocas de maiores tribulações. Atingindo os profetas do apocalipse grande popularidade, por trazerem também a promessa de um novo tempo de paz e de beatitudes.

> Los montanistas vivieron un cristianismo popular extremadamente riguroso con un gran entusiasmo apocalíptico. Reconocieron en la ciudad de Roma, al igual que en la estructura imperial entera, el reino de las tinieblas en lucha mortal contra el reino de la luz, exactamente como los cristianos que leyeron primeramente el Apocalipsis de Juan. (ASCENCIO/ ZELADA, 1997, p. 11).

Muitos dos movimentos messiânicos traziam em si elementos de contestação social e política, voltavam-se contra organizações imperiais terrenas, mas também contra organizações religiosas constituídas e identificadas como forma de poder e de opressão.

A negação do poder dos bispos e presbíteros da Igreja católica (organizada como uma monarquia, a partir do poder do bispo (papa) de Roma) no plano da salvação, a ligação direta com o Divino Espírito Santo, e o fato de receberem as sacerdotisas as visões do Paráclito, adquirindo o dom da profecia, bem como o desconcertante crescimento da seita, que adquiria grande popularidade. Eusébio, chamando os montanistas de "hereges", notifica a expansão do movimento de seguidores pela Ásia e Frígia: "Destes hereges alguns, como serpentes venenosas, rastejavam pela Ásia e Frígia, vangloriando-se de ter como modelo Montano e nas mulheres de sua companhia, Priscila e Maximila, as supostas profetisas de Montano". (CESARÉIA , 2002, p.111).

A Nova Profecia montanista cresce não apenas na Ásia Menor, mas em lugares das quatro margens do Mediterrâneo, o que levou a nascente Igreja cristã a tomar medidas de condenação e repressão, configurando um conflito teológico que teria longa duração, com consequências futuras, não apenas entre as Igrejas do Oriente e do Ocidente, mas também dentro da própria Igreja católica apostólica romana. A referida profecia está situada na corrente "congregacional e espiritual", tinha se espalhado além do suportável para a Igreja católica que se organizava como instituição monárquica e tomava severas medidas na adoção de dogmas e de normas, sendo controlada pelo papa e pelos bispos.

A crença montanista, dando aos seus fiéis a possibilidade de comunicação direta com o Espírito Santo e adquirindo o dom de fazer profecias, crescera reunindo populações pobres e desesperançadas, por décadas de sofrimentos e provações; e que eram humilhadas pelas opressões imperiais romanas e fustigadas pelas guerras, pelas pestes e pela fome. A Igreja católica vê nesse crescimento uma ameaça à sua hegemonia institucional; também se incomoda com a crescente presença das mulheres se dizendo Profetas do Espírito Santo.

Autoridades da Igreja começaram a fazer ilações das presenças de Maximila, Priscila e outras mulheres, com o culto orgiástico de Cibele, que fora bastante cultuada na região e cuja adoração ainda sobrevivia nas aldeias mais afastadas e sincretizada aos cultos cristãos, sobretudo ao culto de Maria, a Mãe de Deus. Montano incentivou o culto à Nossa Senhora, a

Rainha Celeste, sendo crescente e muito popular o seu culto entre as mulheres, o que poderia lembrar antigos cultos orientais da deusa-Mãe.

O papa Ceferino (198-217) expediu cartas aos seguidores da seita montanista, pedindo que se reintegrassem ao seio da Igreja. Como já vimos, o teólogo Práxeas, um forte opositor do Montano, vai escrever tratados teológicos contra o montanismo e denunciar as heresias cometidas pelo movimento no novo plano de salvação e na direta com o Espírito Santo. Ataca também o patriarca Tertuliano de Cartago, que se se convertera às crenças montanistas. Tertuliano escreve contra Práxeas e em sua própria defesa.

> Efetivamente, renovou-se a contenda quando, durante a perseguição de Décio, numerosos cristãos renegaram a sua fé. O papa Fabiano (235-50) sofreu o martírio. Depois de uma sedisvacância [trono vazio] de catorze meses, foi eleito o papa Cornélio (251-53), que prometeu aos "lapsi" a reconciliação, se fizessem penitência. Mas a ele se opôs o ambicioso presbítero Novaciano, eleito antipapa por uma pequena minoria. (ROMAG, 1949, p. 154).

O Papa Cornélio, percebendo a gravidade de tais cismas dentro da Igreja buscava o caminho da integração de grupos divergentes, desde que se submetessem aos dogmas da fé, mas a reconciliação não aconteceu a contento e as tensões permaneceram. Opondo-se a Cornélio, Novaciano, que se nomeou como papa paralelo, ou antipapa, negava qualquer possibilidade de a Igreja perdoar e readmitir em seus quadros os apóstatas e hereges arrependidos, até mesmo com o pedido de perdão, na hora da morte. Novaciano e seus seguidores pregavam, "uma Igreja de puros e santos, pelo que se chamavam de "cátaros". [...] O Papa Cornélio, porém, excomungou-os num sínodo de Roma (251)." (ROMAG, 1949, p. 154).

Por influência dos integracionistas e moderados da Igreja católica, muitos "hereges" foram convertidos. No entanto, as disputas no seu interior não cessaram e provocaram muitas rachaduras na sua estrutura monárquica. O Autor citado diz ter chegado ao ponto de haver dois sínodos, com posições opostas: em Cartago, os relaxados contra o bispo Cipriano; em Roma, os rigoristas contra o Papa Cornélio. E, todavia, uniram-se os dois extremismos contra as autoridades legítimas da Igreja. (ROMAG, 1949, p. 155).

Não obstante, as duas questões que mais pesaram na condenação da Nova Profecia montanista foram a afirmação que tinham comunicação direta com o Espírito Santo e a anunciação da segunda vinda de Cristo.

> Por isto, opuseram-se lhes os bispos em diversos sínodos e os excomungaram. Em Roma, onde seu chefe era um *certo* Proclo, combateu-os o presbítero

> Gaio. Fê-lo, porém, de um modo imprudente. Para tirar aos montanistas o fundamento, negou a autenticidade joanéica tanto do quarto Evangelho, como do Apocalipse, atribuindo ambos os livros a Cerinto.
> No entanto, todas as medidas não conseguiram deter o movimento. Passou para o seu lado o próprio Tertuliano, que se tornou seu principal defensor. (ROMAG, 1949, p. 153-154).

No momento em que a Igreja queria se institucionalizar em seu poder e apostolado, em seus cânones e seus credos, com uma estrutura monárquica e em busca de alianças com os poderes temporais do Império (o que terminaria acontecendo com a aliança com Constantino), a negação e a repressão à Nova Profecia montanista terminou tendo consequências duradouras, quando importante proposição do movimento espiritual poderia ter sido integrada à nascente instituição (num esforço maior de conciliação de conflitos), sobretudo no que se refere às mulheres, a integração dos mais pobres e a participação dos leigos.

Pondo fim a tantas disputas, acusações e defesas, somadas à posição ambígua da Igreja de Roma, o papa Ceferino (199-217) faz a condenação pública da Nova Profecia de Montano e dos seguidores, julgando-a como heresia, sobretudo por se tratarem seus integrantes de leigos interpretando o Evangelho.

Tertuliano se perguntava:

> [...] Nós, os leigos, por acaso, não somos sacerdotes? Está escrito: "Constituiu-nos reino e sacerdotes para Deus seu Pai". Entre a Ordem e o povo, a diferença é devida à autoridade da Igreja e a consagração deles é feita pela formação de um tribunal especial para ordenação. Onde não há um tribunal, oferece sacrifícios, batiza e se tem o mesmo sacerdote. Pois onde há três ali há uma igreja, embora sejam leigos... Logo, se em ti mesmo tens os direitos sacerdotais para casos de necessidade, cuida que também tenhas a disciplina sacerdotal, onde for necessário exerceres os direitos sacerdotais. (BETTENSON , 1967, p. 109).

Dessa forma, a Igreja da Nova Profecia ou dos espirituais separa-se completamente da Igreja católica e torna-se uma seita, com sede em Pepuza. O cerco e o combate a Montano e as suas sacerdotisas, bem como aos seus fiéis, passa a ser cada vez maior. A Igreja precisava manter os seus fiéis submissos e obedientes às autoridades da Igreja católica nomeadas pelo dispositivo eclesiástico.

> A dura resposta dos líderes eclesiásticos a Montano não foi tanto porque ele e suas companheiras proclamavam palavras da parte de Deus ou defendiam o ascetismo rigoroso [...] mas sim porque rejeitavam os herdeiros dos apóstolos e reivindicavam inspiração e autoridade especiais para as próprias mensagens. Quando os seguidores de Montano começaram a fundar congregações

> separadas que rivalizavam com bispos de todas as partes do Império Romano, estes reagiram com rapidez e severidade. (OLSON, 2001, p.31).

Consta em estudos históricos, conforme Stewart (2010, on-line) que, apenas em 550 d.C., os cristãos católicos conseguem destruir a igreja Montanista de Pepuza (A Nova Jerusalém), sendo os ossos de Montano, Maximila e Priscila desenterrados e queimados, sendo as cinzas espalhadas ao vento para que deles nada mais restasse, nem pó e nem memórias. Vã esperança. As ideias de Montano, mesmo assim, atravessaram os séculos e durante toda a história da Igreja, iriam ser um divisor de água, causando grandes debates e conflitos. No entanto, o que, efetivamente, eles conseguiram (pelo menos na igreja oficial) foi impedir que as mulheres tivessem novamente o mesmo prestígio que tiveram na época da Montano, como sacerdotisas do Espírito Santo. A onda misógina é mitigada pelo novo culto a Maria – a Mãe de Deus, sem, contudo, a participação feminina em seus ritos, poderes e práticas, nos séculos futuros. Por tudo isso, a vida dessas mulheres está envolta pelos véus das lendas e das narrativas fragmentadas das tradições orais, com raras anotações em livros da época, na maioria escritas por seus inimigos e perseguidores.

A Igreja estava dividida (para sempre) entre os que interpretam a palavra de Deus (através das leis da Igreja e estabelecia os cânones e as leis) e os que recebiam a palavra divina por manifestação do Espírito Santo, fonte maior da graça, do dom, da profecia e da interpretação dos Evangelhos. Os primeiros formam o poder e o controle, o corpo hierárquico das ortodoxias cristãs e os segundos são os profetas, os 'marginais' que chegam para fustigar a opulência da Igreja, os pecados dos bispos e os vícios dos reis. Até hoje, os beatos populares, geralmente condenados pela Igreja oficial, estão entre aqueles que conversam diretamente com Deus, por obra do Espírito Santo, e sobre o povo derramam as suas profecias e os seus sermões de fogo.

1.9.4 Uma Igreja em busca de um Império

Como vimos em tópicos anteriores, os três primeiros séculos da era cristã marcam tempos importantes para a consolidação da Igreja em sua maior abrangência e expansão, tendo que responder às perseguições do Império Romano, o enfrentamento as ideias teológicas, a existência e infiltração do paganismo, as interferências do pensamento grego, notadamente do platonismo, e, logo a seguir a sua própria acomodação ao império mundano com o reconhecimento pelo Estado Imperial e o movimento da *oikonomia* profana.

Na esteira desse processo, no século IV, agitam-se os intensos conflitos trinitários e cristológicos. Nessa condição, os evangelhos são perscrutados, estabelecendo uma linha de tensão com as orientações de Paulo, de orientação helenista. A origem da alma é discutida de

forma apaixonada, entre os que creem em uma preexistência e os que, como Tertuliano, acreditam que a copulação psíquica dos pais faria surgir a alma nova.

A queda do Império Romano do Ocidente não significa a queda da Igreja, posto que ela, já bem estabelecida à sombra do Estado, negocia com seus conquistadores a dispersão do seu poder e da divina glória. Já convertidos ao cristianismo de Ariano ou ainda pagãos a serem convertidos, o pacto com os chefes e reis bárbaros se estabelece e a fragmentação dos vários reinos faz crescer o poder central da Igreja na Alta Idade Média, até culminar com o auge do poder imperial da cristandade como o Sacro Império Romano, no reinado de Carlos Magno.

> Realmente, os dias do Império do Ocidente estavam contados. Se, no fim do século IV, os monges do Egito, sujos e barbudos, que se aventuravam até Roma, eram lapidados pela turba, a situação muda radicalmente quando os muros dos mosteiros tornam-se o único refúgio possível contra a anarquia que sucede à queda do império (476). (ELIADE, 2009, p. 108-109).

Carlos Magno estabelece um poder de grande extensão e de grande glória, com importantes conquistas, ajudando a definir as fronteiras da Europa Ocidental, privilegiando os estudos sagrados e leigos, incentivando a atividade da cultura e das artes. Subjugou reinos e tribos, tentou extinguir o paganismo saxão e germânico, lançando as bases para a chamada dinastia otoniana. Ele foi considerado o Grande Imperador, aquele que encarnou a arquétipo de ordenação do poder terreno e de representação do poder divino, considerando que, a partir de Carlos Magno, "todas as populações de língua germânica que habitavam ao sul da Jutlândia, tornadas cristãs e incorporados nos reinos francos, se encontravam sob a influência da civilização ocidental (BLOCH, 1987, p. 32).

Segundo González (2011), o título de Imperador, em desuso desde a queda do Império romano, é restabelecido e no ano de 800 - no dia da festa da Natividade (dia da gloria do *Sol Invictus*) - quando ele é coroado pelo papa Leão III, como Imperador Augusto, recebendo de Deus o seu poder terreno. Por ter sido uma coroação não de todo pacífica com o poder papal, gerou uma disputa que duraria séculos, pois

> o cristianismo, que até então tinha atuado no eixo norte-sul, do reino dos francos até Roma. Mesmo assim, embora parecesse que a igreja no Ocidente tinha mais poder, o fato é que era difícil lutar contra o caos reinante [...].(GONZÁLEZ, 2011, p. 545).

O "Trono Vazio" é ocupado por um arquétipo, traduzido no Símbolo do Imperador que ordena as coisas do mundo e do Céu, como Deus, merecedor da glória terrena e da *oikonomia*, o poderoso dispositivo imperial. Nessa época, surge todo uma iconografia de Deus-

Pai-Imperador, de Cristo-Rei, todos coroados e os cetros do poder nas mãos, à imagem e semelhança do poder terreno. O Espírito Santo é o que paira acima dos dois. Na festa popular do Império do Espírito Santo, no século XIV, terá sido alojado nas dobras do inconsciente esse arquétipo do Imperador que ordena o mundo e o cosmos. Não por acaso, então, o Imperador, como poder real e simbólico, está presente em muitas doutrinas, concepções teológicas e escatologias cristãs, ao longo da história No entanto, o Imperador (ou Rei) é um arquétipo presente nas religiões pagãs e ligada a uma cosmogonia de ordenamento e poder sob o caos cósmico, gerado da Imperatriz que o antecede (a Deusa-Mãe que tinha o poder da partenogênese, gerando o mundo do nada).

O Menino Imperador seria um derivante do Menino Jesus do culto a Maria, que iria se estabelecer a partir dos séculos XI e XII, época marcada pela

> devoção especial à Virgem, Mãe de Deus, que a iguala, se não de direito, pelo menos de fato, às pessoas trinitárias, verdadeira *regina coeli*, estrela benfazeja que intercede pelos homens. As catedrais, geralmente dedicadas a Nossa Senhora, que surgem no norte da França por volta de 1150, são o símbolo visível da nova espiritualidade. (ELIADE, 2009, p. 110).

Le Goff fala dessa época especial da Idade Média, que vai do século XI ao início do século XIV, como sendo o século de grande preponderância do Espírito Santo e da Virgem Maria; todos os dois protetores, advogados dos pobres e dos injustiçados. Explica que a criança não tinha grande importância na sociedade medieval, mas que essa percepção da criança muda a partir do culto ao Menino Jesus, por estar ele sempre presente na iconografia, com a Virgem maria protegendo-o. A criança adquire assim um novo valor simbólico (LE GOFF, 2010, p. 59).

Nesse sentido, o Império do Espírito Santo, quando coroa um Menino como Imperador, simboliza não só a renovação cósmica do mundo, mas afirma-se como um Império marginalizado, excluído. Um Império dos pobres, dos deserdados da terra, que sonham com uma vida mais justa e igualitária, de pão farto e paz na alma. Essa construção simbólica é um longo processo e vai se adaptando aos tempos históricos.

1.10 Concílios e Dogmas

Vale a pena pontuar, resumidamente, os encadeamentos já referidos sobre os conflitos teológicos que acompanham a história do cristianismo, sobretudo, no que diz respeito ao lugar do Espírito Santo, foco deste estudo. Voltando ao século IV, temos como herança da Nova Profecia montanista e, sobretudo, das questões postas por Tertuliano de Cartago, toda a

discussão sobre a Trindade, no seio da Igreja, ao longo dos séculos, em sucessivos Concílios, como os de Nicéia (325 d.C.) e Constantinopla (381 d.C.). Os debates acontecem de forma muito intensa e, às vezes violenta, com acusações mútuas de heresias e excomunhões. Nesse contexto, o protagonismo de Constantino "sobre a vida da Igreja foi tão grande que se fará sentir durante toda a nossa narrativa, até os nossos dias [...] a consequência mais imediata e notável da conversão dele foi o fim das perseguições" (GONZÁLEZ, 2011, p. 133).

Constantino, como Imperador Magno do Império, convoca mais de 300 bispos para o Concílio de Nicéia, a maioria nomeados pelo próprio Imperador, numa manobra de afirmação política e de confirmação do seu governo, sob a aura da *oikonomia* divina. Considera-se a partir do concilio de Nicéia oficialmente fundada a Igreja católica ("Creio na Igreja una, santa, católica e apostólica"), apesar da minoria dos bispos de Roma (da extensão do ocidente), o que gerou grande onda de disputa política e teológica. As figuras do Magno Imperador e do Cristo Imperador se confundem na afirmação do poder mundano.

O Concílio de Nicéia (ano de 325) examinou e julgou herética a doutrina de Arius (arianismo):

> Jamais se saberá com certeza o que aconteceu nos bastidores das discussões sobre questões de tanta relevância, mas o resultado foi a rejeição da teoria de Ário. Os bispos reunidos declararam que "Cristo e Deus tinham a mesma matéria [...] (BLAINEY, 2012, p. 71).

Foi ali rejeitada a tese de Arius, que afirmava ser Jesus um ser criado (primeira e mais nobre criatura de Deus). Afirmou-se Cristo (o Filho) como sendo da mesma essência de Deus (Pai) formando um único Deus. O credo de Nicéia proclama a Divindade de Cristo. Os bispos que não concordaram tiveram que amargar perseguições e exílios. É colocado também no mesmo concílio a questão do Espírito Santo e da Santíssima Trindade, a partir das doutrinas de Orígenes e Tertuliano, em debates intensos que buscavam esclarecer a divindade do Espírito Santo como a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade.

No entanto, essa questão só seria definida como dogma no Concílio de Constantinopla. Ampliou-se depois o credo niceno, passando a valer um novo credo, que embora extenso, para os fins deste estudo, vale a pena apresentar na íntegra:

> Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, nascido do Pai, antes de todos os séculos: Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro, de Deus verdadeiro, gerado, mas não feito, consubstancial ao Pai, pelo qual todas as coisas foram feitas. Por nós, homens, e pela nossa salvação, Ele desceu dos céus, e se encarnou por obra do Espírito

> Santo em Maria Virgem, e se fez homem. Foi também crucificado por nós, sob Pôncio Pilatos, padeceu e foi sepultado. E ressuscitou ao terceiro dia, conforme as Escrituras, e subiu aos céus; está sentado à direita do Pai, de onde há de vir, pela segunda vez, com glória, para. julgar vivos e mortos, e seu reino não terá fim. E cremos no Espírito Santo, que é Senhor e dá a vida, e procede do Pai, e com o Pai juntamente com o Filho' será adorado e glorificado, e que falou pelos Profetas. E na Igreja, una, santa, católica e apostólica. Professamos um só batismo para a remissão dos pecados. Esperamos a ressurreição dos mortos e a vida do século futuro. Amém. (JUNG, 2012, vol. 11/2, p. 49-50)

Jung afirma que nesse credo o Espírito Santo irá receber o valor sagrado que é devido, no sentido em que passa a ser adorado na mesma igualdade do Pai e do filho, procedendo não apenas do Pai, mas também do Filho. Estabelece-se assim o conceito de Trindade, oficialmente aceito pela Igreja católica. Termina por prevalecer o conceito teológico de Tertuliano (com influência montanista) que introduziu nas discussões teológicas a palavra "Trinitas", afirmando que o Pai, o Filho e o Espírito Santo, formam um só Deus. São essas três Pessoas uma mesma e única substância, um só Estado e um só poder. A distinção, sem separação, dar-se-á pelo grau, pela forma e pela manifestação, na formação Trinária do Deus único e do governo de uma mesma Monarquia.

A cisão ocorre entre os que defendem e os recusam o Credo de Nicéia-Constantinopla. Todos as visões contrárias são condenadas como heréticas, o que fará o debate sobre o sentido da Trindade se prolongar ao longo dos séculos.

A Igreja católica instala o mistério da Santíssima Trindade como dogma, isto é, uma verdade absoluta, imutável, infalível e inquestionável, para todo o sempre. Esse dogma, assim como o dogma da virgindade de Maria e a transubstanciação do pão ou o Juízo Universal, só são compreensíveis pela fé, estando longe do entendimento da razão. Muitos cristãos unicistas, fiéis a crença de um só Deus, não podiam compreender a Ideia da Trindade, tendo essa formulação como um regresso ao politeísmo pagão. Sobre os dogmas, é atribuída a Tertuliano de Cartago a frase: "*credo quia absurdum*". Tal frase reafirmando a sua diferenciação entre a fé e a razão, entre a teologia e a filosofia. Era da engenhosidade do seu pensamento a formulação dos paradoxos: "O filho de Deus foi crucificado, do que não me envergonho, porque há que se envergonhar. E que o filho de Deus tenha morrido, é de todo crível, porque é inepto. E que, sepultado, tenha ressuscitado, é certo, por ser impossível." (Cit in GILSON, 1995, p. 107)

Ao lado das muitas questões teológicas, as questões políticas e de disputas do poder da Igreja entre Oriente e Ocidente foram intensas, no que se referia ao terceiro cânon que colocava os patriarcas e bispos de Constantinopla, hierarquicamente, acima dos de Alexandria e Antioquia. Por outro lado, patriarcas e bispos de Roma reclamavam para si o direito de sede

imperial cristã, argumentando que isso fora estabelecido pelo próprio Cristo. Enquanto disputas políticas e teológicas prosseguiram, sob o manto da proteção do Império, o cristianismo alargava a sua influência e entrava em conflito intenso com o que restara das antigas religiões pagãs, pagando também o seu preço, ao deixar que muitas crenças e rituais pagãos, sincretizados ou hibridizados, em seu seio se instalassem.

1.11 O Império Romano: Heranças Pagãs e Hegemonia Cristã

Em toda a Europa e Mediterrâneo afora, foi duradouro o Império Romano. Ambiciosa e cruel foi a sua expansão. Conquistou povos e culturas, influenciou e deixou-se influenciar, impôs e bebeu crenças, até embriagar-se com o cristianismo primitivo, e atingir o seu esgotamento, quando tem início o ordenamento da Igreja católica, abrindo caminho para a ação brutal e renovadora dos assim nomeados bárbaros.

O cristianismo ocidental se realiza como religião hegemônica e cosmovisão, curiosamente, com os bárbaros do Norte (que terminam por lançar as bases do que viria a ser depois a Europa moderna e capitalista), sobre as ruínas dos antigos impérios.

> Em primeiro lugar, a mitológica Europa é filha de fenícios, logo, de um semita. Esta Europa vinda do Oriente é algo cujo conteúdo é completamente distinto da Europa "definitiva" (a Europa moderna). Não há que confundir a Grécia com a futura Europa. Esta Europa futura situava-se ao Norte da Macedônia e ao Norte da Magna Grécia na Itália. O lugar da futura Europa (a "moderna") era ocupado pelo "bárbaro" por excelência, de maneira que posteriormente, de certo modo, usurpará um nome que não lhe pertence, porque a Ásia (que será província com esse nome no Império Romano, mas apenas a atual Turquia) e a África (o Egito) são as culturas mais desenvolvidas, e os gregos clássicos têm clara consciência disso. [...] (DUSSEL, 2005, p. 25).

O cristianismo avança entre crenças pagãs e superstições mestiças, entre heresias e blasfêmias, em meio a um combate que pretende apagar um longo passado de símbolos religiosos vigorosos. Para sobreviver, numa espécie de "sacrofagia" (um sagrado devorando outro sagrado), o cristianismo devora deuses/deusas, ritos, costumes. Engole e digere (em comunhão violenta) lugares sagrados e signos do paganismo em agonia.

Um exemplo dessa transição e *escondimento* (nas dobras do cristianismo), no enfraquecimento aparente do paganismo durante o processo de crescimento hegemônico do cristianismo, pode ser ilustrado por meio do que se conta sobre a agonia do deus Pã, tido como filho de Zeus e de uma ninfa. Para os estóicos, Pã identificava o universo, a natureza com suas forças sagradas e indomáveis, mas dotadas de inteligência. Era representado com metade

(inferior) do corpo de bode e metade (superior) humana, tendo na cabeça chifres – emblemas divinos que que representavam a sua força e a ligação com o sol. Tido como Senhor da natureza – foi um deus poderoso e cultuado por pastores e camponeses, símbolo da sexualidade e da fecundidade.

> Há uma boa razão para que Pã seja o guia desse retorno à imaginação da Grécia – esse tipo de mentalidade que precedeu a civilização cristã. O famoso relato de Plutarco *(ca.* 46-120 d.C.),
> no qual ele anuncia a morte do Grande Deus Pã, coincide com a ascensão do cristianismo. (HILLMAN, 2015, p. 21).

Narra a fábula que, sob o reinado de Tibério, estava um navio do piloto Tamo, na proximidade de umas ilhas do mediterrâneo, quando os ventos cessaram e abateu sobre o mar uma intensa calmaria. De repente, tomando todos de sobressalto, uma voz, vinda das ilhas, por três vezes, chamou Tamo. Na terceira vez, Tamo respondeu. A voz então ordenou que ele partisse e anunciasse ao mundo que Pã tinha morrido. Diante dessa notícia, todos foram tomados de intenso terror e temeram que o mundo se desintegrasse. A calmaria continuou e os ventos só sopraram novamente, quando Tamo gritou a plenos pulmões: "O grande Pã morreu! Ao anunciar, com sua própria voz, a morte de Pã, a natureza estremeceu e ouviu-se um rouco gemido de toda a natureza. O clamor fez ouvir por todo o mediterrâneo chegando até Roma, onde o cristianismo se expandia com força nova".

> Lendas, imagens e a teologia atestam um conflito irreconciliável entre Pã e Cristo, uma tensão que nunca findou em que o Diabo, com seus chifres, cascos e corpo peludo, não é nenhum outro senão o velho Pã, visto pelo espelho do cristianismo. A morte de um é a vida do outro. Esse contraste aparece novamente no simbolismo de seus corpos, suas geografias, suas retóricas. Um tem a caverna, o outro, o Monte; um tem a música, o outro, a Palavra; as patas de Pã saltam e dançam mesmo sendo tortas, peludas e com cascos de bode, as pernas de Jesus estão quebradas e esticadas; seus pés, cruzados e pregados. Jesus, o Bom Pastor; Pã, o ingovernável e rebelde bode. Pã está nu e é fálico; Jesus, circuncidado, coberto e assexuado. (HILLMAN, 2015, p. 21).

Em verdade, Pã não morre, mas se encanta, na natureza dessacralizada (que será imolada pela modernidade e pela fúria do capitalismo na modernidade), esconde-se nas dobras do cristianismo, na sombra da Trindade. A partir do momento em que foi ferido de morte pelo cristianismo, na sua agonia, metamorfoseou-se e os cristãos terminaram identificando-o com o diabo: com seus chifres e cascos de bode - fantasma dos desejos mais obscuros. Que renasce nos pesadelos e, muitas vezes, como doença, por não ser aceito como sombra, na forma de impulsos sexuais mais destrutivos. Nos escombros da morte de um, a vida do outro toma forma

e essência, no sentido de que o que surge se impõe com elementos do outro que foi empurrado para as trevas. O Cristo antigo tem muito dos deuses pagãos, em força e destemor e em seus rituais e segredos, com imagem parecida a um composto formado pelo

> militar Mitra e pelo musculoso Hércules; a conversão de Constantino, que definitivamente virou o jogo contra o politeísmo clássico, foi anunciada por uma visão marcial que veio a ele justo antes que começasse sua batalha (HILLMAN, 2015, p. 21 -22).

A morte de Pã lembra, de alguma forma, a morte de Deus, no plano da filosofia moderna. A frase *Gott ist tot*, anunciada por Friedrich Nietzsche (1844-1900), bem demonstra a sucessão dos deuses no "espírito do tempo", em conformidade com suas crises civilizacionais.

> Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos! Como havemos de nos consolar, nós, assassinos entre os assassinos! O que o mundo possuiu de mais sagrado e de mais poderoso até hoje sangrou sob nosso punhal – quem nos lavará desse sangue? Que água nos poderá purificar? Que expiações, que jogos sagrados seremos forçados a inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não seremos forçados a nos tornarmos nós próprios deuses - mesmo que fosse simplesmente para parecermos dignos deles? Nunca houve ação mais grandiosa e aqueles que nascerem depois de nós pertencerão, por causa dela, a uma história mais elevada do que o foi alguma vez toda essa história. (NIETZSCHE, 2013, p. 129).

Contudo, a morte de Deus para uns, não significa um ato universal. Em uma sociedade profundamente doente, onde o cristianismo (na Alemanha, notadamente, o protestantismo) servia de suporte superestrutural da classe dominante, tão pérfida e destrutiva, na visão do filósofo acima referido, o decreto da morte de Deus correspondia a um mal-estar civilizatório e a uma possível ascensão humana ao lugar da divindidade suprema.

Em outras regiões do mundo, sobretudo nas regiões dominadas e/ou erigidas pela brutalidade do colonialismo, a realidade era outra e o "tíbio" deus europeu, que fora usado para justificar a dominação, de forma contraditória, teve muitas vezes que renascer, para atender a outras necessidades históricas e sociais. Para efeito ilustrativo e comparativo, na mesma época em que Nietzsche apregoa a morte de Deus, nos sertões do Nordeste brasileiro, Antônio Conselheiro – um sertanejo, ouvindo a voz do Espírito Santo (como Montano), acorda para a profecia do cristianismo comunalista primitivo, e diz nos seus sermões: "Só Deus é Grande!". Entre Nietzsche e esse homem de profunda fé cristã, ergue-se um abismo de classes sociais, de culturas, de posses de bens, de interpretação da vida e da história. Arquétipos antigos, de muitas culturas e religiões, emergiram do inconsciente pelo chamado da urgência histórica e, no

discurso de Antônio Conselheiro, juntaram-se para que fosse fundada a comunidade do Belo Monte (Canudos), que seria cruelmente destruída (1896-1897) pela República Brasileira, pelo seu teor de insurgência ao ideal burguês, militar e positivista europeu que a inspirava. O tema em questão, posto aqui em sentido digressivo, será devidamente tratado no Capítulo V deste estudo.

Para já, importa destacar que em se tratando de discursos e símbolos, os tempos se misturam e separam, os locais sagrados variam e permutam os deuses. Os discursos seguem os rios da alma e se transformam em correntezas furiosas, mesmo desprendidos do tempo em que foram criados, quando ganham sentido renovado. A partir do reconhecimento do cristianismo como religião do Império Romano, desde então, templos cristãos são erguidos com as pedras dos templos pagãos, em lugares antes dedicados a deuses e deusas pagãs. O cristianismo primitivo e os seus desdobramentos institucionais, com a fundação da Igreja católica, provocariam profundas modificações no sistema de crenças e valores das populações em marcha que se guerreavam e se caldeavam. Apesar do domínio do sol (Jesus – o *Sol Invictus*), o culto à mãe Lua continua a existir no interior do culto a Maria, que é concebida, aliás, por obra e graça do Espírito Santo. Acontecem as grandes discussões e embates sobre os significados da Trindade: da heresia do Montanismo da Frígia ao dogma de Tertuliano de Cartago, passando por Santo Agostinho e outros doutores da Igreja.

Nesse sentido, não foi uma transição pacífica e nem rápida a matança dos velhos deuses e a sua substituição pelos Deus e santos da Igreja católica, nem mesmo quando Teodósio (347-395) reconhece o cristianismo como religião do Estado.

Le Goff acredita que mais que os deuses pagãos, resistiram as práticas mágicas, os espíritos e *demons*, bem como os locais considerados sagrados e um imenso legado de mitos e fantasmas. Segundo ele, resistem algumas

> [...] práticas ligadas à magia ou antes àquilo que o cristianismo chamará de superstição: culto das árvores, culto das fontes; e isso vai continuar, pouco mais ou pouco menos, em surdina, durante a Idade Média. São as únicas resistências à dominação do Deus cristão. Convém, contudo, não esquecê-las. Trata-se de crenças, e às vezes de práticas rurais; mais de 90% da população da Idade Média vivia nos campos. Por outro lado, as atitudes variam, à medida que aumenta o contato com os bárbaros, que se instalam nesse período nos antigos limites do Império romano, ou com populações romano-indígenas – deixo de considerar, mas seguramente a ele ainda faremos alusão, o Deus dos bizantinos, que é o Deus do cristianismo, entretanto com características muito particulares. (LE GOFF, 2010, p. 21).

As tribos bárbaras que invadiram e saquearam Roma, são, todavia, absorvidas pelas culturas romanas e gregas, em sua superestrutura de leis, códigos e ordenamento social. A centralização tribal no chefe levou à cristianização do povo, a partir da conversão do Chefe, por fé ou por interesse político e de determinadas alianças mais ou menos duradouras. Para os bárbaros, iniciava-se também, sob as ruínas de duas antigas civilizações, a construção do novo, o que implicava num pacto civilizatório novo, ao mesmo tempo fascinante e enfraquecedor das formas mais vigorosas que traziam. Faz-se a teia que resultaria na complexidade da sociedade da Alta Idade Média, em seus diversos aspectos.

Vale salientar, com o apoio de Blainey (2012) e González (2011), entre outras leituras, que o cristianismo soube unir-se a outras tradições, de forma bastante arguta, no sentido de atrair para o seu culto às antigas populações pagãs, datas de antigos deuses, costumes ligados aos ciclos da natureza, locais considerados sagrados e mesmos características de antigos deuses e deusas que são associados a Cristo e aos novos Santos. Sabidamente, algumas igrejas cristãs são construídas sobre as ruínas dos antigos templos pagãos destroçados e aproveitando as mesmas pedras.

> É a passagem do templo pagão para a igreja. Os casos em que o Deus dos cristãos se instalou na casa de um deus pagão são pouco frequentes. O fenômeno mais comum foi a destruição dos templos. O novo Deus chegou em meio a uma grande atividade de demolição, que também atingiu os objetos naturais aos quais se rendia culto quase divino - essencialmente as árvores sagradas. Os grandes santos do início da Idade Média são destruidores de templos e de árvores sagradas. Aliás, a iconografia, na verdade muito rara nessa época, mostra-os sobretudo nessa atividade. (LE GOFF, 2010, p. 23-24).

Os deuses e deusas pagãs moram na natureza, nas montanhas, nos rios, nos mares, nas árvores que são consideradas sagradas. Com o varar do tempo, porém, as árvores sagradas cortadas, onde se adoravam os deuses, viraram os mastros devocionais das festas sazonais das colheitas, dos paus de fitas e bandeiras nas festas de padroeiros e padroeiras, dos mastros das festas e folias do Império do Espírito Santo.

Os antigos cultos às arvores como deuses e deusas e/ou lugar de suas moradas persistiu durante séculos e chegou mesmo à modernidade em forma de tradições mais localizadas (que seriam chamadas depois de folclóricas) ou diluídas em expressões de religiosidades populares. O mastro do mês de maio, por exemplo, fazia parte dos festejos pagãos em torno da primavera e foi conservado, como podemos ver na famosa árvore de Natal e no

mastro dos festejos do Espírito Santo, que sobreviveram até hoje, podendo ser tomados como exemplos dessa resistência.

No chamado Novo mundo, que se constrói sobre as ruínas do mundo antigo e pagão, tudo está dobrando e se desdobrando, fundindo e refundindo-se, trocando de peles como fazem as serpentes e mudando de cor como os camaleões em seu mimetismo. O cristianismo que surge desse processo de estatização (religião oficial do Estado) e adaptação aos povos ditos pagãos, através do incansável processo de evangelização, resulta em um cristianismo híbrido e grávido de conflitos que perdurariam por toda a sua história.

Na Europa e aonde chega, o cristianismo se impõe através de um governo papal monárquico, da aliança com o rei e o poder militar, da "reestruturação da sociedade" e de uma "profunda reordenação do espaço". (LE GOFF, 2010, 24-25).

A Igreja, na sua gigantesca rede, que vai das grandes cidades ao mais distante vilarejo, através de um corpo eclesial e pastoral formado por bispos, padres e tribunais, intenta controlar as festas e cultos populares, os saberes e magias das mulheres, os movimentos leigos, as rebeldias populares. A ação persistente de eliminação dos resquícios do paganismo é lenta, árdua, demorada e eivada de autoritarismo, sendo, contudo, muitas vezes inútil, porque, dentro dos seus próprios rituais e crenças, muitos fantasmas de deuses e deusas pagãos já se tinham instalado. Invisíveis, mas poderosos resquícios, chamas sempre acesas de um modo de adoração de divindades. Sobre esses resquícios que ficam no inconsciente, Jung reconhece um fenômeno psíquico de grande relevância:

> As confissões de fé são formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas originárias. Os conteúdos da experiência foram sacralizados e, em geral, enrijeceram dentro de uma construção mental inflexível e, frequentemente, complexa. O exercício e a repetição da experiência original transformaram-se em rito e em instituição imutável. Isto não significa necessariamente que se trata de uma petrificação sem vida, pelo contrário, ela pode representar uma forma de experiência religiosa para inúmeras pessoas, durante séculos, sem que haja necessidade de modificá-la. [...] (JUNG, 2012, vol. 11/1 p. 21).

Na Península ibérica, entre as populações cristianizadas, nos refúgios das distantes vilas e aldeias, os antigos deuses/deusas (com outros nomes e formas) e as chamadas heresias terão sido preservadas por muitos séculos, apesar do zelo e poder crescente da Igreja católica, durante toda a Idade Média. Durante o período de domínio árabe, quando floresceu a civilização do Al-Andaluz, esses cultos podem ter continuado a existir, diante da tolerância praticada pelos árabes-berberes para com outras religiões, sobretudo, com cristãos e judeus. Tanto que, como

assinala Albert Hourani (1994), no livro *Uma História dos Povos árabes*, "no século XII, as Igrejas do Magreb haviam praticamente desaparecido, mas grande parte da população dos reinos muçulmanos de Andalus era cristã da Igreja Católica romana [...]" (HOURANI, 1994, p. 113).

É no bojo dessas tensões que surgem novas heresias, e o Espírito Santo (na concepção popular, muitas vezes, separado do Pai e do Filho e ligado ao feminino) parece reinar soberano. O Pai, o Filho e o Espírito Santo seriam devidamente reunidos entre os cultos das populações camponesas; depois do Concílio de Trento, conhecido por seu extremo rigor para com o catolicismo popular, surge uma Trindade mais dogmática e a sua representação se difundia em Portugal. Contudo, não obstante o controle pretendido, outras representações continuariam a embaraçar os dogmas tridentinos.

Tais pelejas, religiosas e simbólicas, perseveram no tempo e migram com Portugal continental e insular para territórios ocupados pela sua expansão colonial. Isto explicaria, talvez, que, nos sertões do Nordeste brasileiro, no final do século XIX e primeiras décadas do século XX, tenham acontecido uma série de movimentos religiosos populares, no interior do chamado cristianismo sertanejo, propagado por um mundo de beatos e beatas, nas camadas mais pobres e excluídas da sociedade.

Seriam tais sertanejos os prisioneiros da realidade semifeudal da área que abrigou o início do experimento colonial português, entre os séculos XVI e XVII; que depois foi abandonada à própria sorte, quando se dá a corrida pelo ouro das Minas Gerais, no século XVIII. Chegaria, então o período seguinte, em que o sertão nordestino será atropelado por grandes mudanças políticas de um Brasil autonomizado de Portugal, sob a tutela do capitalismo inglês no século XIX, que se faz Império e República. Enquanto isso, os sertanejos vivem grandes agruras sociais, econômicas e climáticas, que os farão passar por grandes provações (fome, pestes, secas e violências).

É nesse ambiente societário, que haverá lugar para a eclosão de profetas, em comunicação direta com o Espírito Santo e de beatas - como espécies de sacerdotisas e guardiãs do sagrado da Parusia - profetizando a vinda do Tempo do Espírito Santo e instalação na Terra da Nova Jerusalém, vista como uma era e lugar de justiça, igualdade, de paz e de bem-aventuranças. Trata-se de uma herança, em face de tantas similitudes históricas e teológicas que podemos identificar, quando comparamos movimentos julgados heréticos na história do cristianismo/catolicismo europeu e asiático, como o montanismo e outros movimentos e manifestações religiosos ocorridas no Brasil do século XIX, com elementos proféticos, milenaristas e espiritualistas.

1.12 Joaquim de Flora – A Terceira Idade do Espírito Santo

Cristianizados os bárbaros, reconstruídas novas ruínas sobre as ruínas do Império Romano e de outros Impérios, a Igreja de Roma expandiu os seus tentáculos por todos os países, reinos principados e enclaves feudais, dos territórios da Europa, parte da África, e do Oriente Médio. Uma Igreja que, como a maior força política da Idade Média, aos olhos dos fiéis, e, sobretudo, dos reformadores, descompunha-se em vilezas políticas, guerras intestinas e contradições doutrinárias (afastando-se cada vez mais do exemplo de Cristo). Nesse contexto, o Espírito Santo viria significar, nos séculos XII e XIII, o sopro novo, a renovação moral, a espiritualidade mais elevada. Assim, acredita Le Goff que

> No meado do século XIII, o Espírito Santo ocupa, portanto, posições de força e de superioridade no conjunto da vida espiritual e moral. Não fica mais, o Espírito, apenas no papel, certamente muito importante, porém ocasional, de abençoar um grande acontecimento - o batismo de Clóvis -, mas age por seus dons na vida cotidiana, sua ação passa a estar mais presente no meio urbano, onde as confrarias constituem frequentemente uma espécie de duplicata das corporações. Este exemplo permite, parece-me, compreender melhor o que proponho como um politeísmo medieval. Deus permanece, é claro, o mestre único do saber e da difusão do saber para o homem, poderes, mas de algum modo delega seus concerne precisamente ao saber, a uma das pessoas de que é composto. (LE GOFF, 2010, p. 49-50).

Nesse período da Idade Média, marcado de grandes aflições, pontuado por guerras cruentas, pelas cruzadas delirantes, pela peste e fomes cíclicas (devoradoras de vidas e de certezas), o Espírito Santo surge como uma força Espiritual consoladora e renovadora da fé. Inicialmente, não na forma da pombinha. Jacques Le Goff vê a imagem de Deus em forma de pássaro, como difícil de ser admitida com facilidade na devoção, muito embora, pouco a pouco, essa imagem vá se impondo e se transformado na imagem da pureza e, simbolicamente, nas asas abertas de Deus, que abrigam e derramam sobre os fiéis os seus dons e a sua consolação. Porém, no desenrolar do tempo, a pequena pomba branca vai adquirindo um significado mais profundo e transformador. Muitos doutores da Igreja, como Santo Agostinho, adota a doutrina dos dons do Espírito Santo. Segundo Le Goff, no século XIII, o Divino Espírito Santo está na moda.

> É legítimo estabelecer uma relação entre a presença crescente do Espírito Santo a partir do século XII e o desenvolvimento e, até mesmo, a democratização do saber. O saber não é mais privilégio dos clérigos, e em particular dos monges, mas, através das escolas urbanas, das universidades e de um método bem definido pelo próprio nome, a escolástica, o Espírito Santo

> dirige a Deus, em seu domínio de onisciência e onipotência, o setor da ciência, pelo qual se torna o principal responsável. (LE GOFF, 2010, p. 48-49).

Longe das discussões teológicas dos doutores da Igreja, há um paráclito que se insurge e protege os desvalidos. Os dons do Espírito Santo, desenvolvidos como tema teológico importante, no século XIII, foi de grande importância na vida social, em sua fase mais urbana e artesanal, com o crescimento das ordens de mendicantes. Essa presença vai ser marcante nas principais atividades profissionais medievais, nas confrarias (LE GOFF, 2010, p. 44). Nesse contexto, o Espírito Santo adquire uma simbologia cada vez mais forte.

> Torna-se o Deus das confrarias. E também dos hospitais. Isso se dá em particular nos meios germânicos. [...] Nesses grandes conjuntos, o acolhimento ao público, posto sob a invocação do Espírito Santo, demonstra que lhe foram atribuídas novas funções. O Santo Espírito não mais se contenta em descer sobre os reis convertidos. No hospital, na vida profissional, o Deus que o acompanha, o Deus que se invoca, é o Espírito Santo. Pareceu-me que estava aí uma das explicações para esse sucesso do Espírito Santo, a partir do século XIII. Demorei tanto a encontrar essa explicação exatamente porque me perguntava: "Afinal, que vem fazer este pássaro na sociedade medieval?" (LE GOFF, 2010, p. 44 -45).

É nesse ambiente de inquietude que surge o monge calabrês Joaquim de Flora (1135-1202) e a sua extraordinária interpretação da história. Le Goff vai enxergar no joaquimismo não apenas um importante vetor de inquietação filosófica e existencial, no conjunto dos movimentos religiosos e sociais do século XII e XXII, mas também como uma influência douradora, enxergando uma doutrina que "dá força a um sentido cristão da história tido como 'progressista'". Considera, inclusive, o joaquimismo como um ancestral do marxismo moderno (LE GOFF, 2010. p. 50 -51).

> De qualquer maneira ele promoveu de modo extraordinário o Espírito Santo como motor divino da história. Variante rica do milenarismo, o joaquinismo predisse a instauração sobre a terra de uma sociedade de iguais, governada por santos de tipo monástico sob a direção do Espírito Santo. A atração dessa visão sobre numerosos cristãos é fácil de imaginar, assim como seu caráter revolucionário inquietante para os detentores do poder, a começar pela Igreja. O Deus do joaquinismo pode ser "politizado", como tudo que foi objeto das profecias da Idade Média, num sentido positivo ou negativo. (LE GOFF, 2010, p. 51-52).

Originário da Calábria, na Itália, já na meia idade, estando já com aproximadamente 40 anos, depois de uma vida aventurosa, incluindo peregrinação à Terra Santa (Jerusalém), Joaquim de Flora entra no monastério cisterciense de Corazzo, por volta de 1177. É partir da

vida monástica que começa a estudar a bíblia sagrada e livros místicos da sua época, realizando os seus primeiros textos de acentuado teor místico e interpretativo dos desígnios de Deus. Durante certo período, chega mesmo a abandonar o hábito e a refugiar-se nas montanhas, em busca de maior contato com o sagrado, através da meditação e da penitência. Quando volta ao claustro, escreve uma importante obra teológica. Os seus escritos, refletindo o pensamento da sua época, encontram terreno fértil para propagação, por força de grandes agitações sociais, políticas e religiosas que a caracterizam. Por conta disso, tem essa obra sido considerada ainda hoje um marco para questões teóricas da teologia e da história.

> A teologia da história do Abade Joaquim de Flora é tanto o ponto de chegada e de sistematização, de grande fôlego, das reivindicações, utopias e ideários dos movimentos milenaristas medievais, como é um *éon* inspirador, um ponto de partida, uma fonte abundante e poderosa de inspiração de movimentos espirituais que marcaram não só a baixa Idade Média como influenciará em termos de substracto alguns esquemas ideológicos de leitura de histórias modernos e contemporâneos. (FRANCO, 2002, p. 75-76).

Tido como homem culto e de grande inteligência, Joaquim de Flora não se considerava um profeta ou um visionário, mas tão somente um homem religioso, em consonância com o sagrado, que recebera de um "espírito de inteligência" a revelação das Três idades do mundo. Uma delas, a terceira, culminaria com o advento da Idade do Espírito Santo, a qual seria estabelecida na terra, cumpridos os estágios evolutivos da história humana, segundo os desígnios de Deus. Nessa Terceira Idade, o novo estado de justiça, bem-estar e bem-aventurança, de ligação profunda dos homens e mulheres com Deus aconteceria na Nova Jerusalém terrestre, espelho da Nova Jerusalém celeste, sob as graças do Espírito Santo, mas realizada por homens e mulheres reais, em compreensão fundada no Evangelho Eterno. Esse ponto de vista causou imenso impacto, pois afirmava que cabia ao homem ser motor da sua salvação e do seu progresso, na busca por uma vida mais justa e igualitária, que dessa forma poderia ser conquistada na terra.

> Tal como é apresentada no *Liber Concordie Novi ac Veteris Testamenti* (Concórdia dos dois Testamentos), obra maior do abade calabrês, editada em Veneza, em 1519, a exegese distingue três estados sucessivos, entre os quais reina uma tripla concórdia. O que significa, portanto, que a economia geral da Salvação se encontra radicalmente transformada. A Igreja, forjada em torno da figura de Pedro, depositário da Revelação feita por Cristo, é chamada a ser superada por uma «outra Igreja» (nova *religiosorum Ecclesia*), portadora do ideal evangélico, um novo estado resultante de adversidades, desgraças e

> calamidades - largamente inspiradas pela leitura do Apocalipse de João - que se abaterão sobre a lgreja institucional. (MULTON, in RIOT-SARCEY *et al*., 2009, p. 153).

Acometido de inquietações interiores, quando deixa o mosteiro e se refugia nas montanhas, Joaquim de Flora está em busca de maior contato com o sagrado, através da meditação e da penitência; quer também dedicar-se aos seus estudos dos livros sagrados, com maior afinco ao capítulo do Apocalipse – onde pretendia desvendar verdades trancadas pelos selos. Ademais, ele vive um século de grandes acontecimentos, que apontam para um conjunto de grandes mudanças.

> El siglo XII fue una época de grandes y profundos cambios. Con el debilitamiento del imperio romano de Oriente, debido tanto a la derrota de Constantinopla frente a los turcos como a la separación con la Iglesia de Roma, con el decaimiento del imperio islámico tanto en España como en Tierra Santa, con la Querella por el poder supremo entre el papa y el emperador en Occidente, con la conquista de Sicilia y de Inglaterra por los normandos, con la aparición de nuevos reinos como el de Portugal, con el desarrollo del comercio y de la riqueza de las ciudades, el mundo de 1150 poco tiene que ver con el de 1050. (RUCQUOI, 2004, p. 217-240, on-line).

Trata-se, portanto, de um momento intenso da história ocidental. Além dos acontecimentos políticos, econômicos e sociais, que incluem os movimentos das massas famintas e assombradas com o estrago feito pelas guerras e pela peste, há, nas altas elites, um desenvolvimento intelectual intenso, que terá reflexo nas artes, na teologia e nas novas técnicas. Contribuições importantes, nesse período, são oriundas também dos sábios árabes da Andaluzia, que traduzem livros de ciências e de filosofia, herdados das tradições gregas e do Médio Oriente, além do franco desenvolvimento dos seus próprios sistemas de pensamento e do alto desenvolvimento da sua ciência, astronomia, agricultura, náutica, matemática, física, e outras matérias, que permitiram, segundo alguns estudiosos, uma "Europa", ainda mergulhada em sombras e superstições, chegar à modernidade.

> En el campo intelectual, nuevos horizontes se abren ante las mentes. En la abadía de San Víctor de París, alrededor de la catedral de Chartres, con san Anselmo o san Bernardo se desarrolla el pensamiento teológico. Con Abelardo, Gilberto Porreto, Gundisalvus y muchos otros se elabora una filosofía que procede tanto de Boecio como de Avicena y Aristóteles. Asociada a la gran cantidad de traducciones del árabe o del griego y, en cualquier caso, fundamento de la filosofía natural, la ciencia se basa en el conocimiento del *quadrivium*. Paralelamente, en las escuelas de Bolonia, Irnerio y Graciano crean los fundamentos del derecho, civil y canónico. Todos leen con entusiasmo las letras clásicas. Maestros, estudiantes, escuelas y

> centros especializados del saber se multiplican y contribuyen al desarrollo del pensamento. (RUCQUOI, 2004, p.217-240, on-line).

É nesse contexto que o abade Joaquim de Flora vai propor, a partir da sua interpretação das Escrituras Sagradas, a sua filosofia, que divide a história do mundo em três tempos, fazendo coincidir a idade do Mundo com cada uma das pessoas da Santíssima Trindade, com etapas que rompiam com a imobilidade do tempo eterno e apontando um devir humano:

> La reflexión sobre la Trinidad está en el centro del pensamiento del abad de Fiore que no intenta tanto comprender las relaciones que unen las tres personas divinas entre sí como el vínculo profundo que existe entre un Dios trinitario y la historia humana. Para él, el misterio de la Trinidad se "manifiesta" en la historia del mundo, y hay que reinsertarlo como centro y modelo de la historia de los hombres. *(Idem, ibidem).*

Em relação a outros teólogos, monges, profetas e pensadores, que tentaram esboçar um sentido para a história geral dos homens com base nas Escrituras Sagradas, Joaquim de Flora, reconhecidamente, traz uma grande novidade em sua abordagem e nos seus métodos de predição.

> O que a nosso ver constitui a modernidade de Joaquim de Flora é a reflexão sobre o desenvolvimento histórico, para tentar encontrar uma lei interna e aplicar essa lei à previsão do futuro. Deixando de lado qualquer ideia de evolução cíclica, o cisterciense se coloca deliberadamente numa óptica de história linear, portadora de uma ideia de progresso. Até o século XII, os historiadores medievais não têm uma visão coerente e ordenada; relatam fatos isolados que ilustram a intervenção divina, mas não obedecem a um plano de conjunto. Depois de Políbio, a história perdeu todo valor preditivo e toda coerência interna. (MINOIS, 2016, p. 221).

Flora propõe, por meio de uma elaboração intelectiva bastante ousada frente aos dogmas vigentes, que cinco tempos já haviam se cumprido e mais dois faltavam para fechar o tempo instituído pelo livro do Apocalipse de São João de Ptamos. Divide a história humana, em conformidade com os desígnios sagrados em três grandes idades, a saber: a Idade do Pai, a Idade do Filho e a Idade do Espírito Santo; nessa última corresponderia um mundo novo da espiritualidade, da justiça e da fraternidade, onde cada homem teria, em si, a Igreja e se comunica diretamente com Deus.

> Os três estádios, ou tempos, possuíam um caráter próprio em relação a muitos valores, diferenciando-se nitidamente um do outro. [...]

> Os diversos valores distribuídos nos três tempos são os seguintes:
>
> | *Tempo I* | *Tempo II* | *Tempo III* |
> |---|---|---|
> | Conhecimento | Sabedoria | Inteligência plena |
> | Obediência servil | Servidão filial | Liberdade |
> | Prova | Ação | Contemplação |
> | Temor | Fé | Amor |
> | Idade de escravos | Idade dos filhos | Idade dos amigos |
> | Velhos | Jovens | Crianças |
> | Fulgor das estrelas | Aurora | Dia |
> | Inverno | Princípio da primavera | Verão |
> | Urtigas | Rosas | Açucenas |
> | Erva | Espigas | Trigo |
> | Água | Vinho | Azeite |
> | Septuagéssima | Quadragéssima | Festa da Páscoa |
> | Pai | Filho | Espírito Santo |
>
> O Evangelho eterno seria compreendido pela inteligência espiritual, *misticus intellectus*, a única que chegaria ao Espírito Santo, e faria, então, florescer uma Igreja completamente mística. (FALBEL, 2012, p. 77).

Essa filosofia e concepção teológica da história demonstra as muitas dores e sombras no caminhar da humanidade e aponta para um tempo de plenitude.

> Si la primera edad era la de los esclavos, la segunda la de los hombres libres, la tercera sería la de los amigos. Si la primera era la edad de los viejos, la segunda la de los jóvenes, la tercera edad seríía la de los niños. El primer tiempo era el del invierno y de las ortigas; el segundo el de la primavera y de las rosas; el tercero sería el del verano y de los lírios. La esperanza suscitada por el anuncio de esa "Edad del Espíritu", futuro utópico en el cual no existirían males como la guerra, el hambre, la corrupción, la miseria o las epidemias, se reforzaba con la predicción de la llegada previa de un *praedicator veritatis*, que se oponía al *magnus tyrannus*. (RUCQUOI, 2004, p. 217-240, on-line).

Ao propor uma ideia de progresso que se opunha à tirania, quando a percepção tradicional tratava do tempo como imobilidade do sagrado e a injustiça como um dado natural, Joaquim de Flora qualifica o fluxo da história, propõe uma evolução, passando de um tempo da escravidão, para um tempo da servidão e do tempo da servidão para um tempo da amizade e da liberdade, transformando assim

> a ideia teológica estática da Trindade em um modelo dinâmico de evolução espiritual, e um seco símbolo escolástico tornou-se um instrumento para prever o curso da história. Na verdade, Joachim historicizou a Trindade,

> trouxe-a para a terra, usando de imaginação analógica, inventou um sistema de pensamento que empolgaria a imaginação profética do Ocidente e lançaria os alicerces das ideias seculares de progresso, evolução e revolução. (GROSSO, 1999, p. 64).

Temos a assim uma interpretação teológica nova que baseia uma teoria da história e vai contrariar o pensamento de muitos doutores da Igreja, pois se fundamentava em um otimismo histórico, no plano de salvação divina, com transformações profundas na vida espiritual e da sociedade, por conceder, a qualquer homem ou mulher, independe da sua classe social, a chave da salvação e da condução da sua história, na conexão direta com o Espírito Santo.

> A originalidade de sua interpretação, porém, é incontestável. Em primeiro lugar, contrariando a opinião de santo Agostinho, julga o abade que, depois de uma série de tribulações, a história conhecerá uma época de beatitude e de liberdade espiritual. Por conseguinte, a perfeição cristã está diante de nós, no *futuro histórico* (ideia que nenhuma teologia ortodoxa podia aceitar). Trata-se, efetivamente, de história, e não de escatologia, tal como o demonstra, entre outros, o fato de que a Terceira Era também conhecerá a degenerescência e terminará em miséria e ruína - pois a única perfeição incorruptível será revelada depois do juízo final. Como era de esperar, foi sobretudo o caráter concreto, histórico, da Terceira Era que suscitou ao mesmo tempo a oposição eclesiástica, o entusiasmo dos religiosos e o fervor popular. (ELIADE, 2011, p. 109-110).

As ideias do abade calabrês – tido hoje como um dos mais importantes pensadores durante a baixa Idade Média, tiveram a mais larga repercussão, não apenas por seu teor teológico e filosófico, mas pelo impacto que teve.

> Ao morrer, em 30 de março de 1202, o abade de Flora era um dos homens mais conhecidos e respeitados do mundo cristão. Entretanto, tinha também inimigos poderosos que, como veremos, lograram denegrir-lhe a imagem. Sua obra, abundante, mas difícil, compreende uma série de tratados de exegese que tinham por objeto uma nova interpretação das Escrituras. Mas, por causa da lenda criada em torno das profecias de Gioacchino da Fiore, começam a circular em seu nome numerosos textos apócrifos. (*Idem*, p. 108).

Havia algo em suas predições ou nas pseudo-obras joaquimitas que mexiam com as estruturas do seu tempo e os alicerces religiosos, políticos e sociais do mundo medieval do século XII, profundamente marcada por grandes fomes, pelas guerras, pelas cruzadas e pela servidão dos camponeses. Esses textos recebiam diferentes interpretações políticas e religiosas-doutrinárias entre as massas oprimidas pelo sistema feudal, onde reis e igrejas são identificados com as prostitutas da Babilônia e com o anticristo.

Na Primeira Idade (do velho) os homens e mulheres viveram sob o jugo da Lei do Pai, período dos desposados e dos leigos, submetidos aos anseios da carne e da matéria, estendendo-se esse período de Adão até Jesus Cristo e o seu apostolado. A Segunda Idade (do jovem), é a do Filho – um período misto, onde reina a carne e o espírito, convivendo em conflito, período dos clérigos, que teria durado até a revelação de Joaquim de Flora, no século XII. A Terceira Idade (da criança), a do Espírito Santo e dos monges pobres.

Nesse sentido, Joaquim de Flora fez parte dos grandes reformadores da Igreja que agitaram as estruturas da Igreja nos séculos XII e XIII e que vinha, entre grandes tensões, desde o século XI.

> Giocchino faz parte do grande movimento de reforma da igreja, ativo desde o século XI. Ele esperava uma verdadeira reforma – uma *reformatio mundi* concebida como uma nova irrupção da divindade na história –, e não o retorno ao passado. "Não rejeitava as instituições tradicionais – o papado, os sacramentos e o sacerdócio –, mas atribuía-lhes papel mais modesto. A função e o poder dos papas estavam assim fundamentalmente alterados". Os sacramentos já não parecem indispensáveis na Igreja futura, dominada pelo Espírito Santo". Quanto aos sacerdotes, não desaparecerão, mas a direção da Igreja caberá aos monges, os *viri spirituales*. Direção, aliás, puramente espiritual, e não uma dominação sobre as instituições externas da Igreja. (ELIADE, 2011, p. 108).

A influência das ideias de Joaquim de Flora, resistiu aos ataques e as perseguições do seu tempo, mesmo quando o papa Alexandre IV condenou sua doutrina, em 1263, no chamado Processo do *Evangelho eterno* - em torno da obra *Liber introductorius in Evangelium eternum* – "Livro da introdução ao Evangelho Eterno", do franciscano Geraldo de Borgo San Donnino, publicado em 1254 (fs. ROSSATO, 2018). Esse livro desapareceria em seguida, condenado como herético. Mesmo assim, é um livro que sobrevive como um mito, um fantasma no pensamento moderno da Europa.

Para Mircea ELIADE (2011), Joaquim de Flora abriu com sua filosofia ou teoria da história possibilidades de interpretações e construções discursivas, para além do seu tempo, com ampla divulgação da sua obra e dos seus pensamentos mais ousados.

> Direta ou indiretamente, o joaquimismo influenciou os *fraticelli*, os begardos e as beguinas, e o esquema joaquimita volta a ser encontrado nas obras de Arnaldo de Villanova e seus discípulos. Mais tarde, por volta do fim do século XVI e do início do XVII, as primeiras gerações de jesuítas descobrem a importância da concepção joaquimita do terceiro *status*. Sentiam, com efeito, o drama do seu tempo, a aproximação da batalha decisiva contra o mal (identificado com Martinho Lutero). Certas ramificações inesperadas das

> ideias do profeta calabrês aparecem em Lessing: em sua *Educação da raça humana*, o filósofo desenvolve a tese da revelação contínua e progressiva que se completa numa Terceira Era. "A ressonância das ideias de Lessing foi considerável; por intermédio dos saint-simonianos, ele provavelmente influenciou Auguste Comte e sua doutrina dos três estados. Fichte, Hegel e Schelling foram marcados, ainda que por diferentes razões, pela ideia joaquimita de uma terceira época iminente que renovará e completará a história. (ELIADE, 2011, p. 111).

Le Goff, ao falar sobre a importância de Joaquim de Flora para a construção da história moderna, reconhece que a concepção de uma "Terceira Idade", não espera pelo juízo final e a ressureição dos mortos, mas propõe a sua realização na terra, com homens de carne e osso, espiritualizados. Essa opinião de Joaquim de Flora e dos seus discípulos "não só nos faz sair da teoria da história, como também da filosofia da história, para nos fazer entrar na teologia da história" (LE GOFF, 1990, p. 43). Uma ideia que iria influenciar muitos reformadores da igreja.

1.13 São Francisco: a Revolução do Amor

O historiador Georges Duby (1980) discorre sobre o lento processo que foi se espalhando por toda a Europa medieval, do século VII ao século XII, através da sujeição econômica e social dos camponeses e artesões, de tal forma que gerou a submissão dos «humildes» aos «grandes», dos «pobres» aos poderosos, do que resultou um tipo servil de obediência, exploração e controle social. Nem os reis e nem os papas conseguiam conter os abusos e os senhores exigiam todos os excedentes dos trabalhadores do campo, gerando um empobrecimento constante e crescente. Afirma o historiador:

> A distribuição do poder sobre a terra e as pessoas punha o problema da ligação entre as habitações da aristocracia e as numerosas clareiras onde os camponeses lutavam para tirar da terra os meios de sobrevivência e de satisfazer as exigências dos seus senhores. Este problema era mais agudo nas zonas onde a população era pouca e muito dispersa e onde os recursos da aristocracia, fosse ela o monarca, a Igreja ou as grandes famílias, se espalhavam por uma grande área. Fiéis às tradições romanas, os reis em Itália, tal como provavelmente a maioria dos nobres lombardos, continuavam a residir nas cidades. (DUBY, 1980, p. 59).

A tal ponto de saturação chegou o aumento e a concentração de riquezas e o modo injusto de relações de produção, que começaram acontecer mudanças que impulsionaram a "circulação monetária, voltando-se algumas ações para a pobreza e para a peregrinação. Explica

George Duby que “a pobreza quase não tinha significado económico” e a “a palavra *pauper* indicava submissão à autoridade [...]” (DUBY, 1980, p. 249)

> A ajuda generalizada aos necessitados não representava mais do que um gesto simbólico no decurso normal da cerimónia litúrgica. No início do século XI, quando o rei de França Roberto, o Piedoso, distribuía escolas aos pobres, representava o papel de Cristo. Um número fixo de pobres acompanhava-o. Eles eram pensionistas com o papel de acompanhantes e quando algum deles morria era rapidamente substituído. O descongelamento económico do século XII interferiu nesta rotina. O homem de Champagne nas crises de fome, surgia cada vez mais claramente como uma vítima dos processos económicos, alguém que tinha de ser ajudado por amor de Deus. Esta lenta mudança do sentimento religioso era resultado de uma nova preocupação que a leitura dos Evangelhos criava nos espíritos daquele tempo, mas o progresso na circulação de bens certamente a propiciou. (DUBY, 1980, p. 249 - 250).

Informa ainda George Duby que a institucionalização da caridade e os conceitos práticos das misericórdias passaram a ter um valor pessoal, moral e religioso, dando alguma mobilidade à riqueza, para além da sustentação do luxo de reis senhores e do clero, bem como os altos custos com mosteiros e catedrais. Lembrando que, muitas vezes, esse conceito alargava-se no impulso para servir aos amigos e convidados do mesmo nível social, com luxuosa hospitalidade e banquetes, chegando mesmo a haver competição em extravagâncias. (DUBY, 1980).

O século XI foi marcado por grandes e terríveis disputas políticas da Igreja de Roma que via crescer o seu poder político e econômico. A Igreja vivia de luxo, de violências, de glórias vãs e de mundanidades, ao mesmo tempo em que fomentava as Cruzadas e as guerras. Havia um forte entusiasmo religioso, em meio a todas essas disputas. As vozes proféticas, naquele momento, levantavam-se para apontar a “perdição” da Igreja, ou seu afastamento da base cristã que historicamente a justificara. As vozes das profecias contemporâneas eram sempre temidas e condenadas pelas autoridades da Igreja, porque se insurgiam contra o *status quo* da própria Igreja de Roma. Entre essas vozes, destacava-se a da mística Isabel de Schönau (1129-1165), abadessa beneditina do Alto Reno, de origem pobre e que passou uma vida ascética e de penitências. Ela tinha visões extremosas que condenavam o comportamento da Igreja triunfante. Em uma das suas visões

> Um anjo, aterrorizador na sua grande beleza, apareceu-lhe e lhe disse, em nome do Senhor: "Foste chamada a revelar o que está oculto. Clama em alta voz, clama aos ouvidos do mundo: Ai de vós! Ai de vós! O mundo inteiro jaz nas trevas. A vinha do Senhor esterilizou-se. Não há ninguém para cultivá-la. O Senhor enviou seus operários, mas eles estão ociosos. A cabeça da Igreja

> está doente e seus membros estão mortos." A força desta visão não permitia resistência. E Isabel transformou-se nos profetas do Velho Testamento, humilde instrumento de obediência à vontade do Alto que o dirigia. (FÜLÖP-MILLER, 1999, p. 130).

Uma outra mística e teóloga, Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), conhecida como a *Sibila do Reno*, no convento de Rupertsberg, também teve visões extraordinárias, que denunciavam a Igreja dominante como semeadora de guerras, deixando o mundo envolto nas trevas e nas desgraças do seu domínio monárquico. Em tudo, ela via os sinais das ruínas e da degradação moral. Fiel filha da igreja, ela teve medo, em um primeiro momento, de revelar as suas visões proféticas e das reações da Igreja e dos reis e príncipes, embora fosse muito conhecida e respeitada. No entanto, depois de uma luminosa visão, a voz insiste:

> Oh! humana fraqueza! Cinzas de cinzas! Fragilidade de fragilidade! Fala e escreve o que vês e o que ouves! E escreve não como te seria agradável e de teu gosto, mas escreve de acordo com a vontade d'Aquele que conhece tudo e tudo ordena, nas ocultas profundezas de Seu conselho secreto. (FÜLÖP-MILLER, 1999, p. 131).

Santa Hildegarda é instigada pela voz a seguir a tradição antiga das mulheres que, inspiradas pelo Espírito Santo, adquiriam o dom da profecia, como as antigas sacerdotisas montanistas, a proclamar a Nova Profecia. Uma das suas visões mais impressionantes é aquela onde ela vislumbra a vinda de homem que salvará a cristandade da sua ruína e perdição. Segundo essa visão,

> o espírito de Deus de novo desceria entre os homens. O tempo da desgraça passaria e a terra regozijar-se-ia com todas as suas árvores e animais e pássaros, e um **menino** [grifo nosso] os conduziria em pleno júbilo, um menino que brincaria, sem conhecimento do perigo, perto dum ninho de víboras. Uma estrada conduziria até ele, construída pelo Senhor para o seu povo. Não possuiria ele beleza e força, tais como o mundo as admira, mas seria pobre e despojado, como um caniço murcho, e o amor e a humildade lhe cingiriam o dorso. Sua choupana seria casa de oração para todas as nações e ele e seus amigos sairiam a marcar com o sinal-da-cruz a fronte daqueles que vivem em inocência. (FÜLÖP-MILLER, 1999, p. 133).

Há quem relacione essa profecia com a ação radicalmente cristã e transformadora de São Francisco de Assis, que chega nesse momento de crise e de grandes mudanças na sociedade medieval, quando as cidades incham como emigração de camponeses e artesões; os que ficam nos campos lutam por melhores condições de vida; o próprio poder da igreja é

questionado, o que a leva também a passar por uma grande mudança, no bojo dos grandes acontecimentos sociais, econômicos e políticos que marcam essa época. (LE GOFF, 2020).

> Nenhuma derrota é mais significativa do que a da Igreja do fim do século XII diante dos movimentos de leigos francamente heréticos ou catalogados pela Igreja como heréticos. O movimento mais espetacular e mais grave é sem dúvida o do catarismo, verdadeira religião diferente do cristianismo, baseando-se numa estrita oposição entre o bem e o mal. Os cátaros se estendem pela Baixa Renânia, algumas regiões da França e do Império Romano-Germânico, do Loire aos Alpes, e principalmente pela França meridional, a Provença e a Itália do norte. É a derrota do clero secular local e dos cistercienses, aos quais o papado tinha confiado a ação da pregação, depois da cruzada. (LE GOFF, 2020, p. 35).

Para alguns frades, ao iluminar-se e decidir viver na alma e no corpo a imitação de Cristo, Francisco de Assis anuncia a Terceira Idade do Espírito Santo, a opção pela Santa Pobreza e pela simplicidade, apregoando a comunhão com a natureza e o amor entre as pessoas; inaugurando o novo tempo de espiritualidade, onde cada homem pela sua fé, e, pelo seu comportamento correto, estabelecia comunicação direta com Deus, em comunhão com os outros homens e com a natureza, em um mundo marcado pela solidariedade, pela justiça e igualdade.

> Embora inúmeros frades e monges se dedicassem afanosamente às arroteias, procurassem investimentos seguros para o dinheiro das esmolas e vendessem produtos pelo melhor preço possível, a Igreja continuava a condenar o lucro e proibia que os mosteiros emprestassem a juro. Continuava a afirmar que o trabalho era uma maldição: trabalhar, para um homem de bom nascimento, só podia ser uma experiência de ascese. (DUBY, 1980, p. 277 – 278).

A opção dos frades menores franciscanos pela pobreza, pelo trabalho manual em ofícios humildes, pela singeleza das roupas, pela caridade e pela misericórdia, coloca-os como mais próximos da vida de Jesus e tem grande acolhimento entre os segmentos mais pobres e sofridos da população. Tinham esses frades especial cuidado com as crianças, seguindo a orientação de Jesus que disse: “Deixai vir a mim as criancinhas!” O reino do céu está guardado para os inocentes. (LOPES, 1996, p. 142). Os franciscanos, seguindo os evangelhos, eram,

> Servos, humildes, simples, pequeninos, ingénuos como ***crianças!*** (grifo nosso). Na Teologia mística ensinada, ao tempo, nos mosteiros sob a influência de Joaquim de Flora, o Espírito Santo, promessa de Jesus a encher o Evangelho todo, seria a Luz, a Sapiência, Fortaleza, a este mundo o havia de transformar no Reino de Deus. Instrumentos do Espírito Santo, os pequeninos como crianças, os simples e humildes pescadores de Genesaré, os

> Minores (os Menores) como resumira Joaquim de Flora numa palavra só. (LOPES, 1996, p. 143).

Convém lembrar que, contemporâneo de São Francisco de Assis, Santo Antônio de Lisboa (também chamado "de Pádua"), de origem portuguesa, é um franciscano que se aproxima do Espírito Santo, através do ***menino*** Jesus que o visita (simbolicamente o *Menino imperador do Império do Divino* – símbolo da renovação do mundo). Tornou-se conhecido e santificado pelos seus sermões fervorosos e inspirados, pelos seus votos de pobreza e de fraternidade e, sobretudo, através das suas obras de caridade. No Sermão do Espírito Santo, ele anuncia o seu significado teológico.

> Quem está cheio do Espírito Santo fala várias línguas. As várias línguas são os vários testemunhos que podemos dar a Cristo, como a humildade, a pobreza, a paciência e a obediência: e falamos essas línguas quando mostramos aos outros essas virtudes, praticadas em nós mesmos. O falar é vivo, quando falam as obras. (St. ANTONIO, 2019, p. 317).

Essa sociedade nova, espiritualizada e livre, em harmonia com a natureza, com votos de pobreza voluntária e simplicidade, seria um mundo de amigos, de irmãos, dos pequeninos. São Francisco abraçava a Irmã Pobreza. Estudando o ano mil, o historiador Michael Grosso destaca que o pobrezinho de Assis considerava o dinheiro com a mesma substância simbólica das fezes e, antecipa-se "dessa maneira à psicanálise, que associa a 'compulsividade anal' ao entesouramento de riqueza". Cita o livro *Espelho da Perfeição* onde está narrada uma história que bem mostra o desprezo de São Francisco de Assis pelo dinheiro: "um Frade cometeu o erro de tocar em um pouco de dinheiro. Francisco ordenou-lhe que o apanhasse com os dentes, levasse-o para fora do mosteiro e o "soltasse sobre um monte de esterco." (GROSSO, 1999, p.72).

Há uma distinção entre a pobreza voluntária, o *imitatio Cristo* e a pobreza dos servos. Mas, mesmo entre o povo, o *imitatio Cristo*, enquanto destino e vida, traz uma subversão da ordem, visto que deixa de ser uma pobreza produtiva para o senhor feudal. Grupos de leigos formam irmandades de mendicantes e flagelantes, em desobediência ao papa, bispos e padres da Igreja e têm as suas próprias interpretações do Evangelho, em comunicação direta com Deus, por meio do Espírito Santo, como propunham as prelações heréticas montanistas. Nesses movimentos de irmandades populares, com forte participação feminina, há a idealização de um tempo de bem-aventurança e de fraternidade.

1.14 Os Franciscanos Espirituais

Em Joaquim de Flora, há uma proposta de crítica e de remodelação da Igreja, enquanto a sua superação como instituição política e submetida às lutas dos eu tempo, escravizada pelas riquezas, pelo poder e pela glória de mandar. Nesse ponto, encontra-se com várias outras correntes que propõem a remodelação da Igreja.

A Terceira Idade do Espírito Santo seria considerada pelos frades que se denominaram *espirituais* como sendo a Idade inaugurada por São Francisco de Assis, por trazer ele os dons do Novo tempo: espiritualidade, amor, simplicidade, liberdade, amor pela pureza da criança) e o culto ao Espírito Santo, propondo uma comunicação direta com o sagrado.

> A influência de Joaquim de Fiori será exercida no pensamento dos chamados 'espirituais franciscanos', os quais juntamente com algumas heresias medievais, tais como beguinos, begardos, pseudo-apóstolos e valdenses, farão uma crítica radical da Igreja Romana, devido sua rigidez hierárquica, sua ligação com o poder secular e seu luxo, os quais serão os estopins para um movimento cada vez maior de renovação espiritual, que de certo modo culmina na Reforma protestante do século XV. Os espirituais veriam no joaquimismo um resgate das ideias franciscanas de uma igreja espiritual e pobre. (SILVA, 2013, *on-line*).

Segundo Joaquim de Flora, a Terceira Idade seria guiada por um *Papa Angelicus*. A comunicação com o universo do sagrado se daria diretamente entre o homem e Deus, nesse sentido cada homem seria, em seu espírito, um templo-igreja, vivendo homens e mulheres em irmandade, num mundo ordenado pela justiça e pela igualdade.

> La esperanza de renovación del mundo puesta en un papa "angélico" era fiel al pensamiento de Joaquín de Fiore. En cambio, la de un emperador "de los últimos días" que llevase el mundo a la edad del Espíritu procede de una tradición más antigua, originada en oriente hacia el siglo VI. Del abad calabrés de finales del siglo XII espíritus inquietos han heredado a lo largo de los siglos siguientes la convicción de vivir tiempos turbados y de tribulaciones, la idea de una edad de felicidad en la tierra todavía por llegar, la espera de un *praedicator veritatis* o de un *universalis sanctus pontifex*. Mezcladas con aspiraciones sociales y económicas que llevan a la crítica virulenta de la Iglesia institucional, a la de la riqueza como fin, y al deseo de precipitar la renovación del mundo, esas ideas y esperanzas propiciaron la aparición de movimentos tan dispares como los Espirituales franciscanos, los flagelantes, los Hermanos del Libre Espíritu, los lolardos o los husitas. (RUCQUOI, 2004, p. 239 – 240, *on-line*).

O *Papa Angelicus*, da visão escatológica de Joaquim de Flora, retomava a ideia do abade Adso de Montier-en-Der (m. 992), que, no tratado "De Antichristo" ou "Epistola Adsonis

ad Gerbergam reginam de ortu et tempore antichristi", redigido em forma de uma carta endereçada a rainha Gerberga da Saxônia, defendia amplamente a ideia de um Anticristo que dominaria o mundo, com suas falsidades e horrores, usando diversos disfarces, de Rei, de papa, de Guerreiro ou de Messias (todos falsos), mas que surgiria também, em oposição a esse anticristo, o "Último Imperador do Mundo" – como instrumento da salvação e da redenção da humanidade. Essa mesma ideia se faz presente em outros movimentos religiosos populares do a partir do século XI. O *Papa Angelicus*, profetizado por Joaquim de Flora bem poderia ser o *Último imperador do Mundo*, numa nova ordem de maior justiça e igualdade. Fica a pergunta: será essa mesma ideia de um Imperador salvador e instalador de uma Nova Idade, a que embasa a Ideia do imperador do Divino Espírito Santo? Temos aqui uma questão posta para estudos mais pormenorizados.

Os frades menores franciscanos, mais radicais e místicos, imbuídos da doutrina joaquimita, foram denominados *espirituais* ou *espirituales* e radicalizam as proposições das regras franciscanas, nos votos de pobres e espiritualidade, chegando mesmo a condenarem severamente a Igreja e vendo em São Francisco o *Papa Angelicus* profetizado.

> Si bien parte de los franciscanos parece haber interpretado las profecías de Joaquín de Fiore atribuyendo a Francisco de Asís el papel de *praedicator veritatis*, y a la orden de los Menores la misión de facilitar la llegada de la edad del Espíritu en la tierra, los Hermanos del Libre Espíritu se convencieron de que, para los elegidos, esa edad ya había llegado y que se habían superado las normas y las instituciones de la segunda edad. Otros optaron por hacer llegar la tercera edad, edad de igualitarismo y puesta en común de todos los bienes, mediante la vía de las armas, considerada como la más segura o necesaria para defenderse. (RUCQUOI, 2004, p. 217-240, on-line).

A difusão de tais ideias, numa época em que a Igreja lutava por recursos financeiros e disputava prestígio com poderosos reis, terminaria sendo condenada, mesmo considerando que "a crítica joaquimita tenha sido feita no seio da Igreja e em sua obediência, ao contrário da rebelião aberta dos seguidores de outras heresias, como, por exemplo, a dos valdenses". (FALBEL, 2012. p. 78, on-line).

Por tudo isso, fica difícil delimitar as reais influências da obra de Joaquim de Flora ou a ele atribuída nesses movimentos. Mas, em meio a esse dilema, importa destacar, que o povo fazia as suas próprias interpretações, através de ideias difusas pela oralidade, pondo em ação movimentos que seriam considerados heréticos e subversivos. Entre os pensadores e teólogos cristãos, o seu pensamento, a partir das leituras da sua obra e da sua interpretação, vão ativar vivos e apaixonados debates.

> Evolução ou revolução? É uma questão de ritmo. Evidentemente, o pensamento de Joachim foi uma sementeira para o pensamento revolucionário. Para ele, havia um momento que marcava o curso da história, um ponto decisivo, um local conhecido em que ocorria um salto no desenvolvimento humano. Cristo foi o ponto de encontro na história humana em que a humanidade iniciou o processo de assumir sua "semelhança" com Deus. Cristo foi a ponte, o pontifex original entre o estágio antigo e o novo na ascensão evolutiva da humanidade. (GROSSO, 1999, p. 68).

No entanto, a medida em que se consolidava a institucionalização da Ordem dos Frades Menores, crescia a burocracia, calcada nas regras papais, forçando a aceitação de visões do mundo e de Deus, afastando os frades dos votos de pobreza do seu fundador. Pouco a pouco, a ordem dos franciscanos começa a possuir propriedades, bibliotecas, pomares, animais, imóveis e todos os tipos de bens terrenos. Contra essa ordem de coisas, de acomodação da Ordem dos Frades Menores à estrutura corrompida da Igreja.

> No ocurrió así y, dentro de la gran familia franciscana se desarrolló una corriente "espiritualista" cuyas mayores figuras son probablemente Pedro Juan Olivi (1248-1298), Ubertino da Casale, Angelo Clareno († 1337) y Juan de Rocatallada (c. 1300-1365). Paralelamente, un antiguo novicio franciscano, Gherardo Segarelli, había encabezado en Parma al movimiento de los *Apostolici*, y tras su ejecución en 1300, otro franciscano, *fra* Dolcino levantaba tropas para enfrentarse con la Iglesia corrupta. Calificados como "fratricelos" y considerados herejes, los espirituales fueron perseguidos y quemados por la Inquisición y, en 1326, el papa Juan XXII condenó una serie de proposiciones hechas por Olivi en su *Postilla super Apocalypsim*. Paralelamente, un movimiento de "flagelantes" se inició a partir de la ciudad de Perugia entre finales del siglo XIII y principios del XIV; a través de la flagelación, sus seguidores facilitarían la llegada de la tercera edad. (RUCQUOI, 2004, p. 217-240, on-line).

Na corrente espiritualista, destacavam-se frades e místicos de grande expressão e inteligência: Pedro de João Olivi (1248-1298), Ubertino de Casale (1259-1328) e Ângelo Clareno (c.1247-1337), Arnaldo Vilanova (*ca.* 1238-1311), Gerard de Borgo San Donnino (? -1276), entre outros. João Olivi, autor das obras *De usu paupere* e *De perfectione evangelica*, cuja teologia de inclinação escatológica e compreensão da economia, pregava a abdicação dos bens temporais, referindo-se ao "uso pobre"; ou seja, poderia usar, mas não ser proprietário, o que ia de encontro à concepção da Igreja, que acumulava terras, palácios, riquezas. Havia entre os espiritualistas uma opção corajosa pelo *imitatio Christo*.

Há uma severa reação do papa e de muitas autoridades da alta hierarquia da Igreja contra, contando com apoio de uma ala dos Frades Menores que se adaptaram às políticas

impostas pela Igreja, contra os chamados frades *espirituais*, as suas práticas e seus sermões, naquilo que era entendido como o reconhecimento e São Francisco, como o papa Celeste, a chegada da idade do espírito santo e as crenças milenaristas que espalhavam entre organizações religiosas leigas e de flagelantes.

> O caráter escatológico específico da mensagem franciscana não se expressa numa nova doutrina, mas numa forma de vida pela qual a própria vida de Cristo se torna novamente presente no mundo, a fim de levar a cumprimento não tanto o significado histórico das "pessoas" na economia da salvação, mas sua vida como tal. A forma de vida franciscana é, nesse sentido, o fim de todas as vidas (*finis omnium vitarum*), o último *modus*, depois do qual não é mais possível a realização histórica múltipla dos *modi vivendi*. A "altíssima pobreza", com seu uso das coisas, é a forma-de-vida que começa quando todas as formas de vida do Ocidente alcançam sua consumação histórica. (AGAMBEN, 2014, p. 146).

João Olivi trata dessa condição de despojamento dos bens materiais, resumindo-a ao seu essencial, como uma condição para o homem atingir o seu estado de perfeição e encontrar-se com Deus. João Olivi vai assim ao encontro dos pobres, dos miseráveis. Em um período conturbado de guerras, pestes e fome, os miseráveis buscam, através das irmandades e das ordens de leigos, formas de solidariedade e crescem também, nesse período, mais instituições de caridade e surgem albergues.

> Pedro João Olivi escreveu, além dos dois tratados *De Paupere usu* e *De Perfectione evangelica*, que desapareceram, comentários sobre o Gênese, os Salmos, os Provérbios, o Cântico dos Cânticos, os Evangelhos e o Apocalipse, um tratado sobre a autoridade do papa e do concílio e uma exposição da Regra de São Francisco [...].
>
> Seus pontos de vista, resumidos por Angelo Clareno na Historia Septem Tribulationum Ordinis Minorum, são claros: não concedia a seus irmãos mais que o consumo de alimentos necessários para a vida de cada dia e o uso de objetos, breviários ou vestimentas sagradas que servem para o ofício divino. Proibia-os de receber donativos pelas sepulturas outorgadas em igrejas de frades menores ou qualquer outra doação. Segundo seus censores e apologistas, a ideia mais profunda de sua doutrina era claramente de influência joaquimita. Proclamava um estado futuro da Igreja, mais perfeito que o anterior, do qual São Francisco era o precursor, e cujo advento seria apressado pelas reformas monacais. (FALBEL, 2012, p. 82-83).

Outro que muito de destacou, na sua ligação e defesa das ideias dos frades espirituais, entre os pensadores que buscavam novas compreensões e mudanças espirituais e temporais, foi Arnaldo Vilanova (*ca.* 1238-1311), pensador, alquimista e médico e de grande influência junto a cortes de vários reinos. Chegou a ser o médico de papas, de reis e de príncipes.

Falava vários idiomas e escreveu importantes tratados de medicina, de alquimia, e ainda, textos místicos. Envolveu-se em questões políticas e religiosas do seu tempo, sofreu perseguições e terminou por refugiar-se na Sicília.

Também tem grande repercussão a obra *Evangelium Aeternum*, do frade menor Gerard de Borgo San Donnino, que propunha um Novo Evangelho e a regeneração do mundo, onde seria instalada uma Nova Ordem dos Justos, com missão de dirigir a Igreja, depois de demolida a corrupção da velha ordem. O papa Alexandre IV, preocupado com a difusão das ideias joaquimitas entre os frades menores *espirituais*, passa encará-lo como um herege. E mandar apreender e queimar todos os seus livros. Gerard de Borgo é preso e assim permanece até a sua morte em 1276.

> Gerard, hipnotizado pela visão de Joachim sobre a nova era, anunciou que estava prestes a iniciar-se a era do Espírito Santo. E foi específico; dentro de seis anos começaria a era do espírito. As ideias de Gerard causaram sensação. A transformação colossal era iminente. Um passo gigantesco seria dado na evolução da vida humana e da sociedade. Um Novo Cristo surgira na história, um modelo humano para a nova era: Francisco de Assis. Francisco foi apresentado no papel de Dux, o Líder de uma nova sociedade de visionários, milagreiros e contemplativos. (GROSSO, 1999, p. 70).

Se, em um primeiro momento – pela sua inteligência e mesmo a acomodação a alguns cânones da Igreja – Joaquim de Flora é suportado, a partir do momento em que cresce a sua influência, cresce também a intriga em torno do seu nome e da sua obra, principalmente quando faz críticas às ideias de Pedro Lombardo, que é acusado por Joaquim de propor uma concepção teológica que propõe uma Quaternidade. A crescente inquietação causada pelos espiritualistas e a publicação do "Evangelho Eterno" de Gerardo de Borgo San Domingo, fazem estremecer de vez as relações entre Joaquim de flora, joaquimitas e o papado. Gerardo de Borga, na sua obra, preconizava que o fim da Igreja estava próximo e que já tinha início a nova Idade do Espírito Santo. Diante dessas ideias, o papa Alexandre IV resolveu condenar Pedro de Borgo e outros frades espiritualistas, bem como os escritos de Joaquim de Flora, numa onda de perseguições, prisões, torturas e mortes.

> Após algum tempo, Joaquim tornara-se *persona non grata* junto aos papas. Em 1215, a sua doutrina da Trindade foi devidamente condenada por ser uma crítica às ideias de Pedro Lombardo, considerado autoridade teológica de então, e ao qual Joaquim acusa de propor uma concepção teológica de Deus que desembocaria numa quaternidade ao invés da Trindade. Após o escândalo do "Evangelho Eterno", publicado por Gerardo de Borgo San Domino, que proclamava que a autoridade da Igreja católica se aproximava do fim e, que

> logo (1260) surgiria a Igreja espiritual, o papa Alexandre IV condenou em 1263, as ideias centrais do abade. (SILVA, 2013, on-line).

A condenação papal não significou o fim dos espiritualistas e nem cessou a influência dos escritos de Joaquim de Flora que circula em cópias clandestinas, fazendo surgir uma literatura importante de interpretação da obra do monge calabrês; e, também, uma outra que ficou conhecida como literatura pseudojoaquimita, pois muitas obras eram atribuídas a Joaquim de Flora, sem que se soubesse ao certo os seus autores.

Quando à Ordem Franciscana, de uma maneira geral, depois da morte de Francisco de Assis, termina por afastar-se dos ideais de imitação da vida de Cristo e aproxima-se do *Modus operandi* de outras ordens religiosas tradicionais.

> Sem a capacidade de dirigir a ordem pessoalmente como ele havia tido na "época de ouro" e tendo perdido o poder orientador da Regra, a visão de Francisco sobre a reconciliação e a paz universais não foi passada adiante de forma eficaz para as subsequentes gerações de frades. À medida que a ordem se tornou clericalizada, conventualizada, urbanizada e fortemente influenciada por outros grupos religiosos a sua volta, o desejo de Francisco de observar o Evangelho como um grupo vagante de mendigos vivendo como peregrinos e estrangeiros no mundo se perdeu. Sua visão das missões, em ambas suas formas, como registrada na Regra, também se perdeu para grande número de frades. (McMICHAEL in ROBSON, 2015, p. 154)

Independente das reformulações e adequações das ordens religiosas da igreja, o povo encontra sempre novas proposições de crenças e comportamentos em suas irmandades e organizações populares, resultantes da grande efervescência de ideias religiosos e de tensões sociais daquele período.

1.15 As Beguinas – a Liberação das Mulheres do Espírito

Em meio a todas essas disputas, segmentos da população exaurida pelo trabalho forçado, as pestes e as guerras, também quiseram apressar o fim dos velhos tempos e ajudar na construção do Novo Mundo de maior justiça, igualdade e fraternidade entre os homens e as mulheres. Surgem, em vários reinos, principados, condados, ducados, cantões e bispados feudais, os grupos de flagelantes e de mendicantes, alguns levantando-se contra a ordem constituída, representada pelo papa e pela nobreza, buscando mudanças para as difíceis condições da vida, no sistema de servidão em que mergulhara a Idade Média.

Tais manifestações da religiosidade popular, premidas pelas dificuldades e pelos períodos de escassez, de peste e de guerra, surgem com a mesma espontaneidade com que surgiram, nesses períodos difíceis, por toda a idade média, as Irmandades de Penitentes, que

vagavam pelas estradas rezando, cantando e se penitenciando, com silícios e afiados chicotes de pontas navalhadas, imitando o sofrimento de Jesus na Cruz e pedindo clemência para os horrores que vitimavam o povo desassistido pela nobreza e pelo clero. Algumas vezes, com lideranças mais conscientes, esses mesmos impulsos tomavam forma de revoltas camponesas e ameaça os poderosos.

Um importante movimento desse período, com influências dos Irmãos do Livre Espírito, foi o *das beguinas*. Elas eram mulheres de diversas origens sociais e etárias, que a exemplo das beatas e das merceeiras medievais, não cumpriam votos e regras da Igreja, segundo as ordens clericais e monásticas. Eram acusadas de terem forte influência das doutrinas dos Irmão do Livre Espírito.

> También ellos eran mendicantes – y es muy probable que las palabras inglesas "beg" y "beggar" ("mendigar" y "mendigo") deriven de su nombre. Frecuentaban las ciudades deambulando por las calles en grupos ruidosos, orando por las almas y elevando su característico grito limosnero: "¡Pan, por el amor de Dios!" Llevaban hábitos muy parecidos a los de ios frailes, aunque dispuestos de maneia que diferían de éstos en ciertos detalles. Algunas veces el hábito era rojo, y podía estar abierto desde la cintura hasta abajo; para acentuar la profesión de pobreza la capucha era pequeña y cubierta de remiendos. Los "begardos" fueron una mal definida e inquieta fraternidad; vagaban por el mundo, se nos dice, como monjes errantes. Al menor disturbio desaparecían sin dejar rastro, dividiéndose en pequeños grupos, emigrando de montaña a montaña como extrañas aves. Estos autodenominados "mendigos santos" estaban llenos de desprecio hacia los monjes y frailes relajados, se enorgullecían de interrumpir las ceremonias religiosas y no soportaban la disciplina eclesiástica. Predicaban frenéticamente, sin autorización pero con mucho éxito popular. (COHN, 1981, p. 158).

A origem do nome beguina é incerta. Uma das teses diz que o nome dessa irmandade feminina deriva do padre Lambert le Bégue, que por volta de 1170, incentivou o surgimento de associações de mulheres leigas que seguissem a vida religiosa e fizessem caridade pública. Seriam as "beguinas". Existem outras explicações para a possível origem.[1]

> A corporação teria sido fundada, de acordo com uma lenda do século XV, por Santa Bega (+ 694), filha de Pepino, o Velho, ou pelo pregador penitencial Laberto, le bègue (o gago) ou le bèguin, em Liége, em 1177. Outros pensam que o nome deriva de al-bigenses, ou talvez do hábito beige (= bege, lã em seu estado natural) das mulheres. (FALBEL, 2012, p. 81).

[1] Para alguns, o nome deriva do padre Lambert le Bégue que organizava associações de mulheres. Para outros viria de uma palavra do saxão antigo que significa "mendigar" e há ainda quem aponte a origem do flamengo antigo "beghen", aquele ou aquela que reza. A essas se somam outras teorias, sem uma conclusão.

Surgem em uma época em que as cruzadas, as incontáveis guerras, as pestes cíclicas e a fome deixavam muitas mulheres viúvas e desprotegidas, entregues à própria sorte, no mundo machista e hostil que as circundava. Marginalizadas socialmente, procuraram nos beguinários a sua liberação econômica e social, posto que lá podiam estudar e ter atividades econômicas que lhe permitiam viver e ainda fazer caridades. Como lhes eram proibidas as entradas nas Universidades e escolas de mais alto nível, os beguinários eram as suas escolas, bem como oficinas.

As beguinas faziam parte de um movimento religioso popular bem mais amplo, que era composto por uma diversidade de grupos de penitentes, mendicantes e irmandades pobres que terminariam se espalhando por vários países da Europa, constituindo um fenômeno religioso e cultural de grande importância. Procuravam seguir Jesus em sua pobreza e cuidavam dos pobres, sendo muito respeitadas e estimadas pelas populações pobres que ajudavam. Para as beguinas

> São Francisco fora, após Jesus e os Apóstolos, o principal e o maior observador da vida e da regra evangélica; fora, também, o renovador nesta sexta idade da Igreja, que era a sua época. Afirmavam que a Regra era o mesmo que o Evangelho de Cristo, e quem a combatesse opor-se-ia ao Evangelho e, portanto, não passaria de um herético. Assim como o papa ou qualquer outra pessoa não poderiam modificar o Evangelho, ninguém poderia alterar a Regra de São Francisco e nem adicionar ou suprimir algo em seu texto. Portanto, o papa não teria o direito de anular a Regra evangélica de São Francisco pois ela era a ordem evangélica. (FALBEL, 2012, p. 86).

As beguinas diziam viver sobre a graça do Espírito Santo e seguiam as crenças do abade Joaquim de Flora e as ideias originais franciscanos, sendo depois seguidoras de ideias mais radicais dos frades espirituais e dos seus mais importantes pensadores e teólogos, como Pedro João de Olivi. Falbel informa que muitas beguinas também se deixaram

> influenciar pelas ideias panteístico-quietistas dos *Irmãos do Livre Espírito* [grifo nosso] e tornaram-se suspeitas da Inquisição, de sorte que a associação toda foi desacreditada e o Concilio de Viena de 1311 ordenou a sua supressão. Contudo, João XXII ainda permitiu que as beguinas ortodoxas levassem vida em comum e exercessem sua atividade caritativa. Alguns conventos de beguinas uniram-se à Ordem Terceira de São Francisco ou de São Domingos. (*Idem*, p. 81).

O frade Pedro João Olivi tem um papel importante na difusão das ideias da pobreza franciscana, da imitação de Cristo, na visão de São Francisco como o papa Angélico e na

instauração da Terceira Idade do Espírito Santo, em um discurso messiânico que previa o fim da nobreza, dos senhores feudais e da igreja imperial.

> No comentário ao Apocalipse, Pedro João Olivi combinou os devaneios apocalípticos de Joaquim de Fiore com as elucubrações do Frade Menor Gerardo de Borgo San Donnino, expressas em 1254 [...]. O sucesso de Pedro João Olivi entre os beguinos e os espirituais franciscanos deveu-se ao fato de ter escrito uma síntese bem ordenada das teorias aceitas por eles. (*Idem*, p. 82).

Pedro João Olivi, diante da grande aceitação dos seus escritos e das livres interpretações, com as acusações de heresia por parte da Igreja, vive momento tensos, de fugas, defesas diante de tribunais da Inquisição; ele, finalmente, faz a sua confissão de submissão à Fé Católica e ao Papa Bonifácio VIII. Consegue, por diversos meios, sobreviver sem consequências mais drásticas e, em boa paz, bastante respeitado, morreria tranquilamente no convento de Narbonne, no ano de 1298.

> Durante alguns anos, o aniversário de sua morte foi celebrado com grande devoção pelo clero e pelo povo da Provença. Mais tarde, durante o pontificado de João XXII, os monges que se obstinavam em ler seus escritos foram maltratados e perseguidos. Acusado formalmente de heresia, seu cadáver foi desenterrado e queimado. Os beguinos e os espirituais adoravam-no como a um santo. (FALBEL, 2012, p. 82).

Alguns discípulos de Pedro João Olivi preferiram ser punidos pela Santa inquisição, do que renegar os ensinamentos do seu mestre e entregar os seus livros para os inquisidores que queriam queimá-los. Foram eles mesmos queimados. Assim aconteceu com Pôncio de Buontugato e Tomás de Casteldemilio (FALBEL, 2012, p. 84). Contudo, mesmo condenada a doutrina de Pedro João Olivi as beguinas não deixaram de segui-lo.

> Diziam que no fim da sexta idade da Igreja, na qual estavam e que começara com São Francisco, a Igreja carnal, a Babilônia, a grande prostituta, seria rejeitada por Cristo, como o fora outrora a sinagoga dos judeus. E se estes crucificaram Cristo, a Igreja carnal crucificava e perseguia a vida de Cristo nas pessoas daqueles que se denominavam Pobres Espirituais da Ordem de São Francisco (quo vocant pauperes et spirituales ordinis sancti Francisci). [...] Por seu intermédio é que seria estabelecida a Igreja espiritual, que seria humilde e boa, na sétima e última idade da Igreja, a qual se iniciaria com a morte do Anticristo. Todas as ordens religiosas seriam destruídas pelas perseguições do Anticristo, com a exceção da Ordem de São Francisco. (FALBEL, 2012, p. 90).

Na França, Flandres, Alemanha e países baixos, as beguinas desafiaram o seu tempo, inspiradas nas ideias de Joaquim de Flora (e dos pseudojoaquimitas), dos frades

espirituais e do espírito místico da época. Como já foi dito, elas vinham de diversas classes sociais e abandonam suas casas e suas famílias para praticarem a pobreza voluntária e viver estudando, ensinando, rezando e fazendo caridade (praticando a misericórdia).

> Estas hijas rebeldes, en general de familias de clase media y alta, rechazaban tanto la clausura del matrimonio como la del convento, las dos únicas opciones de vida para la gran mayoría de las mujeres en aquella época. Las beguinas se negaban a vivir bajo la autoridad de un sacerdote tanto como bajo la de un marido y, en consecuencia, estaban obligadas a convertirse en parias. En el siglo XIII, al tiempo que crecían en número, empezaron a fundar comunidades independientes conocidas como "beguinajes", donde se dedicaban a trabajar la tierra y a criar animales, a fabricar cerámicas, a la industria textil, a estudiar la Biblia, a rezar y a educar. En los beguinajes solía también haber hospitales, y no era inusual que las beguinas mandasen comitivas de asistencia a los leprosarios. Los beguinajes eran misiones no clericales, matriarcados castos y asistenciales, pequeñas comunidades aisladas, cuya independencia no tardó en alarmar a las parroquias aledañas, que los combatió sin tregua hasta reducirlos en número y limitar su expansión. En consecuencia, muchas beguinas sufrieron la persecución de la Iglesia y algunas pagaron con la vida su intransigencia anticlerical. (MAURETT, 2019, on-line).

A relação das beguinas com a Igreja foi sempre tensa e cheia de contradições. Se, por um lado, a sua ação de cristianização levava a Igreja a pensar na pacificação dos extratos mais pobres, por outro lado, com a liberdade que tinham e a sede de saber e de educar, com crenças, muitas vezes, destoantes da ortodoxia católica, representava um perigo. O papa Honório II reconhece o movimento, mas outros, posteriormente, por não estarem as beguinas vinculadas às rígidas regras de clausura, nem a votos públicos, passaram a ser perseguidas. A acusação das beguinas como heréticas acontece no Concílio de Viena (em 1311).

As beguinas procuravam a unidade com Deus e, conseguida essa unidade, diziam que tudo pertencia a todos, porque advogavam que sendo de Deus era dos homens e das mulheres; e o que era dos homens e das mulheres era também de Deus. Trata-se de uma compreensão mística, que se aproxima da Terceira Idade do Espírito Santo, quando o homem é a própria Igreja e vive em ligação direta com Deus. No século XIV, ficou um registro da fala de uma beguina ao seu diretor espiritual, citado por Rucquoi:

> Cuando un hombre ha alcanzado verdaderamente el alto y amplio conocimiento, no está ya obligado a observar las leyes o los mandamientos, porque es uno con Dios. Dios ha creado todas las cosas para servir a esa persona, y todo lo que Dios creó es la propiedad de ese hombre [...] Él tomará de todas las criaturas todo lo que su naturaleza desea y anhela, y no tendrá escrúpulos de conciencia al respecto, ya que todas las cosas creadas le pertenecen [...] Un hombre que todo el cielo sirve, todas las personas y todas

> las criaturas deben de servirle y obedecerle; y si alguno le desobedece, éste será el único culpable. (RUCQUOI, 2004, p. 217-240, on-line).

Os *beguinários* eram os locais onde moravam as beguinas. Funcionavam como núcleos espirituais, mercearias caritativas, escolas de saberes e centros difusores de cultura, onde muitas mulheres pobres podiam estudar, aprender a ler e a escrever, aprender sobre o amor dos evangelhos ou mesmo especializar-se em ofícios artesanais. Representam um legado de grande importância pelas transformações que ocasionaram no meio social de então.

Vários papas se opuseram às beguinas e à existência dos begários, entre eles Clemente V, Urbano V, Gregório XI e João XII. Foi o papa Eugênio IV que permitiu a reabilitação das beguinas e as manteve sob as ordens da ortodoxia católica. Pablo Maurette lembra que a obra educadora das beguinas foi duradoura e, mesmo quando são "suportadas" pela Igreja, foi vista sempre com desconfiança. As beguinas marcam um momento importante da liberação feminina na Baixa Idade Média e continua a ter alguma importância ao longo dos séculos, sendo ainda hoje estudada por sua importância histórica.

> Cinco siglos después del auge de las beguinas, otra educadora, Mary Wollstonecraft, en su Vindicación de los derechos de la mujer (1792), sostuvo que, para que se realizase el proyecto iluminista de libertad e igualdad entre los hombres, las mujeres debían tener acceso igualitario a la educación. En muchas partes del mundo esto todavía es una quimera. (MAURETT , 2019, on-line).

A decadência foi lenta, mas, de todo modo, no início do século XX, existiam ainda 1.000 beguinas. No ano de 1960, década que marca em todo o mundo ocidental uma grande transformação econômica, política e cultural, restavam apenas nove beguinas, embora o movimento hippie fosse em algum momento comparado com uma "nova onda beguina". A última delas foi Marcella Pattyn (1920-2013), nascida no Congo Belga, na África, e falecida na Bélgica, no dia 14 de abril de 2013. Depois de 900 anos de uma acidentada, corajosa e apaixonada história. Consta que, mesmo já idosa, Marcella Pattyn ainda gostava de tocar seu banjo.

Dedicamos neste tópico espaço para descrever com as mais detalhes as beguinas, por acreditarmos serem ela a matriz que geraria no século XIX, no Nordeste brasileiro, a partir da ação do Pe. Ibiapina, de Antônio Conselheiro, do padre Cícero e do beato José Lourenco, as Casas de Caridades (espécie de beguinários instituído por pe. Ibiapina) e as beatas, como irmandade leigas femininas de grande importância no chamado catolicismo popular ou rústico dos sertões do nordeste do Brasil, onde também o culto ao Espírito Santo e a crença na Terceira

Idade ainda hoje subsiste com grande intensidade e fervor, entre os pobres e despossuídos da terra.

> No fundo, a heresia reformulou a missão espiritual da Igreja, após muitos séculos de esforços de seus representantes para fortificarem a concepção de que todo poder emanaria dela. Essa volta completa a uma religião puramente espiritual foi, talvez, a maior contribuição do pensamento herético nos séculos XII e XIII. (FALBEL, 2012, p. 95).

Nos séculos seguintes, chegando à idade moderna, não faltaram mulheres que se diziam iluminadas pelo Espírito Santo e que se insurgiram contra a opressão social e religiosa, sendo severamente punidas. Todos esses movimentos foram de grande importância e marcaram momentos decisivos na luta pela liberação feminina.

Na Alemanha, na Itália, na França, nos países Baixos e outras localidades, surgiram nos séculos seguintes muitos movimentos religiosos populares, quando pessoas dos estratos mais humildes da sociedade, tomadas de grande ímpeto, juntavam-se em multidões esmoleres e de flagelantes, em práticas mais radicais do culto e do viver religioso. Todos guardando ainda alguma influência de Joaquim de Flora e da crença na Terceira Idade do Espírito Santo, embora completamente deturpada da ideia original. Pessoas abandonavam as suas casas e iam juntando-se a outros flagelantes pelas estradas, suplicando e rezando, implorando a Deus um Novo Tempo, em que cessassem a fome, a dor, a peste, a guerra. São muitos os movimentos surgidos entre as camadas mais pobres da população, com forte teor religioso, que fustigaram e ameaçaram os poderes dos senhores feudais, das realezas e da Igreja monárquica.

1.16 Os Pobres em Movimento

Na Alta Idade Média permanece a situação de submissão, opressão, fome e guerra que vitimavam os camponeses e os estratos mais pobres da sociedade, longe de qualquer abundância material e ideologicamente dependentes de um Deus crucificado e ferido, que não descia da cruz para socorrê-los. Permaneciam as características marcantes do período anterior, pois

> para la mayoría de los campesinos, la vida fue siempre una duia lucha contra la necesidad. En todos los pequeños pueblos había mucha gente que vivía a un nivel elemental y las reservas agrícolas eran tan escasas y las comunicaciones tan precarias que una mala cosecha significaba muy a menudo un hambre general. (COHN, 1981, p.53-55).

Durante séculos, sem que houvesse mudanças significativas para os camponeses, estes sempre estiveram expostos, como a parte mais fraca, as devastações causadas pela peste, pelas invasões, pela fome, pelas guerras promovidas por reis, senhores feudais, papas e bispos aos quais forçosamente tinha que servir.

> Muchos campesinos eran siervos; la servidumbre se transmitía por herencia generacional. Un siervo pertenecía por nacimiento al patrimonio de su señor, lo cual significaba la condición más humillante que pueda darse. Pero se daban también otras condiciones que, si bien eran menos humillantes, resultaban casi tan difíciles de sobrellevar como la servidumbre. [...] (*Idem*, ibidem, p. 53-55).

Havia uma continuidade imposta da submissão e da servidão, com os descendentes dos servos permanecendo sobre o mesmo domínio dos senhores dos seus pais, tratando-se de um "contrato permanente e hereditário", sem quase nenhuma possibilidade de mudança ou de ascenção social. As revoltas e movimentos de insubmissão, quase sempre a partir de motivações religiosas, eram duramente esmagados.

> En una época en la que la garantía más efectiva de la independencia personal radicaba en la posesión de tierras y en la facultad de llevar armas, los campesinos se encontraban en una situación muy desfavorable: sólo los nobles podían armarse, y casi toda la tierra de las regiones agrícolas era propiedad de los nobles o de la Iglesia. Para poder sobrevivir era necesario arrendar la tierra y comprar la protección, y esto significaba que la mayor parte de los campesinos debían prestar a sus señores una considerable variedad de servicios personales, pagos en especie, así como tributos y primicias.
> La trama de las relaciones sociales en las que nacía un campesino era tan fuerte y se daba tan de por hecho que excluía cualquier posible cambio radical. (Idem, ibidem, p. 53-55)

Na Alta Idade Média, permanece assim, a situação de submissão, fome e guerra que vitimavam os camponeses, longe de qual abundância material, ao mesmo tempo sufocado por senhor feudal e pela Igreja igualmente opressiva, que foram as características marcantes do período anterior.

As multidões marginais (mulheres, camponeses empobrecidos, servos, mendigos, doentes, loucos, prostitutas, ladrões, mercenários, excêntricos, os anões, as crianças), aquilo que Braudel chama de "condição instável e frágil" (*in* LE GOFF, 2015, p. 158), formava a caudalosa corrente humana que se deslocava de cidade em cidade, de vila em vila, atravessando as mal definidas fronteiras dos reinos, ducados e latifúndios senhoriais, fazendo pregações e ganhando mais adeptos entre os desocupados, despertando nas classes dominantes aversão e ódio.

> Muchos se hicieron cátaros, valdenses o joaquinistas; mientras que otros se hicieron adeptos y propagadores de la herejía del Libre Espíritu. [...] Por aquel tiempo la gente del pueblo pretendía que todos los ricos, al estar corrompidos por *Avaritia,* estaban infaliblemente condenados; que incluso la posesión de una muda de ropa era un obstáculo para la salvación; que invitar a un rico a comer era pecado grave; que era justo quitar a los ricos para dar a los pobres, y que los pobres, por su parte, se encontraban necesariamente en estado de gracia que ningún pecado carnal podía menoscabar. (COHN, 1981, p. 157) .

Embora fossem a grande maioria, nem sempre eram os pobres os líderes dos movimentos mendicantes e milenaristas, que propunham o imitativo cristo e uma vida em cumprimento da caridade e de todas as misericórdias. A burguesia, como força emergente, vivia, em alguns poucos elementos, a angústia da culpa, entre a sua acumulação de capital e a miséria reinante. Alguns renunciaram a seus bens e transformaram as suas vidas em bons exemplos de abnegação aos bens mundanos e de orações.

De alguma forma, era difícil para a Igreja católica, apostólica, romana, mesmo com a sua imensa rede de poder sobre o sagrado e o político, administrar essa "economia" de religiosidade transbordante. Algumas dessas manifestações podiam ser "catolizadas", canalizada dentro dos cânones ortodoxos, e, assim, controladas no reconhecimento de novas ordens. A Ordem franciscana e a Ordem dos Dominicanos, ao participarem dos tribunais da Santa Inquisição, são de alguma forma "domadas" e expurgadas dessas ordens qualquer sinal de insubmissão ao poder papal.

Esse controle da Igreja, todavia, nunca era total, considerando que, dentro dessas mesmas ordens "domesticadas", expurgadas do "primitivo ardor", muitas vezes, surgiam novos movimentos insubmissos, como foram os casos dos frades espirituais e dos Irmãos dos Livre Espírito, além do grande número de grupos de seitas e "pobres voluntários" (COHN, 1981, p. 157).

Outras manifestações, de mais difícil trato – sobretudo as que procuravam comunicação direta com Deus através do Espírito Santo e se davam ao dom de profetizar, igualando essa possibilidade para homens e mulheres – eram simplesmente consideradas heréticas e perseguidas. A criação da Inquisição, no século XII, época de grandes inquietações sociais e religiosas, veio facilitar esse trabalho de julgar, prender, torturar e matar, os dissidentes e os marginalizados, quase sempre com o apoio e cobertura dos reis, dos príncipes e dos senhores feudais. Os cátaros, os valdenses, os fraticellis e espirituais, e as beguinas, estiveram entre as primeiras vítimas dos tribunais da Inquisição. Tentava-se controlar a quantidade de vapor dento da panela de pressão social, para que ela não explodisse e ameaçasse por completo

a “cozinha” político-religiosa em que se fundamentava a ordem social medieval. A unidade dependia muito da Igreja monárquica de Roma e do seu assombroso poder. Afinal, desde o começo, vozes dissonantes eram sempre uma ameaça e as “profecias dos hereges” podiam abalar os muros das certezas impostas.

Max Weber, ao estudar o fenômeno religioso na Idade Média, levando em conta não apenas a economia, mas também a importância da subjetividade do ator social e o significado que ele constrói para o fenômeno social e a sociedade, percebe que

> las conductas religiosas contemporáneas tenderían a satisfacer un repertorio común de eficacias sociales, psicológicas e intelectuales: proveer de una “estructura de plausibilidad” capaz de ordenar jerárquicamente los significados y ofrecer modelos cognitivos poderosos. (VALLVERDÚ, 2008, p. 26).

A crença, a ideologia, o discurso, a promessa, gerados na alta cultura da nobreza e da Igreja, quando encontram seus intérpretes, em consonância com os desejos populares, faz com que esse discurso possa ecoar nas classes mais desfavorecidas, muitas vezes, posto de ponta-cabeça, e, mesmo, contrários às fontes geradoras do discurso.

> Un tipo de religión salvacionista puede originarse muy bien en los estratos socialmente privilegiados. El carisma del profeta... se asocia normalmente con un mínimo de cultura intelectual... Pero suele cambiar de características... cuando penetra en los estratos menos privilegiados. ...Y se puede apuntar al menos un rasgo que acompaña normalmente este cambio; una consecuencia de la inevitable adaptación a las necesidades de las masas. Se trata de la aparición de un salvador *personal*, totalmente divino o mezcla de humano y divino; y de la relación religiosa con este salvador como precondición para la salvación. Cuanto más se desciende en la escala de los estratos sociales, más radicalmente se expresa la necesidad de un salvador [...] (WEBER a*pud*. COHN, 1981, p. 29)

Max Weber lembra que, nessas situações de tensões sociais, o ideário, ou ideologia, mesmo os gerados nas classes dominantes, são apropriados e transformados pelo povo, notadamente nas suas proposições salvacionistas e de mudanças. São sempre as classes mais desfavorecidas que vão oferecer ações mais radicais em busca dessas transformações, embora, quase sempre, percam a batalha e a guerra.

É com as interpretações cultas de Joaquim de Flora, guiados por frades espiritualistas, ou por messias surgidos do povo ou da pequena burguesia emergente, que o povo desvalido e mais pobre se põe em movimento, no intuito de transformar a realidade insuportável, agarrando-se a qualquer coisa que se lhe afigure um fiapo de esperança.

1.17 A Guerra Santa dos Camponeses

Nomes importantes se destacam como pensadores que sedimentam as bases teológicas, filosóficas e práticas dos "Irmão Espirituais". O pensamento de Joaquim de Flora tem ampla repercussão, sobretudo, através dos escritos de Pedro João Olivi, Gerardo de Borgo de San Donnino, Ângelo Clareno e Arnaldo Vilanova, entre outros. Os livros desses autores, e as ideias de muitos dos movimentos populares considerados heréticos, vão influenciar movimentos rebeldes contra a Igreja e o poder constituído dos reis, príncipes e senhores feudais.

> Para além dos discípulos do período medieval, profundamente marcados pela escatologia de Joaquim [...], convém sublinhar a influência do pensamento de Joaquim de Flora sobre a espiritualidade europeia. Os movimentos religiosos do século XV, na Europa central, à semelhança do hussismo ou dos taboritas – os quais fundam, em 1419-1420, na Boémia meridional, uma cidade santa fortificada chamada Tabor, – vão beber ao fundo profético do abade de Flora. Da mesma forma, Thomas Müntzer (1489-1525), discípulo de Lutero, nos confins da Boémia, reúne as esperanças de um grupo de *illuminati*, antes de se juntar à revolta camponesa que rebenta na Turíngia e de os convocar para a guerra santa. (MULTON in RIOT-SARCEY, 2009, p. 154).

Movimentos milenaristas acontecem não apenas entre os católicos, mas também nos movimentos ditos "protestantes", como foi a Guerra Camponesa e Santa liderada por Thomas Müntzer (1490-1525). Homem considerado muito inteligente, ele foi teólogo e pastor, apoiou os anabatistas e lutou contra Lutero, integrando-se na Revolta dos Camponeses que incendiavam a Alemanha, quando organizou a *Liga dos Eleitos* – grupo de guerrilha avançada, que tinha como objetivo a destruir e incendiar conventos, monastérios e igrejas. Personagem de intenso vigor e de viva contradição, gerou para a história inúmeros registros das suas obras e diversas leituras do significado das suas ideias e ações mais ousadas, entre as quais, estão autores como Friederich Engels (1820 – 1895): "Estudava sobretudo os místicos medievais e, particularmente, os escritos quiliásticos de Joaquim, o Calabrês". (ENGELS, 1977. p. 46).

O estudo considerado um clássico, *As Guerras Camponesas na Alemanha*, de Friedrich ENGELS (1977) apresenta uma rara descrição e análise histórica das inquietações que assolavam o meio rural na Europa, ao tempo dos movimentos cristãos reformistas, quando os camponeses explorados se insurgem contra toda a opressão a que estão submetidos. Esse livro serve de base para a abordagem que aqui fazemos das guerras camponeses na Europa medieval, buscando ainda apoio em alguns outros autores.

Engels destaca a atuação de Tomás Müntzer, que, além de renomado teólogo e pregador, era um místico de inclinação messiânica, com acentuada influência do monge calabrês Joaquim de Flora, que pode ser considerado um revolucionário.

> Na Reforma e agitação da época, Müntzer via o novo reino milenário, o juízo de Deus sobre a Igreja degenerada e o mundo corrompido que havia descrito o Calabrês. Seus sermões lograram grandes aplausos na região. Em 1520, foi para Zwickau como primeiro pregador evangélico. Ali encontrou uma daquelas seitas de quiliastas exaltados que continuava existindo em muitas regiões e, sob cuja humildade e retraimento momentâneos, escondia-se a crescente oposição das camadas inferiores da sociedade contra o estado de coisas dominante. (ENGELS, 1977, p. 46).

Enquanto o povo padecia as maiores privações, os reis e príncipes, bispos e abades, clérigos e mesmo alguns frades viviam cheios de privilégios, necessitando de renovado volume de dinheiro, oriundo de tributos, doações e esmolas, para manter o luxo das cortes, os seus exércitos e funcionários, com milhares de cobradores de impostos e dispositivos de repressão.

Há evidências históricas de que o povo odiava os clérigos que agiam de forma diferente das suas prédicas. Falavam do amor de Cristo e exerciam a opressão. Muitas pessoas, oriundas da nobreza e das famílias dos grandes senhores feudais os familiares de altas autoridades da Igreja, procuravam entrar nas ordens religiosas para obter lugares de bispos e clérigos, como forma de aumentar seus privilégios, ver crescer as suas riquezas e ter maior possibilidade de manobras, de engôdos e exploração.

> Convém notar, contudo, que existe dentro das próprias ordens religiosas contradições, como as que ocorriam dentro da Ordem Terceira de São Francisco de Assis e os chamados frades espiritualistas, havendo inclusive os que se insurgiam contra os excessos da Igreja, da nobreza e dos senhores feudais. Havia uma fração plebeia como extensão do braço da Igreja, mas em contato direto com o povo. Se havia pressão dos nobres, dos burgueses ou dos senhores da terra por mais impostos, os clérigos ajudavam nesse saque, encontravam as mais diversas e desonestas formas de arrancar dinheiro do povo, pois "crescendo a necessidade, encontraram novos meios de arrancar dinheiro: o comércio de relíquias, de absolvições, a organização de jubileu etc." (ENGELS, 1977, p.31).

O ódio dos camponeses e servos estava voltado para os poderosos, do clero e da nobreza. As mudanças econômicas ocasionadas pelos movimentos dos pobres, em suas manifestações religiosas e populares (sempre em tensão entre as polaridades dos dominantes e dominados), eram pequenas. As classes dirigentes, o clero, a nobreza e a burguesia emergente

tentavam manter os seus privilégios, com as forças que ainda dispunham, embora ocorressem conflitos também entre essas instâncias de poder.

No contexto de grandes embates, na Alemanha, Tomás Müntzer organizou secretamente, juntos aos camponeses, um grupo revolucionário que chamou a "Liga dos Eleitos". Nos seus sermões, dizia que era iluminado pelo Espírito Santo e que a sua guerra santa tinha como objetivo a eliminação de todos os não crentes, incluindo aí alguns protestantes e católicos. Pregava o estabelecimento do reino de Deus na terra, e, para que isso acontecesse, era necessária a rebelião. Tinha como tema a urgência profética: "O tempo é chegado" (o mesmo lema que seria usado por Antônio Conselheiro, em Canudos) afirmava que só a completa transformação das condições de vidas das camadas mais oprimidas da sociedade propiciaria a redenção da humanidade, livrando-a do mal que sobre a terra se instalara.

Enquanto Lutero pregava a "evolução" protestante, Thomas Müntzer dizia que era preciso a "revolução" e partiu para a *praxis* revolucionária ao aderir à luta camponesa contra os senhores feudais e os nobres. Ele queria o "comunismo do amor" (a Terceira Idade do Espírito Santo), varrendo da face da terra todos aqueles que se opunham a essa vontade Divina. A sua bandeira trazia um arco-iris e uma espada.

Engels mostra como, em várias regiões e cidades da Alemanha, sob a liderança de Müntzer, os revoltosos camponeses conseguiram atrair outros segmentos sociais. A "fração plebeia das cidades foi arrastada pela tempestade geral e o proletariado embrionário pôde momentaneamente impor-se a todos os demais elementos em luta" (*Idem, ibidem*, p. 34). Ele enxerga esse encontro como importante e de curta duração, na guerra camponesa simbolizada "pela figura gloriosa de Tomás Müntzer". Faltaram, à época, para sucesso desses movimentos revolucionários, alianças mais sólidas, clareza nas reivindicações e estratégias de luta, além das formas fantásticas (religiosas) de que se revestiu, em seu impulso messiânico. Não faltavam motivos para tais rebeliões, pois,

> o camponês suportava o peso total de todo o edifício social: príncipes, funcionários, nobreza, clero, patrícios e burgueses. O príncipe e o barão, o mosteiro e a cidade, todos o tratavam como simples objeto, pior que às bestas de carga. [...] (*Idem, ibidem*, p. 34-35).

A tradução da bíblia pelos protestantes alemães foi possível graças ao imenso esforço feito pelos valdenenses que traduziram livros importantes da Bíblia, e muitos trabalharam para a sua difusão entre as camadas mais pobres da população, chegando até mesmo a estabelecer escolas rudimentares para que as pessoas aprendessem a ler e tivessem acesso direto aos textos sagrados, sem passar pela interpretação dos bispos, frades e párocos.

Os protestantes alemães, destacando Lutero, completam esse trabalho de tradução e de acesso à bíblia para camponeses e plebeus. A bíblia, contudo, vai incitar reflexões comparativas e mesmo insubmissões, por parte das camadas mais exploradas da sociedade medieval. Será a arma de mão dupla, também a classe dominante a usaria contra os oprimidos.

Quando a revolta camponesa irrompe nas terras protestantes dos príncipes e senhores poderosos, ou mesmos nas cidades luteranas, o seu destino está traçado, por conta da fúria com que os poderosos se voltam contra os insurretos, em uma grande aliança político-militar, brandindo a bíblia para lhes atribuir o sentido de uma maldição. Para Lutero, na sua obra de "Contra os Camponeses Assaltantes e Assassinos", publicada em 1524, os camponeses eram instrumentos das obras do diabo, por não obedeceram de forma submissa aos seus governantes, por se insurgirem contra a propriedade privada e, ainda, blasfemadores da palavra de Deus.

O teólogo brasileiro Walter Altmann (1994), no estudo *Lutero e a Libertação,* alude ao paradoxo de ser Lutero um crítico da exploração praticada por comerciantes, quando,

> inversamente, em relação aos camponeses lamentamos que Lutero, no momento da ruptura, tenha se colocado decisivamente ao lado dos príncipes e contra os camponeses, renunciando aos esforços de mediação, mas também poderíamos argumentar que mesmo aí de algum modo ele intuía
> o desenvolvimento do processo histórico em direção à revolução burguesa." (ALTMANN, 1994, p. 39).

Lutero justificou as ações mais violentas dos príncipes e dos senhores feudais contra os camponeses. Os que morriam na guerra contra os camponeses (canhões contra ancinhos e foices), dizia Lutero, "são mártires os olhos de Deus". A premissas morais do capitalismo nascente estavam dadas. Para Engels, o protestantismo e o capitalismo estão associados em seu nascedouro, afirmando o que depois o liberal Max Weber (1981) iria colocar de forma mais analítica no livro *A Ética protestante e o espírito do capitalismo.* Nesse sentido, Lutero terá tido um terrível papel na derrota dos camponeses.

A guerra foi de extermínio e o discurso não tinha dobras, eram por demais claro. Lutero que, ao lado de Calvino, lançaria as bases éticas do capitalismo moderno, naquele momento da história não tinha dúvida sobre a ética e a piedade cristã. Uma das causas mais importantes da derrota dos camponeses - sem canhões e armas mais eficientes, não tendo entre si grandes estrategistas militares e guiados por algumas reivindicações e intenso fervor religioso - é atribuída às traições de alguns dos chefes militares, que estavam servindo à causa. Caíram em sucessivas emboscadas, tiveram as suas aldeias queimadas, os prisioneiros eram

sumariamente degolados ou enforcados. As tropas dos príncipes espalhavam o terror e os canhões faziam grandes estragos nos exércitos camponeses, muitas vezes, armados de foices, lanças e paus. E "pouco habituados à guerra". Em uma das batalhas finais, cercados pela artilharia dos príncipes, os sobreviventes foram obrigados a fugir, os que ficaram foram destroçados: "dos 8.000 camponeses, morreram 5.000 e o restante conseguiu refugiar-se em Frankenhausen, levando atrás de si a cavalaria. Müntzer, que estava ferido na cabeça, foi descoberto numa casa e capturado" (ENGELS, 1977, p. 105). O que se sucede é uma crônica terrível das crueldades e arbitrariedades dos príncipes, dos grandes líderes protestantes e dos poderosos da terra, que queriam deixar ali um exemplo marcante da punição dos nobres, da burguesia emergente e de Deus. Müntzer foi torturado e decapitado e muitos milhares de camponeses foram mortos.

Thomas Müntzer transformou o seu impulso religioso em luta social e levantou-se, em armas, contra o insustentável regime de servidão e de opressão instituída pelas casas reais e pela Igreja. Ele era um homem místico que herdara as visões apocalípticas e milenaristas de Joaquim de Flora e de outros movimentos populares heréticos, mesmo invertendo muitos dos seus princípios, inclusive ao acreditar ter recebido do Espírito Santo a ordem da insubmissão e da revolta. Ele tinha

> Joachim [de Flora] em alta conta, convencera-se de que os Últimos Dias estavam próximos. A parte do apocalipse que mais o interessava era a que tratava do extermínio dos incrédulos. "O tempo da colheita chegou", declarava, "e o próprio Deus me contratou para essa colheita. Afiei minha foice, porque meus pensamentos estão fortemente fixados na verdade e meus lábios, mãos, pele, cabelos, alma, corpo, vida, amaldiçoam os incrédulos". (GROSSO, 1999, p.79).

Assim, a maior de todas as revoltas camponesas que aconteceram na Europa, a partir do século XII, a dos camponeses da Alemanha, liderados por Thomas Müntzer, talvez tenha sido a mais importante, a qual Engels irá considerar que, apesar da sua dimensão, terminará sendo derrotada: "a mais grandiosa tentativa revolucionária do povo alemão terminou por uma derrota vergonhosa e uma opressão redobrada" (ENGELS, 1977, p. 111). Contra Thomas Müntzer e os camponeses e plebeus ergueram-se a Igreja católica, os protestantes, a nobreza, os senhores feudais e a burguesia emergente.

A revolta camponesa da Alemanha, liderada por Thomas Müntzer, embora tardia, passou a ser vista como um marco histórico das lutas sociais no campo. Que eclodem, com motivações e de formas variadas, em muitos outros lugares; inclusive no Brasil, onde a revolta Camponesa de Canudos, liderada pelo beato Antônio Conselheiro sob a Égide do Espírito

Santo, se não teve influência direta de Müntzer, apresentou aspectos muito similares e ligações com a herança deixada por Fiore.

1.18 Onde Nasce a Festa do Império do Divino Espírito Santo

As ramagens da árvore sagrada do Espírito Santo na história são teologicamente diferentes e ideologicamente movidas por dinâmicas dialéticas (com suas oposições e sínteses), ou transbarrocas em suas curvas que escondem e, por vezes, revelam significados múltiplos e contraditórios. Essa ramagem avança nos séculos, rebenta em revoltas políticas de camponeses e/ou de segmentos pobres da sociedade, lideradas por profetas populares.

Algumas vezes, gera movimentos de religiosidade popular que, em oposição à Igreja católica, sublevam-se e questionam o *status quo*. Não raro, explode em danças e folguedos, crenças e ritos, solidariedades e utopias, que traduzem a essência da vida, a alegria, o prazer, a fé e a busca de melhores dias. Diante disso tudo, algumas perguntas se impõem: terá a Festa do Império do Espírito Santo, tal qual a conhecemos em Portugal, raízes nessa trajetória de insubmissão do Espírito Santo, conforme o uso dos oprimidos ou deitará suas raízes mais profundas e seus rizomas mais rasteiros na superfície de um tempo mais próximo da modernidade? Nasceu com a nobreza como forma de dominação, como dispositivo de controle social da Igreja católica e do Estado? É fruto da insubmissão, rio que rompe represas e espraia-se pelo mundo, adaptando a sua forma de rio e de lagos, conforme a geologia e geografia humana encontradas? Onde estão as matrizes desse culto?

Para o antropólogo Moisés Espírito Santo, esse culto, sem equivalência no mundo católico, tem uma forte influência judaica, o que o leva a buscar essa tessitura de crenças e costumes em regiões de Portugal, onde comunidades sefarditas foram mais assentadas. Afirma o antropólogo que o Culto está

> mais próximo da religião judaica do que do Novo Testamento. Os judeus beirões do princípio do séc. XX diziam "O Espírito Santo é nosso, não é deles [católicos]". De facto, conhecendo os textos que eram lidos nas sinagogas portuguesas no Dia de Pentecostes (Bíblia, Talmude e Zohar) concluímos que este culto foi cripto-judaico. [...] O culto do Espírito Santo pode ter sido uma teatralização dos temas referidos nos textos lidos nas sinagogas nesse dia: proibida a religião judaica, esses temas passaram a ser encenados numa festa de rua, cripto-judaica, disfarçadamente católica. (ESPÍRITO SANTO, 2010, Jornal de Sintra, on line).

O autor é um dos que discordam da crença comum de que o culto teria sido instituído pela Rainha Isabel, em Alenquer, e não acredita que reis ou princesas tenham criado

o culto em sua expressão popular. Para ele, os cultos enraizados no povo não são instituídos pelos reis nem pelas princesas (isso é dos contos infantis). Têm origem em dinâmicas espirituais e simbólicas, em sobreposições de cultos e de calendários, e na criatividade popular. Há capelas e referências a confrarias do Espírito Santo anteriores à Rainha Santa, nomeadamente em Santarém. No entanto, pode um monarca ou uma princesa ter aderido preferencialmente a um culto específico, mas isso não era razão suficiente para que ele se impusesse. (ESPÍRITO SANTO, 2010, idem).

Se é inegável a origem bíblica do Espírito Santo, pelo menos na forma como antigos mitos e crenças religiosas de povos mesopotâmicos e mais antigos são traduzidos e adaptados pela civilização hebraica, há grande discordância na compreensão dos símbolos que envolvem as manifestações do Espírito Santo, sendo a mais aceita e importante a de Pentecostes.

> O dia do Espírito Santo é no domingo de Pentecostes que, em grego, significa «50 dias» (7 semanas, depois da Páscoa). Mas a festa é do Antigo Testamento, instituída por Deus: «A partir da Páscoa contarás 7 semanas. Celebrarás a festa das Semanas em honra de Yahweh teu Deus. E levarás ofertas em proporção com o que o teu Deus te deu. Na presença de Yahweh divertir-te-ás, tu, os teus filhos e teus servos, os sacerdotes e os estranhos, as viúvas e os órfãos que vivem no teu meio» (Deuteronômio 16: 8-11). A Páscoa era (como hoje) a primeira lua-cheia depois do equinócio da Primavera. Uma festa à deusa-Lua. [...] O culto da Lua transferiu-se para o Deus bíblico. Jesus também se deslocou com os seus discípulos a Jerusalém para a celebração do Pentecostes, donde a festa cristã. (ESPÍRITO SANTO, 2010, *idem*).

São inegáveis as referências históricas e simbólicas do Velho e do Novo Testamento, visto que a cristianização da Península ibérica impôs um cristianismo que não deixou de incorporar, de forma mais ou menos velada, antigos cultos à deusa-mãe A tese das origens hebraicas da Festa do Império do Espírito Santo, em comunidades sefarditas portuguesas, da Estremadura e das Beiras, não são aceitas por todos, que optam por uma visão mais sincrética da civilização portuguesa.

Assim, não são poucos os que vão buscar as origens das festas do Espírito Santo (na sua forma de manifestação popular) na Europa cristianizada, a partir da Queda do Império Romano e da conversão dos chamados Reis Bárbaros, na Alta Idade Média, tentando traçar no seu trajeto no período medieval. Marc Bloch (1987), no seu tratado *A Sociedade Feudal*, caracteriza esse período como sendo portador de uma mentalidade religiosa de predomínio cristão.

> Povo de crentes, diz-se facilmente, para caracterizar a atitude religiosa da Europa feudal. Nada será mais justo, se isso significar que toda a concepção

> do mundo da qual estivesse excluído o sobrenatural era profundamente estranha para os espíritos daquele tempo, e que, mais concisamente, a imagem que eles tinham dos destinos do homem e do universo se inscrevia quase unanimemente no desenho traçado pela teologia e escatologia cristã, sob as suas formas ocidentais. [...] (BLOCH, 1987, p. 99).

Mergulhar no interior dessa mentalidade cristã se torna uma tarefa impossível, da qual daremos algumas notícias, com intuito de exemplificar as diversas narrativas que se abrem, como uma imensa quantidade de afluentes que alimentam o imenso, enevoado e caudaloso rio. Fazer essa busca é navegar, sem instrumentos, em água revolta e densa neblina, algo profundamente ligado à própria psicologia coletiva de uma ancestralidade portuguesa, que, por essa ousadia, está sempre descobrindo e sintetizando novos mundos, incluindo aqueles que são apenas mundos sonhados: Ilha dos Amores, Ilha Brasil, Quinto Império ou Império Universal da Fraternidade do Espírito Santo.

Há os que apontam a origem da Festa do Império do Espírito Santo, em seus moldes de coroação de um pobre e do boldo, para o tempo de Otão I – O grande, imperador do Sacro Império Romano (*reg.* 936-973). Teria esse Imperador instituído a coroação de um pobre como Imperador do Divino e ordenara a distribuição dos bodos, como forma (simbólica) de conter a insatisfação popular com as guerras e com a fome, ao mesmo tempo que "divinizava" o seu poder.

> Na idade média, alguns governantes e nobres cristãos, tocados pelo carisma da partilha fraterna, realizaram verdadeiros actos de caridade em favor dos mais pobres. Conta-se que o Imperador Otão, o Grande, fundou uma instituição de beneficência a favor dos pobres vitimados pela fome. Para simbolizar o amor aos mais frágeis e em representação deles, escolheu a criança mais pobre, sentou-se no trono imperial e fê-la coroar pelo celebrante com a sua própria coroa imperial, enquanto era entoado o hino *Veni Creator Spiritus*. Comovidos, os nobres presentes obtêm do imperador autorização para repetirem a mesma cerimônia nos seus domínios, utilizando coroa semelhante à do imperador que a chamaram coroa do Espírito Santo. (ALMEIDA, In: SEBASTIÃO e SILVA, 2012).

Destaque-se que a própria coroação de Otão como imperador foi um espetáculo luxuoso, de grandes proporções e significado político, pois muitos bispos, príncipes e senhores feudais foram colocados sob o seu domínio, através de alianças ou lutas posteriores de submissões.

> El día 2 de febrero del año 962, festividad de la Purificación de la Virgen, Otón era ungido y coronado emperador romano por el papa Juan XII (pont. 955-964) en Roma. Una misa de coronación en la que se rezó para que el

> nuevo emperador poseyera las cuatro virtudes cardinales, sapientia, fortitudo, iustitia y temperantia, en mayor medida que cualquier otro gobernante, ya que los emperadores superan en excelencia a todos los reyes (super omnia regna precellat). Nacía así el maximum regnum Europae, el Reich, el Sacro Imperio Romano Germánico (si bien esta denominación data del reinado de Federico I Barbarroja) que duraría casi mil años, hasta que en el año 1806 Napoleón Bonaparte forzara su disolución. (LA PEÑA, 2008, p. 803).

O governo de Otão I foi aguerrido, autoritário e centralizador. O paganismo serviu-lhe não apenas como afirmação do cristianismo, mas também como expansão do seu Império. A figura do imperador se sobressaia como imanência do poder do Imperador dos céus.

A mesma narrativa de Otão I coroando um pobre na Festa do Espírito Santo, aparece no *Elucidário Madeirense*, citado no livro *Nos Fastos Açoreanos*, de José de Torres, que estabelece uma relação entre as Festas do Espírito Santo e o imperador Otão. Sem maior importância como documento histórico, o texto é aqui citado apenas para demostrar alguma difusão popular dessa narrativa.

> Fomes apertadas nos estados allemães determinaram um dos imperadores da dynastia, Othon, a lançar os fundamentos desta instituição, como banco formado de esmolas para acudir a pobres nos anos de penúria. Da divindade que invocavam, do imperante que tomara a iniciativa, nasceram os festejos religiosos, que a confraria imperial votara ao culto do Espírito Santo nesta quadra do anno, devoção e costume que de lá se propagou pelos estados da Europa Christã, cujos reis marcharam à frente da obra a seu modo civilizadora e humanitária, até que o povo lhes foi usurpar o privilégio e se apoderou da instituição pia [...] (TORRES in SILVA, 2019, p. 792).

A narrativa não explica o que era ser pobre naquela época, nem os motivos por que os pobres eram pobres, parecendo algo próximo do natural. Como vimos em parágrafos anteriores, durante séculos, sem que houvesse mudanças significativas, os camponeses sempre estiveram, como a parte mais fraca, expostos às devastações causadas pela peste, pelas invasões, pela fome, pelas guerras promovidas por reis, senhores feudais, papas e bispos aos quais, forçosamente, tinham que servir. Otão I e o seu Império era mantenedor desse sistema de injustiças e servidões forçadas.

Uma situação oprimida a das massas de miseráveis, submetidas à nobreza e aos senhores feudais, sem possiblidade nenhuma de outra vida, restando-lhes a opção única do trabalho servil, da mendicância ou como presa fácil na formação de tropas, nas muitas guerras e cruzadas armadas pelos reis, pelos papas e pelos grandes proprietários de terra. “La trama de las relaciones sociales en las que nacía un campesino era tan fuerte y se daba tan de por hecho

que excluía cualquier posible cambio radical" (COHN, 1981, p. 53-55). Assim, a religião era, ao mesmo tempo, espaço da resignação e da revolta.

Atesta a historiografia aqui consultada, que para enfraquecer os nobres que lutavam pelo poder e o ameaçavam, Otão I não só os combateu, mas também fortaleceu a Igreja e as autoridades eclesiásticas, encontrando assim uma forma de melhor controlá-las e, também, de receber o seu apoio, o que não evitava conflitos e disputas violentas com bispos mais ambiciosos e sedentos de poder. Esse poderoso imperador, viveu às vésperas da virada do milênio, um marco histórico de grande significação para o conjunto dos povos que faziam parte da construção europeia, após a queda do Império romano, e para o cristianismo dominante, sob o poder e disputa da Igreja católica. No ano mil, a vida era algo muito difícil.

> Vislumbra-se um mundo selvagem, uma natureza quase virgem, homens muito pouco numerosos, armados de instrumentos irrisórios, lutando de mãos vazias contra as forças vegetais e os poderes da terra, incapazes de os dominar, penando para lhes arrancar uma alimentação muito pobre, arruinados pelas intempéries, assolados periodicamente pela penúria fome. Distingue-se também uma sociedade fortemente hierarquizada, grupos de escravos, um povo camponês tragicamente desprovido, submetido inteiramente ao poder de algumas famílias [...]. (DUBY, 1992, p. 27).

Nesse tempo de império da força e da religião, a vida era curta e de pouca valia. A mortandade infantil era imensa e calcula-se que de cada cem crianças que nasciam, quase a metade morria ainda na infância. As guerras e invasões constantes não davam ao povo sossego e espalhava os seus horrores. As mulheres e crianças serviam de despojos de guerra e eram escravizadas. Papas e Imperadores, bispos e nobres, disputavam o poder e cada um dizia ser o legítimo represente de Deus.

Para os pobres do Sacro Império Romano, envolvido em crises de sobrevivência (vítimas preferenciais da fome e da peste e das guerras que se multiplicavam), a alma "magnânima" do Imperador, tomada pela compaixão cristã e tocada pelo Divino Espírito Santo, faz daquele ato símbolo de "coroação de um pobre" um exemplo. Tal narrativa desse acontecimento, ao ser difundida, teve enorme repercussão entre a população pobre de diversos reinados, principados, ducados e bispados, motivando a sua imitação em muitos lugares, chegando até Portugal, três séculos depois, sem que se tenha clareza e nem documentos relativos à essa trajetória. Essa é uma das narrativas, sem maiores comprovações históricas, que ficou inscrita de algum modo na crônica enaltecedora dos chamados grandes vultos da história.

Estudando o culto do Espírito Santo nos Açores e a sua influência simbólica na arquitetura religiosa dos séculos XV e XVI (LIMA, 1985, p. 123-167), Manuel C. Baptista de

Lima interroga-se sobre as possíveis origens do culto e das festas do Espírito Santo na Europa e a persistência dessa festa em outros países, encontrando apenas indícios, sem que sejam devidamente esclarecidas as suas origens, que supõe ter como chão histórico os séculos XI e XII.

> Seguindo Pierre Duparc (1958), que estudou as "Confrairies du Saint-Esprit" e as Comunidades na Idade Média, verifica-se que as referidas Confrarias foram numerosas em França, no séc. XII, especialmente na Provença, onde apareceram, aliás, diferentes heresias e, além do Joaquinismo, o Franciscanismo espiritualista obteve grande sucesso.
> [...] Demonstra, por outro lado, o historiador G. Shniirer (1938) que, no século XIII, a corte de Pedro III de Aragão se encontrava sob a influência dos espiritualistas, o que leva a concluir que se vivia num clima propício à introdução e desenvolvimento do culto da Terceira Pessoa da Trindade. (LIMA, 1985, 123-124).

Há estudiosos (FRANCO; MOURÃO, 2005, p. 115) que lembram ainda as ligações simbólicas que podem ser feitas entre o Imperador do Divino Espírito Santo com o mítico Preste João, imperador das maravilhas da cristandade, oculta na Ásia, e que representa "o senhor universal na Terceira Idade da doutrina joaquimita, que consubstancia a fraternidade planetária exposta no Evangelho Eterno anunciado por S. João no Apocalipse". Nessa abordagem, a coroação se reveste de um sentido simbólico e espiritual mais profundo: "o mandato de carácter superior para exercer simultaneamente funções espirituais e reais em contacto como princípio do Senhor Universal" (FRANCO, MOURÃO, 2005, p.155). Assim, a coroação do imperador do Sacro Império e do Imperador do Império Divino Espírito Santo, na festa popular portuguesa, motiva diferentes interpretações.

> Tem-se pretendido que, nessa cerimónia celebrada durante a semana do Pentecostes, a coroação do Imperador seja a simulação litúrgica da coroação do Imperador da Alemanha a cuja família pertencia D. Isabel; prerrogativa que o Papa reivindicava como sua e que os espirituais lhe negavam. [...] Uma significação mais profunda e de cariz místico-pentecostal se insere no ritual fundado pela rainha D. Isabel em Portugal. E é a esta luz que nos surge a figura mítica do Preste João, que [...] é essencialmente um título que designa não um indivíduo, mas uma autoridade espiritual ligada ao poder real, simbolicamente senhor de um reino que representa o centro supremo. (FRANCO; MOURÃO, 2005, p. 155).

Para além de todas essas projeções, no plano simbólico e espiritual, no mundo terreno e ordinário, o imperador também queria o seu poder vindo de Deus (a *okonomia* divina), para que o povo, depois das armas, o temesse, ainda mais. Durante toda a Idade Média e

chegando à modernidade, não obstante as perseguições e punições mais duras, as religiões pagãs se mantinham ainda vivas nos cultos populares ou sincretizadas ao cristianismo popular. Os séculos XIII e XIV também foram tempos de pestes, misérias e revoltas camponesas, de insubmissão contra a Igreja, de acontecimentos políticos e econômicos que provocariam mudanças significas no tabuleiro do poder da Igreja e do poder real. O Imperador como representação do Divino ou Imperador de folia, isso mostra que para o povo, as fronteiras entre o sagrado e o profano nunca foram bem delimitadas e há talvez nisso uma imensa sabedoria, por permitir participar de um jogo simbólico onde quem se encontra em situação subalterna acha motivos para a celebração da vida.

Na Idade Média, nas feiras e nos feriados, em dia santos, no entorno das igrejas, a vida explodia em bebedeiras e graças, na arte de saltimbancos profanos e cantores rouquenhos que faziam paródias eróticas das litanias e do latinório dos padres. Havia festa dos bobos e malhações de judas, dança ao redor de mastros fálicos e fornicação sobre a terra para que as colheitas fossem boas. As festas religiosas e/ou profanas eram oportunidades para os desregramentos e excessos, que a vida cotidiana e miserável não permitia.

Nas festas populares medievais, os diabos e os santos eram chamados pelo povo para as ruas e para as praças. Assim libertos (para a fúria dos padres e doutores da Igreja) os diabos e os santos tocavam, cantavam, saltavam e faziam caretas e travessuras. Sem culpas, ridicularizavam e eram ridicularizados, quebravam as regras e as rígidas convenções morais e sociais. Viravam o mundo de pernas para o ar e invertiam a ordem estabelecida (como no carnaval) para assegurar o equilíbrio da razão e da própria ordem cósmica. A cultura popular traz sabedorias ancestrais e milenares e vem daí as suas fantasias, o uso de máscaras sagradas e diabólicas (fantasmas dos desejos), seus rituais festivos e iniciáticos, seus anti-heróis saindo das cavernas e dos esgotos. Resgatados das sombras da alma e assim expostos ao sol, os santos eram impotentes para os milagres; os pobres diabos já nenhum mal faziam e, terminadas as festas, recolhiam-se impotentes nas brumas do inconsciente. Os artistas populares são estrelas tombadas, como Lúcifer, para iluminar as terras devastadas. Os deuses e demônios pagãos, roídos de fome e anêmicos pelas trevas dos séculos, buscam sobreviver no reencontro com o deus-povo (os desgraçados da terra), na sagração da fruição estética do espetáculo, onde cabe o belo e o horrendo, na comunhão que se dá pelo reconhecimento e pelo aplauso, na tempestade do riso e o escárnio que funda a nova ordem em andamento.

A reforma gregoriana (consolidada ao longo de quatro concílios, de Latrão – 1123-1215 – e encerrando as reformas com o concílio de Lyon – 1245, opõe-se aos vícios do clero e as mundanidades ostentatórias da Igreja, propondo os "ideais da *Vita apostolica* e da

imitatio Christi", propondo um regresso "às formas de vida dos Apóstolos, prosseguidas pelos padres da Igreja e movimentos monásticos." (REBELO, 2018, p. 79). Para o citado Autor, essa reforma propõe a volta aos ensinamentos dos apóstolos, que viviam com simplicidade, em itinerância constante, desapegados de bens materiais e comodidades. Tais novas atitudes influenciariam não apenas o clero, mas também os nobres e tiveram forte impacto sobre a população pobre, fazendo surgir muitas irmandades e confrarias leigas, algumas delas, por suas proposições mais ousadas, sendo consideradas heréticas. Isso acontece também, de forma intensa em Portugal. É nesse espírito religioso que vai inspirar-se a Rainha Isabel.

O cuidado com os pobres, na festa do Império do Divino Espírito Santo, não pode deixar de ser veiculado a uma preocupação geral, de fascínio e repulsa, que tiveram as classes dominantes em relação às camadas mais pobres e excluídas da população.

> A cristandade medieval parece detestá-los e admirá-los ao mesmo tempo, tem medo deles, num misto de atracção e de terror. Mantém-no à distância, mas fixa essa distância a um nível bastante próximo, de modo a poder tê-los ao seu alcance. Aquilo a que chama caridade em relação a eles assemelha-se muito ao comportamento do gato que brinca com o rato. [...] A sociedade medieval tem necessidade destes párias postos à margem, porque perigosos, mas visíveis para que, graças aos cuidados que lhes dispensa, ela possa ficar na sua boa consciência, e, ainda mais, projecta e fixa neles, magicamente, todos os males que afasta de si. (LE GOFF, 2015, p. 162-163).

O livro *Rainha Santa, V Império e Espírito Santo*, de Carlos Sebastião e Silva e José de Almeida (2012), trata da questão do culto ao Espírito Santo, ao tempo de D. Diniz (1279 – 1325), que resultará na consagração de sua esposa em como Santa Isabel. A rainha se torna popular por sua imensa dedicação aos pobres, de onde terá vindo uma série de narrativas lendárias e mitológicas sobre a sua apurada espiritualidade. O mito mais conhecido, ligado a Santa Isabel (herdado de outras narrativas maravilhosas bem parecidas: Santa Isabel da Hungria, Santa Cacilda e Santa Zita), é o chamado Milagre das Rosas. Segunda a lenda, escondida do esposo, o Rei D. Diniz, a Rainha sempre sai do palácio para distribuir pão aos pobres. Um dia, o rei a segue e vê que ela levava algo no avental. Ela diz: são rosas. Ao abrir o avental, os pães tinham-se transformado em rosas. São inúmeras as pinturas que retratam essa cena, popularizando uma imagem que até hoje pode ser encontrada em ambientes de religiosidade popular, em cidades romeiras do Nordeste do Brasil.

Ao promover a instalação festiva do Império do Divino Espírito Santo, tem a Rainha Santa a boa ideia de distribuir pão real e rosas simbólicas (efêmeros sonhos de nova vida, regida pela justiça, pela igualdade e pela fartura), comovida pela presença de famintos e desvalidos

que a rodeiam à espera de caridade. A existência de miseráveis por toda a Europa medieval faz aparecer inclusive as chamadas ordens mendicantes, entre os campos e as cidades emergentes; confome Jacques Le Goff (2008), esse aparecimento se deu no século XIII, quando "receberam tal nome desde essa época, porque seu modo de subsistir pela esmola e não pelo recebimento de dízimos e de rendas do tipo feudal chocou os contemporâneos" [...] (LE GOFF, 2008, p. 175).

Sabidamente, as manifestações da religiosidade popular, são quase sempre premidas pelas dificuldades e pelos períodos de escassez e peste. As irmandades religiosas populares surgem com a mesma espontaneidade com que surgiram, nesses períodos difíceis, da Idade média europeia, a exemplo das Irmandades de Penitentes, que vagavam pelas estradas rezando, cantando e se penitenciando, com silícios e afiados chicotes de pontas navalhadas, imitando o sofrimento de Jesus na Cruz e pedindo clemência para os horrores que vitimavam o povo desassistido pela nobreza e pelo clero. O historiador Norman Cohn (1981) trata desse fenômeno místico, revelando que a prática da penitência de tais irmandades está envolta em ambiente milenarista, que alimenta uma forte religiosidade popular.

Ainda que essa mentalidade religiosa medieval tenha sofrido descontinuidades e rupturas no mundo moderno, chama atenção a sobrevivência de algumas tradições oriundas desse longo período da história europeia, em algumas localidades e comunidades cristianizadas. Sobretudo ideias milenaristas, messiânicas e utópicas têm persistido no tempo, pois renovam-se e ressurgem ao longo dos séculos, como é o caso do culto ao Espírito Santo, sendo levadas para a América pelos colonizadores portugueses.

Curiosamente, tantos séculos depois da implantação da Festa e do Império do Espírito Santo em Portugal, o seu ideário volta a ser alvo do interesse de intelectuais do século XX, transmutado em pensamento filosófico e utópico, como é o caso de Agostinho da Silva (1906 - 1994). O filósofo tem sido alvo de inúmeros estudos, tendo merecido, há meia década, uma potente obra biográfica, intitulada *O Estranhíssimo Colosso – Biografia de Agostinho da Silva* (2015), escrita por Antônio Cândido Franco. Agostinho da Silva nasceu no Porto, onde fez seus estudos superiores na área de Filologia, estudou na Sorbonne e de volta à Portugal, então sob o regime salazarista, decidiu emigrar para a América do Sul, se instalando no Brasil, onde viveu e lecionou em várias universidades, entre 1944 e 1969 – é considerado o mais influente formulador de um ideário contemporâneo sobre a Festa do Espírito Santo, em Portugal, inscrito no livro de sua autoria, *Dispersos* (1988), publicado em Lisboa, pelo Instituto de Cultura e Língua portuguesa/Ministério da Educação; onde ele propõe, mais do que uma

visão de futuro, a instalação de um espírito ecumênico, novo e transformador na sociedade, a partir da tradição portuguesa do culto e da Festa do Império do Espírito Santo.

Nas suas referências ao passado, não estende a origem a festa além do século XII, ao se referir a Joaquim de Flora; e aos séculos XIII e XIV, quando trata do rei Dom Diniz e da Rainha Isabel – a santa. No entanto, esse pensar a Festa do Espírito Santo, tanto tempo depois, para o estudioso João Leal (2017), deve ser visto sob o prisma de uma combinação de temas diversos e mesclagem de acontecimentos históricos e formulações imaginadas, que estariam na base da busca de uma identidade portuguesa.

> é também uma reflexão sobre a identidade nacional portuguesa em que se cruzam povo e reis, o Portugal medieval e o Império português, passado e futuro, festas reais e festas imaginárias, cultura popular e lusofonia. A combinação desses temas, tal como foi realizada por Agostinho da Silva, ao mesmo tempo que produz um pensamento próprio, ecoa outras tematizações – algumas recentes, outras nem tanto – sobre identidade nacional portuguesa. (LEAL, 2017, p. 75-111).

Manoel Gandra, autor de vários estudos sobre essa temática (GANDRA, 2000/ 2012, 2014/ 2017), demonstra a antiguidade do culto da Santíssima Trindade e do Espírito Santo no catolicismo português, acentuando a presença da rica iconografia da Trindade e do paráclito nas capelas e ermidas de Portugal. Refere-se ao dia de Pentecostes e aos momentos bíblicos em que o Espírito Santo aparece em forma de pomba.

> A iconografia portuguesa deste episódio da História Sagrada esteve, invariavelmente, ao serviço da causa do Império do Divino Espírito Santo, motivo por que se trata de um tema muito comum, nomeadamente em capelas e altares da invocação do Paracleto. O culto do Divino Espírito Santo sob a forma de Império é expressão própria e exclusiva do mundo lusíada (nos Açores e no Brasil conserva ainda a fidelidade às origens) não tendo qualquer similitude com as devoções homónimas que existem por todo o restante orbe católico. (GANDRA, 200, p. 11).

A partir dessa constatação sobre a rica tradição de cultos e festejos, o autor deduz a originalidade da festa portuguesa do Império do Espírito Santo, sem, contudo, nomear a rainha Isabel como a matriz original dos festejos, embora mantenha a festa como uma manifestação da cultura e da religiosidade portuguesa.

No estudo das origens e dos significados do culto e da Festa do Espírito Santo, muitos estudiosos, todos homens de grande erudição, terminaram por identificar diferentes e importantes vertentes das suas possíveis origens. Cada um a percebeu sob determinados aspectos. Nenhuma dessas percepções é verdade absoluta ou anula as outras percepções de

possíveis verdades. Sendo a cultura portuguesa tão antiga e tão híbrida, em face da presença de tantos povos que nela se encontraram, se enfrentaram ou se amalgamaram, é possível pensar um Espírito Santo sincrético, de influências e simbólicas interétnicas e multiculturais, em ebulição, no "cadinho alquímico" da história e da formação cultural portuguesa.

O que constatamos de forma objetiva é que, mesmo os que falam em origens pagãs mediterrâneas ou judaicas do Médio Oriente, ou em cultos primitivos ibéricos, estão ligados nesses estudos, de várias correntes de pensamento, com a busca de provar um mesmo objetivo – a portugalidade do Festejo do Espírito Santo e, por meio dele, fazer fluir uma inquietação messiânica que responda às complexidades postas pelo passado e pela contemporaneidade. A partir daí, muitas vezes, elege-se não apenas uma filosofia, uma forma de ver o mundo (ao imaginar-se o mundo como dispensação, ou seja, uma *oikonomia*, a maneira divina com que será tratada a justiça, do comunismo, da fartura, do feminino, da renovação etc.), numa aguardada Terceira Idade da humanidade, que revisita estimados mitos sebastianistas e do Quinto Império – temas cheios de fascínios e de armadilhas.

1.19 Festa do Espírito Santo em Portugal – a Cada um a sua Versão

Quando se fala de festa do Império do Espírito Santo em Portugal, fala-se também de um "joaquimismo difuso", da transformação da crença em outras proposições religiosas, sociais e simbólicas, a partir das necessidades históricas do próprio povo. O móvel religioso fundamenta uma luta concreta, situada em um tempo histórico, onde o poder soberano do Pai é abrandado pelo poder conciliador e redentorista do Filho e que será "dispensado" como bem comum pela conquista dos homens, sob inspiração do Divino Espírito Santo. As datas disponíveis sobre as possíveis e efemérides que marcam os possíveis inícios do culto e dos Festejos do Império do Espírito Santo em Portugal, estão ainda envolvidas em debates.

> As referências contidas em duas obras do século XVII serviram durante largo tempo de suporte à tese de que o culto teria sido introduzido no nosso País em finais do século XIII ou nos princípios do século XIV pela rainha Santa Isabel, mulher de D. Dinis, através da fundação de uma primeira confraria daquela invocação na vila de Alenquer. [...] O mais provável é que, pelo seu posicionamento social e político, a rainha Santa Isabel tenha favorecido a difusão do culto, mas não foi ela que o introduziu em Portugal[...]
> Quanto às datas iniciais, permanece a incógnita, mas elas são seguramente anteriores às do episódio de Alenquer. (SERRÃO, 2004, p. 9).

O antropólogo João Leal, no livro *O Culto do Divino – Migrações e Transformações* examina as versões de origens da festa, com base em alguns documentos, para

traçar narrativas mais correntes. Segundo ele, a primeira e mais difundida é a "isabelina", que afirma que a festa teve origem em Alenquer, a partir da ação da Rainha Isabel, no início do século XIV, refere-se ao registro dessa manifestação já em 1272, em Benavente, no Ribatejo; a segunda narrativa é proposta pelo historiador Jaime Cortesão, que vê na ação dos franciscanos espiritualistas a criação da festa Império do Espírito Santo, contando eles com o decisivo apoio da Rainha Isabel.

Agostinho da Silva, talvez por sua ligação familiar e de amizade a Cortesão, corrobora a mesma tese, mas dará maior ênfase à herança de Joaquim de Flora e na sua proposição das Três Idades (do Pai, do Filho e do Espírito Santo), com a Terceira Idade representando a chegada do Espírito Santo – tempo de justiça, de igualdade e de fraternidade, onde a criança coroada como imperador simboliza a renovação e a pureza do novo tempo.

João Leal demonstra que, no entanto, por falta de provas documentais mais consistentes e por contradições apresentadas, essas narrativas ficam no campo do ensaio especulativo. Propõe que essas narrativas sejam submetidas a um crivo de análise mais rigorosa e aponta outras fontes que estão sendo estudadas, como a ligação da Festa à Casa Real Portuguesa; e que outras ordens religiosas, como os Templários e a Ordem de Cristo, podem ter desempenhado papel importante no culto e nas Festas do Espírito Santo. Alerta ainda, para o fato de que, sejam "isabelinas", "franciscanas" ou "joaquimitas", as narrativas de origem deixam de lado o papel das próprias comunidades nos processos ligados à sua criação, difusão e transformação (LEAL, 2017, p.26-35).

João Leal lembra que é imensa a produção bibliográfica de abordagem etnográfica e ensaística, sendo a maioria marcada por algum nacionalismo saudosista e, às vezes, por uma visão mais conservadora. Afirma que essa bibliografia procura,

> enraizar a «identidade nacional» num projecto de matriz milenarista de que o culto do Espírito Santo seria a expressão mais emblemática. Estreitamente ligada à chamada «filosofia portuguesa», esta leitura das Festas do Espírito Santo — particularmente clara nas obras de autores como Agostinho da Silva (1985), António Quadros (1987) ou Breda Simões (1986 e 1987) — beneficiou, nos anos 80, de uma certa condescendência mediática e universitária, inseparável do modo como certos círculos intelectuais olham a «cultura popular»: um domínio que, mais do que uma racionalidade intrínseca, possuiria sobretudo uma série de virtualidades, largamente imaginárias, para a discussão de questões relacionados com essa recorrente obsessão da cultura portuguesa pela «identidade nacional». (LEAL, 1994, p.16).

Essas três principais narrativas, "isabelinas", "franciscanas" e "joaquimitas", nos países onde vai se instalar e sofrer adaptações, a Festa do Império do Espírito Santo, em seu

cariz português, encontra-se amalgamada e acrescida de novas narrativas regionais, ao sabor das lendas e da necessidade de crescimento do mito ou do próprio culto religioso e da festa, nas comunidades transatlânticas.

É tido como um acontecimento importante, na religião católica em Portugal e, futuramente, no seu projeto de expansão colonial, a instalação da Ordem dos Frades Menores de São Francisco, entre os anos 1216 e 1217, seguindo a orientação de alargamento das ações de catequeses determinada pelas normas de fundação. Os franciscanos queriam evangelizar o mundo e chegam a Portugal, seguindo um plano de propagação da fé.

> Em Portugal, os franciscanos Fr. Zacarias e Fr. Gualter chegam em 1216 (embora alguns afirmem a presença de Francisco no nosso território em 1214, ligada à criação do Convento de S. Francisco de Bragança), sendo os primeiros eremitérios fundados em Guimarães [...]. Entre 1217 e 1218, os Franciscanos instalam-se em Coimbra, num convento que mudará várias vezes de localização e onde, em 1220, faz o Noviciado António de Lisboa. Em Leiria, estabelece-se uma comunidade de Menores, em 1232, apesar da hostilidade das autoridades eclesiásticas, o mesmo acontecendo no Porto, onde, contando com o forte apoio popular e papal, conseguem abrir um convento, em 1233. Mais fácil é a instalação dos Franciscanos na Covilhã, na Guarda e em Évora. Os frades estabelecem ainda, neste século, comunidades em Santarém, Estremoz, Portalegre, Bragança e Lamego. (FRANCO, 2010, p.161).

O que facilitou o assentamento e expansão dos franciscanos em Portugal foi o apoio papal, além da ação protetora da realeza lusitana. Receberam, um apoio que se manteria mesmo quando a ordem é hostilizada pelos bispos e de outras ordens religiosas, cada um por diferentes motivos, inclusive pela "má fama" dos "frades espiritualistas", em sua opção pelos pobres.

Há indicações na historiografia de que essa mesma Ordem dos Frades Menores continuaria a receber depois de Dom Diniz e da Rainha Isabel, decisivos apoios políticos e econômicos. A rainha, acredita-se, terá sido influenciada por alguns dos seus ideais, notadamente as ideias dos frades espiritualistas, e por sua estreita ligação com os pobres. Alguns apontam a influência de Arnaldo Vilanova, com quem a rainha teria trocado correspondência.

É viva a discussão, de que tanto o culto, quanto a Festa do Império do Espírito Santo, em Portugal, teria origem por influência da obra de Joaquim de Flora e na sua difusão, feita pelos frades franciscanos espiritualistas. Jaime Cortesão e outros estudiosos vão fazer uma ligação desses frades com a Rainha Isabel e com a instalação do referido culto, em forma de Império, em Alenquer. Para outros estudiosos, o culto tem datação bem anterior e já era praticado em Benavante, Sintra e outras cidades portuguesas, de várias formas, seguindo diferentes tradições regionais.

> Porém, já no Compromisso da Confraria do Espírito Santo de Benavente, o mais antigo que se conhece (coevo da fundação da igreja do Espírito Santo dessa localidade que presumivelmente se verificou no primeiro quartel do séc. XIII), se alude à festividade do Império, o que leva a supor a sua concretização aí anteriormente a 1280. O que, de resto, poderá ter ocorrido em outros pontos do território nacional, onde consabidamente existiram confrarias e hospitais sob a tutela do Divino Paráclito, anteriores aos de Alenquer, promovidos ou inspirados por franciscanos de tendência espiritual. Os mesmos que secundando o proselitismo de Santa Isabel (que só pisou solo nacional no ano de 1288!) lograriam levá-la a patrocinar e, porventura, institucionalizar em Alenquer, na segunda década do séc. XIV, tais festejos com um aparato nunca antes visto, o que terá contribu ído para radicar a tradição segundo a qual sob a sua égide e a de Dom Dinis se haviam originado. (GANDRA, 2016, p. 6 - 7).

A presença da criança, como representação da pureza e da inocência da nova época, seria uma herança também dos franciscanos. Ideais como este puderam sobreviver ao tempo e influenciar as futuras Festas do Espírito Santo, mundo europeu afora, e, mais tarde, no Novo Mundo, quando uma criança é coroada com imperadora do mundo.

Seguindo esse argumento, é de lembrar-se também que o franciscano português Santo Antônio, santo de grande devoção popular, em várias partes da Europa e América, está ligado à pobreza e a proteção aos pobres, ao menino Jesus e à pureza infantil, à proteção da mulher e ao sentido do feminino. O ícone de Santo Antônio, que reproduz sua imagem com criança ao colo – que seria o próprio menino Jesus, com quem ele conversaria, segundo alguns relatos hagiográficos - que está inclusive alinhada com valores do espírito franciscano, é a melhor tradução dessa nova era, onde os "pequeninos" são os preferidos, certeza ligada à concepção cristã de um Deus, que se faz representar por uma criança.

> Como os franciscanos tiveram destaque em Portugal na divulgação do Culto do Espírito Santo e na do Império do Espírito Santo, lembro Santo António (nasceu em Lisboa 1191/2), faleceu em Itália, Pádua 13-06-1231), que conheceu o fundador da Ordem, São Francisco de Assis, e escreveu sobre o Espírito Santo: "Quem está cheio do Espírito Santo fala várias línguas. As várias línguas são os vários testemunhos sobre Cristo, como a humildade, a pobreza, a paciência e a obediência; falamo-las, quando mostramos aos outros estas virtudes na nossa vida". (FRANCO, 2007, p. 4, online).

Outra noção cara a esse culto é a que se refere ao seu vínculo estreito com os testemunhos sobre as qualidades virtuosas de Cristo, como exemplo a ser seguido. Todos esses elementos estão por demais presentes, nas linhas mestres da espiritualidade do popular Império do Espírito Santo, conforme o culto e a festa vai ganhando contornos e originalidade em

Portugal. Afinal, muitos dos elementos de devoção e de práticas de misericórdias, expressas nos cultos e nas Festas dedicadas a Santo Antônio, em Portugal, no Brasil e em outros lugares do mundo, são oriundos de práticas caritativas da Igreja e do catolicismo popular.

Para Jaime Cortesão, a Ordem de São Francisco, representando a brandura, o espírito de fraternidade e renúncia aos bens materiais, tomou, desde o seu surgimento, um aspecto revolucionário e teve que vencer muitas oposições para conseguir se impor e ser aceita, a começar pela resistência encontrada até mesmo no seio da Igreja. Por essa razão, vale a pena detalhar melhor essa dimensão, sabendo que três características se destacam na "Ordem"

> [...] o voto de pobreza e a exclusão da vida claustral; a ambição de estender o seu proselitismo, não só a rodas as classes, sexos e estados, mas a toda a terra e a toda a humanidade; finalmente, S. Francisco de Assis aproximou o homem juntamente da divindade e da natureza. Os irmãos menores, nome de classe e das classes populares na cidade de Assis, deviam sustentar-se do seu trabalho e viver em contacto permanente com os pobres. Segundo eles, Cristo era o irmão dos humildes; e a Virgem, cujo culto difundiram e exaltaram, a Mãe misericordiosa dos homens. Da mesma sorte, aves, águas, árvores e estrelas eram também irmãos dos homens. (CORTESÃO, 1964, p. 190-191).

A presença da Ordem dos Franciscanos em Portugal, notadamente através da sua vertente dos chamados *espirituais*, tem uma expressão forte na figura de Arnaldo Vilanova, que além de alquimista, médico e místico, foi um grande defensor das ideias dos frades espirituais. Consta que as mensagens de Vilanova atingiriam grande popularidade e chegariam a influenciar o espírito das grandes navegações e as missões de cristianização do mundo.

> Através del médico del papa, Arnao de Vilanova (1240-1311), quien, sin ser franciscano, apoyaba las ideas de los Espirituales y difundió el anónimo Oraculum Cyrilli cum expositione abbatis Joachim, la filosofía de la historia y las predicciones del abad de Fiore alcanzaron un amplio público. El tema de la lucha final frente al Anticristo, y del periodo de paz y prosperidad bajo el mando de un solo emperador o papa que la seguiría, se hizo extremadamente popular. A finales del siglo XV, el genovés Cristóbal Colón participaba plenamente de las esperanzas milenaristas franciscanas, y el descubrimiento de las Indias occidentales, como después su evangelización por un pequeño grupo de franciscanos llegado en 1524, fueron marcados por esa "mentalidad". (RUCQUOI, 2004, p.217-240).

Jaime Cortesão defende a tese de que Isabel – tendo familiares que protegeram franciscanos *espirituais*, quando da perseguição do Papa, por serem eles influenciados por essas ideias, eles teriam também passado para ela o compartilhamento dessas crenças. Sugere

Cortesão que teriam sido os franciscanos espirituais que teriam proposto o modelo da Festa do Império do Espírito Santo, que seria incorporado e difundido pela Rainha Isabel.

> Certo é que Isabel, em seu conceito místico da vida - exaltado amor aos pobres e protecção aos fracos e deserdados, desapego pelos bens terrenos, predilecção constante pelos Franciscanos – até no facto de fundar o Convento de Santa Clara, onde se recolheu nos anos derradeiros da vida, seguiu exactamente o exemplo das demais princesas que, pelo casamento, partilharam os tronos de seus irmãos – o que mais nos confirma na opinião de que ela houvesse comungado as mesmas crenças, a que o próprio rei D. Dinis não seria de todo alheio. (RUCQUOI, 2004, p.191).

No entanto, em uma instituição marcada por grandes disputas e interesses, confessáveis e inconfessáveis, como a Igreja católica, os franciscanos e as ideias dos espirituais receberiam desde o início forte oposição por parte do clero já estabelecido em seus feudos de poder e riquezas. Nesse sentido, a ação do povo é que teria salvado os franciscanos, por simpatia à causa por eles defendida, de preocupação com os pobres: "Todavia, escondidos pelas moradas dos populares que os favoreciam contra o prelado, que os tratava de ladrões e heréticos, os Franciscanos conseguiram ao cabo de dez anos de luta porfiada, fundar o seu convento." (RUCQUOI, 2004, p. 192).

O temor, por parte do clero, era que a sua ostentação de riquezas e o exercício arbitrário do poder fossem apontados pelos frades menores, tornando ainda mais visíveis as suas contradições como cristãos e na própria estrutura hierarquizada da Igreja, aumentando "o contraste entre o seu ideal de pobreza, humildade e amor dos pobres por um lado, e, do outro, o luxo, a soberba e a prepotência de que davam mostra os membros mais altos da hierarquia da Igreja" (CORTESÃO, 1964), terminando por atiçar no povo a revolta, tal qual acontecera em outros países, onde as ações dos frades espirituais geraram fortes conflitos com a Igreja e criaram um campo propício para o surgimento de irmandades leigas e grupos de flagelantes.

> E foi o que sucedeu. Desde a primeira metade do século XIII que se propaga entre os Franciscanos a chamada heresia dos Irmãos espirituais, que exigiam a estrita observância da regra de São Francisco, em particular o voto de pobreza, em breve seguidos pelos fraticelli; e todos, sob a influência de Joaquim de Flora, dividiam a história em três idades: a do Pai e da lei de Moisés, que terminara; a do Filho e do Novo Testamento, em crise; e, por fim, a do Espírito Santo, cujo advento estava próximo e viria substituir-se ao poder da Igreja, corrupta e decadente. Os irmãos espirituais seriam a alma dos Tempos novos. Como é lógico, negavam a autoridade do Papa; e durante o grave conflito das investiduras, entre o papado e o imperador da Alemanha, tomaram o partido deste último, assim como o de todos os monarcas de tendências civilistas, que, por sua vez, os ampararam nas suas lutas dentro da

> Ordem ou contra a Santa Sé. (CORTESÃO, 1964, p. 192-193).

Conforme consta no estudo de Cortesão (1964), os frades *espirituais*, teriam tido, em Portugal, grande apoio popular e significativa difusão das suas ideias, chegando mesmo a receber condições favoráveis, com algum apoio de Rainha Isabel, para a Ordem conseguir prosperar.

> Diante da rapidíssima expansão da Ordem de São Francisco em Portugal; a sua comunhão de espírito com as classes populares; e o grande prestígio dos frades observantes, continuadores dos espirituais, entre nós, não será de considerar que a heresia dos irmãos espirituais houvesse vingado também aqui, onde fora tão ardente e dramática a luta entre os reis, em defesa da soberania civil, contra os bispos e o clero? (CORTESÃO, 1964, p.193).

Ao lado de Cortesão, são inúmeros os estudiosos, a exemplo de Quadros, Agostinho da Silva, entre outros, que apontam a Rainha Isabel como iniciadora do culto ao Divino Espírito Santo, inicialmente instituído em Alenquer, por influência dos padres franciscanos ali radicados, dando início a uma narrativa, muitas vezes, mítica e não raro mística, que coloca Portugal como Destino Manifesto de um Império da Cristandade, ideia visionária que toma forma e proposição mais decisiva, no século XVII, com as reflexões do Padre Antônio Vieira e a sua formulação futurística do advento de um V Império.

> Assunto muito acarinhado pelo professor Agostinho da Silva por se inscrever numa linha de pensamento filosófico e místico, que concebia a História de Portugal como a História de um Quinto Império, utopia de um espaço intercontinental, de uma sociedade multiétnica, onde reinariam a solidariedade, os poderes dos mais fracos, dos mais pobres, dos mais simples, dos doentes e das crianças. Existem referências históricas que indicam que tais celebrações terão sido instituídas, em 1321, pelo convento franciscano de Alenquer, sob o impulso e proteção da Rainha Santa Isabel de Portugal e Aragão, sobrinha-neta de Isabel de Hungria a quem atribuem características religiosas e humanas muito semelhantes, relatando que teriam operado o mesmo milagre das rosas. (PEREIRA, 2013, p. 145).

Informa Jaime Cortesão que cronistas como D. Rodrigo da Cunha, Frei Manuel da Esperança e Frei Francisco Brandão, referem-se à criação do império do Espírito Santo, por Isabel de Aragão e a o rei Dom Dinis, no convento dos franciscanos, em Alenquer, documentos da Vila de Alenquer apontariam para o ano de 1323, como o do início da festa e do ritual da coroação do Imperador do Divino, sendo, portando uma criação de franciscanos que a Rainha teria adotado e difundido a festa por todo Portugal.

> Conforme aqueles cronistas, a principal cerimónia desse culto, celebrado durante a semana do Pentecostes, constava especialmente da coroação com três coroas, uma imperial e duas reais, do imperador e dois reis, geralmente na pessoa de três homens do povo, pertencentes à Irmandade do Espírito Santo. O imperador empunhava ainda o estoque ou vara, símbolo do mando; e era acompanhado por três pajens e duas damas de honra. Esta cerimônia da coroação, em Alenquer e outras povoações, foi ao princípio feita por um franciscano, paramentado de sacerdote. Às duas donzelas que faziam de damas de honra dava-se um dote nupcial, e as festas terminaram com um bodo, depois de uma tourada, reservando-se a carne dos bois corridos para distribuição aos pobres. Uma irmandade, que, por via de regra, administrava um hospital, assumia o encargo de realizar todos os anos a festa do Imperador. (CORTESÃO, 1964, p. 196).

António Quadros (1987) lembra que no pensamento templário e cisterciense "havia uma especial devoção ao Paráclito", com raízes na doutrina joaquimita e em interpretações do apocalipse, repensada por Santo Agostinho na *Cidade de Deus* e outros escritos. Reporta ainda a popularidade do culto e das festas ao Espírito Santo, em datas mais recuadas (antes de 1237), e cita José Leite de Vasconcelos, dando notícias da existência da confraria de Benevante, que no dia do Espírito Santo fazia festa e organizava um bodo para os pobres.

> Sensivelmente desta época é a igreja do Espírito Santo da Pedreira, em Lisboa, mas a notícia que se refere às primeiras acções de Isabel de Aragão neste particular é a de que terá fundado em 1296, já com designação de Império, a confraria do Espírito Santo em Alenquer. (QUADROS, 1987, p. 20).

António Quadros, aponta, contudo, o ano de 1305, como tendo sido o término da igreja do Convento de Franciscanos, acontecendo, pois, nos anos subsequentes, as inciativas de Dom Diniz e da Rainha Isabel, nos moldes da Coroação do Imperador do Espírito Santo e do bodo para os pobres, tomando forma a festa e o ritual que iriam marcar o "cânone das que se realizariam posteriormente por todo o mundo português, desde o continente aos Açores, chegando ao Brasil e à Índia, firmando assim uma tradição festiva sem precedente, nem paralelo noutros países cristãos". (QUADROS, 1987, p. 20).

1.20 A Popularidade e o Brilho do Império Popular

Assim, esse rastreamento bibliográfico encontrou historiadores e estudiosos, como os já citados Cortesão e Quadros, que asseguram, por meio do testemunho de cronistas da época, a imensa popularidade da festa em várias regiões de Portugal. A propósito disso, António Quadros afirma que:

> Depois daquele ano e até fins dos Quinhentos, podemos contar 75 cidades, vilas ou aldeias cuja igreja matriz tinha o Espírito Santo por orago; cerca de 80 hospitais e albergarias com suas capelas, e à volta de um milhar de conventos, capelas de igreja e muito principalmente ermidas, daquela invocação. Quase sempre, nesses grandes ou pequenos templos, irmandades do Espírito Santo celebraram festas, procissões e romarias alusivas ao Império e à coroação do Imperador. E ainda hoje, um ilustre etnólogo português, o Dr. Jaime Lopes Dias, pode escrever que na Beira Baixa «muito raras são as povoações que não adoram o Espírito Santo em capela própria ou altar privativo na igreja matriz».
>
> Assinale-se também que todas as classes participaram deste culto e que o Espírito Santo se tornou, desde o reinado de D. Dinis, uma das principais devoções da casa real. (CORTESÃO, 1964, p. 197-198).

Quadros afirma que a festa do Império do Espírito Santo, como modelo que foi sendo imitado, espalhou-se por outras cidades e áreas de influência da Rainha Santa e, assim como,

> nas áreas de influência franciscana, depois gradualmente por todo o pais, com tal entusiasmo, não só quanto aos aspectos rituais ou espectaculares e quanto à verdadeira euforia de generosidade, dádiva e partilha fraternal canalizadas pelas Confrarias do Espírito Santo, durante o período pentecostal, que quando as Ordenações Manuelinas, Tomo V, Titulo V, no século XVI, procuraram disciplinar e em muitos casos proibir os bodós aos pobres, tiveram de excluir de tais medidas o bodo das Festas do Espírito Santo, cujo sentido de ágape efectivo, mas sobretudo simbólico de uma disposição fraterna do espírito, entendeu D. Manuel I que devia ser mantido e defendido. (QUADROS, 1987, p. 65).

Quadros cita ainda as muitas cidades onde a festa acontecia em toda a sua popularidade, brilho, pujança e significado religioso mais profundo, antes de entrar em decadência até desaparecer completamente de Portugal continental, ou dela restar apenas uma pálida sombra do que fora o seu vigor e beleza de outrora. Tem sempre como referência os franciscanos.

Questionando essa ligação entre a presença franciscano e os festejos do Espírito Santo, o estudioso, João Leal alerta para o fato de a Festa do Espírito Santo acontecer também em áreas que não contavam com a presença franciscana.

> [...]parece haver algumas inconsistências entre a geografia da Ordem Franciscana e o que sabemos sobre a geografia das festas do Espírito Santo. Ao lado de áreas onde estas duas geografias se sobrepõem - como no caso dos Açores e certas regiões do Brasil, há também geografias dissonantes. E o que se passa com a distribuição histórica e geográfica das festas em Portugal

> Continental, onde não há, diferentemente do que sugeria Jaime Cortesão, coincidência entre a geografia das festas - que se concentra no Centro e no Sul de Portugal (LEAL 1994, pp. 283-296) geografia da implantação franciscana no país - também o Norte do território. (LEAL, 1994, p. 33).

Talvez, seja preciso ponderar que a essa influência pode ter se espalhado, como ideia e como crença, mesmo onde os franciscanos não sentaram as suas bases físicas, com mosteiros e igrejas. Natália Correa (1923 – 1993), intelectual e política açoriana, avançando sobre as ligações entre os franciscanos, os espirituais e a influência joaquimita, vai justamente alargar o arco dessa influência, colocando a possível contribuição da Ordem de Císter e dos templários em Portugal e o seu culto ao Espírito Santo, conforme vemos ser destacado pelo autor abaixo, que utiliza o ensaio *Espírito Santo Feminino*, de Natália Correa (encontrado no Espólio da autora) para comentar a sua visão sobre a entrada do culto ao Espírito Santo em Portugal.

> Esta corrente espiritual não só teria entrado por via do franciscanismo, mas também veio juntamente com a Ordem de Cister, pelos Templários, e pela sua sucessora Ordem de Cristo, instituições religiosas que cultivavam uma grande devoção ao Espírito Santo; isto, obviamente, além da via aragonesa, através da Rainha Santa Isabel. Por estes meios de comunicação teria chegado a Portugal uma doutrina que, para Natália Correia, encontra em Portugal instrumentos, a dois níveis, "para satisfazer os seus fins: 1. uma monarquia de tendência civilista, sensível à ideologia comunitária da revolução pentecostal; 2. uma vertente colectiva formada pela aliança da coroa com as classes populares que, habilitando Portugal para empreender o projecto cosmopolita da Europa, oferecia ao espiritualismo pentecostal um campo de expansão para consumar esta suprema finalidade: a investidura planetária do Espírito Santo". (FRANCO, 2004, p. 19).

Como Natália Correia, outros escritores (Gandra, Franco, Mourão, Quadros, Gusdorf, Simões, Centeno, Freitas, Mata, Lopes e outros) fazem ilações entre o culto ao Espírito Santo e os Templários, estendidas posteriormente à Ordem de Cristo, sob a regência de D. Diniz e da Rainha Isabel. A instalação dos hospitais do Espírito Santo e do seu Culto não se deu sem causar atrito com a hierarquia da igreja representada pelos bispos.

> Este ambiente de religiosidade, fervilhante de vitalidade, não deixaria de reflectir a nova ordem vigente. Uma ordem que foi substituindo o anátema do Islão pelo misticismo espiritual, o fundamentalismo estigmatizante da cruzada pelo catecismo ecuménico. [...] Exactamente por traduzir os dogmas emergentes, a implantação do culto do Espírito Santo em Santarém foi pouco pacífica. Da resistência que lhe moveram as estruturas da Igreja católica - a qual culminaria na excomunhão do hospital, em finais de Duzentos - nos dá noticia D. João Martins de Soalhães, bispo de Lisboa, quando faz referência a

> (aparentemente dramática) contenda “ant'os bispos de Lixboa e o concelho de Samtarem sobre lo espital de Santy Espritus de Santarem por razon que nom qeriam os bispos que fose hi nem que ouvesy hi capella nem altar nem cimiterio nem sepultura”. (MATA, in SERRÃO, 2004. p. 42).

A evangelização das massas pelos franciscanos, os hospitais e os cultos do Espírito Santo, organizados por leigos, tudo causa apreensão junto à Igreja estabelecida, em seus bispos e padres, nos pequenos feudos.

> É que o culto, ainda que de raízes cristãs, era profundamente erudito e misterioso, quase esotérico. Agregava rituais pagãos, populares e folclóricos. Revelava traços de uma corrente religiosa que passara a reinterpretar a mensagem cristã num sentido mais sincrético, chamando à reflexão escatológica os conhecimentos da simbólica, da cosmogonia, da astrologia, da alquimia, da hermética e da teologia. E, não menos importante, revelava-se altamente desafiador da doutrinação ortodoxa do Papado Romano, que se esforçava por enquadrar as mentalidades dos crentes dentro de lógicas e disciplinas religioso-clericais de base terrena e claramente hierarquizada. (MATA, In SERRÃO, 2004. p. 42).

Os cultos do Espírito Santo, segundo uma das correntes que defende a influência templária, traziam ensinamentos secretos. Possivelmente, só alguns desses ensinamentos chegavam ao conhecimento popular e, desse modo, era a própria gente do povo que terminava por criar para o culto e para a festa os seus próprios significados, conforme evidencia o caráter híbrido do catolicismo prenhe de paganismo, herdado de muitos séculos. Os bispos enxergavam ainda maior perigo, quando esses rituais e práticas cheiravam a heresias e desafiavam a autoridade de Roma. Isso mostra que o referido culto foi sendo mantido por meio de uma luta persistente, no interior de um processo de grande vigor e beleza para a festa popular.

1.21 Perseguições e Declínio do Império do Divino

Conforme as indicações aqui alinhadas, ao ter atingido o seu esplendor, a festa do Espírito Santo, em Portugal continental, inicia depois o seu lento trajeto de decadência, até o seu quase completo desaparecimento. São muitas as razões apontadas para o declínio da festa: as crises políticas, a imigração durante as grandes navegações e conquista de novas terras, a Santa Inquisição, a ação “contra-reformista filipina”, as crises econômicas etc. O antropólogo Aurélio Lopes (2004), aponta os fins de quinhentos, como início de um “longo processo de decadência das festas do Divino”, que os séculos XVII e XIX irão aprofundar.

> A pressão do ‘santo ofício’, junta-se o afastamento de um poder periclitante que o tempo há-de tornar estrangeiro e, naturalmente, sem grande interesse

> em fomentar um cerimonial intrinsicamente português. Conjugar-se-ão então num contexto de decadência que afectará a complexidade das cerimônias, as temporalidades envolvidas e, grosso modo, tentará erradicar, por descabidos, os rituais de entronização e governação. (LOPES, 2004, p. 119-120).

As festas do Império do Divino Espírito Santo não desapareceram de repente. Foi um longo processo, que durou séculos, com focos de resistência e de insubmissão contra as proibições eclesiásticas e civis, tanto no continente, como nas ilhas dos Açores e da Madeira. O pesquisador e escritor Manoel J. Gandra, faz um minucioso levantamento dessas proibições e interditos, entre eles: proibição de se coroar imperatrizes, limite com os gastos com roupas, comidas e bebidas; bailes em frentes à igreja; proibição de que os imperadores usassem ceptros e coroas; uso de grupos musicais de foliões na igreja e mesmo nas ruas; limites aos cortejos de peditórios; proibição de benzimentos de coroas; procissões de tochas com mulheres a cabelos; transformar ermidas em *teatros* do Espírito Santo etc. (GANDRA, 2013).

Para que se tenha uma ideia da gravidade dessas intervenções das autoridades eclesiásticas, citamos dois exemplos, compilados por Gandra. O primeiro deles data de 1729, em Coimbra:

> Reportando-se às festividades do Império, uma pastoral do vigário capitular do Bispado de Coimbra, Dom José Freire de Faria, datada de 27 de Junho, censura as procissões dos bodos, nas quais se cometia o "abuso de serem levados [...] tabuleiros [de várias espécies de pão] à cabeça de mulheres em fileira, pelo meio da procissão, profanamente vestidas e decotadas, para as quais iam olhando os homens, com evidente ruínas das suas almas, por se terem visto entre uns e outros acções indecentíssimas nas mesmas procissões, admitindo-se em algumas, e em ajuntamentos que no fim delas se faziam, danças e festejos e bailes mulheris, pedras escandalosas em que tropeçavam muitas almas e se precipitavam muitas consciências, seguindo-se graves ofensas a Deus". Para atalhar tais práticas o vigário proíbe doravante, sob pena de multa e de excomunhão, *ipso facto incorrenda*, que se consintam mulheres com ofertas ou sem elas pelo meio das procissões, bem como os bailes e danças pelas capelas e adros. (GANDRA, 2013, p.10).

Em tudo está embutido um imenso medo das mulheres e da tentação da beleza feminina, quase como uma projeção da própria sombra, dos desejos reprimidos dos bispos e padres. É assim que temos outro documento muito revelador, um interdito de 1697, em Angra – Açores, que bem demonstra a forte ligação do culto do Espírito Santo com as mulheres e a tentativa de tolhimento dessa participação, inclusive com ameaça de excomunhão, tantos nos festejos mais tradicionais como nos festejos por elas praticado, de forma diferente, o que muito lembra festas pagãs da fertilidade (a se acreditar no bispo):

> Durante a visita pastoral de Dom António Vieira Leitão, 17.o bispo de Angra, são interditados os "Impérios de Mulheres, pelos efeitos indecorosos e profanos de que as ditas mulheres usam em tais actos e pelo concurso de homens que a eles vão com práticas indecentes e outras enormidades de que resulta geral escândalo". Os contraventores ficam sujeitos a excomunhão maior ipso facto, e à multa de 56 cruzados. (GANDRA, 2013, p.9).

Natália Correia afirma, em vários dos seus escritos, a preponderância matriarcal da cultura açoriana, onde defende que as mulheres se fazem respeitar e não aceitam a opressão masculina. O Padre Júlio da Rosa fala em um "verdadeiro matriarcado".

> E, de facto, não estamos longe desta predisposição se fizermos remontar o notório ascendente da mulher sobre o marido a velhos costumes que nas relações conjugais dá papel relevante à família da mulher. Esta preponderância feminina que actua mesmo desembaraçadamente na esfera dos negócios, parece insólita numa sociedade em que, fazendo-se sentir o peso eclesial, seria de esperar uma concomitante misoginia. (CORREIA, Natália *apud* FRANCO, 2005, p. 181).

Natália Correia cita essas proibições da participação das mulheres como um fato importante de negação da Igreja do aspecto feminino do Espírito Santo e da concepção das mulheres de uma Terceira idade, percebida como uma Mátria, mais generosa, justa e solidária.

> Importa ainda sublinhar que esta feminização da Terceira Pessoa da Trindade está configurada na imperatriz que, a par do imperador, figura no rito. O que a Igreja queria combater. [...] . Mas não logrou esta discriminação vingar pelo que a coroação das imperatrizes se perpetuou. E aqui entrarei no domínio dos símbolos, informando-vos de que possuo um prato muito antigo da Irmandade da 2ª. Feira do Espírito Santo do Pico, em que na coroa figura a mandorla, símbolo da sacralidade, uma vulvária. Este traço feminino do culto de Espírito sugere-nos uma relação com a tradição judaica que, pela santa cabala, se liga ao espiritualismo joaquimita, legando a este as figuras santas dos intermediários celestes: a Shekinah (outro nome para o Ruha Kadesh a que me referi e que é o sopro feminino de Deus que anima a vida) e o Metraton. São estes os pólos da gnose espiritana. (CORREIA *apud* FRANCO, 2005, p. 181 - 182).

O pe. Hélder Fonseca Mendes, Vigário Geral da Diocese de Angra, falando sobre a permanência do culto e dos festejos do Espírito Santo nos Açores, traça uma síntese histórica e fala das proibições eclesiásticas, ressaltando a importância da reforma tridentina no controle dos festejos populares e, sobretudo, nas festas do Espírito Santo.

> A reforma tridentina (séc. XVII e XVIII) far-se-á sentir com toda a sua pujança implicando sobretudo com as cantigas e danças dos foliões nas igrejas, proibindo a própria confraria de ter gastos com os jantares, os

> ministros eclesiásticos irem a casa dos imperadores assisti-los, comer nos templos, coroar antes de acabar a missa, impérios de mulheres, bailes e jogos ilícitos, existência de mais de um império em cada dia e localidade, o ministro dar a beijar os evangelhos e a paz ao imperador, aos homens estar na igreja com a cabeça coberta e as mulheres não, etc. Este é o tom das reprovações.
> A partir do século XIX, fala-se em geral de «abusos, excessos e pecados que se cometem a pretexto de festejar o Espírito Santo [...]. (MENDES, 2019, on-line).

Ao final do seu texto, onde afirma que os atritos entre a Igreja e os festeiros chegaram até o os anos de 1960, ressalta que hoje a festa é de grande aceitação e está definitivamente ordenada e que as proibições e advertências não mais se referem à natureza do culto em si, mas a alguns excessos dos foliões. A tradição popular é, de alguma forma, incorporada na pastoral da Igreja. No entanto, o povo mantém a sua independência e depois da missa, em cortejo pelas ruas, quem manda é o povo e, nos Impérios, os populares são completamente independentes da Igreja e da autoridade dos bispos e padres. Ali reina o Espírito Santo do povo, e quem manda é o povo.

No ano de 1766, João António de Sá Pereira, Governador Civil da Madeira, denuncia e toma medidas contra possíveis abusos que estariam sendo cometidos por foliões e organizadores da Festa do Espírito Santo, baixando ordenamentos que proibiam, entre outras coisas, a exibição de ostentações, de namoros entre sombras, teatros profanos, folias e bailes licenciosos.

> [...] Seja um abuso por exemplo o que praticavam nos vodos do Espírito Santo, como chamavam, pela Festa de Pentecostes com os seus chamados Impérios, que em cada rua da Cidade se ostentavam: A piedosa consideração da Ordem do Livro 5, n. 5, tinha permitido os ditos vodos certamente com o único motivo, como é a todas as mais puras luzes manifesto, de que neles se praticava a simples, e santa caridade dos fieis para com o próximo mais necessitado; mas porém as chamadas esmolas, que se extorquiam por sortes de grande valor; os sumptuosos Teatros públicos, que se erigiam; as competências de luxo neles; as guias; as ebriedades; e as demasias, que até à noite do dia do Espírito Santo se cometiam, e até, a concorrência de ambos os sexos, que em noites sucessivas vinham por entre sombras, e com muitas ofensas de Deus aplaudir a iluminação, e as orquestras de Música naqueles Teatros da, vaidade [...]. (Documento in GANDRA, 2013, p. 16).

O documento citado se refere à necessidade de controle sobre o pedido de esmolas, para evitar ganhos e lucros fora da caridade, assim como das celebrações, que devem ser feitas dentros das igrejas.

Essas proibições e perseguições estendem-se também ao Brasil, então colônia de Portugal. Na cidade de Salvador, na Bahia, onde o Culto tomou grande vulto, na igreja de Santo Antônio do Carmo, com grande participação da população afro-brasileira, acusa-se um grupo de ilhéus (que tanto podem ser açorianos, como madeirenses) de, no ano de 1765, promoverem perturbações públicas com as folias do Divino. Gandra 2013) apresenta a seguir o teor do Officio do Governo interino para o Conde de Oeiras.

> Entendemos que a V. Exa se dirigirá hum requerimento de huns Ilheos, que assistem na Bahia, os quaes se congregarão a titulo de Irmandade do Espírito Santo, andando huns, vestidos de foliões com tambor e pandeiros pelas ruas, acompanhados d'alguns mulatos, que entre si admittião para as cantigas e facecias de palavras e de obras e hum fazendo a farça de Imperador. A este ajuntamento seguião muitos mulatos e pretos, que he o de que se compõem a infima plebe d'esta Cidade, convidados do estrondo d'aquelles instrumentos, das cantigas e da novidade. O governo mandou dizer-lhe por escripto que se acompanhassem só dos brancos, irmãos da Confraria e que só pedissem pelas ruas aos domingos e dias santos, por não andar tanta gente, como vadia, a semana inteira [...]. (Documento in GANDRA, 2013, p.12).

O agravante no caso é a grande presença de negros e mulatos com sua música e instrumentos, havendo uma clara orientação para que os "brancos" (¼ da população) não se misturassem com os negros, pressentindo os perigos que poderiam surgir desses encontros. Tanto por restrições de diferenciação do lugar social ocupado por uns e outros, quanto pelo risco de favorecer manifestações que pressupõem criminosas, por parte dos revoltosos.

As revoltas de escravos se estendem da colônia ao Brasil independente - como foi o caso da Rebelião dos Malês (1835), levada a cabo em Salvador por escravos urbanos, que eram negros letrados e de religião muçulmana, conforme (LOPEZ; MOTA, 2008, p. 443) - era um fantasma que rondava desde sempre as classes dominantes coloniais, os senhores de engenhos e os escravagistas. As festas do Espírito Santo oferecem grandes riscos, ao favorecer ajuntamentos nas cidades.

> Que sentado o papel de Imperador lhe hião beijar a mão; considerando nós, que de noite em noite se engrossaria este ajuntamento, ainda que emquanto a beijar-lhe a mão, negárão os Ilhéos esta circumstancia firmemente.Informados nós d'estes excessos e reflectindo que a plebe infima da Bahia se compõe de mulatos e pretos brutos de nenhuma consideração e presumidos, e que os moradores d'esta cidade, divididos em 4 partes, quando muito só a quarta será de brancos; que junta semelhante casta de povo em festins de comer e cheios de vinho seria certa e inevitavel a desordem entre os mesmos, que concorressem a estas profuzões, desavindo-se, como mulatos insolentes e pretos brutos, do que se seguiria jogarem as facadas, cutiladas e cacheiradas;

> e que tudo isto se animava pelo dito homem, que fazia o papel de Imperador [...] (Documento in GANDRA, 2013, p.13 -14).

Para que se tenha uma ideia dessas proibições no Império do Divino Espírito Santo e do declarado racismo e preconceitos reinantes, é bem reveladora a entrevista que realizamos, há dois anos, com Paulo Silva de Oliveira, Juiz da Irmandade do Divino Espírito Santo da Igreja de Santo Antônio, em Salvador, à medida em que deixa de ser uma festa das classes baixas e cai no gosto da elite local, como símbolo de prestígio e ostentação. Nos dois casos (no século XVIII e no século XX), permanecem os preconceitos com o negro.

> Era uma festa realizada pela elite da sociedade de Salvador. Uma festa onde os imperadores, durante quase 230 anos, eram meninos brancos, oriundos da alta classe, da elite. Não tínhamos meninos negros imperadores, não tínhamos meninos pobres. Eram apenas meninos ricos. Praticamente o primeiro imperador negro, uma criança negra, na cidade de Salvador, onde a maior parte da população é negra, vai acontece com um menino negro chama Aleluia e era filho adotivo do secretário de Educação do município de Salvador. Ele consegue colocar esse menino como imperador, isso aconteceu no ano de 1982. Foi o primeiro imperador negro e isso causou um alvoroço muito grande na sociedade. Algumas pessoas falavam contra isso, dizia que ia de encontro a tradição e à cultura, porque não havia negro dentro da cultura portuguesa. Nós brigamos e conseguimos que essa criança negra fosse coroada Imperador do Divino Espírito santo. Foi um acontecimento importante. (OLIVEIRA, entrevista, 2019).

O retrato de Aleluia – a primeira criança negra a ser coroada como Imperador do Divino Espírito Santo, no ano de 1982, em Salvador, hoje compõe a galeria dos Imperadores.

São muitas as tensões e conflitos, ao longa da história, entre as autoridades civis e eclesiásticas e os fiéis e foliões da Festa do divino Espírito Santo, onde quer ela aconteça. No entanto, os estudos consultados evidenciam, que as festas do Divino Espírito Santo conseguiram sobreviver em muitas e distintas localidades. Nos Açores continuaram a ter vitalidade; e até mesmo no Portugal continental, em vilas mais remotas, até meados do século XX, e algumas mais próximas do centro político, como as de Penedo (Sintra) e a Festa dos Tabuleiros de Tomar, chegando assim ao século XXI.

Nos estudos sobre essa festa, continua a haver discussões fortes sobre a sua origem e sentido vital. Hoje, quando se fala em Festa do Espírito Santo, a versão de Jaime Cortesão se impôs como narrativa corrente e dominante, sendo difundida em vários estudos, embora sejam muitos os questionamentos, sobretudo, quanto a documentos comprobatórios de vinculação dessa tradição festiva aos espirituais franciscanos e à rainha Santa, como fundadora. Por essa razão, a investigação histórica sobre esse assunto está ainda aberta para outras narrativas,

inclusive as que negam essa verticalidade da grande narrativa histórica (em tempo de longa duração), e querem compreender a festa como meras manifestações de ruínas e rizomas.

Talvez seja pertinente dizer que o culto e a festa do Espírito Santo, tal qual hoje os conhecemos, surgem de diversas influências sincretizadas, amalgamadas, hibridizadas, superpostas e arquetípicas, com circularidades e dobras, um processo cultural que pode estar associado desde os cultos da deusa mãe e dos cultos marianos, resquícios das religiões mediterrâneas e do Oriente Médio, com componentes contidos nas heresias de Montano da Frígia, no Concílio de Niceia (*Symbolum Nicaenum*), no ritual do Imperador no Sacro Império, nos ritos dos Templários, na Ordem de Cristo, na revelação joaquimita das três idades; que pode também ter sido influenciado pelos frades espirituais franciscanos, pela ação piedosa da Rainha Isabel; por fim (ou por início), pode ter sido recriado pelo próprio povo de uma cristandade feita de pobres e desvalidos, em épocas e lugares distintos, que veem, quem sabe, na construção desse Espírito Santo projetado e virtualizado na história, como a sua necessidade de transformação e de mudança, diante de uma vida quase sempre insuportável.

A frágil pombinha do Espírito Santo, para além da Terceira Pessoa, significaria assim um anseio de liberdade e de conquista de uma vida mais digna, onde seria possível o pão e a festa, sob o signo do amor. No entanto, para responder a isso, é preciso investigar as razões postas por tais sujeitos que aceitam portar a bandeira do divino até os dias que correm, como é o caso de diversas localidades do Brasil, onde essa tradição se encontra firmada. Ainda que eles próprios não saibam (como os historiadores) os caminhos enlinhados dessa história, saberão ao menos expressar as motivações que os levam a cultuar e a festejar o Divino, como herdeiros do tempo colonial português, que ordenou o Brasil, segundo suas crenças e ambições por séculos.

Afora a Festa do Império e das Folias do Espírito Santo, são muitos os acontecimentos em torno das Irmandades do Espírito Santo e mesmo de movimentos religiosos populares de culto ao Espírito Santo, tanto em Portugal continental e insular, como no Brasil.

CAPÍTULO 2 - AS NAUS, AS VELAS E O NOVO MUNDO DO ESPÍRITO SANTO

2.1 Finis Terra e o Tenebroso Mar

As chamadas Grandes Navegações, que têm início em meados do século XV e prosseguem por todo o século XVI, foi um acontecimento extraordinário na história ocidental moderna, pelo grande desafio técnico e de conhecimento que representou, pela ambiciosa disposição aventureira e alto custo em sofrimentos e vidas que gastou, pelos desafios postos no enfrentamento de mares desconhecidos e o desenvolvimento de navegação mais segura, com o aperfeiçoamento de mapas e cartas náuticas mais precisas.

Que o tenha feito Portugal - um pequeno país ibérico, herdeiro do Mediterrâneo e debruçado sobre o Atlântico na *fines terrae*, torna ainda maiores e mais admiráveis esses feitos de homens, grandes e pequenos, generosos e mesquinhos; isto porque abriram-se em luzes e fecharam-se em sombras, vivendo as contradições mais profundas do espírito e padecendo os instintos mais violentos da carne. Fé e descrença aqui se uniram. Sensibilidade e brutalidade deram-se as mãos. As grandes viagens marítimas de Portugal e Espanha, encrespadas em ondas e dobras, configuram-se na mais retorcida e dolorosa expressão do barroco ibérico.

Por séculos, desde D. Diniz, passando pelo Infante Dom Henrique e chegando até Dom Manuel, Portugal preparou-se, com base na herança e contribuição de outros povos (árabes, por exemplo, como mediadores de saberes que transitam entre oriente e ocidente), para a conquista de novos mundos, numa das maiores aventuras de toda a humanidade. O território de Portugal era visto como o *finis terrae*, o fim da Europa**;** depois das escarpas do abismo, se avistava o tenebroso mar e o seu ameaçador horizonte.

Ao mesmo tempo em que o Espírito Santo assentava o seu Império popular em terras portuguesas (século XIV), o pequeno reino preparava-se para as grandes transformações que aconteceriam a partir do século XV.

> Do ponto de vista puramente tecnológico, as grandes descobertas teriam sido possíveis no começo do século XIV. Estavam conseguidos os principais inventos na arte de navegar - o leme central, a bússola, o portulano, a vela latina e a navegação à bolina, etc. E era inegável a sua convergência na Península Ibérica, nomeadamente na sua parte ocidental. Pelos começos do século XV, os portugueses aperfeiçoaram um novo tipo de navio, ideal para viagens a longa distância, longe da linha da costa, a chamada caravela, que aliás não parou de se transformar até ao século XVI. (MARQUES, 2019, p. 47).

Historicamente, houve um momento favorável, em face da convergência de muitos fatores econômicos, culturais e técnicos, onde haveria a contribuição herdada de muitos povos, que Portugal soube tão bem aproveitar.

> A pouco e pouco fora-se também formando um vasto corpus de ciência astronómica e matemática, pacientemente moldado por longos séculos de estudo islâmico, judaico e cristão, mas essencialmente fundamentado nos conhecimentos do mundo romano. Os muçulmanos haviam sido os criadores de uma extensa e complexa terminologia, que cobria todos os ramos da ciência. Tinham mantido viva a doutrina grega da esfericidade da terra. Calcularam o comprimento do grau do meridiano com notável precisão. Aperfeiçoaram o antigo astrolábio.
> O conhecimento geográfico estava diferentemente partilhado entre cientistas, mareantes e mercadores. (MARQUES, 2019, p. 47).

Miguel Torga descreve, em linguagem mais literária, o que ligaria a sua ânsia de liberdade aos destinos de Portugal: “Ter um destino é não caber no berço / onde o corpo nasceu / É transpor as fronteiras uma a uma / E morrer sem nenhuma, / às lançadas à bruma / a cuidar que a ilusão é que venceu.” (TORGA, 1981).

Nessa empreitada de “transpor fronteiras”, três aspectos importantes destacam-se em uma primeira abordagem: o religioso, o econômico e o próprio instinto de sobrevivência, com o expandir-se das fronteiras (alargando-se pelo mar).

Conforme os discursos cristalizados nos manuais de história moderna, ensinados tradicionalmente em escolas ocidentais, queriam os portugueses, por um lado, alargar a fé cristã e cumprir os preceitos bíblicos de difusão do cristianismo em toda a terra, com a conversão dos infiéis e dos chamados bárbaros, o que ocasionou inomináveis violências, ao lado de conflitos religiosos e culturais de longa duração. O outro foi o alargamento das rotas comerciais no sentido oriente-ocidente, “com armadas que tinham missões simultaneamente comerciais e político-militares” (DOMINGUES, 1998), através de redes de comércio estabelecidas (ou conquistadas) ao longo de toda a rota, incluindo, nessa busca desmedida por riquezas e glórias, promovendo o saque às riquezas dos reinos das Índias, o saques e a pirataria a navios hindus e mulçumanos, no Oceano Índico - acontecimento marcado por intensa violência e selvageria, conforme foi devidamente registrado pelos cronistas da época.

O mundo fora alargado e a noção que dele se tinha mudaria completamente a partir das grandes descobertas, das conquistas e do comércio globalizado, que inicia a modernidade com a violência colonial, os saques e os domínio de corações e mentes, em boa parte do mundo, por parte de países ibéricos e europeus (faço aqui um marco diferencial entre os processos

civilizacionais da Ibéria e da Europa do Norte – terra dos bárbaros que alargariam a iniciada conquista do mundo, com desdobrada ganância e brutalidade) sobre terras e povos do sul. Nas terras conquistadas,

> durante séculos, foram acumulados sofrimentos desmesurados, sendo esmagados e destruídos os modos de vida ancestrais existentes, as culturas milenares e as formas ágeis de luta pela sobrevivência. Os povos e reinos foram desestruturados, desarticularam-se as estruturas políticas endógenas, perseguiram-se e destruíram-se religiosidades intrínsecas à própria cultura, dividiram-se famílias e romperam-se os laços interpessoais. Os povos africanos desrespeitados pelo racismo desumano e interesseiro dos colonizadores europeus, escravizados e desrespeitados, cristianizados por uma igreja aliada dos colonos, dos governos colonizadores escravocratas [...]. (PAIVA, 2017, p 34 -35).

O tenebroso mar seria desvendado e atravessado pelas naus. Perde muito do encantamento anterior, mas se abre uma cornucópia real, a derramar ouro, pedras preciosas, marfins, especiarias, madeiras de lei, papagaios, tapeçarias, tecidos, louças, escravos e mulheres para parir mestiços, cafuzos e mamelucos. Prepara o salto no abismo do futuro, possibilitando a posterior revolução industrial a brutalidade do capitalismo que, como diz o poeta brasileiro, "ergue e destrói coisas belas" (Caetano VELOSO, 1972), apressando o crescimento, o declínio e a ruína do mundo.

Sobre as crueldades e as tragédias das conquistas portuguesas no Atlântico, no Índico e no Pacífico, escreveria Miguel Torga:

> Mesmo a traficar almas, a mentir e a roubar, fomos decifrando enigmas, civilizando povos, criando nações. Nas próprias andanças do espírito, para que estávamos tão mal apetrechados, conseguimos milagres, a idear, a construir, a observar e a descrever. E a história celebra com justiça os melhores dessa superação mental. (TORGA, 2018, p. 96).

Passado o momento tido como glorioso, Portugal tornou-se grávido de sonhos e de uma nostalgia tamanha que nenhum outro povo jamais experimentara. Narrando a decadência que se seguiu, afirma o poeta Miguel Torga, de forma corajosa e lúcida:

> Enquanto os vizinhos da Europa, sem descanso, continuavam a ser pioneiros nas empresas que a vida lhes confiava, nós, enxutos da grande maratona oceânica, ficamos em cima da penedia a ver passar ao longe, a fumegar, as embarcações alheias, e a cantar, ao som duma guitarra, loas à fatalidade. (TORGA, 2018, p. 96).

Nisso repousa, talvez, o maior tesouro de Portugal, diante de um mundo que fracassa na tragédia iluminista e na voracidade de um capitalismo desalmado. Sobre as ruínas, alguém tem que tanger a guitarra, nem que seja um triste fado, posto que o império do Espírito Santo, na Terceira Idade desejada, segundo a profecia, acontece ao som de músicas e de folias, de festivas farturas de comidas e de bebidas, a anunciar utopicamente a chegada da igualdade e fraternidade universal.

2.2 As Ilhas Encantadas e Edênicas

No entanto, sem com isso diminuir o protagonismo assinalado no tópico anterior, bem antes dos navegadores portugueses, documentos atestam o conhecimento do Atlântico por povos mediterrâneos, africanos e árabes, com maior registro das suas ilhas. Havia as ilhas reais e as ilhas que povoavam a imaginação dos marinheiros e das suas narrativas, como locais fantásticos, cheios de farturas e riquezas, próximas do paraíso. Figurando ao lado de lugares imaginários como Cocanha, país de Prestes João ou Ilha dos Amores, havia o mito da Ilha Brasil, um lugar utópico de fartura e bem-aventurança, que lembra o paraíso.

Na Europa Medieval, Cocanha (lugar de fruição e de prazeres) foi imaginado durante um tempo de peste e de fome e de grandes provações. Mais do que uma utopia, continha uma projeção delirante, onde toda a falta é suprida pelo desejo. Nunca faltaram, na Europa medieval, circunscrita aos feudos, e perdida de sua maior amplitude de mundo, essas projeções de lugares paradisíacos, situados em terras distantes, em distantes continentes, em remotos mares.

> On l'a placé (le paradis terrestre) dans le troisième ciel, dans le quatrième, dans le ciel de la lune, dans la lune mesme, sur une montagne voisine du ciel de la lune, dans la région moyenne de l'air, hors de la terre, sur la terre, sous la terre, dans un lieu caché et éloigné de la connaissance des hommes. On l'a mis sous le Pôle Arctique... Plusieurs l'ont placé..., ou sur les bords du Gange ou dans l'isle de Ceilan, faisant mesme venir le nom des Indes du mot d'Eden... D'autres dans l'Amérique, d'autres en Afrique sous l'équateur, d'autres à l'Orient équinoctial, d'autres sur la montagne de la lune d'où l'on a cru que sortait le Nil ; la plupart dans l'Asie, les uns dans l'Arménie majeure, les autres dans la Mésopotamie ou dans l'Assyrie, ou dans la Perse, ou dans la Babylonie, ou dans l'Arabie, ou dans la Syrie ou dans la Palestine. Il s'en est mesme trouvé qui ont voulu faire honneur à nôtre Europe, et ce qui passe toutes les bornes de l'impertinence, qui l'ont établi à Hédin, ville d'Artois, fondez sur la conformité de ce nom avec celui d'Eden. (DELUMEAU, 1991, p. 135-144).

Como tão bem descreve o autor acima, conforme o nosso entendimento em tradução livre, foi o paraíso terrestre colocado nos céus e nos astros, na atmosfera, na terra e debaixo

dela, no Ártico, nas margens de grandes rios ou ilhas orientais e até mesmo no chão europeu. Nunca faltaram, na Europa medieval, circunscrita aos feudos e perdida de sua maior amplitude de mundo, essas projeções de lugares paradisíacos, situados em lugares distantes e ocultos, em longínquos continentes, em remotos mares. O desejo do paraíso era persistente e atravessou séculos, chegando mesmo até à modernidade, quando todos os lugares da terra foram esquadrinhados e classificados pela ciência, em um visceral processo de desencantamento e dessacralização.

Os portugueses, a partir das navegações do século XV, colocam no seu itinerário as narrativas dessas ilhas míticas e maravilhosas, como sendo os vestígios do paraíso perdido.

Nos cantos IX e X do épico Os Lusíadas, Camões (1524 — Lisboa, 1579 ou 1580) traz a descrição de uma ilha imaginária, sem nenhuma estrutura social como fez a utopia de Thomas Morus, mais definida como lugar edênico na fruição da natureza e do prazer de viver, chamada "Ilha dos Amores". Nesse imaginário, revisita-se a narrativa medieva do País de Cocanha, mas o poeta não deixa também de bordar em filigranas a "visão do paraíso" dos muçulmanos que, por tantas décadas, dominaram o sul de Portugal. Essa ilha é apresentada por Camões como uma espécie de paraíso para descanso e recompensa dos bravios marujos e guerreiros portugueses, cercado de mulheres desfrutáveis, frescas e cheirosas como a floresta e as suas flores; cheias de bem-aventuranças; são elas mulheres bonitas e fáceis, fartas como a comida ao alcance da mão, e o vinho generoso, capaz de despertar os mais doces sonhos.

> Nesta frescura tal desembarcaram
> Já das naus os segundos argonautas,
> Onde pela floresta se deixavam
> Andar as belas deusas, como incautas
> Algüas doces cítaras tocavam,
> Algüas harpas e sonoras flautas;
> Outras, cos arcos de ouro, se fingiam
> Seguir os animais que não seguiam.
> [...]
> uma os cabelos de ouro o vento leva
> Correndo, e de outra as flaldas delicadas.
> Acende-se o desejo, que se cava
> Nas alvas carnes, súbito mostradas. (CAMÕES, s.d., p. 166 – 168, On-line).

A "Ilha dos Amores" é a "Terceira Idade" do Espírito Santo transfigurada em materialidade - um universo povoado de ninfas e deusas gregas desencantadas do paganismo. Nesse estado desejado, sãos intensas as sensualidades da carne e tudo há em demasia para saciar os apetites que correspondem aos sete pecados capitais. A espiritualidade posta se traduz na

máquina universal do mundo conquistado, posta em movimento pelos portugueses, onde haverá de imperar a cristandade do Quinto Império, eivado de lascívia e isento de julgamento.

> Oh, que famintos beijos na floresta,
> E que mimoso choro que soava!
> Que afagos tão suaves! Que ira honesta,
> Que em risinhos alegres se tornava!
> O que mais passam na manhã e na sesta,
> Que Vénus com prazeres inflamava,
> Milhor é exprimentá-lo que julgá-lo;
> Mas julgue-o quem não pode exprimentá-lo.
> (Canto IX, 83) (CAMÕES, s.d., p. 170, on-line).

Esse mesmo universo de "ninfas belas e sensuais" comporia a visão dos portugueses ao chegarem no Brasil e descobrirem e encontrarem as índias descobertas, com seus corpos bonitos e bem conformados "de bons rostos, e bons narizes, bem feitos" e que não "fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como mostrar o rosto". (CAMINHA; RIBEIRO; ARAÚJO, 1992, p. 85).

"Animais imaginários e sensuais da ilha dos Amores" que se tornaram concretos e ao alcance da mão, de forma a saciar o desejo e a lascívia, como afeiçoado e prazeroso prêmio por tantas lutas e heroísmo na conquista dos novos mundos.

Na sua *Ode Marítima*, Fernando Pessoa, marcado na "estreiteza da sua vida cheia de ânsias", confessa trazer a marca do destino navegante português impresso na sua alma: "Toda a vida marítima! Tudo na vida marítima! /Insinua-se no meu sangue toda essa sedução fina /E eu cismo indeterminadamente as viagens". Imagina marujos, naus, destinos, possibilidades novas:

> Fugir convosco à civilização!
> Perder convosco a noção da moral, assim
> Sentir mudar-se ao longe a minha humanidade!
> Beber convosco em mares do Sul
> Novas selvajarias, novas balbúrdias da alma,
> Novos fogos centrais no meu vulcânico espírito! (PESSOA, 1944, *on-line*).

Esse desejo de posse e de fruição, de glória/aniquilamento, de diferenciação/fusão, no encontro com o outro (o diferente) está presente em muitas obras literárias, poéticas e ensaísticas portuguesas. As grandes navegações e a conquistas de novas terras e culturas fizeram do "povo português" (identidade difícil de definir, em linhas gerais e reducionistas, assim como o é para qualquer "povo") uma tensão barroca/pós-moderna, grávida de dobras e de abertos atlas mnemosyne (Aby Warburg), espécie de retaguarda/vanguarda, em seus

humanos contrastes, desesperados gritos e esperançosos sonhos: um dominador dominado, um civilizador bárbaro, um glorioso esquecido, um vencedor fracassado, um carrasco atormentado pelo lírico, um amante de realidades que se transfiguram em ruínas sebastianistas e impérios difusos que acenam no futuro.

Não obstante tantas glórias e dores, esse pequeno país chamado Portugal é um enigma da humanidade e uma das culturas (civilizações) mais instigantes da Europa (da qual sempre foi de algum modo periférica, espécie de última fronteira). Construtor de continentes, esse país é uma ilha ou um pedaço de continente que se desprende e se põe a navegar como a jangada de pedra de José Saramago. Algumas vezes real, quase sempre imaginária, uma ilha lusitana construída com desejos e sonhos, ocultos e quantas vezes inconfessáveis, até mesmo quando se fez república ciente desses excessos e vanglórias vãs, quando serão contidas tais divagações nostálgicas e conservadoras pela vigilância iluminista dos seus intelectuais e políticos liberais, ansiosos por criar a democracia como estado perene da sociedade terrena.

2.3 O Mito da Ilha Brasil

avia as ilhas reais e as ilhas que povoavam a imaginação dos marinheiros e das suas narrativas, como locais fantásticos, cheios de farturas e riquezas, próximas do paraíso. Figurando ao lado de lugares imaginários como Cocanha, país de Prestes João ou Ilha dos Amores, havia o mito da Ilha Brazil (vermelho), um lugar utópico de fartura e bem-aventurança, que lembra o paraíso. Assim, a criatividade

> [...] literária greco-romano-árabe deu origem a várias ilhas fantásticas, que surgem com maior acuidade desde o século XIV, como o alvo preferencial de alguns navegadores incautos. Primeiro divulgou-se a Atlântida, depois as Afortunadas, Hespérides, Antília (ou Sete Cidades), S. Brandão e Brasil. As três últimas, que surgem pelo menos desde o século XIV, dominaram a imaginação dos cartógrafos nesta e posteriores centúrias, cativaram o interesse de outros tantos navegadores, persistindo, em alguns casos, até ao século dezanove. (VIEIRA, 1992, p. 7).

O desejo do paraíso era persistente e atravessou séculos, chegando mesmo até à modernidade, quando todos os lugares da terra foram esquadrinhados e classificados pela ciência, em um visceral processo de encantamento e dessacralização.

Bem antes dos navegadores portugueses, documentos atestam o conhecimento do Atlântico por povos mediterrâneos, *africanos* e árabes, com alguns registros das suas ilhas onde encontravam os bens que demandavam ou distinguiam pela sua importância. Entre esses povos (Iberos, Ligures, Etruscos, Líbios, Cretenses) destacavam-se os fenícios que navegaram todo o

Mediterrâneo e passando as colunas de Hércules, aventuraram-se pelo vasto Oceano Atlântico (D'AZEVEDO, 1967, p.110 *apud* CANTARINO, 2004, p. 99).

Esses navegadores buscavam o comércio (ou exploração, ou saque) de metais, de madeiras, de especiarias, de peles e lãs, de escravos, assim como de matéria-prima para extrair corantes para tingir roupas e peles. Nessa busca de mercadorias e de tinturas, aos fenícios. Sucederam-se os gregos que "designavam o óxido de estanho e o vermelhão dele obtido por kínnabar, kinnábari, [...] denominação aplicada depois ao tom vermelho de qualquer matéria-prima. [...] kínnabar, kinnábari corresponde ao barcino hrakino, breazail céltico, também nome do vermelhão" (CANTARINO, 2004, p. 99).

A partir desses vestígios históricos, teríamos as possíveis origens da lenda céltica da Ilha Brazil. O filólogo brasileiro, Adelino José da Silva Azevedo (1967) defende a tese da origem gaélica da palavra *Brazil* (1967) (2011); a autora Jane Bichmacher Glasman (2011) também defende essa tese, sobre a qual faz um detalhamento.

> As origens mais remotas do termo podem ser encontradas na língua dos antigos hebreus e fenícios: o nome de um corante vermelho que eles comerciavam e que era extraído de um mineral pelos celtas, o cinábrio, nome popular do sulfureto de mercúrio, um mineral de cor vermelha brilhante utilizado desde a antiguidade como base para corantes e para o vermelhão usado em pintura corporal. A palavra gaélica irlandesa equivalente é breazáil, ou simplesmente brazil, que depois aparece em castelhano como barcino ou bracino e em português como varzino ou brazino como designação dada à cor dos bovinos avermelhados. (GLASMAN, 2011, p. 940).

A palavra O'Brazil teria a sua origem na palavra celta Hy Breasil (GLASMAN, 2011. p. 940), com significação de vermelho. São correntes as hipóteses de que daí teria vindo a concepção imaginária da Ilha Brazil – tida como terra da bem-aventurança. O autor referido detalha ainda mais esta noção.

> A ilha Brasil, originariamente Hy Breasail, também chamada Hy Brasil, Hi-Brazil, Hybrazil, I-Breasil, Brazil, Brazille, Brazir, Brazi, Brazie, Bracil, Bracir, Bacil, Berzil, Braxil, Braxili, Buzille, O'Brasil, O'Brassil e Brisilge, é uma ilha mitológica irlandesa que foi representada em muitos mapas do Oceano Atlântico de 1325 a 1865.
> [..] Como O'Brasil é atualmente um nome próprio irlandês, Hy Bressail, O Brazil, Brasil, Bracil, Bracir são corruptelas da palavra gaélica. (GLASMAN , 2011, p.940).

Os navegadores portugueses, quando da descoberta dos Açores, deram à Ilha Terceira o nome de Ilha Brasil, referindo-se a mítica *Ilha Brasil* ou *Ilha de São Brandão*,

consideradas pelo mito como terras afortunadas, de grande fartura e bem-aventurança, situada no grande e desconhecido oceano. O nome Brasil, o país, viria então, segundo essa hipótese, de vermelho, a partir da denominação da mítica ilha Brazil.

2.4 África: o Alargamento do Reino de Portugal

As investidas náuticas pelas costas da África serviram de preparativos para as grandes navegações lusitanas. Foram esses primeiros ensaios de expansão em terras africanas, que envolviam pilhagens e tráfico de escravos, que habilitariam os portugueses para outras conquistas e experiências coloniais. A presença europeia na África é marcada não apenas pela ganância mercantil e ocupação militar, mas também pela ação da Igreja católica sempre ávida de novos fiéis a pregar a palavra do Deus cristão e a converter os infiéis para o trabalho servil, sob o pretexto da salvação das almas, condenadas que estavam (na visão desses missionários) ao inferno e a eternas e inimagináveis torturas, por suas práticas pagãs e animistas, bem como pelo respeito às forças e encantos da natureza. Tal perspectiva misssionária é apontada na historiografia atual em Portugal.

> Numa perspectiva de combate ao infiel em África e depois de conversão planetária dos gentios, abriu-se aos portugueses a possibilidade da realização das viagens marítimas que, no fim do século XV, foram coroadas com a chegada à Índia e ao Brasil e com a construção de um grande império colonial e talassocrático no Oriente e no Ocidente. Estes eram os motivos sobejos para que o pequeno Portugal se arrogasse de possuir, na sua gênese, uma missão universal de carácter transcendente. (FRANCO, 2002, p. 13).

O passo decisivo para a conquista de parte do território africano e da expansão marítima portuguesa teve como marco a invasão da cidade de Ceuta, no Norte da África (Magreb), a 22 de agosto de 1415. A cidade-fortaleza era um importante porto, enclave militar e centro comercial de grande importância, com trânsito econômico e cultural entre o litoral mediterrâneo, a África subsaariana e parte da África atlântica, com acesso a algumas conhecidas rotas comerciais para o Oriente Médio.

O cronista Eanes Gomes de Zurara (1410 – 1474), na sua *Crônica do Descobrimento e Conquista da Guiné,* escrita em 1448, apresenta as cinco principais razões da conquista que tantos esforços demandou do pequeno reino de Portugal e muito serviu para a sua política expansionista, impedido que estava de alargar o seu limitado território na Europa, já com fronteiras fixadas e acordadas.

> A primeira razão [...], depois da tomada de Ceuta, sempre trouxe continuadamente navios armados contra os infiéis; e porque ele tinha vontade de saber a terra que ia além das ilhas de Canária, e de um cabo, que se chama do Bojador, porque até aquele tempo, nem por escritura, nem per memória de uns homens, nunca foi sabido determinadamente e a realidade da terra que ia além do dito cabo. [...] E a segunda foi porque que achando em aquelas terras alguma povoação alguns portos, em que sem perigo pudessem navegar, de que se poderiam trazer muitas mercadorias, que se haveriam de bom mercado. [...] A terceira razão foi porque se dizia que o poderio dos mouros daquela terra d'África era muito maior do que se comumente pensava, e que não havia entre eles cristãos, nem outra alguma geração [...] (ZURARA, 1841, p. 44-49).

O cronista prossegue, associando a quarta razão à guerra contra os mouros e a quinta, em razão da salvação das almas perdidas, para expansão da fé cristã. A expansão da cristandade, numa continuidade do espírito das antigas cruzadas, era a grande justificativa discursada para o empreendimento expansionista de Portugal e Espanha, na conquista de outros povos, embora não se possa negar, segundo o horizonte de época, a força de uma motivação religiosa a ela subjacente. Compreendia Zurara, que, segundo os interesses do Reino de Portugal, ao lado da espada e do canhão, era necessária a presença da cruz:

> Era necessário mandar lá muitas vezes seus navios armados com suas gentes, onde de necessidade convinha pelejar com aqueles infiéis, porém ordenou logo de enviar ao santo padre, por lhe requerer que partisse com ele dos tesouros da santa Igreja, para salvação das almas daqueles que nos trabalhos desta conquista fizessem seu fim. (ZURARA, 1841, p. 89-90).

Segundo a historiografia consultada, a conquista de Ceuta significou mais do que uma conquista militar, pois abriu o acesso para conhecimentos e riquezas de grande monta que ajudariam Portugal a preparar-se para o seu projeto mais ousado, no final do século XV: a conquista dos mares desconhecidos, em busca de uma rota comercial para a Índia, com a consequente conquista de importantes enclaves no litoral africano e asiático e a conquista de terras na América do Sul, afastados que foram das lendas sobre os monstros que habitavam o *Tenebroso Mar*.

Um outro fato de grande importância terá sido o desejo já referido de ir além do cabo Bojador. Fernando Pessoa, que projeta o Quinto Império na universalidade e ecumenismo da língua portuguesa, cantaria esse feito no poema *Mar Português*:

> Ó mar salgado, quanto do teu sal
> São lágrimas de Portugal!
> Por te cruzarmos, quantas mães choraram,
> Quantos filhos em vão rezaram!

> [...]
> Quem quer passar além do Bojador
> Tem que passar além da dor.
> Deus ao mar o perigo e o abismo deu,
> Mas nele é que espelhou o céu. (PESSOA, on-line).

O poeta parece ver no heroísmo do pequeno povo que partia para a conquista do mundo a escrita esotérica do seu destino manifesto. Crença sempre revisitada, tantas vezes, em momentos de maiores crises, por grandes poetas e pensadores portugueses que encontrariam, nesse ideário messiânico sebastianista, o seu mito mais duradouro.

O historiador Oliveira Marques, nas obras *História de Portugal* (1998) e *Brevíssima história de Portugal* (2019) trata do período em que se dá a conquista do Norte da África e da costa atlântica da África, quando Portugal vive sucessivas crises econômicas, em meio a ciclos de pestes devastadoras e guerras de conquistas e contra Castela; com grandes prejuízos causados pela grande peste e consequente diminuição da sua densidade demográfica que levam ao desmantelamento da agricultura.

> Por todo o Portugal se encontravam semidesertas ou totalmente improdutivas numerosas unidades agrícolas, aldeias e até vilas. Latifundiários nobres e mosteiros procuravam em vão trabalhadores rurais. Se grande número tinha morrido, muitos outros recusavam-se simplesmente a trabalhar nas condições existentes. (MARQUES, 2019, p. 44).

Nessas condições, cresce o fluxo de camponeses para Lisboa e outras cidades de maior porte, com consequente oferta de mão de obra que seria, em parte, usada como soldados, navegantes e aventureiros que se lançariam à conquista da África e, posteriormente, da Ásia e das Américas.

> Os aspectos sociais da crise parecem claros. As cidades sentiram-se afectadas em busca por um número crescente de imigrantes em busca de trabalho e de melhores condições de vida. O reajustamento económico e social significou desemprego e condições desfavoráveis para grande parte daqueles que, a todo o momento, arribavam, ajudando a constituir e a desenvolver um proletariado de características modernas. Foi isso o que se viu claramente em Lisboa: perturbações sociais ocorreram nos tumultos de 1371, na revolução de 1383-85 e nas rebeliões de 1438-41 e 1449, só para dar exemplos bem conhecidos. O Porto também se revoltou em meados do século XIV. O desajustamento social forneceu soldados e aventureiros bastantes para as várias guerras com Castela em 1369-97, a expansão do século XV, no norte de África, e as grandes viagens de descoberta marítima. (MARQUES, 2019, p. 44).

Segundo a historiografia portuguesa, a conquista de Ceuta (1415) marcaria o começo da expansão marítima dos portugueses no litoral africano, que participação de pilotos e navegadores africanos, mulçumanos e de outras nacionalidades mediterrâneas; de tal forma que, em 1434, com apoio do Infante Dom Henrique, o navegador Gil Eanes realiza um grande feito: a ultrapassagem do Cabo Bojador, um ponto meridional tido como referência, situada na costa do atual Saara Ocidental. A empreitada continua, de modo que, "nos começos da década de 1460, os Portugueses tinham alcançado o golfo da Guiné. Durante muito tempo acreditaram haver chegado ao fim da África, com a perspectiva de uma Índia bem próxima [...]". (MARQUES, 1998, p. 17).

A conquista da Guiné-Bissau, onde foi instalada em 1479, a feitoria de Cacheu foi um importante feito militar e abriu as portas para outras ambições e conquistas. A partir desse feito, os colonizadores portugueses foram estabelecendo enclaves militares e comerciais ao longo da costa e definindo rígido controle da rota marítima e comercial, para a exploração das riquezas da terra e, também, o comércio e trabalho escravo. Conforme registros históricos, a dimensão dessa expansão "[...] geograficamente abarca toda a zona atlântica de expansão dos portugueses - o Brasil, a Madeira, os Açores, Cabo Verde, S. Tomé, Angola e a Serra Leoa". (SALDANHA, 2001, p.21).

A obra *Cronologia Geral da História de Portugal* (1980) de Joel Serrão, oferece uma detalhada tábua temporal das navegações portuguesas, entre os séculos XV e XVI, cuja expansão alcançou o mar das arábias e o Oceano Índico, depois de dobrado o cabo das Tormentas, que passou a ser chamado de Cabo da Boa Esperança. No ano de 1498, Vasco da Gama - um piloto nascido em Sines, em família alentejana de ancestralidade árabe e pai navegador - dirigiu a expedição por ordem de D. João II para a Índia; no Diário escrito por Álvaro Velho, em que se baseia Joel Serrão, consta que o navegador "chega ao rio Cobre e ao rio dos Bons Sinais (Janeiro), alcança o porto de Moçambique (Março), chega a Mombaça e Melinde (Abril, fundeia em Calecut (Maio) e parte de regresso ao Reino (Agosto)." (SERRÃO, 1980, p. 87).

Os marcadores cronológicos evidenciam que as navegações seguião de conquista a conquista, estabelecendo intercâmbios e conflitos entre os diversos povos, que foram sendo encontrados e submetidos por força das armas, em caso de resistência. Madeiras, marfim, pedras preciosas, fazem parte do lucrativo comércio, somando-se a isso depois o não menos lucrativo negócio do tráfico de escravos. Na introdução do livro *A Primeira Viagem ao Redor do Mundo* – O Diário da Expedição de Fernão de Magalhães, Carlos Amoretti destaca que, após a chegada de Vasco da Gama à Índia, centro das especiarias,

> [...] em continuação, não sem sustentar combates e guerras, tanto com os indígenas como com os mouros, que haviam invadido uma grande parte deste país, estenderam sua navegação até as Ilhas Molucas e, em 1510, fundaram um estabelecimento para monopolizar, quas exclusivamente o comércio da pimenta e do cravo, que só eram obtidos nessas ilhas. (AMORETTI, 2011, p. 14).

Os testemunhos das primeiras navegações, pela costa atlântica da África - como consta na conhecida *Crônica da Guiné*, de Zarara, documento republicado em 1841 – evidenciam que desde os primeiros contatos, estabeleceu-se uma marcada diferença entre portugueses e africanos e, depois, com asiáticos, gerando precomceitos e inamistosidades que irão perdurar por séculos; sabendo que, mais do que almas para ser salvas para Deus, os negros foram percebidos como corpos capazes de mover o engenho e a expansão imperial. Afinal, tanto no Norte da África, como na costa atlântica do mesmo continente, o saque e a escravidão foram moedas correntes do expansionismo português.

Vale a pena um olhar mais atento sobre a escrita paradoxal e comovente de Zurara, como se dava o empreendimento comercial e a busca do lucro, sob a bandeira da evangelização e de salvação das almas dos nativos; o seu relato tornou-se clássico pelas inúmeras descrições e análises dos objetivos da empreitada colonial ibérica. No trecho abaixo, ele narra a repartição de uma carga de escravos de diversas procedências africanas:

> No outro dia, que eram oito dias do mês de agosto, muito cedo pela manhã, por razão da calma, começaram os mareantes de correger seus batéis e tirar aqueles cativos, para os levarem segundo Ihes fora mandado; os quais, postos juntamente naquele campo, era uma maravilhosa coisa de ver, que entre eles havia alguns de razoada brancura, fremosos e apostos; outros menos brancos, que queriam semelhar pardos; outros tão negros como etíopes, tão desafeiçoados assim nas caras como nos corpos, que quase parecia, aos homens que os aguardavam, que viam as imagens do hemisfério mais baixo. (ZURARA, 1841, p. 132 -133, *on-line*).

Ainda que o citado relato apresente uma visão distorcida de serem os negros "seres infernais" e "desafeiçoados", algum sentimento perpassa a dureza do modo de olhar e agir do colonizador diante do resultado do seu poder; vejamos abaixo outra passagem do referido relato da assombrosa cena, numa tentativa de mascaramento do próprio inferno que estava sendo construído:

> Mas qual seria o coração, por duro que ser pudesse, que não fosse pungido de piedoso sentimento, vendo assim aquela companhia? Que uns tinham as caras baixas e os rostos lavados com lágrimas, olhando uns contra os outros; outros estavam gemendo mui dolorosamente esguardando a altura dos céus,

> firmando os olhos neles bradando altamente, como se pedissem socorro ao Padre da natureza; outros feriam o seu rosto com suas palmas, lançando-se tendidos no meio do chão; outros faziam suas lamentações em maneira de canto, segundo o costume de sua terra, nas quais, posto que as palavras da linguagem aos nossos não pudesse ser entendida, bem correspondia ao grau de sua tristeza.(ZURARA, 1841, p. 132 -133, *on-line*).

Um dos momentos mais intensos do acontecimento relatado é o do chamado "apartamento" ou "partilha", quando os escravos são separados por gênero, por idade, por disposições físicas e por grupos de interesses, sem levar-se em conta os laços familiares, étnicos ou mesmo tribais.

> Mas para seu dó ser mais acrescentado, sobrevieram aqueles que tinham cargo de partilha e começaram de os apartarem uns dos outros, a fim de porem seus quinhões em igualeza; onde convinha de necessidade de se apartarem os filhos dos pais, e as mulheres dos maridos e uns irmãos dos outros. A amigos nem a parentes não se guardava nenhuma lei, somente cada um cajá onde a sorte o levava! Oh, poderosa fortuna, que andas e desandas com tuas rodas, compassando as coisas do mundo como te praz! E sequer põe ante os olhos daquela gente miserável algum conhecimento das coisas costumeiras, por que possam receber alguma consolação em meio de sua grande tristeza!
> E vós outros, que vos trabalhais desta partilha, esguardai com piedade sobre tanta miséria, e vede como se apertam uns com os outros, que apenas os podeis desligar! [...] (ZURARA, 1841, p. 133 – 135, *on-line*).

Uma das passagens mais espantosas é quando o cronista vê naqueles desesperos e clamores, os olhares dos submetidos à escravidão pela violência dos portugueses, que estavam voltados para o céu, como se pedissem socorro a Deus. A escravidão era justificada por ele, ao afirmar, que "toda a sua principal riqueza estava em sua vontade, considerando com grande prazer na salvação daquelas almas que antes eram perdidas." (ZURARA, 1841, p. 135). Assim, o batismo, com as águas sagradas, por obra do Espírito Santo, era entendido como a passagem da liberdade dos campos para a escravidão ao senhor.

A introdução do escravo negro em Portugal, vindo da Costa da África, foi apenas o novo estágio de uma prática antiga e já aceita, devido ao seu profundo enraizamento histórico nos costumes ibéricos e de outros povos, incluindo os africanos, em razão de disputas intertribais. Essas questões compõem um rico debate ainda em movimento, que merece um maior e aprofundado empenho investigativo.

Partindo desse entendimento de teor religioso e mercantil, a partir do século XV e XVII, os escravos que eram embarcados em lotes nos navios negreiros, muitas vezes, antes de partirem, eram batizados, individual ou coletivamente, com nomes católicos: Manuel, José,

Maria, Antônio, João, Agostinho, Francisco, Lucas, Mateus e outros. No entanto, se grande era a mortandade nos porões dos navios negreiros e se os corpos dos mortos eram jogados ao mar, as suas almas purificadas pela água do Espírito Santo poderiam subir aos céus com seus novos e bonitos nomes.

2.5 Novos Pousos do Divino Espírito Santo

Durante o período áureo das festas do Espírito Santo, em Portugal continental, o Rei Menino era coroado como Imperador do mundo e, durante alguns dias, eram fartas as mesas repletas de comida e generosas a distribuição de carnes, pães e vinhos, para que os pobres e os miseráveis fossem saciados, o próprio reino passava por grandes dificuldades.

Nesse momento, perseveram grandes dificuldades, abrindo lugar para comoções e grandes contingentes de desocupados (pela crise nos campos e as consequências das guerras e das pestes) que buscavam as cidades e novas ocupações, aventurando-se muitos a servir nas tropas dos exércitos de conquistas. Poucos séculos depois, as grandes navegações chegariam como importantes acontecimentos políticos, econômicos e sociais, que mudariam os rumos da história, embarcando muitos e levando consigo hábitos, crenças e costumes.

Certamente foi assim que os impérios populares do Espírito Santo, com o seu ideário e práticas de partilhas festivas e simbólicas - acoplado ao ideário cristão-mercantil que se abria em direção a vastos mundos - embarcaram nas caravelas que se aventuraram pelos distantes mares na conquista de novas terras e de outros povos. Estava em movimento a grande empreitada do império cristão universal. No entanto, a *Terceira Idade do Espírito Santo* era de alguma forma anunciada e, ao mesmo tempo, impedida de acontecer, naquilo que Agostinho da Silva (1988) iria interpretar como “traição” do destino manifesto de Portugal de instituir um império ecumênico, sob a égide do Espírito Santo.

Se as festas do Divino Espírito Santo chegam à decadência em Portugal, não engendram na África o seu Império e pouco se desenvolvem no Oriente; iriam sobreviver e se desenvolver, com renovado brilho e força, nas Ilhas da Madeira e dos Açores – espaços privilegiados de acolhimento e de ressignificação do culto - pontos de difusão para outros continentes, onde encontraram grande expressividade e tomaram diversas formas, arraigando-se, profundamente, na religiosidade e nos costumes do povos conquistados, a partir da cristianização imposta não apenas por franciscanos e jesuítas, mas também pelo colono mais humilde, considerando-se também a importante influência do catolicismo tradicional português (o cristianismo híbrido praticado pelo povo português – continental e insular).

Nesse sentido, consideremos certo supor que Espírito Santo nenhum é uma "ilha", mas uma multiplicidade de "ilhas aladas" que formam um arquipélago quando pousam. Vindo de tempo imemoriais, bate as asas da história e sobrevoa ruínas, traça novas rotas ao ser apropriado por comunidades diversas, nelas se instala como fé, devoção e prática festiva, depois de ter atravessado mares e descortinado mundos e povos. É assim que, fugindo da ortodoxia da Igreja, por sua composição rebelde, se deixa levar nas velas das naus aventureiras, o Espírito Santo (do culto popular português), de modo que, o período entre

> os séculos XlV, XV e XVI, constitui o prólogo religioso, mas herético, dos Descobrimentos. [...] No acto de descobrir existe sempre, em potência, uma heresia e uma fé nova. Neste caso, heresia contra a ciência da Antiguidade, que reduzia o diâmetro do Planeta, considerava o oceano inavegável e a zona tórrida inabitável; heresia contra o espírito de confinamento e quietismo anterior a São Francisco; e contra a crença de que a Terra era apenas um lugar de expiação; fé nova na bondade da vida terrena e na excelência da Natureza; no dever de identificar-se com o espírito divino e criador; e em que, no plano da humanidade, descobrir o mundo era a segunda criação. (CORTESÃO, 1964, p. 200-201).

Para Cortesão, o povo português (por intermédio do rei Dom Diniz e da rainha Isabel), ao arrancar das mãos do Papa, "entre malicioso e profético", o direito fabuloso da coroação, "para sagrar com ela o trabalho e a liberdade dum culto popular e próprio", segue um impulso livre e alarga os mundos. A partir daí, tudo no Espírito Santo é enigma e contradição, entre o silêncio e a algazarra da festa.

No Novo Mundo, o Espírito Santo não pode abrir as asas da liberdade e, sobre os povos dominados, foi impedido de derramar a sua misericórdia. Não por si, mas pela ganância dos reis, não por seu desejo, mas pela brutalidade da lei, não pela sua generosidade implícita, mas pelo chicote da escravidão. Dizem que, no paraíso dos trópicos, o Espírito Santo adormeceu.

Até hoje, o povo brasileiro - sobretudo aquelas parcelas mais desamparadas, por séculos - teima em acordá-lo, todos os anos, com cânticos, com danças, com tambores e maracás. Faz parte da história da Festa e Império do Espírito Santo, mesmo quando as autoridades do Estado ou da Igreja proíbem e perseguem, as populações mais pobres, em situações de crise, estas encontram as suas formas próprias de manifestar as suas inquietações e os seus desejos de mudanças. Isso acontece tanto em Portugal, continental e insular, quanto nos países oriundos das antigas colônias ou que foram conquistadas pelas armas, na América, na África e na Ásia. Quase sempre heréticas, as manifestações em torno do culto ao Espírito

Santo, aparecem em oposição à doutrina oficial e ortodoxia da igreja e, algumas vezes, ao autoritarismo e despotismo do Estado, governado pelas classes dominantes, em defesa dos seus próprios interesses.

2.6 O Arquipélago da Madeira

Quando os portugueses chegam aos arquipélagos dos Açores, da Madeira e Canárias, possivelmente seguem antigas rotas e indicações náuticas de outros navegadores antigos e esses locais se tornam decisivos nas conquistas de novos espaços e alargamentos das novas rotas de navegaçãoUm ensaio de Alberto Vieira (1995) aborda esse assunto.

> As ilhas de desertas transformaram-se em lugares de acolhimento e repouso para os náufragos, ancoradouro seguro e abastecedor para as embarcações, e espaços agrícolas dinamizadores do sistema de trocas. São exemplo disso as da Madeira, Canárias, Cabo Verde, S. Tomé, Santa Helena e Açores.
> O mundo insular, quase na sua totalidade - as Canárias são a excepção - criado pelos Portugueses no vasto oceano, apresenta inúmeras especificidades, mas também uma vinculação inevitável com os espaços continentais vizinhos, pelo que não pode ser deles desintegrado. Os arquipélagos portugueses, definidos por vinte e quatro ilhas, participaram activamente no processo de afirmação lusíada no Atlântico. (VIEIRA, 1995, p. 10).

O historiador prossegue, dizendo que não se sabe com muita certeza a data da chegada dos portugueses aos Açores, mas a versão mais aceita é de que seja Gonçalo Velho o seu descobridor e aponta-se o ano de 1439, como data da sua chegada ao dito arquipélago. Há quem diga que Diogo de Silves esteve na região em 1427. Para Alberto Vieira (1992), em texto anterior ao comentado acima, a chegada dos portugueses à ilha da Madeira também está envolta em incertezas e lendas, mas é aceita a crônica de que João Gonçalves Zarco teria chegado à ilha da Madeira em 1419, para uns e para outros, em 1420. Segundo o citado autor, há quem diga que em 1420, a ilha teria também sido visitada pelo navegador Tristão Vaz Teixeira (VIEIRA, 1992).

Iniciada a colonização, os dois arquipélagos teriam grande importância geopolítica e econômica no desenvolvimento das grandes navegações, ensaiando a saída de Portugal do continente e a suas conquistas de muitas outras terras na África, no Índico e no Atlântico. No estudo sobre as migrações e os descobrimentos portugueses, nos séculos XV e XVI, Alberto Vieira (2001) mostra que, além dos colonos vindos de várias regiões de Portugal, para as ilhas chegaram também colonizadores e aventureiros de outros países da Europa.

> A presença estrangeira nas ilhas portuguesas é evidente desde o início do povoamento. Primeiro a curiosidade de novas terras, depois a possibilidade de uma troca comercial vantajosa: eis os principais motivos para a sua fixação nas ilhas. [...].
> Aliás, foi a Madeira a primeira ilha a despertar a atenção dos mercadores estrangeiros, que encontraram nela um bom mercado para as suas operações comerciais. Note-se que o rincão madeirense foi o primeiro a merecer uma ocupação efectiva e imediata, apresentando um conjunto variado de produtos com valor mercantil, o que despertou a cobiça dos mercadores nacionais e estrangeiros. Nos demais arquipélagos este processo foi moroso e tardou em aparecer produtos capazes de gerarem as trocas externas. (VIEIRA, 2001, p. 44).

O historiador citado evidencia que, nas ilhas dos Açores e da Madeira, é que o reino de Portugal assentaria a sua experiência de colonização, quando sai do continente e ali ensaia a conquista dos novos mundos. Alberto Vieira trata também da experiência do arquipélago da Madeira com o plantio da cana-de-açúcar, que depois se espalharia para o novo Mundo, onde teve um importante papel econômico no desenvolvimento europeu, ao lado dos minérios nobres, da extração de madeiras e minérios, bem como da pecuária, associado ao braço escravo.

Vendo o arquipélago da Maderia crescer a sua importância econômica, instalado o sistema de *Capitanias Hereditárias*, que seria experimentada em várias possessões portuguesas (sem grande êxito no Brasil, no início da sua colonização), desenvolveu técnicas agrícolas e do fabrico de açúcar, cresceu como entreposto do comércio escravo e serviu de apoio para as grandes navegações (escala obrigatória – nos caminhos para a Índia e o Brasil). Assim, o arquipélago da Madeira deu os primeiros passos para a

> concretização do plano europeu de conquista do mundo, o primeiro passo conducente aos desafios da globalização, afirmados na sua plenitude, séculos depois. Desta forma, a Madeira é tanto o primeiro exemplo de uma realização de sucesso como a referência e o modelo para posteriores iniciativas. Daí podermos afirmar, com alguma propriedade, que a Madeira foi o começo do processo dos descobrimentos europeus, quanto da mundialização que eles trouxeram. (VIEIRA, 2013, p. 11).

Esse processo de servir de porto para as grandes navegações, de entreposto comercial, de centro de efervescência econômica e de encontro de povos de Portugal e de toda a Europa, com a dominação e presença de outros povos submetidos, deixariam marcas diferenciadas em cada uma das ilhas dos arquipélagos da Madeira e dos Açores.

As ilhas atlânticas seriam também refúgios de muitas tradições populares e cultos considerados heréticos. Quando em Portugal continental, a Igreja em aliança com o Estado promove perseguições às manifestações mais tradicionais do catolicismo popular e mesmo ao

culto popular e às Festas do Império Espírito Santo, determina o declínio dessas manifestações. Essa intolerância é bem mais marcante durante a dominação Filipina (1580 a 1640). Ademais, as reformas determinadas pelo Concílio de Trento fazem aumentar ainda mais as perseguições inquisitórias e a intolerância religiosa, através de uma oligarquia religiosa que

> lutava contra bruxas, mágicos, judeus, solicitadores, bígamos, gentios e outros heterodoxos, e tornou-se, lentamente, optimista e populista, dando lugar a devotos, crentes, fiéis, confrades, santos e ortodoxos. Na verdade, passámos de uma história de indivíduos para uma história de anónimos; de uma história de instituições para uma história de gentes; em suma, de uma "História Eclesiástica" para uma "História Religiosa". (COSTA, 2009, p. 237 – 248).

Esse declínio da festa popular do Império do Espírito Santo no continente corresponde ao seu crescimento nos arquipélagos dos Açores e da Madeira, como atestam diversos estudos e registros históricos.

2.7 O Espírito Santo na Madeira

Segundo alguns pesquisadores (LOPES, 2004; VIEIRA, 2016; CORTESÃO, 1964) as festas do Espírito Santo, preservando o chamado modelo de Alenquer, chegam às ilhas da Madeira e dos Açores, com os primeiros colonizadores portugueses e, à medida em que sofrem restrições no continente, vão se consolidando como importante traço cultural e identitário das novas formações sociais insulares. Com o passar do tempo, foram adquirindo características próprias e se transformando em embates com as autoridades eclesiásticas e do estado que intervinham, quase sempre, alegando estar coibindo abusos e exageros dos foliões.

Alberto Vieira atesta que a partir de princípios do século XV, com a crescimento populacional e econômico da Ilha da Madeira, tem-se o ambiente ideal para o crescimento do culto ao Espírito Santo, com a criação de templos a Ele dedicado e, também, com a realização de festas populares, onde se fazia mais difícil o controle da igreja.

> A devoção ao Espírito Santo acompanha os primeiros povoadores da Madeira e estava de forma omnipresente na sua religiosidade. João Gonçalves Zarco, o chefe das primeiras expedições de reconhecimento e povoamento das ilhas do arquipélago madeirense, pode ser considerado um devoto do “Divino”, de forma que, ao começar a demarcar o território em Câmara de Lobos para o seu usufruto, reservou um espaço para a construção de uma capela em honra do Espírito Santo. Ainda hoje, esta ermida é um dos centros da devoção da Festa do Pentecostes, nesta comunidade paroquial. (VIEIRA, 2016, p. 10 -11).

Os registros mais antigos descrevem a festa com preparativos bem antecipados de modo a se realizar entre a Páscoa e Pentecostes, após as colheitas e em tempo de fartura, quando a festa poderia acontecer com grandiosidade e brilho.

> Na Páscoa, após a missa, saíam então da Igreja as insígnias do Espírito Santo, acompanhadas de bandas de música e das tradicionais "saloias" (meninas envergando vestidos brancos e carapuças azuis), que entoavam cantigas laudatórias Na verdade, a partir da Páscoa, todos os domingos e dias santos eram dias de peditório. Peditórios em que participavam os mordomos de opas vermelhas, as "saloias", a "música", etc. [...] (LOPES, 2004, p. 459).

Um momento marcante, como ocorria nas festas do Espírito Santo no continente, acontecia no Sábado de Pentecostes, no chamado "cortejo do pão", com carregamento de víveres, pães, quitutes, bolos e bebidas que eram arrecadados e que serviriam para os almoços coletivos e para a distribuição entre os pobres, seguindo a tradição da partilha comunitária.

As saloias são personagens de intensa graciosidade, com suas roupas típicas, suas cestas de flores, seus bordados sua carapuça típica que em muito lembra personagens do teatro oriental.

Seguindo o modelo de Alenquer, também no arquipélago da Madeira acontecia a coroação do Imperador, na "Segunda-feira de Camacha", seguido de cortejo com bandas de música e foliões. Esse costume caiu em desuso, assim como desapareceu também a chamada recolha do trigo, em um processo lento de declínio, que chegaria ao século XX bastante abalado. Isto porque as tradições ancestrais "irão decair por todo o século XX, chegando até nós algumas algumas poucas e peculiares festividades que a acção conjugada da mudança e da acção disciplinadora do poder permitiu preservar." (LOPES, 2004. p. 459). Este autor prossegue, afirmando que

> Até meados de novecentos eram ainda frequentes os cortejos cerimoniais das insígnias, realizados no Domingo de Páscoa, enquanto hoje subsistem ainda os peditórios ao domicílio (tanto de esmolas em dinheiro como em géneros) nos domingos e dias santos do período pentecostal, em que cada mordomo envolto numa capa de seda vermelha transporta, respectivamente, a coroa, o ceptro, o pendão e, finalmente, a bandeira. Ao que transporta a coroa designam-no de "imperador". Acompanham-nos ainda, e sempre, as "saloias" e ainda tocadores de "machete", "rabeca", viola e "rajão". (LOPES, 2004, p. 459).

É difícil analisar, com maior clareza, o desaparecimento ou persistência de determinados costumes, embora se possa listar causas possíveis, de ordem econômica, social e religiosa. O certo é que, em cada localidade, há o que desaparece, há o que permanece e há o

que se reinventa. Não parece haver dúvida de que a interferência do poder civil e o rígido controle da igreja contribuem fortemente para isso.

2.8 Açores – As ilhas Encantadas do Espírito Santo

No arquipélago dos Açores, a Festa do Espírito Santo, que nas suas ilhas encontra pouso e abrigo, reinventa-se em beleza e demonstração de fé, para depois espalhar-se pelo mundo, seguindo a rota de emigração dos açorianos; vagueia por lugares onde ficou grávida de novas cores, movimentos e significados, para depois voltar aos Açores e dar luz ao novo, influenciando o ser e o devir da mesma festa, que adquire sentido, ao mesmo tempo, real e arquetípico.

Segundo consta na literatura consultada, é a partir dos anos de 1419 e 1420 - quando depois da tentativa de ocupação feita por Castela, Portugal toma posse efetiva do arquipélago da Madeira - que um maior fluxo de navios no Atlântico vai possibilitar a redescoberta de outras ilhas que, mesmo já constando de narrativas e mapas antigos, estavam esquecidas. Entre essas, foram reencontradas as nove ilhas que formam o arquipélago dos Açores e que seriam de grande importância, ao lado das ilhas que formavam o arquipélago da Madeira, para instalação de processos de colonização e de pontos de apoio que possibilitariam a expansão das navegações pelo Atlântico.

> Na década de 1420, os portugueses conheciam já perfeitamente a costa ocidental marroquina. Não lhes oferecia também surpresas o Atlântico em redor dos arquipélagos das Canárias e da Madeira. Sempre que navegavam um pouco mais para ocidente, sabiam da dificuldade em obter ventos favoráveis que os levassem de regresso a casa, a menos que rumassem para noroeste e aí apanhassem os alisados soprando de oeste. Num desses desvios, por 1427, um piloto algarvio de nome Diogo de Silves avistou a ilha de Santa Maria, depois a de São Miguel e possivelmente mais cinco ilhas dos Açores em sucessão. (MARQUES, 2019, p. 54).

Reencontradas através de antigos escritos e mapas já existentes na época, ou por acaso (barcos levados por correntes marítimas e ventos), como sugerem alguns historiadores, foram os portugueses que, de forma ordenada, passaram a ocupar e a colonizar aquelas ilhas. O estudioso Humberto Oliveira mostra que, sendo conhecido o Arquipélago – segundo as conjecturas já feitas, a partir de 1434 - antes de ser povoado, começou a ser usado como lugar de passagem.

> Inicialmente, como ponto de passagem para abastecimento de água potável e reparação de embarcações danificadas pelas tempestades, mas logo em

> seguida com a criação de animais domésticos de modo a terem disponibilidades de abastecimento de víveres, como aconteceu mais tarde com a ilha de Santa Helena no Atlântico sul, para apoio do retorno da Índia.
> [...] Repetindo, na minha opinião, a partir de 1434 ou antes, sem dúvida as ilhas dos Açores começam a ser realmente conhecidas e ponto de passagem obrigatório. Conhecimento da sua existência sem dúvida a partir do início do século XIV. (OLIVEIRA, 2013, p.15, *on-line*).

Não é possível precisar quando surge o nome Açores, mas isso acontece no decorrer do século XV, época das navegações pela costa da África e para as ilhas atlânticas. Também são muitas as interpretações sobre possíveis origens do nome Açores, a mais aceita é a que afirma que o nome deriva da "grande quantidade de aves de rapina" encontradas na ilha, na ocasião em aqui ali aportaram as primeiras naus e caravelas.

Desde o seu (re)achamento e tomada de posse pelo reino de Portugal, no final do século XV, é que as ilhas dos Açores são abertas à possibilidade de escoamento populacional dos mais pobres e desvalidos, tanto de Portugal continental, como de outras regiões da Europa e do Mediterrâneo.

> estes novos territórios constituíram um desafio para o povo empobrecido e uma terra prometida para os oprimidos de Portugal Continental. Junto com os capitães do donatário e outros governadores das ilhas, para povoar os Açores saíram as pessoas comuns da tardia Idade Média, em busca de uma vida melhor. Não obstante, no começo, as famílias portuguesas não viram as terras dos Açores – mais isoladas, distantes e húmidas – da maneira muito receptiva. (ČAJÁNKOVÁ, 2016, p 21, *on-line*).

Contudo, segundo a fonte citada acima, é nesse território que se ensaia uma nova formação social, onde se destaca a liderança administrativa do capitão Gonçalo Velho Cabral, na ilha de Santa Maria. Ele foi comendador da Ordem de Cristo, do Castelo de Almourol. Trata-se de um fato que merece um comentário especial, pois envolve a reiterada ligação da Ordem de Cristo com o culto do Divino Espírito Santo e com os grandes descobrimentos, conservando essa Ordem (refundada a partir da Ordem dos Templários, por Dom Diniz), práticas e crenças sobre o paráclito, herdadas dos antigos templários instalados em Tomar e em outras regiões de Portugal, que iriam ser avivadas através de cultos entre membros da nobreza. Essa questão é colocada aqui apenas como hipótese. O certo é que,

> Com as primeiras pessoas, chegaram também os primeiros costumes, tradições – entre eles também a devoção ao Espírito Santo – que deram para a cultura própria das ilhas a desenvolver-se. Mas quem foram os primeiros habitantes? Depois de responder esta pergunta podemos criar melhor imagem nas quais regiões de Portugal – ou possivelmente da Europa – tem as suas

> raízes a festa do Espírito Santo açoriana contemporâneas.
> [...] O povoamento dos Açores, porém, não foi feito apenas com algarvios e madeirenses. Entre outros, também capitães flamengos foram ativos no grupo central das ilhas. No ano de 1450, D. Henrique pediu Jácome de Bruges, um nobre flamengo, que povoasse a ilha Terceira. Com o andar do tempo vieram também bretões, espanhóis, mouriscos e outros. (ČAJÁNKOVÁ, 2016, p 21-22, *on-line*).

Uma vida difícil e cheia de sobressaltos é o que caracteriza os ilhéus açorianos, condição que justifica a constante busca da proteção divina e, acima de tudo, da inabalável fé no poder milagroso do Espírito Santo.

Na citação acima, é possível perceber que esses núcleos populacionais iniciais eram formados não apenas de portugueses, mas de gentes vindas de outras partes da Europa, de outras ilhas atlânticas como a Madeira, de países do Mediterrâneo e mesmo do norte da África. O historiador Vitorino Nemésio (1976) dá notícia desse caldeirão cultural e étnico e ressalta a importância geopolítica e econômica que teve o arquipélago dos Açores, na conquista dos novos mundos:

> Vivendo sobretudo, nos primeiros tempos históricos, dos lucros da exploração do pastel dos tintureiros e em contínuos sobressaltos causados pelo corso marroquino, o povo dos Açores formou-se à custa de sucessivas levas de colonos continentais e madeirenses e de alguns capitães-mercadores oriundos da Flandres. [...]
> Assim, o papel que os Açores foram recentemente chamados a desempenhar como traço-de-união entre o velho e o novo continente foi preludiado pela acção dos navegadores açorianos dos fins do século XV, e o relevo tomado pela América nas ligações aéreas, de que as ilhas são plataforma, surge naturalmente como o histórico pendant dessa iniciativa remota e decisiva para os destinos do Mundo. (NEMÉSIO, 1976, p. 174 – 175).

Mesmo com a diversidade de gente vindas das várias regiões, é consenso que a maioria da população inicial era formada por portugueses algarvios e madeirenses e seus descendentes. Tenta-se explicar a diferenciação pelos componentes populacionais de origem diversa e a consequente mistura com outras culturas e etnias, na sua construção cultural.

No caso aqui estudado, não custa relacionar esse pluralismo como fator que terá contribuído para que as Festas do Espírito Santo açorianas tivessem características bem próprias e originais. Especula-se ainda que os costumes e crenças ligados a esses festejos oriundos das diversas regiões de Portugal vão marcar as diferenças que a mesma festa vai ter, em cada uma das ilhas. Dessa forma, com a ajuda de Natália Correia (1981), citado por António Quadros (1987), importa destacar que, nos Açores,

> O culto do Espírito Santo encontrava o seu território ideal num povo que no simbolismo da auto-investidura do imperador-Sacerdote – a realiza espiritual e temporal do Eu colectivo – configurado, no rito da coroação, satisfaz a um tempo, a sua idiossincrasia comunitária e a sua relação vitalista com o transcendente. (CORREIA, *Apud* QUADROS, 1987, p. 87).

A autora citada comenta ter havido uma ocupação gradual das ilhas, começando pela de Santa Maria, em 1439, "seguida da de São Miguel e da Terceira, a partir da qual se povoou as ilhas do grupo central", sendo decisivos, nesse processo, mais do que a presença franciscana, os imperativos da Ordem de Cristo.

Essa influência herdada da Ordem Templária – a qual é visível ainda hoje em Tomar, como demonstra Paula Noé (2013), onde foi implantado o famoso templo, convento e residência - no culto ao Espírito Santo e alguma iniciação esotérica, sobretudo na crença da Nova Jerusalém, vai se traduzir nos Açores,

> na construção das capelas-mores das igrejas paroquiais, na aquisição das respetivas alfaias litúrgicas, na apresentação dos bispos, cónegos e dignidades do cabido e outros benefícios, sendo o poder canónico-espiritual exercido pelo Dom Prior de Tomar. Mesmo depois da criação da Diocese de Angra, a Ordem continuou a proceder à apresentação das várias dignidades eclesiásticas. Simultaneamente a estas atribuições, a Ordem de Cristo propagou os ideais de Joaquim de Fiore, através das ideias milenaristas, "acreditando que estavam a gerar um Império que ligaria o Oriente ao Ocidente, que [...] seria levado a cabo pela ação conquistadora e expansionista dos portugueses". Surge desde logo o culto do Espírito Santo associado a confrarias ou irmandades com caráter assistencial, e com hospitais anexos onde se pudessem tratar os enfermos e assistir os pobres. (NOÉ, 2013, p. 4 – 5, *on-line*).

A exemplo do que acontece com as festas do continente, historiadores e pesquisadores, quase sempre, religam as festas do Espírito Santo dos Açores às festas patrocinadas pela Rainha Isabel e pelo Rei Dom Diniz, deixando de lado o exame de outras possibilidades e influências que se foram somando, ao longo dos séculos. Uma outra vertente é adepta dos estudos de Jaime Cortesão e de Agostinho da Silva, ligando a origem da festa aos franciscanos e à escatologia do monge calabrês Joaquim de Flora, com sua previsão da epifania da história com a chegada da Terceira Idade do Espírito Santo. Nos Açores, as festas do Espírito Santo parecem surgir ligadas às Casas de Misericórdia, pelo menos enquanto institucionalização do culto e do Império, existindo também em formas devocionais e festivas nas comunidades pobres. (ORMONDE, 2004, p. 6 – 7).

Documentação relevante para o entendimento da festa e como ela vai tomando a sua forma mais popular são as leis e censuras que tentaram repor determinados comportamentos

ou ordenar a festa, segundo os interesses políticos dos administradores civis e/ou da ortodoxia teológica dos mandatários da Igreja católica.

> Esta devoção é antiquíssima nas ilhas dos Açores, e lhes dá uma certa celebridade. O governo não tem podido remover os abusos do povo e os excessos dispendiosos [...] tanto assim que no ano de 1597 [...] mandou El-Rei acabar nas ilhas estes bodos; e tanto era o excesso por estes tempos, que já no ano de 1559, sendo feitas constituições do Bispado, se acha [...] Que se não fizessem imperadores, nem imperatrizes em muitos domingos, e festas do ano [...] em que vão tomar a coroa do Espírito Santo, gastam comidas, e festas o que não tem, e em algumas partes, fazem diversos imperadores, e o peor é com diversas superstições se encomendam ao Espírito Santo - que se não façam festas de imperadores senão no Espírito Santo. (DUMMOND, 2004, p. 8).

Há registros bem antigos do culto do Espírito Santo nos Açores, demonstrando a religiosidade devocional, tanto nas mais altas autoridades civis, a chamada nobreza, como também dos mais variados segmentos sociais:

> Na ilha Terceira, o culto do Espírito Santo está documentado desde 1492, data em que já se fazia o Império e se distribuía o bodo, no dia de Pentecostes, à porta de uma capela pertencente ao hospital do Espírito Santo, fundado a 15 de maio, na Rua Direita, por Joao Vaz Corte Real, capitão donatário de Angra. Pelo Compromisso da Confraria, sabe-se que a festa constava da missa do Espírito Santo, "coroação" e bodo e, se algum irmão "tomar o império", ou se oferecer para "Imperador" e não possuir meios para assegurar a despesa da festa, estes lhe seriam proporcionados pela confraria. Também nesse ano foi fundado um hospital do Espírito Santo na vila da Praia, administrado pela Câmara. Do mesmo modo, em Vila Franca do Campo, na ilha de São Miguel, se instituiu uma confraria do Espírito Santo com capela ainda em finais do século XV, mas o sismo de 22 outubro de 1522 provocou a sua destruição, sendo posteriormente reconstruída. Na ilha de Santa Maria, foi o 6º governador da ilha, Pedro Soares de Sousa, que, entre 1620 e 1632, instituiu uma capela com Irmandade do Espírito Santo, constituindo a atual igreja paroquial da freguesia. (NOÉ, 2013, p. 5).

Ao lado dos atos festivos, são muitas as crônicas e narrativas históricas que se reportam a milagres e proteção do Divino Espírito Santo, por ocasião de catástrofes naturais, epidemias e crises alimentares. Um documento datado de 1673, intitulado *Desobrigação do motivo que deo logar à Festa da Pombinha e Império dos Nobres* (in MELLO, 2010, p. 109 - 115), fala de um cometa assombroso surgido nos céus, assim como das pestes, da mortandade e das tristezas que se seguiram. Promessas foram feitas à terceira Pessoa da Santíssima Trindade

e os nobres da ilha ordenaram missas e ofícios religiosos, como forma de aplacar os muitos sofrimentos que afligiam as ilhas.

Prometeram, depois de passados todos os males, construir um Império da Misericórdia dedicado ao Divino Espírito Santo. Eis que um milagre aconteceu. Um "Caso prodigioso digno de nunca se riscar da memoria, e andar sempre vivo na lembrança, impresso, e estampado nos corações de todos os habitantes da Ilha". Narra o cronista, que havendo uma Missa sagrada dedicada ao Divino Espírito Santo, de repente, aparece,

> voando dentro da Igreja uma pomba côr de prata, differente das mais por ser o branco da sua côr, não tào alvo, como o das bombas mansas, nem tão escuro, como o das bravas, e de tantos circunstantes que alli se achavão, nào houve pessoa alguma que visse por onde ella entrára, nem houve quem se lembrasse d'antes d'aquella occasião, ter visto n'aquelle Templo pomba alguma. A repentina vista d'aquella Divina pomba excitou em todo aquelle congresso um alvoroço e sobresalto de consolação e alegria de forma que [...] dizião que o Divino Espirito Santo na figura d'aquella Divina pomba lhes vinha trazer o ramo de Oliveira, e consolar com a sua assistencia, signal de estar aplacada a Divina Justiça, e com esta firme crença, como absortos, sem apartarem os olhos da mesma Divina pomba [...]. (documento, *in* MELLO, 2010, p. 112).

Como se pode ver, a exemplo deste, são tão extraordinários os acontecimentos que marcam as narrativas e o imaginário dos ilhéus, não apenas da Ilha de São Miguel, mas de todas as outras ilhas, o que pode ser ilustrado no relato abaixo:

> Reverendíssimo Collegio da mesma Matriz, em memoria d'aquelle sucesso accontecido na sua Igreja tomou por devoção, e fez promessa de noute e de dia todos os annos cantar ao Divino Espirito Santo a sua Missa na mesma Capella de S. Roque. Os nossos Libertadores da Patria alli na presença d'aquella Divina pomba tornarão a renovar e ratificar os seus votos da promessa do Imperio, pois vião a patria livre só pela folia, e quão agradavel fora ao Divino Espirito Santo a mesma promessa, que por ella obrou tantos milagres. [...] Assim muito á sua similhança não só, na Cidade, mas por toda a parte da Ilha entrárao a espalhar e a publicar os refferidos prodigios, e a persuadir com elles a devoção do Divino Espirito Santo, que se multiplicou por toda a Ilha, [..]. (documento, *in* MELLO, 2010, p. 113).

Temos nessa narrativa um episódio que justifica o aparecimento do *Império dos Nobres*, uma indicação do crescimento da fé no Espírito Santo e da proliferação dos seus Impérios. Nesse sentido, o ilhéu busca o poder do Espírito Santo para que este encha a sua vida de graça e boa ventura, bem como o defenda dos grandes desastres e cataclismos naturais:

> Por exemplo, quando da erupção de 24 de abril de 1672 na Horta, reacendeu-se a devoção pelo Divino Paráclito, tendo a Câmara lavrado em 18 de maio um voto que levou à fundação do império dos Nobres, em madeira e "ramada". [...] Acredita-se até que o fogo do Espírito Santo pode apaziguar o fogo vulcânico, existindo a tradição das coroas do Espírito Santo serem levadas processionalmente até junto das lavas, para que o Divino acalmasse as iras da Natureza. As festas do império de São Carlos originaram-se em 1761 num destes fenómenos. Quando no sítio conhecido por "Entre o Pico e a Serra" rebentou um vulcão cujos fumos densos desceram da cumeada da Serra de Santa Bárbara, a coroa do império do Outeiro foi levada ao local e as lavas não avançaram mais para além do sítio onde depois foi construído o império. (NOÉ, 2013, p. 6).

Esses acontecimentos tidos como milagrosos veem consolidar a necessidade de uma tradição e reafirmar a natureza sagrada do símbolo. É um aspecto que pode ser analisado, mas precisa-se levar em conta muitos outros acometimentos e fatores. Um desses fatores é a necessidade terrena dos ilhéus de praticar a cooperação caritativa e assistencial, de solidariedade coletiva, em torno das suas Irmandades, Impérios e Misericórdias, para responder às difíceis condições de vida.

> Outra razão importante para o êxito do culto ao Divino Paráclito poderá ser a caridade prestada às comunidades, maioritariamente organizadas em povoados isolados e muito ligados ao ciclo da produção agrícola. Disso dá conta a notícia de um jornal terceirense de 1886, que refere que nos dois concelhos da ilha Terceira, com exceção das quatro freguesias da cidade, 34 impérios distribuíram 110 moios de trigo de pão e as freguesias da cidade só nesse ano, ofereceram 2.790 esmolas de pão e carne e gastaram 22 moios de trigo (LOPES *in* NOÉ, 2013, p. 10, *on-line*).

Some-se a essa necessidade associativa e de proteção mútua, o significado inscrito no ato simbólico que dá ao homem do povo um importante papel de tornar-se um "Imperador" do Espírito Santo", com função de exercer justiça e promover igualdade. Essa função simbólica, mesmo por pouco tempo, rouba do Rei esse direito e liga esse homem direto à oikonomia divina e ao seu plano salvítico.

> A rápida proliferação do culto deve-se essencialmente ao seu forte caráter popular "e com a possibilidade de todos os elementos de uma comunidade poderem ser coroados como imperadores, criando-se uma organização horizontal, com princípios de igualdade e de comparticipação de todos os confrades, ajudando os de menos posses, sendo verdadeiras associações. (NOÉ, 2013, p.5).

Junto a essa necessidade de cooperação, ocorre o estreitamento de laços comunitários, a necessidade ainda maior de buscar a proteção do Divino, mantendo, no entanto,

alguma liberdade em relação à Igreja católica que está, quase sempre, unida com o poder civil, sendo as duas instituições, muitas vezes, consideradas como forças opressivas dos anseios populares por maior liberdade.

> Assim, a única função do pároco é colocar a coroa aos Imperadores ou Imperatrizes na igreja e benzer as carnes e o pão que serão utilizados nas cerimónias, constituindo a "cerimónia da coroação ... simultaneamente um meio da Igreja garantir um controle mínimo na expressividade da religiosidade popular e a forma das populações se manterem integradas no sistema ideológico global da sociedade (CAMPOS, 2002, p. 73).

No arquipélago dos Açores, dado o seu isolamento no meio do Atlântico, sujeito às forças por vezes incontroláveis da natureza, os seus habitantes parecem ter uma ligação mais estreita com o Divino Espírito Santo e com o sagrado, o que vem expresso como confluências não apenas do chamado "catolicismo popular", mas também de algumas tradições religiosas pagãs preservadas ao longo dos séculos. Assim, o culto ao Espírito Santo, nos Açores, tem

> A sua consolidação, graças ao seu contexto socioeconómico, às adversidades da natureza, e às extremas dificuldades que apresentam quaisquer movimentos de povoação e de colonização, permitiu a recuperação de rituais que já se realizavam há mais de três ou quatro mil anos, dirigindo-se a Espíritos da natureza, procedendo à sacralização de uma lexicologia de âmbito alimentar, comum a múltiplas culturas Europeias. Mitos e símbolos, estruturam-se em torno da partilha e da ingestão ritualizada de determinados alimentos: cereais, vinho e carne, representando, cada um deles, um conjunto de características dos espíritos ou do Espírito invocado: Deméter, Diana e Dionísio, os três deuses clássicos ligados à natureza, e em particular à vegetação (Dionísio, cujo símbolo principal é o vinho, por vezes, também surge representado pelo touro, animal sagrado em várias culturas e tempos). [...] (PEREIRA, 2013, p. 145).

Luciano Pereira (2013) salienta que o bodo é a cerimônia central da festa, ligando-a às crenças relacionadas com o Bezerro do Espírito Santo, que seria o seu coração mais íntimo e secreto. Desse modo, o citado Autor opta pela versão de que a Festa do Espírito Santo dos Açores, além de vagas reminiscências de antigos cultos pagãos, é derivada da vertente do pensamento joaquimita das Três Idades e da Rainha Isabel, como instituidora do ritual e da festa para os pobres em Portugal. Defende ele que,

> O Culto do Espírito Santo, nos Açores, oferece ao homem comum a oportunidade de conquistar a sua salvação pelo respeito aos seus três valores fundamentais: a "Fraternidade", a "Igualdade" e a "Caridade". Inspirado no ideal franciscano e nos pensamentos do século XII, atribuídos a Joaquim de

> Fiore, aprofundou a dimensão social e ritual que a Rainha Santa Isabel lhe sonhou no Continente. (PEREIRA, 2013, p. 145).

A solidariedade estabelecida entre os ilhéus, manifestada por meio de atos de ação comunitária e de ajuda mútua, são aspectos fortalecidos em suas irmandades e festas profanas ou religiosas, de caráter devocional. Entre elas, a do Espírito Santo encontra a sua maior expressividade.

Os conflitos entre classes sociais, entre diferentes costumes e modos de ser em cada ilha, entre diferenças de gênero, atenuados ou mesmo neutralizados durante a festa, estão presentes na vida daquela sociedade. Por exemplo, a disputa entre o poder das mulheres e dos homens sempre foi acirrada em todos os campos sociais e cultuais das ilhas. Além disso, cada irmandade deve ser regida por um estatuto. No entanto, cada um vai ter o seu, ao seu modo. Essa preocupação normativa está indicada na determinação feita

> pelo artigo 29 do Decreto nº 23, de 16 de maio de 1832, bem como pela Portaria de 31 de janeiro de 1838. Os mais antigos datam de 1868 e pertencem ao Império dos Quatro Cantos, fundado na cidade de Angra em 1810 (NOÉ, 2013, p. 6).

O Espírito Santo, tido como espírito feminino, no passado dera protagonismo à mulher açoriana (segundo Natália Correia), em face da sua primazia de culto e a coroação deveria se dar em torno de uma imperatriz. No entanto, com o passar do tempo, venceu a força dos homens, com suas instituições, com suas leis, com o seu poder econômico, de tal forma que hoje,

> Só existem Impérios masculinos, mas no passado houve femininos, conforme se pode depreender pela proibição de D. António Vieira Leitão, 17. bispo de Angra, datada de 1697, que, sob pena de excomunhão maior e de 50 cruzados de multa, proíbe os "impérios de mulheres que se fazem sob pretexto de festejarem o Espírito Santo, mas que não servem mais do que para se ofender, com eles, o mesmo Senhor, pelos "enfeitos" indecorosos e profanos que as ditas mulheres usam em tais atos pelo concurso dos homens que a eles vão, com práticas indecentes e outras enormidades de que resulta geral escândalo." (LOPES, [s.d.], p. 33-34 *apud* NOE).

Não obstante essa prevalência masculina, acontece ainda em todas as ilhas, nos tempos correntes, a coroação das Imperatrizes, sobretudo pela forte presença de imigrantes nesses cultos, geralmente pessoas que moram nos EUA e retornam para pagar promessas e participar dos festejos, como forma de "religação" com o mar, com a terra e com a sua

comunidade de origem. Estabelece-se, portanto, segundo João Leal (2017), uma corrente de mão dupla em seus processos de hibridações (e de tensões):

> ao viajar, o culto do Divino diversificou-se, diferenciou-se, transformou-se. Os processos através dos quais essa diversificação ocorreu não são fáceis de identificar, devido à escassez de fontes. Mas, onde existe informação, esta sugere que esses processos envolvem, em quantidades variáveis, inspiração - em modelos rituais preexistentes - e improvisação cultural (INGOLD & HALLAM, 2007) - criadora de novas soluções rituais. Essa improvisação cultural tanto pode ser pragmática, procurando criar ajustamentos a novas condições materiais e sociais, como *playful*, isto é, orientada para a exploração de novas potencialidades expressivas. A recriação - e a sua lógica de autenticidade - é importante em muitos contextos, mas a hibridização é em muitos casos a nota dominante. Há também casos de 'regresso às origens'. Alguns desses processos de transformação têm uma autoria que pode ser conhecida. Noutros casos, sabemos que aconteceram, mas não como nem por influência de quem. (LEAL, 2017, p. 65 -66).

Nos Açores, em cada ilha, os festejos do Espírito Santo tomam formas diferentes, justificando o dito popular de que: *A cada um o seu Espírito Santo*. E esse Espírito Santo é percebido ao modo de cada um. Permanece viva a querela teológica sobre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, mas o povo tem suas opções bem claras:

> [...] apesar da unidade da Trindade, o Espírito Santo continua a merecer, do Povo açoriano, um afecto devotado bem diferente do que dá ao Pai e ao Filho. Em causa está a identidade de um Deus que se enche de cognomes como Amor, Fraternidade, Partilha e Liberdade, e que distribui, directamente, sobre todos os seus devotos. [...] Por este entendimento histórico e nobre do que é o Espírito Santo, o Povo dos Açores (onde quer que viva) criou um espaço próprio para alojar, com dignidade singular, os símbolos que identificam a Terceira Pessoa da Trindade. [...] Já na Idade Média, os franceses chamaram, a espaços similares, as «casas do Espírito», embora os açorianos prefiram designá-los por «impérios» - lugares onde o Espírito Santo se expõe, para receber os votos dos fiéis, os quais retribui com a magnanimidade dos seus Dons. (DUARTE; OLIVEIRA, 2008, p. 3).

Esse modelo continental do Império Espírito Santo encontraria então "o espaço adequado para ser levado pelos mares, para ilhas e continentes, fazendo do arquipélago dos Açores a capital do seu Império" (PEREIRA, 2013, p. 145) Desse modo, os arquipélagos da Madeira e dos Açores acolhem o culto e a Festa do Espírito Santo e se tornam os seus grandes propagadores, nos continentes do mundo, os quais os portugueses vão conquistar ou estabelecer contatos.

Teófilo Braga apresentou, a partir de informações de outras fontes, como o *Almanach de Lembranças* para 1869 (p. 188), uma extensa descrição das Festas do Espírito Santo. A citação vem aqui abreviada, para mostrar apenas o quanto se espraia nas localidades açorianas:

> O Espírito Santo é pois a festa característica dos povos açorianos; confirma-o o anexim: *A cada canto o seu Espírito Santo.* Diz José de Torres: Não ha villa, não ha aldêa, não ha logar, não ha bairro, não ha freguezia, não ha rua que não tenha - irmandade do Espírito Santo [...] (BRAGA, 1885, p. 286 -287)

O *Domingo de Pentecostes* é o dia mais importante dos festejos do império do Espírito Santo, momento em que se estabelece alguma ligação com a Igreja católica, através da missa e da benção das coroas, mas sobretudo o dia dos cortejos, dos bodos, dos bailes, das cantigas e benditos, do *bodo*, com comida e bebida farta, com renovação de votos e de graças.

Uma característica das festas do Espírito Santo nos Açores é a diversidade de cerimônias, de cantos, de bodos, de rituais e de formas de celebrar. A imigração – que envolve as visitas temporárias dos imigrantes e mesmo os "torna-viagem" que terminam novamente se estabelecendo nas ilhas - determinou mudanças significativas, sem mudar o essencial; a fé. Assim,

> os açorianos conseguiram estabelecer ligação entre a tradição e a contemporaneidade, de um modo muito especial nas comunidades de emigração.
> A organização dos festejos do Espírito Santo apresenta-se deste modo como um conjunto de manifestações colectivas aparentemente muito diversificadas e complexas, na medida em que envolvem e sintetizam constantemente vertentes opostas da existência humana: materiais e espirituais, religiosas e sociais, profanas e sagradas. Estas manifestações colectivas constituem assim, na perspectiva do investigador João Leal (1994), um complexo ritual em que os açorianos encontraram uma forma de "reiteração dos principais círculos de relacionamento social" através da "linguagem alimentar da dádiva e da contra-dádíva". (ORMONDE; DIAS; ENES, 2004, p. 10).

Os preparativos da festa (as roupas, toalhas de lençóis, bordados, trato dos instrumentos, limpeza dos Impérios, separação dos bois do Divino, confecção de roupas e feituras dos ricos bordados) acontecem durante algumas semanas, coincidindo os preparativos e a instalação da festa com a primavera, estação das colheitas, onde há a fartura de víveres; afora a luz solar e a beleza que caracteriza a natureza, na estação das flores.

As diferenças não estão apenas de ilha a ilha, mas também dentro de uma mesma ilha, com linhas mais visíveis entre as que separam as pequenas vilas dos centros urbanos mais

desenvolvidos. Em tudo estão postos traços como a solidariedade, o espírito comunitário, a partilha. O ato de dar e de receber reveste-se da importância de um ritual sagrado, sabendo-se que tudo que é ofertado (o pão, a carne do gado, o vinho, o bolo, o doce); ele nasce do esforço e do suor de outra pessoa que "sagra" o seu ofício e "diviniza" o coletivo. São meses, às vezes anos de trabalho e de dedicação. As promessas encontraram a sua realização máxima no servir ao outro e no "participar" em coletividade, com intenso sentimento de pertencimento a uma mesma comunidade de destino.

Se as coroas e as dádiva, ex-votos, doações pertencem ao individuo como pagamento de alguma promessa ou expressão graciosa da sua devoção, a maioria das atividades é organizada de forma comunitária, com estrutura bem definida de deveres e obrigações. As coroações estão a cargo dos Imperadores e os bodós, geralmente, são de responsabilidade dos mordomos e dos seus auxiliares.

Durante toda a semana, as cidades e as vilas se enchem de alegria, de distribuição de pães e vinhos, de serviços de sopas, de bodós de leite, de touradas, de espetáculos ao gosto popular, de fogos de artifícios, de novenários, de bailes. O Espírito Santo é a expressão da alegria e da liberdade. Nesses festejos, porém, vão sendo introduzidas algumas novidades.

As mudanças de superfície parecem não determinar mudanças mais profundas, no sentimento religioso, na fé, na crença que o Espírito Santo está sempre protegendo as pessoas das ilhas (mesmo nos distantes países para onde imigraram) das intempéries, das catástrofes, dos acidentes, do mau destino. Nesse sentido, toda festa do Espírito Santo é festa de graça e de agradecimento, pois: "o culto à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade integra-se pois numa certa forma de religiosidade fundada no temor a Deus e numa consciência da precaridade da vida que prevaleceram no modo de viver dos açorianos." (ORMONDE; DIAS; ENES, 2004, p. 10-11)

Não passa desapercebido, em todo esse cerimonial uma vivência partilhada do encontro e do partir, numa espécie de iniciação espiritual e transformadora das pessoas que dela participam. A igualdade, a alteridade, a partilha, a alegria, são sentimentos experimentados e purificadores e renovadores da vida e das suas tantas pelejas. Trata-se assim de um momento extraordinário, dentro da vida cotidiana e ordinária.

Durante a Festa do Espírito Santo, homem e natureza se irmanam, comungam um momento mágico de celebração da vida, reescrevem no hoje a possibilidade da vida mais igualitária e reescrevem a esperança do futuro.

Em maio de 2016, quando estivemos na Ilha Terceira, em Angra do Heroísmo e alguns povoados, pesquisando sobre os Festejos do Espírito Santo, pudemos testemunhar a

manutenção de boa parte dos costumes festivos e religiosos apontados por Teófilo Braga, no século XIX, sobretudo o grande entusiasmo popular. A festa impressiona pela sua dimensão, pela beleza e alegria, pela dignidade com que é realizada e, sobretudo, pela imensa energia coletiva que é posta em movimento.

É quase uma unanimidade o reconhecimento da importância do culto do Espírito Santo nos Açores e centenas de livros foram escritos para ressaltar essa importância, histórica, cultural e religiosa. Ainda hoje o povo açoriano, nas diversas ilhas, mantém viva a tradição e a fé na festa do Espírito Santo, mantendo a alegria e, ao mesmo, tempo a solenidade, expressando isso com profundidade e dignidade, não obstante algumas tentativas de tornar esse culto e ciclo festivo objeto da finalidade "turística". Esse zelo é muito grande. Um exemplo disso é a distribuição de pães, em um primeiro momento esses pães, considerados "sagrados" eram também distribuídos com os turistas. Ao perceberem, através de funcionários dos hotéis, que esse pão era descartado na cesta do lixo, passaram a não mais distribuí-lo com os estrangeiros ou pelo menos para aqueles que lhes pareceriam menos confiáveis. Isso nos foi revelado na referida visita à Ilha Terceira, onde pudemos perceber esse comportamento e conversar com algumas pessoas da ilha sobre isso. Em linhas gerais, o culto e o festejo ali mantêm a dignidade, o respeito pela tradição herdada, a fé e um grande sentimento de independência, em relação às autoridades civis e religiosas.

É tocante ver que, nas proximidades dos impérios, ou nos largos onde os brincantes se reúnem para o *bodo*, ali também estava erguido o mastro com a bandeira vermelha, onde se via pintada (ou bordada) a branca pombinha do Divino.

> Como muitos se lembrarão, era costume pela Paschoa levantar-se um mastro, com uma *pomba* no tope, ou uma pequena *bandeira do Espirito Santo*, no meio do largo onde havia de ser o arrayal. Foi pouco a pouco acabando a festa do Império, e hoje é já mui limitado o numero dos Jogares que a celebram. (BRAGA, 1885, p. 288).

Esse costume tão vivo em Portugal continental, no passado, e nas ilhas atlânticas ocupadas pelos portugueses, onde tem sido preservado até hoje, tornou-se também no Brasil uma tradição vivíssima nas festas das santas e dos santos padroeiros e em todas as manifestações festivas do Espírito Santo. Sobre isso, trataremos mais à frente em tópico especial.

2.8.1 O culto ao touro nos açores

Nas festas do Espírito Santo, os bois, quer seja nas touradas, quer seja como animais votivos que serão sacrificados, têm uma presença muito forte e cheia de significados mais profundos da relação do homem com a natureza, remetendo aos antigos rituais e crenças pagãs de povos mediterrâneos e do Médio Oriente.

Consta que a presença do touro nos Açores vem desde a sua descoberta. Arnaldo Ourique – autor do livro *Taurinidade Açoriana*, no artigo "O Touro Bravo na Ilha Terceira", fala da presença do Touro nos Açores e da rica tradição guardada pelos açorianos nas artes taurinas e a sua inserção nas Festas do Divino Espírito Santo, notadamente na Ilha Terceira, com a presença do touro trazido pelos colonizadores, desde o tempo dos primeiros passos para o seu povoamento e colonização. Os cronistas falam

> [...] de importante falange de gente fidalga, sempre disposta a justas, torneios e lançadas, esmerando-se nas cavalhadas, torneios e corridas de toiros pelo São João.
> Animal bravio, o chamado "Toiro da Ilha", adaptava-se bem aos jogos palacianos e entusiasmava quando largado na rua para o povo. Era assim há quinhentos anos. (BORBA, 2010, p. 9).

Teria sido essa disposição para o jogo e o divertimento, ao lado do aspecto econômico, considerando ser ali a pecuária uma atividade importante, que teria difundido a popularidade do touro – uma tradição, que precisamos reconhecer, já vinha do continente.

Temos no gado açoriano três importantes vertentes: a econômica, com a pecuária (exploração do leite, da carne e da pele), a profana diversional com as touradas de praça e à corda e, por fim, a dimensão religiosa.

Enquanto animal sagrado, dedicado ao Divino, especialmente tratado para ser sacrificado em promessa feita ao Espírito Santo, na Festa do Império do Divino, depois de viver regiamente determinado número de anos, o touro açoriano é especial; está envolvido em misto de devoção e de desafio diante da sua força bruta. O seu sangue fertiliza a terra e a sua carne alimenta homens e mulheres (em comunhão), depois de ser sacrificado em louvor à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, expressa na figura de uma branca pombinha. Essa tradição lembra o boi sagrado do antigo Egito, inscrita no culto ao touro Ápis, em função de suas inúmeras qualidades, como a fertilidade, força e virilidade.

Desde o início da presença portuguesa no arquipélago dos Açores que a criação de *gado vacum* foi uma das iniciativas que, ao lado da agricultura e da pesca, ajudaram na fixação do homem à terra. A Ilha Terceira, pela sua importância central e administrativa de "porto de

abrigo e de reabastecimento das armadas portuguesas na rota atlântica entre os dois mundos", transformou-se em residência, "temporária ou permanente",

Em São Miguel, na Terceira e em outras ilhas, com algumas diferenças, a tourada, em suas diversas formas, tornou-se um espetáculo popular, com maior destaque (e pela maior participação do povo) da chamada Tourada à corda. Ainda hoje, a tourada está muito ligada às festas do Espírito Santo. J. V. Paula Nogueira descreve uma tourada na Ilha Terceira, no final do século XIX:

> Já o povo se agita e vozeia, mal cabendo na estreiteza de estrada, em frente do improvisado touril de madeira. Quase todos esses camponeses vestem uma camisa irrepreensivelmente lavada, colete, jaqueta e calças de pano tecido caseira. [...] na cabeça trazem chapéus, em vez do barretinho de malha, mais vulgar na região de oeste. Cada homem vem sempre armado de um longo varapau ferrado.
> Nas janelas, no teatro do Espírito Santo, e nos balcões em frente das portas chusmam as mulheres garridamente vestidas de cores vistosas. Rostos ovais, de feições regularíssimas, olhos e cabelos negros, tez corada. (NOGUEIRA, 1976, p. 72).

Quando é anunciada a entrada do touro, a multidão se agita, os espectadores gritam palavras de incentivo e saúdam os mais afoitos que correm na frente do touro. Aplausos para os que driblam as investidas furiosas do touro bravio. Risos e vaias para os que correm medrosos ou fingem ter medo, de modo mais cômico. Vale o destaque do perigo iminente, das corridas, das fugas, dos risos, da presença feminina assistindo a tudo, da manifestação coletiva embevecida pelo ritual bárbaro: "Fervem as risadas; estrugem as vozes; das janelas e balcões agitam-se lenços; e o touro prossegue na sua fúria, forçado de quando em quando a voltar-se, e chegando até a cair sob o violento impulso da pancada que oportunamente lhe vibram." (NOGUEIRA, 1976, p. 73).

Alguns touros anônimos participavam das touradas e, dentre eles, podia haver aqueles que, depois, eram tidos como animais sagrados, sendo prescrito o seu destino sacrifical da morte, do retalhamento e das suas carnes gordas servidas nas sopas dos pobres. Outros touros destacavam-se, caíam no gosto popular e faziam fama, como o "Descornado": "Muita da história da Festa na rua e também na praça, constrói-se sobre as façanhas dum toiro de bravura extrema, conhecido como "Descornado um "demónio; presente na memória de muitos aficionados ainda vivos [...]. (BORBA, 2010, p. 10).

No entanto, entre todos os touros famosos, dizem que nenhum chegou a ter o prestígio do Touro 64, o chamado *Monstro das Tapadas*, que tinha atrativo pelas mulheres, a

por isso passou também a ser conhecido como o Touro das mulheres". Parte de um tempo mais recente, foi alvo de vários registos, onde é narrado que, mesmo em meio a mais disparadas investidas, ele era capaz de parar diante de balcões e janelas onde estavam as mulheres, erguia-se em suas patas procurando alcançá-las, entre risos e aplausos das suas admiradoras.

> Segundo o testemunho de José Henrique Pimpão, um apaixonado da Tourada à Corda, o "64" não era toiro de se arrancar atrás dos Capinhas pelo arraial abaixo, aliás, raramente pisou alguém.
> Os seus instintos eram bem diversos.
> Para ele não havia parede, tapada, portão ou palanque com altura excessiva. Desde que ali sobressaísse mulher bonita, o "64 saltava, subia, trepava...para cumprimentar ou mimar o objeto do seu olhar especializado.
> De 2003, ano em que começou a reinar nos arraiais terceirenses, até morrer, a 27 de Julho de 2008, o "64", da Ganadaria de Humberto Filipe, justificou, perante a globalização dos Média, o epíteto de "O Toiro das Mulheres". (BORBA, 2010, p. 10-11).

Memória viva a reinventar-se como lenda, o *64 - o Toiro das Mulheres*, salta dos pastos mais antigos da pré-história para narrar as suas peripécias na contemporaneidade, inserido em um contexto de época tida como pós-moderna. Assombroso toiro do Espírito Santo, que mostra ter esse animal um vínculo profano e sagrado, no culto aqui tratado.

Tradição mantida até hoje, não submetendo-se às censuras de instituições de proteção aos animais ou mesmo àqueles que combatem as touradas vendo-as como espetáculo degradante e de maus-tratos dos animais. Está envolta no dedicar, criar com todo o zelo, enfeitar para o desfile e depois sacrificar os chamados bezerros ou bois do Espírito Santo.

Antonieta Costa vai ligar a valorização e sagração de determinados alimentos durante os festejos do Espírito Santo a antigos rituais pagãos, inclusive relacionando isso com a ideia da comunhão do sagrado, depois do seu sacrifício.

> Os ritos relacionados com os alimentos cerimoniais, destinados à sua preparação e sacralização, fundamentam-se e legitimam-se também numa lógica multimilenária europeia, baseada na crença de que o sagrado habita determinados animais e plantas, que devem ser ingeridos, para a efectivação de uma comunhão com ele.
> A insistência notada nas estórias de «Milagres», informando sobre uma concepção dos alimentos rituais como veículos do Sagrado, talvez mesmo mais do que isso, encarnações do Sagrado (no que se refere ao «bezerro do Espírito Santo»), é indicadora da presença desse aspecto do núcleo duro, ou matriz arquetipal das representações sociais do Culto, proveniente das mitologias agrárias Europeias e distinto de outras mitologias. (COSTA, 2008, p. 139).

Frederico Lopes descreve uma modalidade de bodo, na Ilha Terceira, onde mantinha-se o costume de ordenhar as vacas, em meio à festa. Esse leite também é considerado sagrado. A população participa ativamente do festival de fertilidade, onde os úberes da vaca bem representam a natureza da *Terra Mãe*, em sua fartura e abundância.

> [...] E o bodo começa por entre a balbúrdia do primeiro momento, cada qual procurando acercar-se da vaca preferida, à espera de vez. Os ordenhadores, acocorados, trabalham sem cessar enchendo copos e copos de leite fresco, espumejante, a transbordar como cerveja. E chega para toda a gente, bebido à discrição, sem conta nem medida! (LOPES, 1976, p. 162 – 163).

Na nossa estadia na Ilha Terceira, em maio de 2016, por ocasião dos Festejos do Espírito Santo, pudemos observar os desfiles de vacas e touros enfeitados pelas ruas. A distribuição de carnes é praticada, mas não o costume da distribuição do leite ordenhado diretamente dos úberes das vacas. É possível que as exigências sanitárias e de ordenamento urbano devem ter contribuído para o seu desaparecimento, ao modo como se fazia antigamente. Permanece, no entanto, o chamado *bodo do leite*, com distribuição de leite entre a população.

No livro, *As Lendas no Imaginário Açoriano* (2011), de Avelino Santos e Lúcia Santos, são narrados muitos acontecimentos maravilhosos ou tido como milagrosos, recolhidos de narrativas orais das diversas ilhas, configurando um conjunto narrativo de rico valor simbólico que determina a importância do boi nessas comunidades, em suas diversas dimensões. Um outro exemplo é a narrativa das "Varas do Espírito Santo", relacionada com fenômenos de erupção vulcânica:

> Nas freguesias, muitas pessoas choravam e rezavam, impotentes, perante a violência da natureza. Outras desorientadas, corriam de um lado para o outro, numa tentativa vã de encontrarem abrigo. Foi então que um padre franciscano teve a ideia de fazer uma procissão para pedir a Deus que parasse a erupção. Na procissão transportaram uma coroa do Espírito Santo pertencente a um dos Impérios da Vila das Velas. A coroa ia dentro de um quadro, formado por varas do Espírito Santo.
>
> Seguiram pelas ruas da localidade de Santo António, cujas casas se encontravam no caminho do rio de lava. Aproximaram-se o mais possível da lava e, nesse local, atiraram as varas do Espírito Santo para o chão, para que formassem um traçado, e abrissem um caminho para o mar.
>
> Fizeram-no com tanta fé que, pouco depois, o rio de lava começou a mudar a sua trajetória, encaminhando-se para o mar, seguindo assim o caminho traçado pelas varas do Espírito Santo. (SANTOS, A.; SANTOS, L., 2011, p. 312-313).

Como essas, são inúmeras as narrativas de acontecimentos extraordinários, mas o boi é assunto recorrente. Chamam atenção as práticas de recompensar e os castigos ligados ao

Boi do Espírito Santo. Antonieta Costa fala de uma estranheza dessa premência do culto ao boi e dos seus "milagres" na contemporaneidade.

> De todos os comportamentos ligados ao Culto do Espírito Santo, que se entendem como influenciados por uma lógica diferente da que começou a instalar-se no período da «Modernidade», o da relação com o bezerro do Espírito Santo» é dos que mais estranhezas causam.
> Esta entidade controversa e de natureza enigmática, segundo os relatos das estórias de Milagres», é o «bezerro», destinado a ser morto, no cumprimento da Promessa. (COSTA, 2008, p. 201).

A antropóloga reconhece essa proeminência da relação homem-animal, que gira em torno do simbólico arquetipal e do sagrado,

> A estranheza que marca as crenças com ele relacionadas, vem reforçar o argumento aqui colocado, da ancestralidade do Culto, ou das suas origens pré-cristãs, como explicação de muitos destes comportamentos. Com o propósito de melhor informar o visitante sobre os contornos deste fenómeno, reproduzem-se aqui algumas estórias que não foram ainda divulgadas nos capítulos anteriores, ordenadas em conformidade com o pensamento que delas parece sobressair. (COSTA, 2008, p. 201).

Para fechar este tópico, apresentamos a presença desse elemento da tradição açoriana no Brasil. O costume de sacrifício dos bois mantém-se em várias regiões brasileiras, por ocasião das festas do Espírito Santo, mas foi no Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, uma comunidade organizada por beato negro de nome José Lourenço, que implantou o costume de cuidar do boi do Espírito Santo (no caso, representado em esfinge, o padre Cícero), banhá-lo, enfeitá-lo com guirlandas de flores e com ele passear, assim ornamentado, em procissão sagrada. O boi do Caldeirão, chamado de Mansinho, seria depois sacrificado, no ano de 1922, em Juazeiro do Norte, por ordem do deputado Floro Bartolomeu. A sua carne foi distribuída à população, mas muitos se negaram a comer (a "comungar') aquela carne que consideravam sagrada. Voltaremos ao assunto, quando analisarmos a influência do Ideário do Culto ao Espírito Santo, na comunidade do Caldeirão.

2.8.2 A imigração açoriana

São muitos os fatores que contribuíram para os ciclos de imigração dos açorianos, ao longo dos séculos; no entanto, sempre tem sido colocado como motivo principal o crescimento populacional, ao lado da concentração de riqueza nas mãos de poucos, da escassez de víveres e das crises alimentares, além das intempéries e catástrofes naturais, entre elas as erupções vulcânicas.

Fato importante de empobrecimento das populações insulares era a concentração das terras, das riquezas e dos cargos administrativos nas mãos de poucos, com seus privilégios de nobreza e hereditários. Os que ali chegavam na condição de colonos eram homens que vinham da servidão feudal ou eram semilivres, submetidos a duro trabalho e a uma desalmada exploração. Antes de partir, como atrativo, havia promessas de terras, de maior liberdade, de progresso. Promessas que jamais se realizavam, dentro das rígidas estruturas sociais da época. Para se ter um a ideia do grau de exploração, um camponês tinha direito a apenas a 1/5 do que produzia, quantidade insuficiente para o sustento da família, geralmente numerosa, embora fosse grande o índice de mortalidade infantil. Some-se a tudo isso os serviços militares forçados e o trabalho de embarcados nas naus e caravelas que se destinavam às Índias e ao Brasil, em condições bastante precárias. A viagem (a mudança para outros continentes), como homem e mulher livres, afigurava-se no horizonte dos ilhéus, tanto na Madeira como nos Açores, como um vislumbre do paraíso.

O fluxo imigratório inicia-se ainda no século XVI e segue, com maior ou menor intensidade durante todo o século XX, com aumento desse fluxo para países europeus, quando Portugal ingressa na Comunidade e Europeia (1º de janeiro de 1986). Fatores históricos, econômicos, sociais, políticos e culturais determinam esse "destino de arribação" dos ilhéus açorianos (e, também, de madeirenses). O Maranhão, entre outros estados brasileiros, nos constantes fluxos imigratórios que recebeu, foi um destino importante para os açorianos, conforme podemos ler abaixo, numa longa citação, que se faz necess-aria pelo seu alto valor documental, no âmbito desta investigação.

> Com efeito, no início desse século, em 1615, já Jorge de Lemos de Bettencourt propunha introduzir 200 casais açorianos no Pará que, afinal, acabaram por seguir para o Maranhão, onde a primeira leva terá chegado somente em 11 de Abril de 1619 – "A colónia do Maranhão prosperou constantemente: em 1621 duzentos colonos [casais?] dos Açores [possivelmente aqueles que terão chegado em 1619] aos quais seguiram mais quarenta, vieram reparar os danos causados pelas bexigas". Trata-se dos 40 casais que António Ferreira de Bettencourt se tinha proposto transportar para o Maranhão. Em 1628, estariam prontos mais 200 casais que aguardavam a chegada de navios que os transportassem para as "conquistas do Maranhão e Rio". Antes de se atingir os meados de Seiscentos, em 1648 e 1649, mais alguns casais das ilhas de Santa Maria e de S. Miguel eram conduzidos à capitania do Maranhão: pelo Decreto de 19 de Setembro de 1648, pretendia-se recrutar, em Santa Maria, 100 casais, "que constavam de quinhentas para seiscentas pessoas". Pelo menos, em 23 de Abril de 1649, partiram, de Santa Maria e de S. Miguel, para o Maranhão 52 casais, com 365 indivíduos, onde terão chegado em Agosto do ano seguinte. Esta leva, em particular, não agradou ao Governador do

> Maranhão, Luís de Magalhães, que, em 1650, solicitava lhe enviassem degredados para colmatar a falta de gente, porque "a q. elle se enuiou da Ilha de S.ta Maria não hauer sido de nenhum seru.ço, nem utilidade, por seu pouco prestimo, e coitadisse q. não presta para mais q. p.a fogir ao trabalho, e pedir esmolas p.las portas". (CORDEIRO; MADEIRA, 2003, p.101-102 online).

Essas primeiras famílias açorianas chegadas ao Maranhão seriam um marco de origem da rica tradição das festas do Divino Espírito Santo que, ainda hoje, são florescentes naquele Estado, com forte influência dos cultos afro-brasileiros (em São Luís) e com uma grande diversidade de manifestações, tanto no litoral, como no interior. Na cidade de Alcântara, a Festa do Império do Espírito Santo tem uma estrutura mais ligada à tradição açoriana e está mais próxima da Igreja católica, em alguns de seus rituais.

2.9 Açores e Madeira na Expansão Portuguesa

Essas breves abordagens dos processos históricos e simbólicos, das ilhas atlânticas da Madeira e dos Açores demonstram que estas tiveram papel decisivo nas grandes navegações e na consolidação de Portugal que, a partir dessas bases repovoadas e consolidadas como experimentos coloniais, puderam seguir conquistando e ampliando a sua presença militar, religiosa, econômica e cultural em vários continentes, em processo histórico de grande importância: "De acordo com os chineses, o império português assentou em ilhas. De acordo com um provérbio chinês, os espaços insulares são um dos pilares da expansão, porque "*os portugueses são como peixes, que morrem quando se lhes tira a água".* (VIEIRA, 2013, p.8)

Quando Portugal realiza o grande feito inaugural das grandes navegações modernas, ao traçar um caminho marítimo para as Índias, foi essa rota que

> galvanizou o empenho dos monarcas, as populações ribeirinhas e, acima de tudo, os piratas e corsários, sendo expressa por múltiplas escalas apoiadas nas ilhas que polvilhavam as costas ocidentais e orientais do mar: primeiro, as Canárias e, raramente, a Madeira, depois, Cabo Verde, Santa Helena e os Açores. Nos três arquipélagos, definidos como Mediterrâneo Atlântico, a intervenção nas grandes rotas faz-se a partir de algumas ilhas, sendo de referir a Madeira, Gran Canaria, La Palma, La Gomera, Tenerife, Lanzarote e Hierro, Santiago, Flores e Corvo, Terceira e S. Miguel. Para cada arquipélago, afirmou-se uma ilha, servida por um bom porto de mar como o principal eixo de atividade. No mundo insular português, por exemplo, evidenciaram-se, de forma diversa, as ilhas da Madeira, Santiago e Terceira como os principais eixos. (VIEIRA, 2013, p.24).

Se os portugueses eram "os peixes" nadando de ilha em ilha, na perspicaz percepção dos chineses, a imagem onipresente do Espírito Santo era o albatroz simbólico e sagrado,

pairando sobre os céus, na expansão do Império, enquanto o "reino dos homens" buscava almas infiéis para a salvação, corpos para o trabalho escravo e o ouro para a glória e para manutenção da força mais arbitrária. Ouro esse que, em etapas posteriores, sangraria para a Inglaterra e para os países do Norte, preparando a Europa para a Revolução Industrial e a efetiva conquista do mundo (globalizado) pelas armas, pelo comércio e pela força dos grandes capitais transnacionais, possibilitando a modernidade que hoje reconhece o seu fracasso e mergulha na crise da chamada "pós-modernidade".

As festas do Império do Espírito Santo encontraram pouso e retomaram o fôlego nas ilhas da Madeira e dos Açores, e se difundiram pela Ásia e pelas Américas, mesmo tomando formas diferentes, com significativas contribuições culturais e étnicas de outros povos, na convergência e no conflito de vários extratos sociais. A mobilidade e a capacidade de adaptação através do tempo, garantiram a sua permanência. As festas do Espírito Santo hoje se fazem presentes no Brasil, em Goa, na América do Norte, na Inglaterra ou em outros países, onde estão marcados como destinos dos fluxos imigratórios portugueses. Tais festas, mesmo com todas as diferenças entre si, não deixam de se aproximar

> daquilo que atualmente se faz nos Açores, assim como no continente português e na Madeira. É, enfim, uma vivência da religiosidade popular nos trópicos, transplantada pelos portugueses do Atlântico Norte e que foi ganhando uma diversa expressão, de acordo com a época em que começou a acontecer e a origem daqueles que foram os obreiros da sua construção, no novo território. (VIEIRA, 2016, p. 17).

Nos Açores, na Madeira e em Portugal continental, as festas se influenciam e se alimentam das muitas festas do Espírito Santo que se realizam em diversas regiões de afluxo açoriano. Nesse sentido, podemos dizer, talvez, que o Império do Espírito Santo foi o único império, universal e perene fundado por Portugal que permanece na contemporaneidade.

O poeta e ensaísta açoriano Urbano Bettencourt, depois de participar de uma festa do Espírito Santo em Santa Catarina, escreveu:

> E depois as festas do Espírito Santo no Sul do Brasil, e em particular em Santa Catarina, deixam-me sempre a sensação estranha de quem se confronta com uma realidade cultural e religiosa onde ainda é possível reconhecer o 'nosso' naquilo que o tempo transformou numa coisa outra que já não nos pertence; é como se de repente descobrisse em corpos estranhos as parcelas de alma que fomos perdendo pelo mundo no que ao mundo fomos dando a ganhar. (BETTENCOURT, *apud* NUNES, 2007, p.15).

O poeta talvez não tenha tido a oportunidade de ver as festas do Divino Espírito Santo entre os índios Karipuna (Amapá) e Bororo (Mato Grosso), a procissão fluvial do Espírito Santo do vale do Guaporé (Rondônia), as cavalhadas do Divino de Pirenópolis (Goiás), os foliões das cidades históricas de Ouro Preto, Sabará e Diamantina (Minas Gerais), as festas nos terreiros de matrizes religiosas afro-brasileiras em São Luis (Maranhão) e nos quilombos sobreviventes, os festejos do Divino nos sertões da Bahia, nas cidades interioranas de São Paulo, os Impérios do Divino nas favelas rebeladas, a cidade de Juazeiro do Norte e suas romarias, fundada que foi sob o signo do Espírito Santo. São centenas de festas, em todas as regiões do Brasil, em centenas de cidades, com cores, com cânticos, com alimentações e costumes diferentes, numa profusão de jorro contínuo de combinação das heranças recebidas e transformações operadas, que mesclam tradições e contemporaneidades.

As festas do Espírito Santo são como flores hibridizadas que de sementes portuguesas nascem, com suas cores e perfumes. Trazem a mesma seiva e apontam sempre a solidariedade, a comunhão de bens, a busca de identidade e de construção comunitária. Espalham-se pelo mundo não como rizomas, mas como raízes profundas e milenares de onde brotam inúmeros galhos e ramos e copas, mantendo o fluxo vulcânico do fogo vital do espírito (que tudo transforma), ligando as profundezas do inferno com a superfície da terra e com os céus. Três etapas (três idades) de uma mesma corrente contínua, consubstanciada e indivisível.

Se já é reconhecida a importância da herança cultural e religiosa açoriana nos festejos da Festa do Espírito Santo, em várias regiões do Brasil, com evidência de muitos estudos acadêmicos já publicados, falta ainda um estudo mais alentado sobre a importante contribuição do arquipélago da Madeira, e mesmo do distante Oriente, nos Festejos do Espírito Santo e nos muitos costumes tradicionais populares brasileiros. Ao situar ao arquipélago da Madeira nesse contexto, Alberto Vieira, estudioso com grande contribuição aos estudos culturais e históricos do arquipélago madeirense, abriu um caminho que precisa ser alargado nos estudos das raízes das festas do Divino Espírito Santo no Brasil. Outra contribuição científica admirável são os estudos realizados pelo antropólogo João Leal sobre as Festas do Espírito Santo nos Açores, nos EUA, no Canadá e no Brasil, estabelecendo fundamentos interpretativos de grande importância acadêmica para o aprofundamento sociológico e histórico desse fenômeno.

2.10 A Difusão do Império do Espírito Santo pelo Mundo

Carlos Veloso (2003) atesta que a festa do Espírito Santo, nos tempos atuais, está muito longe da difusão que teve na época dos descobrimentos e que resistem em poucas

comunidades de Portugal continental, já bem esgarçadas em suas características originais. Aponta para a notável exceção do arquipélago dos Açores, onde a festa continua guardando alguma fidelidade com modelos originais. Assinala um enfraquecimento do culto no Brasil, quando publica seu estudo há uma década e meia passada, o que não corresponde, contudo, à realidade nos dias de hoje, posto que nos dias que correm, os cultos do Espírito Santo estão presentes em todas as regiões brasileiras, de forma bem viva e diversificada, mostrando-se, no sentido cultural e religioso, cheios de novos significados. Assim, as festas do Espírito Santo no Brasil crescem a cada ano com renovada força e brilho. Para Veloso, no entanto, seria a presença da festa nos EUA e no Canadá, o maior atestado do seu vigor e da sua capacidade de adaptação.

Resumidamente, depois do fenômeno de universalização da Festa do Espírito Santo, a partir das Ilhas da Madeira e dos Açores, pelas colônias portuguesas da África, Américas e Ásia, dos séculos XV, XVI e XVII, há uma renovação a partir do Século XIX, quando a imigração açoriana mais importante destina-se para alguns países europeus, e, na América, com maior intensidade, para os EUA e Canadá, Os açorianos formam hoje um importante contingente entre os núcleos populacionais de imigrantes nesses países, onde a festa se renova e se insere na cultura pop norte-americana e canadense, constituindo-se em acontecimentos comunitários importantes.

> Em compensação e mercê da grande emigração portuguesa para os diversos países americanos, nomeadamente o Canadá e os Estados Unidos da América, verifica-se a difusão do culto do Espírito Santo em numerosas comunidades portuguesas — especialmente de origem açoriana —, em sincretismos fabulosos, em que a eleição das imperatrizes e os cortejos ganham tons hollywoodescos, à mistura com o mais saboroso provincianismo que pode ser corporizado na tradicional gastronomia e na poesia popular, veículos duma identidade cultural que subsiste nos meios aparentemente mais estéreis. (VELOSO, 2003).

Os migrantes levam a festa para onde vão, mas fica evidente que há influências, interações e conflitos desses imigrantes em relação às festas-matrizes-açorianas.

A partir das matrizes açorianas trazidas pela imigração, João Leal identifica dois importantes modelos nas festas organizadas por imigrantes açorianos nos EUA e Canadá, dando a saber o modelo da Califórnia e um outro modelo que termina por prevalecer na Nova Inglaterra e no Canadá. Percebe a busca de soluções e tensão existente entre a tradição (muitas vezes imaginada ou recriada) e as novas formas e *scripts* rituais da festa ao adaptar-se. Sobre esse fenômeno, ele afirma que

> Simultaneamente, ocorrem outros processos de hibridização que inscrevem no *script* das festas do Espírito Santo alguns objetos, coreografias e soluções rituais associados àquilo que podemos designar genericamente como «cultura norte-americana». Seria esse, flagrantemente, o caso das *queens*, a aceitarmos a interpretação que delas propôs Ascensão Carty (2002a). Mas, mesmo que não seja essa a sua origem precisa, a sua rápida circulação entre festas não pode ser interpretada por algumas das narrativas de origem indicadas - sem o quadro fornecido pela importância da cultura do glamour adolescente feminino dominante nos EUA e das formas que passou a assumir a partir da institucionalização, nos anos vinte, dos concursos de Miss América (ver, por exemplo, BANNER, 1983). O facto de, paralelamente às *queens*, muitos clubes açorianos na Nova Inglaterra e no Canadá promoverem até aos anos noventa concursos de misses e de minimisses é um testemunho suplementar desta recetividade das comunidades açorianas a esse tipo de formulação cultural. [...]" (LEAL, 2017. p. 157).

O retorno de imigrantes aos Açores, oriundos dos Estados Unidos da América e do Canadá, em ocasiões especiais, notadamente para pagar promessas durante períodos da Festa do Espírito Santo, nas diversas ilhas, tem determinado algumas modificações significativas nas festas locais. O dinheiro e a ostentação do luxo, como status social, ganha relevância, em algumas ilhas. Em outras ilhas, as festas do Espírito Santo mantêm-se fiéis às suas origens, reais ou imaginárias.

A festa do Espírito Santo, como toda a tradição, revitalizada, resignificada ou mesmo reinventada na contemporaneidade, insere-se nas grandes transformações econômicas, culturais e sociais pela qual passa o mundo contemporâneo. Está sempre em transe e em tensão. O que permanece é a sua capacidade de se transformar e a utopia que se desloca como o horizonte, à medida que o peregrino/romeiro/imigrante caminha e assenta-se e novamente caminha, seja na floresta amazônica, nos sertões do nordeste, nos pampas gaúchos, nas montanhas dos Açores ou na periferia de uma cidade industrial dos EUA ou do Canadá.

2.11 A Carreira das Índias e os Voos do Espírito Santo

Noticiam alguns historiadores, que as velas das caravelas estavam marcadas com a cruz templária dos Cavaleiros de Cristo, cujos recursos financeiros teriam ajudado no empreendimento espiritual e comercial, com importante participação de cristãos-novos e saberes herdados também dos ensinamentos de hábeis navegadores árabes que dotaram portugueses e espanhóis com o astrolábio. São fortes as evidências históricas de que as Festas do Espírito Santo viajaram nas naus e caravelas que fizeram as rotas para o Oriente e América, nos séculos que abrigam a expansão europeia oceano afora.

Nos arquipélagos da Madeira e dos Açores, no Brasil e em outras possessões portuguesas, a mansa pombinha da paz, sacralizada em ritual antropofágico, além do conhecido legado do colono português, vai digerir a agregadora contribuição cultural, artística e religiosa de outras etnias e populações, ao serem incorporados ritos, lendas e mitos ameríndios, a exemplo do mito da terra sem mal, dos tupis-guaranis; e o panteão de orixás e *voduns* das religiões afro-brasileiras (áfricas reinventadas nos trópicos).

O historiador Jaime Cortesão (1964), depois seguido de perto por Agostinho da Silva (assunto que será abordado mais adiante), é um dos que defendem a tese que o Espírito Santo foi para a África, Ásia e América, embarcado nas frágeis naus portuguesas, como promessa de construção de um novo império espiritual, posto que o culto do Espírito Santo em Portugal atingia o seu apogeu nesse período da expansão colonial portuguesa. Portugal nomeava-se disseminador do império da cristandade, no mundo novo ou mundo velho conquistado. Já acumulava experiência da luta contra os mouros infiéis, vencidos em batalhas, e a gesta violenta dos cavaleiros templários na luta contra os árabes e na expulsão dos magníficos califados e taifas árabes berberes da península ibérica. Por tudo isso, o império global teria que ser conquistado pela fé, pela espada e pelo ouro, que, além do seu valor simbólico e espiritual, seria transformado em bem econômico de grande valia. Afirma Jaime Cortesão:

> Foi durante os séculos XlV e XV e primeira metade do seguinte que o culto do Espírito Santo, ligado à festa do Império, tomou maior desenvolvimento em Portugal e se espalhou pela África Portuguesa, a Índia, os arquipélagos da Madeira e dos Açores, donde passou mais tarde, em grande parte por obra dos açorianos, ao Brasil e à América Portuguesa. Por outras palavras: o auge do culto do Espírito Santo coincide no País com o período mais intenso da expansão portuguesa no Planeta. (CORTESÃO, 1964, p. 198).

Fugindo da ortodoxia da igreja, rebelde, herético e deixando-se levar nas velas das naus aventureiras, o Espírito Santo do culto popular português, durante "os séculos XlV, XV e XVI, constitui o prólogo religioso, mas herético, dos Descobrimentos" (CORTESÃO, 1964, p. 200). Para Cortesão, no Império do Espírito Santo, o povo ao arrancar das mãos do papa, "entre malicioso e profético", o direito fabuloso da coroação, "para sagrar com ela o trabalho e a liberdade dum culto popular e próprio", segue um impulso livre e alarga os mundos. A partir daí, tudo no Espírito Santo é enigma e contradição. Esse impulso religioso herético difunde-se pelo mundo, de ocidente a oriente, fugindo, muitas vezes, dos olhos vigilantes da inquisição e da tutela rígida da igreja.

Para compor essa narrativa, citamos trechos extraídos de crônicas inscritas na historiografia conhecida, onde estão referências mais diretas e relativas ao fluxo da tradição festiva aqui estudada, seguindo as rotas dos navegadores ibéricos. Isso se fez necessário para entendermos o deslocamento desse componente da religiosidade católica medieval europeia para os territórios ocupados para implantação do chamado colonialismo moderno. Tal abordagem é complementar a buscas anteriores centradas na cartografia terrestre da referida festa. Tem ainda a intenção de traçar algumas derivadas histórico-culturais que nos possibilitem entender, ao final, a fertilidade e permanência do festejo do Espírito Santo no Brasil, tantos séculos passados.

Nos séculos XV e XVI, Portugal nomeava-se disseminador em todo o mundo do império da cristandade, não sem levar em consideração a experiência da luta contra os mouros infiéis, vencidos em batalhas, e a gesta violenta das cruzadas e dos cavaleiros templários, na luta contra os árabes. O novo império teria que ser conquistado pela fé, pela espada e ouro, do seu valor simbólico e espiritual, que depois seria transformado em bem econômico de grande valia. As velas das caravelas, simbolicamente, eram asas que conduziam o império do Divino.

Carlos Francisco Moura aborda datações e registos das celebrações, cultos e festas do Divino Espírito Santo a bordo das naus que se aventuraram pelos mares a caminho da índia.

> Como as naus geralmente partiam de Lisboa para a Índia, em Março e Abril, e a festa do Espírito Santo cai sempre na segunda quinzena de Maio ou na primeira de Junho, era comemorada em alto-mar.
> As comemorações a bordo devem ter começado nas viagens do século XV, mas ainda não encontramos documentação da época. A mais antiga referência que até ao presente encontramos, e ainda assim indireta, é de 1555, numa carta datada de Goa, a 18 de Dezembro, em que o jesuíta António de Quadros descreve a viagem da nau *Nossa Senhora da Barca* desde a partida de Lisboa em 1.° de Março daquele ano. Referindo-se ao trabalho missionário com tripulantes e passageiros, ele menciona a festa do Espírito Santo, que caiu no dia 2 de Junho. (MOURA, 2003, p.346).

Sobre esse assunto, o jesuíta António de Quadros fez a seguinte descrição: “occupavamos-nos cada dia hum pedaço de tempo com sair pola nao a conversar com a gente e trazê-los à confição, e assi se vinhão a confessar muita gente, principalmente pola festa do Sprito Santo, que foi huma mea Coresma.” (QUADROS *apud* MOURA, 2003, p. 346)

No artigo “Império do Espírito Santo em Goa”, consta a informação de que nas naves que levavam o Vice-Rei à Índia, acontecera uma coroação do Imperador do Espírito Santo, devidamente registrada, contendo a surpresa do religioso, por desconhecer a tradição do império do Espírito Santo em Portugal continental:

> No domingo de Pentecostes, reinando na nave atmosfera festiva, estando ela embandeirada, levantara-se um "império" sob um baldaquim de couro dourado, com um trono do imperador de tafetá azul. A festa fora precedida com uma véspera solenizada com canto polifônico, na qual o imperador fora coroado. Também no domingo houve missa cantada. A todos os viajantes, vestidos festivamente, houve distribuição de comida. O imperador possuía o seu séquito, com oficiais e fidalgos, por êle escolhidos e que o tratavam com deferência, oferecendo-lhe ilhas e países que nunca haviam visto. O imperador distribuía também prêmios às melhores "invenções de jogos". Na oitava de Pentecostes, quando a nave se aproximou daquela que levava o Vice-Rei, acenderam-se foguetes e fogos de artifício ao som de tambores, de pífaros e do toque de sinos, tendo-se respondido, da outra nave, com trombetas e charamelas. (BISPO, A.A., cit. *Grundlagen christlicher Musikkultur in der außereuropäischen Welt der Neuzeit*, Musices Aptatio 1987-88, Roma,1989, p. 701).

Uma outra descrição é feita numa carta do padre Gonçalo Rodrigues, citada por BISPO (1989) com referência à festa e aos cantos na véspera de Pentecostes:

> Não havendo cantores capazes de cantar obras polifônicas, assumiu êle próprio as entoações, sendo respondido por todos; estes cantavam lendo partes anotadas ("repuncteavan por su sol-fá"). Esse jesuíta foi até mesmo obrigado a coroar o Imperador do Divino Espírito Santo, pois o Vice-Rei afirmava que essa tradição servia para solenizar a festa e que havia feito para isso um voto com base em forma particular de piedade. Após a missa cantada, o jesuíta pregou ao Imperador. (*Idem, ibidem*).

Os festejos se davam em torno de Pentecostes (ou nas datas inscritas no período que ia de maio a junho), com essa e outras manifestações de júbilo, segundo atestam as cartas de padres embarcados, de forma nem sempre pacífica, em função de elementos mais profanos e heréticos dos festejos dos marujos e ortodoxia dos frades franciscanos e dos padres jesuítas (adoradores do Espírito Santo e zelosos dos dogmas teológicos).

Na nau N. S. das Graças, no ano de1561, encontramos registo sobre um festejo do Espírito Santo, onde é coroado um imperador, segundo o testemunho de um padre português:

> Aos 25 de Maio, que foi dia do Pentecostes, se fez muito solene festa, porque havia Imperador elegido e estava a nau toda de festa, embandeirada e toldada de goderins muito frescos, e com um dossel de tafetá azul onde o imperador tinha a cadeira. Houve ao sábado vésperas de canto de órgão, às quais foi coroado imperador, e ao domingo missa também cantada e pregação do Padre Gonçalo Rodrigues em louvor do Espírito Santo que muito contentou e satisfez toda a gente. Deu-se mesa a toda a gente da nau, que toda estava vestida de festa como em Corte de Sua Majestade. O imperador tinha seus oficiais e moços fidalgos que lhe assistiam sempre, e senhores de salva que ele mesmo ordenou, aos quais fazia muitas e grandes mercês dando-lhes ilhas

> e terras que eles nunca viram. Deu também prémios aos que melhores invenções de jogos fizerem. Foi muito alegre esta festa assim pela alegria de passatempos que nela houve, como por vermos todas as outras naus em as quais havia o mesmo contentamento. Este dia não podemos falar à Capitânia e guardámos-lhe sua parte da festa pera a oitava primeira, em a qual chegando a nós, foi mui bem recebida com artilharia e festa, que então lhe pudemos fazer. Isto foi à tarde, e como se foi a noite chegando, em a qual havia muito bom luar, e as naus iam todas juntas, começaram os nossos de lançar muitos foguetes que tinham aparelhados e muitas rodas de fogo que, como estavam em alto e o tempo era claro, se viam de muito longe, tangendo-lhe o tambor e o pífaro e repicando o sino, o qual o Vice-Rei, como nos disseram depois, folgou muito de ouvir porque lhe parecia cousa de terra; e a Capitânia nos ajudava com suas trombetas e charamelas" (MOURA, 2003, p. 349).

Assim, iam sendo levadas nas naus portuguesas de ocidente a oriente, as práticas e os cultos populares em torno do Espírito Santo, fugindo, muitas vezes, dos olhos vigilantes da Inquisição e da tutela rígida da Igreja. Destacamos, nesses relatos, a crônica intitulada "O imperador tinha seus oficiais e moços fidalgos". Refere-se o cronista às muitas crianças que faziam parte da tripulação das naus portuguesas na Carreira das Índias e nas longas travessias transatlânticas para o Brasil, assunto sobre o qual teceremos algumas considerações em tópico específico a seguir.

2.11.1 As crianças embarcadas e as mulheres clandestinas

Naquele período, era difícil compor as tripulações das naus para as grandes viagens, o que atraía marujos e aventureiros, não apenas portugueses, mas vindos de outros países. Com frequência, compunham esse contingente de embarcados, presidiários e criminosos, entre os quais podiam estar cristãos-novos caídos em desgraça, hereges e ciganos degredados, assim como muitas crianças pobres, de diversas origens. Geralmente, eram crianças órfãs ou abandonadas, ou filhos de judeus, ciganos e mouros. Havia até mesmo pais pobres que ofereciam os filhos, como forma de ter bocas a menos para alimentar ou mesmo tirar disso algum proveito. Todas elas submetidas a duro tratamento e ao terrível sofrimento da fome e do perigo das grandes travessias, como mostra Fábio Pestana Ramos:

> Em qualquer condição, eram os "miúdos" quem mais sofriam como difícil dia-a-dia em alto mar. A presença de mulheres era rara, e muitas vezes, proibida a bordo, e o próprio ambiente nas naus acabava por propiciar atos de sodomia que eram tolerados até pela Inquisição.
> Grumetes e pagens eram obrigados a aceitar abusos sexuais de marujos rudes e violentos. (RAMOS, 2000, p. 19-20, on-line).

Narra o mesmo autor, no referido ensaio, que quando atacadas as embarcações por piratas de outras nações, a tripulação adulta era morta, os mais graduados feitos prisioneiros para serem trocados por ricos resgates. As crianças eram "escravizadas e forçadas a servirem nos navios dos corsários franceses, holandeses e ingleses; sendo depois prostituídas e exauridas até a morte" (RAMOS, 2000, p. 20, on-line).

Essa prática também teria curso durante o processo de colonização do Brasil, incluindo a prática de envio de meninas, as chamadas órfãs do Rei, para se casarem com os colonizadores, evitando em um primeiro momento, o casamento com os povos autóctones. Para que se mantivessem virgens, eram vigiadas por religiosos, mas não raras vezes, essa vigilância era burlada e essas meninas violentadas pelos rudes marujos, entregues à dura faina do mar, à solidão e ao delírio dos desejos.

As viagens marítimas eram grandes provações pelas intempéries, guerras, revoltas e motins, além do trabalho duro nelas implicado; afora que eram, na maioria das vezes, tocadas pela fome e sede, diante da escassez de víveres que as assolava em seus longos trajetos. Imagine-se o sofrimento das crianças nessas difíceis condições. Uma relação anônima, tratando da vinda de naus da Índia para Portugal, narra um desses momentos dramáticos.

> E, nesse tempo, que viemos ter sobre o cabo Verde, não pudemos tomar terra com as trovoadas como acima digo, e na volta das ilhas dos Açores nos vimos em grande trabalho porque nos adoeceu a gente toda, que não havia quem navegasse a nau, e [nem] os doentes nem [os] são não tínhamos [mais do] que comer biscoitos com muitos bichos. E foi tanta a necessidade que dois cães e dois gatos se comeram [...] (FONSECA, 1998, p. 193).

O cancioneiro popular português preservou, através de séculos, as danças dramáticas das marujadas - portadoras de vibrantes reminiscências dos grandes períodos das navegações. Dentre tantas incritas nesse cancioneiro, destaca-se a música *Nau Catarineta*, em registro de Almeida Garret (1799 – 1854), cuja letra descreve uma tragédia marítima ocasionada pela fome, a qual também alcançou algumas regiões do Nordeste brasileiro:

> Passava mais de ano e dia
> Que iam na volta do mar,
> Já não tinham que comer,
> Já não tinham que manjar.
> Deitaram sola de molho
> Para o outro dia jantar;
> Mas a sola era tão rija,
> Que a não puderam tragar.
> Deitaram sortes ã ventura

Qual se havia de matar;
Logo foi cair a sorte
No capitão general. (GARRETT, 2000, *on-line*).

O trágico destino dessas crianças - que estão presentes no festejo e na construção da utopia do Espírito Santo com grande força simbólica de renovação - sendo embarcadas à força, em condições tão difíceis, chamadas a povoar e renovar o mundo, da forma mais desapiedada e brutal, é algo que nos parece demasiadamente contrastante. Fora do festejo religioso, as difíceis e brutais condições de trabalho e de vida a que eram submetidas essas crianças, desmentiam o seu coroamento como "Imperadoras do Mundo" e arautos da nova era.

Por sua fragilidade, decerto que as crianças deviam sofrer mais, no entanto, o sofrimento, a angústia diante do desconhecido e a presença constante da morte, parecem ter sido fantasmas insistentes junto ao conjunto das tripulações das naus seiscentistas. Na obra *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente, índia, em edição de* António da Silva Rego (1951), publicada por Francisco Contente Domingues e Inácio Guerreiro (1988), encontramos a seguinte carta do Pe Gonçalo da Silveira, escrita em 1557, que afirmava "Assi como a morte não a pinta senão quem morre, nem se pode ser pintada senão vendo quem esta morrendo, assi o trago que passão os que navegam de Portugal a Índia, não o pode contar senão quem o passa nem o pode entender senão quem o vê passar". (DOCUMENTO)

Nesse ambiente hostil e imprevisível, agitavam-se as contradições evidentes entre a fé e a cobiça do ouro. Seria difícil compreender, se a invocação do nome de Deus não servisse, muitas vezes, para justificar as atrocidades cometidas, tendo como justificativa o alargamento da fé cristã. Diante da cobiça, muito do fervor religioso e mesmo das misericórdias cristãs eram esquecidas e/ou suspensas; assim, nem mesmo a presença de frades franciscanos e, posteriormente de padres jesuítas, conseguiam impedir as atrocidades, muitas delas cometidas em nome do rigor da lei e da justiça divina, ou ainda do desejo de glória e devoradora cobiça. O gênio de Camões imortalizaria essa dupla pulsão de vida e de morte, para sempre unidas e irreconciliáveis:

Ó, glória de mandar! Ó, vã cobiça
Desta vaidade a quem chamamos fama!
O fraudulento gozo que se atiça
Com uma aura popular que honra se chama!
Que castigo tamanho e que justiça
Fazes no peito vão que muito te ama!
Que mortes, que perigos, que tormentos,
Que crueldades neles experimentas! (CAMÕES, p. 84, on-line).

A vida das mulheres, na época dos grandes descobrimentos, pelos relatos feitos então, também era muito dificultosa. Muito embora fosse expressamente proibida a presença de mulheres nas naus portuguesas, sendo elas prostitutas ou mesmo alguma esposa apaixonada em que barris e cordoarias se escondessem, há relatos de sua presença. Algumas narrativas mostram que isso ocorria, como no caso de numa das naus que compunha a frota, na altura de Moçambique, foram encontradas duas mulheres e levadas até Vasco do Gama, que sempre tomava decisões muito duras para manter a autoridade e o domínio sobre os seus subordinados.

> Lê-se em Gaspar Correia que, nas vésperas da partida de Lisboa, mandara apregoar "que qualquer mulher que fosse achada nas naus fora de Belém seria publicamente açoitada, ainda que fosse casada, e seu marido tornaria a Portugal de ferros, e se fosse escrava cativa seria perdida para a rendição dos cativos, e o capitão, que em sua nau achasse mulher e a não entregasse, por isso perderia o seu ordenado". Conta ainda o mesmo cronista que, apesar de todos os rogos e pressões, a punição foi executada, argumentando "que ele havia de punir com direita justiça neste mundo, que Nosso Senhor no outro teria misericórdia para que a merecesse" [...]. (FONSECA, 1998, p. 73-74).

Consta em tais relatos que os padres jesuítas e franciscanos, zelosos dos seus deveres e protegendo os homens das graves tentações da carne que poderiam condená-los ao inferno, promoviam minuciosa busca, uma obsessiva caça às bruxas do pecado e da luxúria. Cita um deles o testemunho do Padre Sebastiao Gonçalves, em 1562: "no primeiro dia, procuramos botar fora a peçonha que o diabo costuma introduzir pera perdição dos navegantes. E assi botamos fora duas molheres suspeitosas" (RÊGO, v. IX, 1953, p. 60). A presença dessas mulheres clandestinas era, muitas vezes, involuntariamente denunciada aos padres e frades, através das confissões dos marujos.

A esfera da sexualidade, nessas longas e penosas travessias, criava grandes tensões entre a religiosidade castradora e os desejos que desabrochavam em fantasmas e práticas proibidas, não apenas com as poucas mulheres clandestinas, mas também com as crianças embarcadas, as vítimas mais frágeis da brutalidade dos marujos. Nesse sentido, a homossexualidade e a pedofilia eram práticas muitas vezes toleradas pelos padres e pelos capitães. É dito que a privação do sexo e a inflação do desejo levavam os marinheiros a terem visões com forte componente sexual, mesmo que fosse imagens marcadas pela monstruosidade, onde apareciam figuras femininas com traços humanas e animalescos. Entre alucinações e práticas degradantes, mulheres, crianças, ou mesmo degredados, criminosos, camponeses pobres, estavam todos sujeitos ao sofrimento e às penúrias das longas viagens, a muitas atrocidades, sendo também, sob ordens, impelidos a grandes crueldades. As narrativas dos

cronistas não deixam dúvida quanto ao tamanho da violência e do saque, com práticas frequentes de bandidagem e de pirataria.

2.11.2 A pombinha pousa na Índia e estabelece o seu Império

Conquistadas militarmente algumas cidades da Índia, os portugueses constroem fortalezas defensivas e os padres franciscanos inicialmente (só depois chegariam os jesuítas) constroem as suas igrejas barrocas, já mesclando-se com algumas influências do gosto, das artes e da arquitetura oriental. Os frades franciscanos que chegam à Índia em 1501, são os mesmos frades embarcados na frota de Pedro Álvares Cabral, quando chegaram em terras brasileiras e rezam a missa no Monte Pascoal (a Nova Terra foi então chamada de Ilha de Vera Cruz). Bem antes disso, os franciscanos estão presentes em Cochim, na costa do Malabar, desde 1501. Só depois vão para Goa, que seria reconquistada em guerra, em 1510.

> Se os franciscanos chegaram a Goa apenas em 1517, isso não significa que a cultura dos portugueses que lançaram os fundamentos históricos da presença europeia na cidade não estivesse já profundamente marcada pela cultura franciscana. A dedicação ao Espírito Santo chama a atenção ao significado do culto à Terceira Pessoa em Goa, manifesto em expressões culturais de Portugal e das ilhas atlânticas. (A.A. BISPO, 2011, on-line).

No ano de 1548, já eram 40 o número de frades que habitavam o referido convento franciscano, favorecendo a presença das suas missões em muitos lugares. Nesse ambiente de conquistas e de pregações missionárias, vamos encontrar registos do culto popular ao Espírito Santo e das folias de coroação dos Imperadores do Divino Espírito Santo, com todas as graças e tensões, advindas dessas práticas religiosas populares, em contraste com o seu franco declínio em Portugal continental.

No artigo *Império do Espírito Santo em Goa*, surgem referências à Festa do Divino Espírito Santo, vinda dos Açores:

> Tendo a própria rainha Isabel criado o hospital de Coimbra, torna-se compreensível o significado do Franciscanismo terciário em Goa, cidade marcada por instituições hospitalares. Se as expressões açorianas da coroação do imperador do Divino Espírito Santo foram introduzidas apenas em 1561, esse fato não significa que os seus fundamentos já não tivessem sido lançados muito antes. Isso explica a extraordinária intensidade que as festividades do Espírito Santo com os seus Impérios alcançam na década de sessenta do século XVI. (*Idem, ibidem*).

Um documento para que se entenda o contexto da festa entre os portugueses em Goa e a tentativa de controle por parte das autoridades religiosas, são as determinações do

Primeiro Concílio Provincial sobre as Constituições, de 1568. A Constituição XII desse documento é especificamente intitulada *Que se não fação emperadores, senão na festa do Spiritu Sancto, & de maneira que estarão nas ygrejas.* No documento, fica bem claro a preocupação da Igreja com os excessos dos foliões e a tentativa de controle. Fica assim limitado o número de Imperadores e toda a corte e os súditos tinham que seguir regras bem definidas, sob pena de multa.

> Porque em muytas partes se fazem muytas desordens açerca dos emperadores da festa do Spiritu sancto, & so cor de jrem tomar a coroa com devação do Spiritu sancto, gastam em comidas & festas o que não tem: querendo nos prover como seja mais serviço de nosso senhor, pola presente dendemos que em nosso arcebispado, avendo se de fazer, não se fação festas de emperadores, senão na festa do Spiritu sancto, que ategora por sua devação se custumou fazer: nem aja dous emperadores & emperatriz juntamente, senão hum só. E que quando entrarem nas ygrejas com o emperador, ou emperatriz, entrem honestamente, sem arroido de vozes, & sem tangeres. Nas quaes ygrejas não estarem mais tempo que aos officios divinos, ou fazer oração & passar. E qualquer que o contrairo fizer, pola primeira vez pagará dous pardaos pera a çera do sanctíssimo sacramento: & pola segunda, a pena dobrada: & pola terçera, dez pardaos pera a dita çera, & pera o nosso meirinho, ou quem o accusar. E se algum dos sobreditos for tam atrevido que nas ditas ygrejas se suba ao pulpito, ou a outro semelhante lugar para pregar, fazer, ou dizer cousa alguma: o condenamos em dez pardaos pola primeira vez, & pola segunda vinte pardaos pera a fabrica da mesma ygreja, & a outra ametade pera o meirinho, ou quem o acusar. (documento, cit. in A.A. BISPO, *ibidem*).

O documento mostra-se zeloso em conter os gastos das pessoas com as festas, em comidas e roupas e outros adereços, tidos como desnecessários e ostentatórios, orienta para que não se coroem imperador e imperatriz de uma só vez, mas de forma alternada, e tudo se faça sem maiores festanças, músicas, danças e alegrias. Cita as penas possíveis de serem aplicadas e termina por prometer prêmios para os acusadores. A Igreja tenta controlar uma festa que se expressa popularmente livre das ortodoxias católicas.

2.11.3 Carreira das Índias: carreira do mundo

Não obstante o alto preço pago por Portugal e a posterior decadência do seu Império mercantil, quando no passar do tempo fica subjugado ao poderio da Espanha, Holanda e Inglaterra, a chamada Carreira das Índias tem sido considerada o feito mais importante para a abertura da modernidade e possibilitou à Europa, além do intenso contato com o Oriente, a conquista do Brasil, das Antilhas e dos Reinos do México e do Peru, pela Espanha; além de

imensas possessões no Pacífico, possibilitando que fossem acumuladas, através da brutalidade do saque e da exploração do trabalho escravo, de riquezas, técnicas, ciências e saberes.

O documento "Roteiro da Viagem que em Descobrimento da Índia, pelo Cabo da Boa Esperança fez DOM VASCO DA GAMA em 1497", segundo um manuscrito que integra o acervo da Bibliotheca Publica Portuense, foi publicado por Diogo Kopke e Antonio da Costa Paiva, da Academia Polytechnica do Porto, que, na introdução do livro, fazem o seguinte balanço histórico, o qual, embora longo, permite vislumbrar o que terá significado esse feito histórico.

> As revoluções de três séculos, no augmento e decadência dos povos da Europa; o sceptro dos mares passando rapidamente de Veneza e Genoa para Portugal, de Portugal para Hespanha, d'Hespanha para a Hollanda, da Hollanda para a Inglaterra; e todos estes sucessos ligados com a conquista da Índia, tornão o seu descobrimento um facto europeu, um facto a que se vae prender a moderna história de todos estes povos que lhe deverão seu engrandecimento e seus males. Desde o Adriatico ao mar das Hebridas a palavra *Índia* soa como um grito de recordações dolorosas, de gloria, e de remorsos. Com effeito quantos crimes gerou esse Oriente tão cubiçado, e por quantas lágrimas se tem comprado os seus aromas, as suas especiarias, e o seu ouro! Que nação se pode gabar de haver senhoreado o Indostão sem o seu título de posse apparecer manchado de traições, de perjúrios, e de barbaridades! Portugal pagou com mais de dous séculos de opprobrio e de amargura oitenta annos de crimes, e a sua conta saldou-se perante Deus e os homens. As conquistas da Ásia passarão a mãos estranhas e a gloria desassombrada e pura é o que nos cumpre receber da herança de nossos maiores. Assim tudo o que servir para recordar as façanhas delles no Oriente será bom serviço da Pátria trazê-lo a lume [...]. (KOPKE /PAIVA, 1838).

Durante o século XVI mantém-se estável o poderio militar e o comércio de Portugal em ligação com a Índia. A partir do final do século XVI e durante todo o século XVII, modifica-se bastante a situação dos portugueses e do seu comércio, com a presença constante de novos agentes europeus no cenário comercial e das grandes navegações em escala global. O lucrativo comércio desperta a ambição de muitas nações europeias, notadamente da Holanda, França e Inglaterra, que se lançam aos mares e ameaçam as conquistas e possessões portuguesas.

> No dia 2 de Abril de 1595 partiu uma frota de três navios e uma pequena embarcação de apoio, comandada por Cornelis de Houtman e Gerrit van Beuningen. A viagem teve alguns pontos em comum com a de Vasco da Gama, a começar pelo número de navios, mas também pelo relativo insucesso dos primeiros contactos estabelecidos, pelo volume de perdas de vidas humanas anormalmente alto - sobreviveram 87 dos 240 tripulantes -, pelo tempo, demasiadamente longo, da viagem; e, tal como a de Vasco da Gama,

> também porque não contou tanto o resultado comercial da empresa (aliás irrelevante), como sobretudo o precedente que abriu. A partir de então os holandeses tinham aberto o caminho do Oriente: a Rota do Cabo deixou de ser um monopólio português; e logo de seguida vieram os Ingleses, buscando por igual as riquezas do comercio ultramarino. (DOMINGUES, 1988, p. 4).

Por outro lado, salienta o Autor citado, que a Carreira das Índias levou a um crescente endividamento do reino português e parte dos seus lucros eram desviados para a compra de produtos manufaturados que vinham da Inglaterra, França e Holanda. Em decorrência disso, esses países começaram também a construir grandes frotas e a ampliar o seu poderio naval e militar, aventurando-se pelas rotas de mares e terras antes tidas como monopólios de Portugal e da Espanha. Estava instalada a guerra global pelo comércio e pela conquista das riquezas de outros povos; dessa ampliação viriam os fundamentos do capitalismo moderno, em face da acumulação de riquezas que iria gerar, no século XVIII, a Revolução Industrial e uma hierarquização das relações de poder entre as nações, onde Portugal ocupará um lugar desvantajoso, após o declínio da Carreira da Índia.

> Não havia possibilidade de competir com as duas potências que se preparavam para disputar o controle dos mares. Nos finais do século XVI e durante os primeiros anos do seguinte, esboçou-se alguma reacção por parte da coroa portuguesa, mas a partir do terceiro quartel de Seiscentos, sensivelmente, a Carreira da Índia entra em declínio tão visível quanto irreversível. Pelos meados do século XVII, numa conjuntura particularmente difícil, com o reino envolvido na guerra da Restauração que se seguiu à independência em 1640, e perante os esforços militares que tiveram de se afectar à recuperação de posições em África e no Brasil, parece registar-se alguma reanimação do movimento anual das armadas, mas depois a Carreira torna-se uma sombra de si mesma: sucedem-se os anos em que partem apenas um ou dois navios, às vezes três. (DOMINGUES,1998, p. 5).

À medida em que é dificultada essa relação com a Índia, Portugal volta as suas esperanças para o Brasil, que se mantém praticamente inexplorado, enquanto a Espanha, via Atlântico e Caribe, ocupa parte da América do Norte e do Sul, e avança com o seu assombroso e desapiedado império. A reconstrução histórica de alguns aspectos cruciais da expansão marítima de Portugal, ainda que se apresente de modo fragmentado e superficial, foi buscada por nós com o intuito de mostrar que o culto ao Espírito Santo viajou nas mesmas caravelas infladas pela ambição mercantilista.

2.12 O paraíso tem o tamanho do desejo

Nas naus e caravelas, o Espírito Santo chegou a velhos e novos mundos, conheceu outros povos e culturas, mas nem sempre pôde abrir as asas da liberdade e, sobre os povos dominados, na maioria das vezes, foi impedido de derramar a sua misericórdia. Não por si, mas pela ganância dos reis, não por seu desejo, mas pela brutalidade da lei (do patrão), não pela sua generosidade, mas pelo chicote da escravidão; não pelo seu impulso para o futuro, mas pelos grilhões que lhe prendiam os pés ao passado. Realizada a viagem para as Índias, com todas as suas dificuldades e custos, Dom Manuel parecia ter informações precisas sobre as terras ao ocidente.

Segundo o estudo de Rodolfo Espínola (2001), *Vicente Pinzón e a descoberta do Brasil*, há registros de que a terra brasileira já havia sido antes visitada, de forma não oficial, pelo navegador espanhol Vicente Yanez Pinzon (é aceito o fato histórico de que, em 26 de janeiro de 1500, o navegador espanhol desembarcou no litoral brasileiro em um local denominado de cabo de Santa Maria de la Consolación – possivelmente o Mucuripe, no Ceará), e urgia tomar posse da nova terra em nome do Reino de Portugal.

Por isso, a recomendação do afastamento das costas da África, justificado como sendo para evitar calmarias, parece ter sido proposital. Essa oportunidade foi criada quando do envio da esquadra comandada por Pedro Álvares Cabral para as Índias, logo depois do regresso de Vasco da Gama. Além de ir até as Índias firmar pactos comerciais e políticos, que Vasco da Gama não conseguira em sua curta e atribulada estadia, Pedro Álvares Cabral tinha por missão (tarefa à altura da sua poderosa esquadra), visitar e tomar posse das terras novas das quais se tinha conhecimento.

Os estudos detalhados e bem documentados de Jaime Cortesão, *A Expedição de Pedro Álvares Cabral e a Descoberta do Brasil* (1922) e de Walter Galvani (1999), *Nau Capitânia – Pedro Álvares Cabral, como e com quem começamos*, mostram as circunstâncias políticas, as razões econômicas e religiosas, bem como as marítimas da viagem. A esquadra comandada por Pedro Álvares Cabral partiu de Lisboa, para a segunda viagem às Índias, no verão de 1499. Nas velas das naus e caravelas, marcadas em vermelho, de forma grandiosa e visível mesmo a grande distância, estava a cruz templária. No sermão de despedida feito pelo Bispo, "do alto do altarmou, D. Diogo Ortiz afirmava que todos estes homens que estariam em tantos perigos e possivelmente guerras, esforçados, levando a Cruz de Cristo, arriscavam a vida por uma justa causa [...]." (GALVANI,1999, p.81). Acompanhando marinheiros, soldados,

mercadores e aventureiros, estavam frades franciscanos, que iam cristianizar a Índia, sob o comando inicial do frei Henrique de Coimbra.

No livro, *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal* (1964), afirma Jaime Cortesão, que esses frades traziam consigo o culto e a crença no Divino Espírito como restaurador de um mundo novo. Assim, acreditava-se que nessas naus e caravelas, vinha também a branca pombinha do Espírito Santo, a fim de alargar o seu império em melhor lugar, onde fossem fartas as frutas, fossem doces e cristalinos os rios, fossem airosos os ares e temperados os climas. A esquadra comandada por Pedro Álvares Cabral partiu para a Índia no dia 9 de março de 1500. Seguiu itinerário predefinido, com o conhecimento da existência da "ilha Brasil". Passou a frota pelas ilhas Canárias e de Cabo-Verde e, a partir dessas localizações, as instruções

> prescreviam um largo percurso sem paragens: primeiro em rumo ao sul até alcançar as zonas das calmarias equatoriais, e depois num largo rodeio pelo Atlântico meridional, análogo ao que realizara Vasco da Gama, rodeio iniciado em rumo sudoeste, apontado às águas ocidentais daquele oceano, bem longinquamente da costa africana, e depois prosseguido, sucessivamente, em inflexão ao sul, a sueste e a leste, na direcção das paragens do Cabo da Boa Esperança. (PERES, 1991, p 107).

Informa o historiador Damião Peres, que foi nesse movimento, da larga volta, velejando para sudoeste, que a frota de Pedro Álvares Cabral atingiu a costa brasileira, tomando posse da nova terra, já teoricamente assegurada no Tratado de Tordesilhas, acordo firmado entre Portugal e Espanha (assinado em 7 de junho de 1494).

> Os primeiros sinais de terra próxima foram apercebidos dois dias depois da Páscoa, a 21 de Abril. Viam-se, boiantes, certas algas compridas, e a sua presença era inequívoca para marinheiros experimentados, como o eram esses que ali iam. As primeiras horas do dia imediato, o aparecimento de aves veio confirmar essa acertada presunção; e ao entardecer desse célebre dia 22 de Abril de 1500, olhos portugueses começaram a avistar, para as bandas do ocidente, e ainda enevoado pela longa distância, o vago perfil da terra brasileira. (PERES, 1991, p. 107).

A terra descoberta foi chamada de Ilha de Vera Cruz, mas em tudo se assemelhava ao paraíso, vivo no imaginário medieval, da Ilha Brasil. O nome de Brasil, dado ao atual território brasileiro - que inicialmente foi chamado Ilha de Vera Cruz - vem dessa mesma associação com a terra paradisíaca e iria também denominar a madeira que se presta à primeira exploração portuguesa, como pau de tinta rubra.

2.12.1 Em se plantando tudo dá

Alguém poderia nos perguntar, a razão de repisarmos a crônica fundadora do Brasil. Pareceria desnecessário tal empreitada, não fosse a necessidade deste estudo de rastrear as bases profanas e religiosas da formação social brasileira, para entender a propagação do culto ao Espírito Santo desde o tempo colonial, de modo a alcançar com tão grande vigorosidade os tempos que correm.

Quando a esquadra de Pedro Álvares Cabral, desembarca na Bahia, no dia 22 de abril de 1500, o escrivão oficial Pero Vaz de Caminha escreve para o Rei de Portugal, Dom Manoel, descrevendo os povos com os quais se encontraram e as belezas e potencialidades da terra nova. A beleza e estado de inocência dos nativos chama a atenção do escrivão:

> A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixa de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência. Ambos traziam o beiço de baixo furado e metido nele um osso verdadeiro, de comprimento de uma mão travessa, e da grossura de um fuso de algodão, agudo na ponta como um furador. Metem-nos pela parte de dentro do beiço; e a parte que lhes fica entre o beiço e os dentes é feita a modo de roque de xadrez. E trazem-no ali encaixado de sorte que não os magoa, nem lhes põe estorvo no falar, nem no comer e beber. (CAMINHA *in* RIBEIRO; ARAÚJO, 1992. p.85).

Ao idílio do início do encontro, se sobrepôs a possibilidade de achar ouro e prata, que sem compreender a linguagem dos nativos, entendiam que eles lhes diziam o que bem queriam ouvir: que não apenas terra, pois ali havia muitos tesouros.

> O Capitão, quando eles vieram, estava sentado em uma cadeira, aos pés uma alcatifa por estrado; e bem vestido, com um colar de ouro, mui grande, ao pescoço. E Sancho de Tovar, e Simão de Miranda, e Nicolau Coelho, e Aires Corrêa, e nós outros que aqui na nau com ele íamos, sentados no chão, nessa alcatifa. Acenderam-se tochas. E eles entraram. Mas nem sinal de cortesia fizeram, nem de falar ao Capitão; nem a alguém. Todavia um deles fitou o colar do Capitão, e começou a fazer acenos com a mão em direção à terra, e depois para o colar, como se quisesse dizer-nos que havia ouro na terra. E também olhou para um castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e novamente para o castiçal, como se lá também houvesse prata! (CAMINHA In: RIBEIRO; ARAÚJO, 1992. p.85).

Esses seres que lhes pareciam ser estranhos em aparência e modo de vida, envoltos numa certa aura de inocência, antes de serem considerados como força de trabalho escravo, em um primeiro momento, foram vistos como almas possíveis de serem cristianizadas ou

modelados para servir ao colonizador, sendo que, para esses catequizadores, como braço religioso da conquista, o próprio encontro com a terra é tido como guiado pela vontade de Deus.

> Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo aprece, não têm, nem entendem em nenhuma crença.
> E, portanto, se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor, que os traga, porque certo, essa gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhe quiserem dar. E, pois, Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa.
> Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação. E prazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim! (CAMINHA *in* RIBEIRO; ARAÚJO, 1992. p.89-90).

Entre a ambição, a força da religião e dos mitos que falavam no paraíso em longínquo lugar, acharam eles também ter encontrado traços desse mundo encantado e cheio de farturas, pela exuberância da natureza, pela fartura dos frutos, pela grandeza das águas e as pela imensa diversidade de estranhos animais os que lá encontraram.

> Nela, até agora não pudemos saber se há ouro ou prata nela, nem outra coisa de metal, ou ferro; nem lho vimos. Porém a terra em si é de muito bons ares, assim frios e temperados, como os de Entre-Douro-e-Minho, porque neste tempo de agora os achávamos como os de lá. Águas são muitas; infinitas. Em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo; por bem das águas que tem! (CAMINHA In: RIBEIRO; ARAÚJO, 1992. p.9).

A primeira missa é celebrada, debaixo de frondosas árvores, em um altar improvisado de troncos, seguindo o ritual tridentino, em latim. Para os índios que assistiam a tudo, entre o espanto e o divertimento, todas aquelas línguas eram estranhas, bem como todos aqueles costumes e a agonia do Deus crucificado, coberto de sangue e de úlceras.

A cena da primeira missa abre espaço para conjecturas acerca do seu simbolismo, diante de povos portadores de outra tradição religiosa. Possivelmente tenham gostado os indígenas mais da pombinha do Espírito Santo, que lhes lembrava, talvez, o pássaro chamado de Asa Branca (que periodicamente emigrava da África para o Brasil) para fazer os seus "pombais", pôr os seus ovos, terem os seus filhos e, na idade certa, regressarem. Essas pombas eram fonte importante de proteínas na alimentação dos povos indígenas dos sertões. Em relação à Santa Ceia, talvez preferissem comer o corpo da pombinha branca, ao corpo do Cristo morto, mesmo transformado em pão (a branca hóstia) e o seu sangue transformado em vinho (o

vermelho sangue). Um abismo se abria entre os dois mundos. Para o estrangeiro, abria-se a visão do paraíso, para os indígenas, que já viviam na terra, era tudo natural e a natureza era sagrada. A nudez revelada, em sua beleza e "inocência endêmica", precisava ser coberta e ser chamada de 'vergonha".

As projeções de um mundo de maravilhas e encantamentos, com a fruição de prazeres e riquezas, em um paraíso terreal que se preservara da corrupção do mundo, eram grandiosas nas mentes dos conquistadores.

Franciscanos e jesuítas perceberam no país paradisíaco, com tantas belezas e farturas, com tantas almas por serem conquistadas para a *oikonomia* divina e com tanto ouro para enriquecer o império, o lugar ideal para a construção da Terceira Idade do Espírito Santo, profetizada pelo abade calabrês Joaquim de Flora. O ouro e as riquezas demandadas pelo Império e pelos colonos entraram em conflito com a solidariedade e a doutrina missionária, que por sua vez estabeleceram suas próprias formas de exploração e submissão. O paraíso seria conspurcado pelo capitalismo e modernidade nascentes que chegavam da Velha Europa, cujo história é a história do saque, da guerra e da dor. Em quase tudo, o Novo Mundo virou um trágico espelho do Velho Mundo. O paraíso estava na rota da desgraça.

> Sendo o Paraíso o lugar das delícias, é onde o homem brinca livremente nos campos do Senhor até desobedecê-Lo e onde tudo é dado de presente. É o lugar da fruição: basta estender a mão e apanhar o fruto, a mulher, o pau-brasil, o braço escravizado... Nessa nova terra ignota e 'descoberta', que não era de ninguém e que além do mais recebe a projeção do Paraíso sobre si, constitui-se dessa forma a matriz de uma consciência para qual é possível e desejável apropriar-se da cornucópia e sugar para sempre, como eternos filhos que nunca crescem, o leite de um seio inexaurível. (GAMBINI, 2000, p. 22).

À porporção em que a terra ia sendo explorada e o paraíso não se realizava na medida do desejado, a fronteira imaginária era empurrada cada vez para mais distante, sertões adentro, florestas longínquas, para além dos grandes rios e das cordilheiras. Segundo Sérgio Buarque de Holanda (1969), no livro, *Visão do Paraíso*: *os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, os colonizadores do novo mundo buscavam:

> [...]eldorados, amazonas, serras de prata, lagoas mágicas, fontes de juventude [...] de ilhas encantadas, fontes mágicas, terras de luzente metal, de homens e monstros discrepantes da ordem natural, de criações prazíveis ou temerosas, com que os novelistas incessantemente deleitavam um público sequioso de gestos guerreiros e fantásticos sortilégios, rapidamente se foram povoando as conquistas de Castela. E não é menos flagrante aqui o contraste que se oferece

> entre elas e as regiões do mesmo continente destinadas à Coroa lusitana. (HOLANDA, 1969, p. 126- 127).

Além dos franciscanos que chegaram à Terra de Santa Cruz, nas primeiras horas, também os jesuítas, a partir de meados do século XVI, teriam um importante papel no processo de cristianização e colonização dos povos e das terras brasileiras. Lembramos, que tanto os franciscanos, com suas crenças trazidas dos séculos XII e XIII, como os jesuítas, sob orientação de Santo Inácio de Loyola (1491 - 1556) e do catolicismo reformado, no século XVI, tinham evidentes influências das ideias joaquimitas e ambas as ordens religiosas comungavam a ideia de construção de um Império da Cristandade em todo o mundo. Árdua e prolongada tarefa, posta entre vitórias e derrotas, que foi marcada quase sempre pela dor.

As marcas mais profundas da constituição jesuítica são a rígida disciplina, a irrestrita obediência ao papa de Roma e aos superiores eclesiásticos hierárquicos. Conforme consta nas *Constituições* (1554) da Companhia de Jesus, onde é notável "a atenção dada a assuntos como a educação dos membros da Companhia e das instituições responsáveis por ela [...]" (O'MALLEY, 2004, p. 514), segundo tais regras, escritas pelo próprio Inácio de Loiola, ao jesuíta caberia ser "disciplinado como um cadáver", conforme as suas palavras. A proposição de tal conduta, pautada na pétrea imobilidade dos mortos, é algo que espanta, quando se pensa na vivacidade e na coragem com que se lançaram no projeto de evangelização dos novos mundos conquistados e na ordenação do que, para eles, parecia ser o caos (o novo, o desconhecido). Afinal, os abnegados soldados de Cristo tinham com lema: *Ad maiorem Dei Gloriam* - "Para a maior glória de Deus" (e do seu Império na terra).

Destacamos a Companhia de Jesus porque esta congregação compõe, desde os primeiros tempos da sua existência e da sua fundação oficial (1534), um exército de iluminados de Deus, que atravessam montanhas e desertos, singram mares e rios, para espalhar a palavra de Deus e cristianizar o mundo, preparando a humanidade para um novo tempo – o Tempo de Deus. Estavam, desse modo, profundamente imbuídos no espírito Joaquimita da Terceira Idade do Espírito Santo e chegariam mesmo a experimentar no Novo Mundo, comunidades cristãs próximas do ideário da idade joaquimita. Vale salientar que, tanto os franciscanos, quanto os jesuítas seriam importantes difusores do Culto do Espírito Santo nas novas terras conquistadas, a partir das grandes viagens marítimas dos séculos XV e XVI.

Não obstante todo o esforço de cristianização do novo mundo, a brutalidade da empresa colonial dominou o que de ganância original, misturada ao sonho e a fantasia, tornar-se-ia uma empreitada gigantesca, por demais brutal e sanguinolenta. A missão divina de transformar as novas terras e os povos conquistados no Império da cristandade fracassa com a

violência, o arbítrio, as torturas e os trabalhos forçados perpetrados contra os povos originários. Talvez os conquistadores, cegos pela cobiça, nem tenham percebido que as suas presenças (na própria mistura, hibridismo e diversidade que já traziam em si), abriram as portas do inferno, e eles mesmos seriam algozes e vítimas de forças históricas poderosas que não conseguiu controlar. O "paraíso desejado" degenera-se em um inferno de destruição e ruínas, em todas as possessões do Novo Mundo, fossem estas espanholas, portuguesas, inglesas, francesas ou holandesas.

Os povos das nações originárias que foram vistos como hospitaleiros e bons, seriam depois acusados de antropofagia e barbaridade, mesmo tendo alguns portugueses se "amigado" com as índias e que desse encontro tenham nascido os primeiros mamelucos. Era preciso nomear o outro como inferior, como selvagem, como inimigo de Deus e da civilização, como justificativa para melhor dominá-lo e escravizá-lo. A mestiçagem inicial, fruto de encontros, mais ou menos naturais na curiosidade do outro, em um primeiro momento, vai se alargando em violência e brutalidade do colonizador, tomando o índio como sua presa, como escravo de eito, cozinha, cama e mesa; guia alimentar, florestal, canoeiro e pedreiro, pois foi ele usado também nas primeiras construções de residências, igrejas e fortalezas. Darcy Ribeiro vai falar desse mestiço, no interior da nossa tragédia fundadora, entre a sujeição do "mameluco" a serviço do pai e o apelo da mãe da floresta que é negada. Em armas, segundo Darcy Ribeiro, o filho bastardo faz o serviço sujo do pai (o carrasco), submetendo e destruindo o povo da sua mãe.

> A mais terrível de nossas heranças é esta de levar sempre conosco a cicatriz de torturador impressa na alma e pronta a explodir na brutalidade racista e classista. Ela é que encandesce, ainda hoje, em tanta autoridade brasileira predisposta a torturar, seviciar e machucar os pobres que lhes caem às mãos. (RIBEIRO, Darcy, 1996, p.120).

Na dialética da história, surgem dois movimentos contraditórios e irreconciliáveis: os que servem o pai-patrão-colonial em armas e massacra os povos da sua floresta de onde sua mãe se origina, e os que reinventam uma cultura nova com as ruínas das crenças e símbolos dos dois mundos.

> Nenhum povo que passasse por isso como sua rotina de vida, através de séculos, sairia dela sem ficar marcado indelevelmente. Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual a mão possessa que os supliciou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos.

> Descendentes de escravos e de senhores de escravos seremos sempre servos da marginalidade destilada e instalada em nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais, quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pasto de nossa fúria. (RIBEIRO, 1996, p.120)

Os mamelucos paulistas criaram fama de terríveis; que se colocariam depois a serviço dos colonizadores e, organizados nas colunas sanguinárias dos bandeirantes paulistas, iriam fazer as "guerras justas" contra os índios, destruir as missões jesuíticas, destruir quilombos e sufocar rebeliões. O braço armado do Império português. Nas aldeias, outras mestiçagens reinventavam o Brasil, a partir das suas heranças étnicas, dos contributos dos colonizadores portugueses, dos povos originários, dos povos africanos e afro-brasileiros e, do barroco jesuítico e franciscano.

2.12.2 Da Ilha de Vera Cruz a Brasil

Percebe-se que, na época da conquista e do início da colonização, havia dois "Brasis": um Brasil real, de natureza vigorosa e ameaçadora, onde viviam dezenas de povos indígenas; e um outro Brasil, nascido da utopia europeia, cheio de prodígios e maravilhas, habitado por seres fantásticos, onde poderiam ser situados todos os desejos. Afora essas crenças supersticiosas, uma outra visão, muito mais poderosa e concreta, movia os conquistadores: o brilho do ouro como energia condensada representando glórias e poderes sem limites. Triunfaria, como se sabe, a ganância do outro e a exploração sem limites da natureza, com o etnicídio continuado dos povos originários (que dura até os dias de hoje, no Brasil republicanizado, chegando ao século XXI).

As visões, os saberes, as religiões, os conhecimentos e sensibilidade dos povos originários terminariam por ser sufocados, em nome do empreendimento econômico colonial, sustentado na exploração da natureza e do homem. Em tudo dessacralizado e desencantado, mesmo quando falavam em nome de Deus.

Acredita-se que no paraíso dos trópicos, sob os açoites do feitor colonial, a branca pombinha adormeceu. Com cânticos e atabaques, por séculos, o povo pobre e deserdado da terra teima em acordá-la. O povo do Brasil, sobretudo aquele mais desamparado, por séculos, teima em acordá-la, com cânticos, com danças, com atabaques e maracás. Mesmo quando as autoridades do Estado ou da Igreja proíbem e perseguem, as populações mais pobres, em situações de crise, encontram as suas formas próprias de manifestar as suas inquietações e os seus desejos de mudanças. Isso acontece tanto em Portugal, continental e insular, quanto nos países que surgiram das antigas colônias ou foram conquistados pelas armas, na América, na

África e na Ásia. Quase sempre heréticos, posto que em oposição à doutrina oficial e a ortodoxia da igreja. Esperam o dia em que a frágil pombinha irá acordar. Sobre a terra se ouvirá um grande estrondo e dissolução do que parecia sólido, para dar início a um novo tempo de igualdade, de fartura e de bem-aventurança, acreditam os profetas da Terceira Idade. Afinal, o Brasil foi percebido como uma Visão do paraíso e nem mesmo o inferno em que se transformou, afastou de todo a utopia, que se esconde além do horizonte, num país prometido para o futuro.

2.13 Os Jesuítas e as Missões

Na historiografia brasileira, consta que o mais importante papel desempenhado na cristianização do Brasil, não obstante a presença de outras ordens religiosas católicas, foi o dos jesuítas.

No processo de colonização portuguesa do Brasil e em muitos outros territórios americanos conquistados pela Espanha, os padres da Companhia de Jesus, os jesuítas, são tidos como o braço religioso da ocupação colonial, na condição de "soldados de Cristo", não obstante a presença de primeira hora dos franciscanos e, posteriormente de outras ordens religiosas católicas. No Brasil, foram esses religiosos que inventaram e sistematizaram gramaticalmente, a partir do tupi-guarani, uma língua comum (o Nheengatu), que aldearam os índios em "missões", que organizaram escolas de artes, letras e ofícios, que formaram e educaram as elites dominantes, e foram, sobretudo, os grandes responsáveis pela "europeificação" das culturas nativas.

Estando a serviço do Rei e do Papa, no ambiente da contrareforma, os Jesuítas, na condição de intelectuais barrocos, cultos e com grande disposição missionária, consideravam-se bem mais que simples instrumentos da vontade divina, uma vez que também se lançaram nas Américas como agentes ativos da cristianização do mundo. Para os jesuítas, o homem de qualquer nação ou de qualquer raça do mundo era o "outro" que precisava ser preservado e evangelizado para maior glória de Deus. No convívio histórico, as diferenças entre os "colonizadores-aventureiros" portugueses e os jesuítas se mostraram marcantes. Para os primeiros, os índios eram bestas e animais de carga, destituídos de alma, com músculos a serem gastos no trabalho escravo. Para os jesuítas, os nativos das Américas eram vistos como seres com alma, a quem deveriam civilizar, embora combatessem os seus costumes e crenças, e lhes espantasse, em especial, a antropofagia e a poligamia inscrita na cultura indígena.

Jean Lacouture, no livro *Os Jesuítas (1. Os conquistadores),* fala em tom laudatório desses formidáveis e contraditórios sacerdotes, como

> [...]descobridores de mundos, de seres, de civilizações diferentes, devoradores de culturas, apaixonados pelos homens nas suas contradições, a ponto de se transformarem, em toda a parte, em tudo, em conquistadores-conquistados, apanhados nas malhas de um diálogo sem fim, embora não sem finalidade, demasiado confiantes em seus poderes e em sua fertilidade para se resignarem a acreditar que uma fronteira, um ritual, um costume possam limitar ou excluir. (LACOUTURE, 1994, p. 8).

Para a Companhia de Jesus, os índios representavam a possibilidade de conversão e a potencialidade da expansão da cristandade. Em defesa dos índios e para ganhar as suas almas para Deus, inclusive, a escravidão de africanos lhes parecia necessária. Maxime Haubert, no livro *La vida cotidiana de los índios e jesuítas em las missiones dela Paraguay*, lembra-nos que o encontro/desencontro com o novo mundo e os seus povos originários desencadeou na Europa, sobretudo na Espanha e em Portugal, uma grande tormenta espiritual. Nesse sentido, o autor mostra as contradições do padre Antônio Vieira, que

> Consagró toda uma vida turbulenta, agitada y atravessada por mil adversidades a defender a "sus" índios e la esclavitud y de las extorciones, tan pronto contando com el pleno apoyo de los reys portugueses como cayendo em desgracia y viéndose condenado al silencio. Célebre predicador – proclive a desplegar florituras de retórica muy a su época que nos asombran y a veces nos chocam - infatigable denunciador de los abusos, no se echa atrás, como Las Casas em México, ante excessos y contradiciones. Aí fue como, para salvaguardar a los índios, reclamo y obtuvo, em 1680, la introdución de esclavos negros em el Brasil. Por outra aprte, no describía a los índios tupi-guaraníes bajo tonos idílicos. Los encontraba incultos, crueles. Pero profesaba la douctrina de la igualdad de las almas antes Dios. (HAUBERT, 1991, p. 13).

Deve ter sido um terrível paradoxo vivido pelos jesuítas, para sempre cindidos em sua espiritualidade portadora de trilhos da razão, ladeada pela fé cristã e as baixezas das lutas políticas coloniais. O discurso do padre Antônio Vieira em defesa dos índios e propondo a vinda de escravos negros da África existe, mas não foi a sua fala, o seu discurso, o determinante, senão o "gastar-se" rápido das reservas humanas indígenas e as necessidades do engenho colonial. Afinal, como sabemos, triunfam sempre os interesses econômicos.

Em suas narrativas, inscritas em cartas enviadas aos seus superiores, os jesuítas se vangloriam de ter usado o símbolo da cruz e a força da palavra nas pregações bíblicas, para domar nações de índios guerreiros, promover a concórdia entre nações índias inimigas, organizar as "missões" e "reduções" com índios de diversas nações e tribos. Conforme registros e sabidas consequências históricas, de forma contraditória, o processo de "distribalização" e de "europeificação" dos índios levou-os a desencontros com as suas próprias almas, à negação da

sua própria cultura, à negação das suas crenças e costumes, tornando-os seres servis e manipuláveis pelos interesses dos conquistadores e até mesmo dos padres.

Desse modo, se vieram dos jesuítas os clamores mais fortes que se levantaram contra a escravidão indígena, acontece que, de forma cruel e com contradição marcante, foram também as "missões" e as "reduções" jesuíticas que mais forneceram braços escravos para os colonizadores, através do ataque dos bandeirantes paulistas, caçadores de escravos. Os escravos conquistados, pela força das armas de bandeirantes e mamelucos paulistas, eram muito procurados, e tinham maior custo no mercado do que os índios bravios, visto que esses "índios mansos" catequizados tinham aprendido muitos ofícios e, sobretudo, as virtudes da paciência e da resignação cristãs.

Foram também os jesuítas que deram à Igreja Católica e ao reino de Portugal, um destino profético, que surgiam como representantes divinos na terra, propondo a cristianização do homem e a conquista do mundo. Todos os homens viveriam sob a proteção de Deus e do Império Cristão e Universal, do que seria emblemático o sonhado V Império do padre Antônio Vieira.

Os jesuítas podiam até ser bem-intencionados, no entanto, não podiam separar a sua visão religiosa e messiânica do projeto expansionista e mercantilista europeu, do projeto dos conquistadores dos povos das Américas, que ofereceram aos reis católicos de Portugal e Espanha, perspectivas ilimitadas e a supremacia mundial. Tais missionários pregavam uma justiça impossível. Viviam o espírito da Contrarreforma, o desejo da unidade espiritual da Igreja, sob o domínio infalível do Papa, enquanto os "conquistadores" eram movidos pela ânsia de riqueza e poder, pelo enriquecimento através da exploração do trabalho escravo e o acúmulo de bens capitais, estando muito mais próximos do pragmatismo calvinista e da "moral" daqueles que iriam impor ao mundo a revolução burguesa dos séculos posteriores, embora tivessem, sob alguns aspectos, inclusive o da religiosidade, uma mentalidade ainda feudal.

Conforme mostra o estudo de Luiz Felipe Baêta Neves, *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios* (1978), os jesuítas para cumprir a missão a que se lançaram, viveram em uma época de contradições profundas e insolúveis, de lutas inflamadas, de debates e ideias prodigiosas, de embates sem-fim, em que as causas divinas quase sempre se mesclavam com os interesses políticos mais cotidianos e mesquinhos. Na condição de devotos do Espírito Santo e herdeiros de crenças joaquimitas, militantes de um Império divino a ser construído nos inóspitos e agressivos sertões, os jesuítas foram capazes de imensos sacrifícios e, por sua fé, muitas vezes ofereceram em testemunho a própria vida, mas a catequese forçada dos indígenas foi atravessada por grande violência simbólica.

Há quem defenda ser o legado dos jesuítas inestimável para a chamada civilização e cultura letrada ocidental; e, no caso do Brasil, há quem os tenha como fundadores da nação enquanto cultura letrada, como é o caso de Fernando de Azevedo, no livro *A Cultura Brasileira* (2010), que exerceu enorme influência na análise sobre o papel dos Jesuítas na formação social brasileira.

Homens de grande cultura e erudição, conhecedores dos idiomas e das culturas indígenas, educadores disciplinados e juízes rigorosos, para a propagação da fé cristã, fizeram uso da música, da dança e do teatro entre os índios. Por outro lado, eram capazes de, para melhor converter os incrédulos, lançar mão de ameaças e castigos apocalípticos, de manipular superstições obscuras e mesmo de usar a força para trazer para o "rebanho de Deus" os índios bárbaros e pagãos que ainda viviam abraçados à "vida livre e ao prazer do ócio e do pecado".

No livro, *Os Jesuítas no Maranhão* (SOUZA, 1977), o padre José Coelho de Souza apresenta a dimensão da atuação multifacetada dos jesuítas, quando afirma que eles foram, ao mesmo tempo, mestres-escolas e lavradores, construtores e mecânicos, professores e criadores de gado, escritores e senhores de engenho, confessores de reis e defensores de índios, criadores de vilas e alargadores de fronteiras.

No prefácio do livro *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata,* de Júlio Quevedo (2000) José Jobson de Andrade Arruda afirma que ali aborda a "utopia jesuítico-guarani, inicialmente respaldada pela monarquia cristã dos reis católicos, sonha criar o *Reino de Cristo no Prata*, no coração da América Austral, a saga invertida da colonização, a introversão 'americocêntrica' ". No mesmo texto, ele mostra a dimensão da obra missioneira:

> Compunham um expressivo universo de trinta povos disseminados pelas vastas planuras, que desde a instalação da primeira província jesuítica do Paraguai, em 1607, até a completa decadência das missões, ao findar a guerra guaranítica, em 1756, congregava cem mil almas, com um rebanho de um milhão de animais, amplos ervais cultivados, além de edifícios, instalações produtivas, centros de vivência, obras de artesanato e arte, indicadores que exprimem a dimensão alcançada por esses núcleos populacionais significativos, se os compararmos às aglomerações humanas existentes na América da época, ou mesmo fora dela. Trata-se, portanto, de um universo social de alta significação, por suas dimensões quantitativas e por sua fisionomia religiosa e cultural, mas que somente de forma circunstancial, penetra o grande travejamento das linhas mestras da história do Brasil. (ARRUDA, In: QUEVEDO, 2000, p. 8, *on-line*).

Júlio Quevedo fala dos habitantes das Missões, como sendo o índio convertido, cristianizado, reorganizado na comuna, segundo valores "da tradição medieval católica, temperada pelo clima combativo da Contrarreforma e impregnada do espírito cruzadista".

> Um dos pontos centrais da Missão era o modelo de "índio reduzido". E neste modelo havia dois elementos: a) propriedade coletiva de todos os meios de produção (o Tupambaé), na qual se desenvolviam as atividades agropecuaristas para garantir a autossuficiência e a produção de excedentes para a economia colonial espanhola; b) propriedade particular dos meios de produção (o Amambaé), onde se praticava a atividade agrícola, por meio do trabalho livre e familiar, para a auto-suficiência da família missionária.
> Estas formas de organização econômica implicavam em relações de trabalho simultaneamente livres e coletivas, sob a direção dos caciques, do Cabildo e dos padres Jesuítas. Procurando especializar a mão-de-obra, os padres acabaram provocando o surgimento de trabalhadores em tecelagem, carpintaria, olaria, curtição de couro, criação de animais e agricultura. A divisão do trabalho existente era por sexo, idade e regras referentes a turnos de trabalho.
> Este conjunto complexo de elementos é o responsável pelo êxito socioeconômico missionário do final do século XVII até a segunda metade do século XVIII. (QUEVEDO, 2000, p. 11 -12).

Nas missões jesuíticas, com o trabalho dividido por gênero, por idade e seguindo turnos racionalizados, com técnicas adaptadas, as normas eram instituídas pelos padres, mas os índios participavam da governabilidade, através de um conselho político, gerido pelas misericórdias e pelos princípios cristãos. "Sob o prisma da Cristandade, pode-se inferir que o povoado missionário, — a "Terra da Promissão" — era a comunidade cristã ideal, pois nela os índios cristãos viviam a autêntica fé católica reformada". (QUEVEDO, 2000, p. 12)

Para alguns autores, como o jesuíta suíço Clóvis Lugon, no livro *A República 'Comunista' Cristã dos Guaranis* (1976), a experiência radical das missões jesuítico-guaranis, está ligada à organização social, política e cultural.

> Os guaranis mostraram-se desde o princípio muito sensíveis e acessíveis a todas as espécies de artes. Eram notavelmente dotados para a escultura, a pintura e, sobretudo, a música. 'Possuem naturalmente o ouvido apurado e um singular gosto pela harmonia.' O Padre Cattaneo, já citado, assegura que viu uma criança de doze anos tocando na harpa, com a mão segura e leve, as melodias mais difíceis dos motetes de Bolonha. 'Têm, além disso, uma voz bela e sonora que, como eu já disse, se atribui às águas de seus rios… Esse gosto natural pela música serviu muito para povoar as primeiras reduções. Os jesuítas, ao navegarem pelos rios, aperceberam-se de que quando, para matarem santamente o tédio, cantavam seus cânticos espirituais, bandos de índios acorriam para ouvi-los e pareciam ter nisso um gosto especial… Eles

> realizaram assim, nessas regiões selvagens, o que as lendas contam a respeito de Orfeu e Anfião (Charlevoix, tomo I). (LUGON, 1976, p. 143-144).

O certo é que tamanho êxito organizacional e mesmo econômico, bem-sucedido também sob o ponto de vista da doutrina cristã, terminaria despertando cobiças. As missões eram presas fáceis para os terríveis bandeirante e mamelucos paulistas, saqueadores e predadores de índios, que as atacavam para roubar e aprisionar índios que vendiam como escravos, sobressaindo os famigerados bandeirantes e mamelucos paulistas.

> No caso dos paulistas, a perversão monstruosa de uma época aparece-nos em plena claridade. Os mamelucos praticavam de maneira cínica o sistema de que todo o mundo vivia na América e, mais ou menos, na própria Europa. Os mamelucos eram, verdadeiramente, os tipos representativos do sistema colonial, um pouco semelhantes aos armamentistas e outros tubarões da alta finança e dos trustes no sistema capitalista. Os pequenos cúmplices e comparsas, todos os pequenos aproveitadores preferem manter-se inconscientes da solidariedade que os liga aos exploradores e suas malfeitorias, tal como, no tempo da escravatura dos índios, preferia-se ignorar os métodos de aquisição empregados pelos mamelucos. (LUGON, 1976, p.53).

Tais investidas faziam com que os índios, mesmo nos momentos mais férteis e de aparente paz, se mantivessem de prontidão, muitas vezes pegando em armas, para repelirem os ataques dos bandeirantes e mamelucos paulistas. Lugon relata o resultado da ação catequética e de escravização dos índios pelos mamelucos, apresentando os números dessa tragédia.

> O Padre Fernandes calculava que os mamelucos de São Paulo e outros portugueses escravistas tinham morto ou subjugado, em 130 anos, dois milhões de índios num raio de mil léguas, ou seja, no conjunto do Brasil, bacias do Paraná e o Uruguai [...]. O erudito Muratori escreve também que 'no espaço de cento e trinta anos, eles fizeram escravos mais de dois milhões de índios, dos quais cinquenta mil tinham abraçado a religião cristã. De tantos homens que eles arrebataram, dificilmente um em cada cem lhes terá sido de qualquer utilidade. A maior parte pereceu de miséria antes de chegar a São Paulo. Os que até aí foram conduzidos sãos e salvos, cedo pereceram pelo mau ar que se respira nas minas e pelo trabalho excessivo das plantações de açúcar. Viu-se um registro autêntico, pelo qual se provava que de trezentos mil índios, tomados e transportados pelos mamelucos em cinco anos, restavam apenas vinte mil. (LUGON, 1976, p. 64).

Na rede de intrigas dos palácios coloniais e da corte europeia, em meio às disputas de poderes, de fronteiras e de riquezas, os jesuítas eram acusados de querer fundar um Império nas Américas e de traírem o rei. Durante anos, tropas foram enviadas contra as Missões. Em algumas situações, instruídos pelos jesuítas, os índios lutavam a sua "guerra santa" contra os

inimigos de Deus. Na tríplice fronteira (Brasil, Uruguai e Paraguai) o resultado dessa guerra foi a destruição das missões, a morte e ao aprisionamento de centenas de milhares de índios. Terminava, assim, a experiência marcante da tentativa de instalação na Terra, de uma Comunidade guiada pelos princípios que orientam a utopia da Terceira Idade do Espírito Santo, dentro da concepção jesuítica.

O certo é que, inegavelmente, o legado civilizatório dos jesuítas posto em discursos e práticas terá sido de inestimável valor na invenção do Brasil, por mais doloroso e contraditório que seja o sentido e dividendo histórico dessa ação.

2.14 Padre Antônio Vieira e a Antropofagia do Divino

É no Brasil, na colônia em transe, conquistados e submetidos os povos originários, com disputas acirradas pela posse do território por outras potências europeias (notadamente franceses e holandeses), que sobressai a proeminente figura do jesuíta padre Antônio Vieira, sendo ele mesmo um mestiço, um pardo, fruto do caldeamento inicial das muitas mestiçagens. No fundo, o padre Antônio Vieira é um mestiço que rompe a maldição posta nos discursos da inferioridade do mestiço, cultivando grande erudição, um sábio barroco tropical que pensa como um europeu, e defende arduamente a missão jesuítica de evangelizar o mundo.

São controversos os olhares contemporâneos sobre o padre Antônio Vieira, a sua ação e a sua obra. Para além dos seus críticos, há os que louvam a sua missão:

> O padre António Vieira foi um homem do seu tempo, limitado pelos parâmetros da sua formação, pelos limites da sua maneira de enxergar o mundo, pelos constrangimentos religiosos e culturais de uma época conturbada, distante dos nossos conceitos e da maneira contemporânea de encarar a cidadania e as liberdades; foi um visionário e um espírito ousado que usou a inteligência e a imaginação para criar novidade e propor aos seus contemporâneos um rumo novo para um novo mundo. (FREIRE, 2010, p. 4).

Para outros, o Padre Antônio Vieira foi o pregador da submissão dos escravos, o sábio à sombra dos reis, o evangelizador que salvou os corpos dos índios, mas que teria aniquilado as suas almas com a imposição do catolicismo. Fala-se também da mistura de religião, política e negócios em suas pregações.

> Para deixar de lado a crítica óbvia do anacronismo e entrar a fundo na formulação do jesuíta, o principal é perceber que a acomodação entre consciência cristã e conveniência política é uma *tópica global* em Vieira, isto é, regula toda a aplicação de seus argumentos a qualquer assunto, e nem de longe está restrita a um confronto entre ideal religioso e condições externas das práticas coloniais. A formulação de seu projeto missionário nunca se dá

> em chave exclusivamente espiritual, ou de idealização pós-romântica, no sentido de que os bens da humana cristandade possam dispensar-se de responder às duras práticas terrenas. Ao contrário: os seus sermões apresentam-se sempre em vista de questões muito concretas, incluindo-se aí as injunções econômicas, em que pretendia intervir.

> É verdade que isso tendeu a chocar o espiritualismo burguês que o leu sempre espantado com a mistura de religião e negócios em seus sermões. Contudo, não há nada mais estrutural neles. (PÉCORA, 2019, p. 161, on-line).

Cheio de contradições, tem sido alvo de inúmeros estudos e considerado um grande homem do seu tempo. Participou da expansão do Império para o Norte brasileiro. Acompanhou os aldeamentos, as catequeses dos índios. Observou o movimento das engrenagens do engenho colonial, que crescia em brutalidade e na expansão do poder soberano do colonizador (donos de vidas e de almas). Foi testemunho de que a cruz, o arcabuz e a espada era bem mais do que símbolos. Venciam os mais fortes.

Era o Brasil colônia um território de intensas disputas materiais e espirituais. O pensamento joaquimita, o cripitojudaismo, as crenças calvinistas espalhadas pelos holandeses (entre os índios tapuias, seus aliados), o messianismo sebastianista, as feitiçarias e os rituais de pajelanças eram considerados como heréticos; as manifestações populares de culto do Divino, em forma de Folias e de Impérios, distante do controle e da ortodoxia da contrarreforma, chega a ser combatida por alguns padres, sem que consigam impedir a sua propagação na largura das geografias e das solidões.

O padre Antônio Vieira, no livro A Relação da Ibiapaba (2006), mostra que, no início do século XVI, nos aldeamentos da Serra da Ibiapaba, que ele visitou para recatequizar os índios convertidos ao calvinismo e expulsar os hereges, refugiavam-se franceses, holandeses, judeus e outros estrangeiros, sendo um grande encontro de povos do mundo. Ele vê aquela região como “um valhacouto seguro dos malfeitores”. (VIEIRA, 2006, p. 31-32.)

Para o padre Antônio Vieira, a Serra de Ibiapaba era uma babel de erros particulares e ateísmo geral, ainda com a agravante de alguns índios terem aprendido a ler e a divulgar ideias cheias de heresias (em convívio com os protestantes holandeses, em Pernambuco).

> Desta maneira, dentro em poucos dias foram uns e outros semelhantes na crença e nos costumes; e no tempo em que Ibiapaba deixava de ser república de Baco (que era poucas horas, por serem as borracheiras contínuas de noite e de dia), eram verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios, formada de rebeldes, traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios,

> ateus, e tudo isto debaixo do nome de cristãos e das obrigações de católicos. (VIEIRA, 2006, p. 32).

Essa descrição tão precisa de um local e de um processo social, bem pode simbolizar o a formação do povo brasileiro e a antropofagia cultural característica da sua formação.

O que o padre Antônio Vieira nos diz é que "mestiços" de todo o mundo marcaram um encontro no Brasil para uma maior mistura. Uma mestiçagem surgida de várias outras mestiçagens, raciais e culturais, históricas e imaginárias. Os brasileiros estavam se reinventando, sobre o signo do encontro/ desencontro e da violência.

Considerando esse clima de diversidades e hibridismo, de intensas disputas, avanços e recuos, há indicações de que os jesuítas não abandonaram a profunda devoção ao Espírito Santo e deixaram mesmo imbuir-se do espírito joaquimita, chegando a experimentar de forma material e prática, comunidades cristãs indígenas que lembravam a igualdade e a abundância da *Terceira Era* profetizada por Joaquim de Fiori, notadamente nas missões jesuíticas do sul do Brasil, na região, onde hoje estão as fronteiras do Brasil, Paraguai, Uruguai e Argentina. Algumas dessas comunas são tidas como experiências mais justas e igualitárias remetendo à ideia de um comunismo cristão primitivo ou mesmo à tentativa de ordenar, na terra, a *Jerusalém Celeste* da Terceira Idade do Espírito Santo.

No Brasil, a devoção ao Divino Espírito Santo encontrou um terreno fértil. No Padre Antônio Vieira, está bem expressa, no *Sermão do Espírito Santo*, no qual fala sobre as transformações da ação missionária cristã de conversão do mundo. Nesse sermão, ele também prega a necessidade da transformação completa do outro, propondo uma espécie de "antropofagia sagrada", no sentido figurado e metafórico tão caro ao discurso barroco, onde o outro é morto e devorado para se transformar.

> De maneira que, assim como a natureza faz de feras homens, matando e comendo, assim também a graça faz de feras homens, doutrinando e ensinando. Ensinastes o gentio bárbaro e rude, e que cuidais que faz aquela doutrina? **Mata nele a fereza, e introduz a humanidade; mata a ignorância, e introduz o conhecimento; mata a bruteza, e introduz a razão; mata a infidelidade, e introduz a fé; e deste modo, por uma conversão admirável, o que era fera fica homem, o que era gentio fica cristão**, o que era despojo do pecado fica membro de Cristo e de S. Pedro; Occide et manduca. E como a graça do Espírito Santo, por meio da doutrina da fé, melhor que a arte e melhor que a natureza, de pedras e de animais sabe fazer homens, ainda que os destas conquistas fossem verdadeiramente, ou tão irracionais como os brutos, ou tão insensíveis como as pedras, não era bastante

> dificuldade esta, nem para desculpar o descuido, nem para tirar a obrigação de os ensinar: Ille vos docebit. (VIEIRA, 2019, online) (Grifo meu)

A estudiosa da educação jesuítica, Maria J. M. Cavalcante (2019), ao confrontar os muitos relatos e escritas sobre as ações evangelizadoras dos jesuítas no Brasil colônia, pergunta-se sobre o significado dos povos originários para os padres da Companhia de Jesus, a partir do estabelecimento de uma "relação de dominação civilizacional que beirou o extermínio cultural e humano". Demonstrando ser esse tema bastante assíduo nas críticas da ação religiosa e evangelizadora dos jesuítas no Brasil, por parte de estudiosos contemporâneos que, baseados em valores de sua época, erguem "seus tribunais de laicidade supostamente científica para dizer de massacres e impiedosa ação de desmontes culturais dos indígenas brasileiros", a referida socióloga e historiadora faz outras perguntas, entre elas, sobre o possível fracasso catequético dos jesuítas em muitas das suas missões.

> A esse respeito, quero começar por perguntar se o projeto missionário de cristianização protagonizado pelos Jesuítas teve tanta eficácia assim, sabendo-se que talvez tenha sido a própria ocupação econômica e militar de territórios pelos colonos e oficiais portugueses a responsável maior pela morte e destruição desses povos. Sabe-se, porém da estreita vinculação entre o plano de ocupação de D. João III e as atividades missionárias dos Jesuítas, convidados pelo Rei de Portugal a dele participar vivamente, na condição de cumplicidade que essa aliança representava. (CAVALCANTE, 2020, p. 5).

A referida Autora toma por base narrativas postas, em várias cartas dos séculos XVI e XVII, que os padres jesuítas enviavam regularmente para seus superiores em Roma, sobre a difícil relação missionário-índio porque a evangelização era um processo que raramente resultava em conversão verdadeira. Nas missas e nos rituais católicos de penitências, os jesuítas (e também franciscanos) encontraram uma forte resistência indígena; os índios, mesmo quando pareciam incorporar certos preceitos religiosos cristãos, muitas vezes, apenas simulavam deles partilhar, razão pela qual tiveram maior facilidade de adesão muito mais nas festas e nos bailados, nos autos teatrais, nos cânticos e nas mímicas, onde era possível também a expressão da alegria e, mesmo, de forma mais oculta, a comunhão com os deuses da natureza. Para Cavalcante, sendo adultos ou crianças, os indígenas se mostravam entre resistentes e divididos, pois não obstante o empenho dos catequizadores em lhes extirpar a cultura que traziam, os relatos dos próprios jesuítas estão cheios de menções a fugas, esquecimentos e simulações da fé católica que pretendiam inocular nos corpos e almas indígenas.

Ademais, as narrativas jesuíticas evidenciam que, desde o princípio, diante da dificuldade em converter os adultos, os padres decidiram catequizar primeiro as crianças;

mandaram inclusive buscar crianças órfãs em Portugal, para que, aprendendo a língua dos nativos, no convívio com as outras crianças indígenas, melhor pudessem transmitir-lhes os ensinamentos do catecismo cristão. Desse modo, as crianças que, nos cultos ao Espírito Santo, têm grande importância no simbolismo do Novo Mundo, também tiveram importante papel na catequese dos indígenas no Brasil.

Na busca da conversão à fé cristã, como nenhuma outra congregação católica, os jesuítas souberam fazer uso do engenho do teatro, dos bailados das cerimônias e do espetáculo para atrair e tentar evangelizar povos no novo mundo. São muitos os registros das procissões de santos, andores e carros alegóricos, dos *tableaux vivants* e dramas de passagens bíblicas, nas igrejas; dos foguetórios de fogos de artifícios, das lapinhas vivas e dos bailados de crianças reinóis e curumins. Festas e espetáculos que, quase sempre, fugiam ao controle dos padres, e ali misturava-se o sagrado e o profano, as culturas dos nobres e as populares, as crenças cristãs e as crenças indígenas e afro-brasileiras, as penitências e os prazeres do corpo. Tais práticas criavam, assim, um campo de invenção e de experimentação de ortodoxias e heresias, de símbolos e metáforas. Assim, a festa, no período colonial, entre violências de conquistas e promessas de refrigérios celestes, entre identidades destruídas e (a dor e a delícia) de novas construções identitárias, era um imenso laboratório de construção do novo:

> Ora *status*, ora poder, ora resistência, a cultura popular ou a de elite davam funções diversas a esses vários símbolos. Jogos de espelhos onde os membros da sociedade colonial refletiam-se distintamente, as festas iniciavam-se como um feixe de símbolos que anunciavam um tempo de identidades encobertas, ou falsificadas, numa constelação de utopias. (DEL PRIORE, 2006, p. 41).

Possivelmente, em tais ambientes, as festas do império do Divino Espírito Santo fossem incentivadas e suportadas, embora fosse esse Divino nascido do hibridismo das culturas populares, em transformação pela violência dos encontros e desencontros coloniais, entre diferentes etnias e processos civilizatórios, teologicamente bem diferentes do Divino Espírito Santo dogmático compreendido e imposto pela contrarreforma.

Por fim, no mesmo sermão do Espírito Santo, depois de muito falar da rudeza dos índios e da sua resistência em aceitar a fé cristã, termina o Pe. Antônio Vieira destacando a sagrada missão de evangelizar o mundo:

> O Espírito Santo, que hoje desceu sobre os apóstolos, e os ensinou para que eles ensinassem ao mundo, desça sobre todos vós, e vos ensine a querer ensinar, ou deixar ensinar, aquele a quem deveis a doutrina, para que ele por vós, e vós com ele, conseguindo nesta vida — que tão cara vos custa — a

> graça, mereçais gozar na outra, com grandes aumentos, a glória. (VIEIRA, 2019, *On-line*).

O padre Antônio Vieira e a Companhia de Jesus queriam livrar os índios da escravidão e dos maus-tratos, ganhando-os para ser fiéis de Deus. Para tanto, quiseram transformar de forma impositiva a sua natureza, cultura e religião.

No Maranhão, consta que, por causa dessa obstinada defesa dos índios contra as "guerras justas" e as entradas e expedições bandeirantes de caça aos nativos que os exterminavam aos milhares, Padre Antônio Vieira e os jesuítas atraíram para si a fúria dos colonos e muitas calúnias. Contra as infâmias, que como setas os feriam, o padre Antônio Vieira, trabalhando com o conceito cristão de verdade e mentira, "traça um quadro terrível daquela sociedade, afogada nos pecados da mentira, da espoliação, da cobiça, do latrocínio e da intriga" (CASTRO, 1997, p.107). O trecho abaixo, retirado de um dos seus sermões, sintetiza a atmosfera em que ele vivia.

> E se as letras desse abecedário se repartissem pelos Estados de Portugal, que letra tocaria ao nosso Maranhão? Não há dúvida de que o M. Maranhão, M. Murmurar, M. motejar, M. maldizer, M. Malsinar, M. mixericar, e sobretudo, M. mentir: mentir com as palavras, mentir com as obras, mentir com os pensamentos, que de todos, e por todos os modos aqui se mente. Novelas, e novelos são as duas moedas correntes dessa terra; mas tem ˜ua diferença, que as novelas armam- se sobre nada, e os novelos armam-se sobre muito, para tudo ser moeda falsa. (VIEIRA, Apud CASTRO, 1997, p. 107-108).

Na construção do Quinto Império, o padre Antônio Vieira, com a participação dos índios (dos "brasis"), mesmo achando que "a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo". Daí, muitas vezes, apelar para o Espírito Santo e implorar pelo dom de falar línguas. No processo de evangelização que dirige, propõe que os índios sejam "mortos" em sua natureza selvagem, "devorados" pelo cristianismo e ressuscitados (transformados), pela fé, no novo povo de Deus. Estariam esses índios mortos em sua natureza-cultural e ressuscitados em Cristo como homens novos prontos para a habitar a Nova Jerusalém e gozar da bem-aventurança da Terceira Idade do Espírito Santo?

Contudo, mesmo em árdua luta, perseguidos e depois expulsos (no reinado de D. José I, em 1759, por decreto do futuro Marquês de Pombal), os Jesuítas não conseguiram impedir a escravatura e a grande mortandade dos índios, diante da fúria e da necessidade de lucro do engenho colonial. Nem mesmo conseguiram salvar as suas almas pela conversão.

Obtiveram assim, na verdade, um duplo fracasso, apesar da grandeza da empresa e do melhor sentimento que a envolvia, com tantos desassombros e sacrifícios.

CAPÍTULO 3 - O FABULOSO (DES)ENCONTRO

3.1 O Engenho Colonial

No espaço geográfico do que conhecemos hoje por Brasil, deu-se o (des)encontro fabuloso de mundos e nações, povos diversos e culturas - advindos por sua vez de outros (des)encontros e de anteriores mestiçagens – que, a partir do século XVI, enfrentaram-se e se amalgamaram. Somos assim mestiços dos mestiços.

Os povos ibéricos do século XVI e XVI, dos quais somos, como colonizados de primeira hora, os principais herdeiros, foram antecedidos por vários outros povos e culturas, em levas civilizatórias que se sucederam, durante milênios, na ocupação daquele território, seja no chamado período pré-romano e romano, seja no medieval e moderno.

O historiador Oliveira Marques trata das raízes da nação portuguesa, no primeiro volume da sua obra, *História de Portugal: das Origens às Revoluções Liberais* (1977), onde aborda a sua pré-história e ocupação por povos diversos, entre os quais estiveram, por exemplo, fenícios, celtas e gregos, antes de romanos e mouros. Estes últimos, que dominaram a pensinsula ibérica, por mais de cinco séculos - em função da historiografia fundacional de base cristã de Portugal - têm sido varridos da sua história medieval, como afirma abaixo o historiador António Borges Coelho (2008), em passagem do livro, *Portugal na Espanha Árabe*:

> Quantos entre a gente instruída da nossa terra, ignoram que Coimbra, Lisboa, Santarém, Évora, Beja, Alcácer, Mértola, Silves, Faro foram centros de civilização árabe pensinsular e cenário de relevantes acontecimentos políticos. Quem sabe que em algumas destas cidades existiram centros literários e de pensamento? Quantos neste país conhecem o nome de Ibne Bassame de Satarém, fonte histórica e biográfica preciosa do mundo muçulmano? Quem leu os poetas que viveram e amaram neste bocado de torrão peninsular a cujo sol nos aquecemos como eles se aqueceram outrora? Qual dos bejenses saberá que Almutâmide, o céçlebre rei-poeta de Sevilha, nasceu na sua cidade? Acaso terá Beja um conterrâneo mais ilustre? [...] (COELHO, 2008, p.11).

A coletânea *Minorias Étnico*-Religiosas na Península Ibérica, organizada por Maria Filomena Lopes de Barros e José Hinojosa Montalvo (2008), discute essa variedade étnico-religiosa da região ibérica, no período medieval e moderno. Falar sobre essa questão exigiria uma investigação específica, o que, em razão do foco do nosso estudo, não temos intenção de fazer. Mas vale a pena fazer algumas perguntas: de quantos povos resulta o povo português, que influências marcantes tem a sua cultura e quantas presenças deixaram rastros no seu

território; ou seja, quantas culturas e ruínas de civilizações entraram na composição desse mosaico? O tão aclamado e igualmente criticado Gilberto Freyre, no primeiro capítulo de Casa Grande & Senzala (1977), se refere ao português, como "povo indefinido, entre a Europa e a África [...]" (FREYRE, 1977, p. 05), inspirado em intelectuais, como Alexandre Herculano e Eça de Queiroz, que falam dessa bicontinentalidade.

Por outro lado, quantas etnias e culturas entraram na composição dos povos originários das Américas, que, por sua vez, já vinham de encontros e misturas anteriores, inscritos numa ancestralidade milenar, seja com base na tese da passagem pelo Estreito de Bering em face de glaciações, à daquela outra contida nas investigações arqueológicas e paleontológicas de Lagoa Santa, em Minas Gerais, e São Raimundo Nonato, no Piauí; são pesquisas que atestam ser a presença humana em território americano bem mais antiga e decorrente de rotas variadas, conforme atestam os estudos de André Prous, Arqueologia Brasileira (1992) e o de Anne-Marie PESSIS, Imagens da Pré-História. Parque Nacional da Serra da Capivara (2003).

É preciso lembrar que os primeiros habitantes do Brasil, com datações de 11,5 mil anos, como o homem da Lagoa Santa, eram Homo Sapiens negros e originavam-se da África. E na própria África, dito berço da humanidade, como se deu a diferenciação e fusão étnica, através dos séculos? Com a colonização portuguesa, quantos povos africanos, nações, culturas e línguas diferentes, foram transplantados para o Brasil e aqui foram forçados, nas fazendas e senzalas, a reinventar uma África-brasileira nascida de todas as Áfricas, reais e imaginárias?

Assim, com base em indicações antropológicas e indagações mais gerais, é possível que se compreenda a miscigenação, não apenas como um processo da colonização do Novo Mundo, mas como algo mais antigo e nebuloso, que deita raízes há milhares de anos, em vários lugares e culturas ancestrais. Torna-se bem intensa, contudo, quando as grandes imigrações e as rotas comerciais iniciaram o processo de mundialização dos comércios e das culturas.

Os navegantes aventureiros chegados de Portugal e de outros países europeus (por vontade própria ou forçados), perfilados como cristãos, mouros, judeus, cristãos-novos (marranos), heréticos, calvinistas, magrebinos e ciganos, estavam famintos de riquezas e poderes, livres das peias da ética cristã e filosófica medieval. A maioria a serviço de uma minoria tirânica e cheia de desmedidas ambições. Dizimaram e submeteram os povos originários, exploraram os africanos escravizados de diversas origens culturais, puseram a ferver o caldo étnico formador daquilo que viria a ser chamada de brasilidade. Tudo isso ficou guardado na memória histórica de Portugal e do Brasil, podendo ser assim sintetizado.

> Ainda na primeira metade do século XVI, se inicia o cultivo da cana, que obriga à despossessão das terras indígenas para a organização de grandes extensões de plantação e à utilização de muita mão-de-obra. A relação inicial com os povos indígenas se altera para a captação forçada da sua utilidade escrava. [...] Perante as revoltas iniciadas, através das armas e da ostentação do poder branco e cristão, força-se a escravatura ou expulsam-se os moradores indígenas de suas terras, promovendo de modo demasiado generalizado o seu extermínio. Ao mesmo tempo o comércio escravo para o Brasil se organiza, ganha regularidade, aumentando progressivamente o número de africanos transportados pela força e de modo desumano para responder ao crescente desenvolvimento do cultivo da cana-de-açúcar nas zonas costeiras do nordeste, especialmente nos estados da Bahia e de Pernambuco. (PAIVA, 2017, p. 38 -39).

Desvendando-se esse passado, percebemos que o Brasil começa a ser gestado como ruínas, no exploração da madeira e dos minérios do ouro e pedras preciosas (em sucessivos ciclos), nas "preações" das entradas e bandeiras pelos sertões, para destruir missões e reduções jesuíticas para escravizar índios, nas chamadas "guerras justas" contra os "infiéis" e os "pagãos" (índios e negros fugidos); na implantação colonial da monocultura da cana-de-açúcar (atualmente da soja que devasta o cerrado e a floresta amazônica), na instalação do comércio de negros africanos para a escravidão, na expansão do gado na chamada civilização do couro, nos terreiros das casas-grandes (verdadeiras fortalezas de defesa), nas missões jesuíticas e franciscanas, nas naves e adros das igrejas e conventos, na permanente violência, da posse e da exploração sobre o outro, do ser tudo aquilo de que fomos gerados e, ao mesmo tempo, nada ser, afora a força bruta e mão de obra barata e descartável a ser aproveitada.

> A empresa escravista, fundada na apropriação de seres humanos através da violência mais crua e da coerção permanente, exercida através dos castigos mais atrozes, atua como uma mó desumanizadora e deculturadora de eficácia incomparável. Submetido a essa compreensão, qualquer povo é desapropriado de si, deixando de ser ele próprio, primeiro, para ser ninguém ao ver-se reduzido a uma condição de bem semovente, como um animal de carga; depois, para ser outro, quando transfigurado etnicamente na linha consentida pelo senhor, que é a mais compatível com a preservação dos seus interesses. (RIBEIRO b, Darcy, 1995, p. 118).

Terá sido um processo longo, de imposição de construção e usos de máquinas administrativas coloniais, econômicas e políticas, capazes de assegurar os privilégios de poucos e pouca mobilidade entre as classes sociais. Nessa engrenagem, de inocentes, os índios passaram a ser vistos como feras terríveis e foram caçados e escravizados, a exemplo do que aconteceu nas Antilhas, na Mesoamérica e nos Andes.

Fuentes fala dos primeiros negros chegados à América com seus amos espanhóis e poderíamos também acrescentar com seus amos portugueses, posto que a escravidão negra já estava instituída em Portugal, em alguma proporção, desde a conquista da costa africana, quando das grandes navegações para as Índias e para o Brasil. Esse fluxo se ampliaria com o tráfico escravos de várias regiões africanas, modificando por completo o panorama humano e cultural das Américas. O cruel extermínio e/ou fuga das populações ameríndias para os sertões e florestas levou a empresa colonial montada no Brasil, por prementes necessidades econômicas, ao tráfico negreiro. A mão-de-obra escrava dos índios foi sendo substituída pela mão-de-obra escrava negra, dando prosseguimento e ampliando, em dimensões, nunca antes experimentadas, ao sistema escravocrata moderno.

> [...] Portugal importaria para o Brasil várias vezes mais negros do que os índios que ali encontrou originalmente. E, na atualidade, o continente americano possui a maior população negra fora da África. Para onde quer que fossem, porém, os escravos se achavam rigidamente ligados à economia agrícola, isto é, ao cultivo intensivo e extensivo dos produtos tropicais. Essa rígida equação - escravos negros e economia agrícola - foi complicada pela grande rivalidade entre as potências no comércio tanto dos escravos provindos da África, como dos produtos do Novo Mundo. (FUENTES , 2001, p. 197).

A tese mais aceita entre os historiadores é a de os primeiros escravos negros, trazidos das feitorias portugueses na África, tenham chegado por volta de 1538, na Bahia, para trabalhar no corte e transporte do pau-brasil. Outros localizam essa data entre 1539 e 1542, já em Pernambuco. Percebendo, índios e negros, o sistema de exploração e de sofrimentos a que eram forçados, recusaram-se a colaborar e chegaram mesmo a se revoltar e a resistir; mas já estavam, como mercadorias, na economia colonial inseridos e sendo, na cultura e na alma, contaminados pela cultura do colonizador. Não eram mais índios-da-floresta e nem eram negros-africanos e tiveram que reinventar-se.

> A violência que domina o ordenamento do mundo colonial, que ininterruptamente acompanhou o ritmo da destruição das formas sociais nativas e desmantelou, sem reserva, os sistemas de referência da economia, dos modos de vestir-se e da vida física, essa mesma violência irá ser reivindicada e assumida pelo nativo, no momento em que, ao decidir incorporar na sua própria pessoa a história, ele se precipita sobre os bairros proibidos. (FANON , 2005, p. 209).

Foram inúmeras as rebeliões de escravos em toda a América Latina e Caribe, sendo talvez as mais famosas delas a do Haiti, a de San Lorenzo de los Negros (México), a rebelião de Coro (Venezuela) e o Quilombo dos Palmares no Brasil, entre centenas de outras revoltas,

com resultados quase sempre trágicos, por conta da desproporcional força militar usada pelo colonizador na repressão a esses revoltosos. Foram muitos os quilombos fundados por negros fugidos da escravidão.

> [...] Um deles, em Palmares, do estado de Alagoas, no Brasil, atravessou o século XVII. Seus vinte mil habitantes o converteram num estado africano no coração da América do Sul, com suas próprias tradições de origem. Como no caso dos índios, porém, foi no encontro com os europeus que os negros se tornaram habitantes do Novo Mundo, integrados numa cultura mestiça. (FUENTES, 2001, p. 198).

As revoltas e os assentamentos negros autônomos foram duramente sufocados com redobrada violência, com o uso perverso das camadas populacionais submetidas a esse poder contra os redutos de insubmissos. O Quilombo de Palmares, terminou sendo vencido pelas tropas dos bandeirantes paulistas. Zumbi é feito prisioneiro, depois de ser traído por um "antigo homem de sua confiança (António Soares)", e é assassinado (20 de novembro de 1695). Exposta como troféu, a cabeça de Zumbi

> é cortada, salgada e enviada para Recife onde é exibida em praça pública. A morte de Zumbi apresentada como uma vitória do poder apenas patenteia a sua insubmissão e confere a Zumbi dos Palmares um simbolismo que alimenta até hoje a luta quilombola e pela liberdade. (PAIVA, 2017, p. 39 – 40).

Darcy Ribeiro fala na "ninguendade" dos brasileiros (mamelucos, morenos, cafuzos e mestiços e brancos pobres dos primeiros séculos) e no imenso esforço de reinventar-se, a partir dessa brutal realidade, na terra de "ninguém" dada como propriedade de poucos com papéis forjados em cartórios, tendo uma lei autoritária e perversa, capatazia colonial dos grandes interesses da metrópole (situação que permanece até os dias de hoje, mudando apenas o nome da metrópole a que a sua elite está subjugada).

Além disso, através das narrativas de viagens e das cartas dos padres, foi-se criando na imaginação europeia uma visão da sensualidade e do exotismo dos povos "descobertos". Os Jesuítas, como se estivessem diante das tentações da carne e do demônio, falam em suas cartas das mulheres índias tomadas pelo "espírito da fornicação", dos pecados mais obscuros, dos prazeres e das bestialidades (HOORNAERT, *in* MARCÍLIO, 1993, p 11-280).

O lema de que "não existe pecado abaixo da linha do Equador" incendeia a imaginação do colonizador, que detém o poder e as armas e a terra (da qual se apossam, excluindo e marginalizando os seus antigos donos), e o impele para o uso das mulheres índias e (posteriormente) das negras escravizadas, gerando a mestiçagem e a tragédia fundadora e

elaborando os discursos posteriores sobre a sensualidade e disponibilidade do corpo mestiço. O mecanismo da posse afastava os códigos morais e a religiosidade não domava os instintos. Os conselhos de Agassiz não eram ouvidos no Equador, embora a presa fosse ainda considerada inferior e o ser humano resultante do "sexo-autoritário", do impulso do gozo-predador, fosse também um ser inferior, por aproximação com a mãe índia ou negra, ou mestiça.

Na sociedade colonial, o desejo sexual predador impulsiona a conquista do ser projetado (objeto desejado). A morena e a "mulata", a cabocla, viram símbolo dessa atração sem freios e sem limites morais, apesar dos reclamos e rogos dos padres, que denunciavam esse comportamento dos colonos, considerado por eles como depravados. Há um texto de Gilberto Freyre, bastante conhecido e criticado, que fala da promiscuidade fundadora, dado que ele inverte papéis, ao afirmar que "as índias se ofereciam aos brancos", não levando em conta as narrativas de violência do colonizador, de estupros e de posses autoritárias, existentes no primeiro século da ocupação colonial do Brasil. O antropólogo brasileiro usa uma terminologia reveladora de alguns vieses que levaram seus críticos à acusação de ser ele portador de uma visão senhorial da nossa história colonial.

> A luxúria dos indivíduos, soltos sem família, no meio da indiada nua, vinha servir a poderosas razões de Estado no sentido do rápido povoamento mestiço da nova terra. E o certo é que sobre a mulher gentia fundou-se e desenvolveu-se através dos séculos XVI e XVII o grosso da sociedade colonial, num largo e profundo mestiçamento, que a interferência dos padres da Companhia salvou de resolver-se todo em libertinagem para em grande parte regularizar-se em casamento cristão.
> O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual. O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé na carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo estregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho. (FREYRE, 1984, p. 93) (Grifo meu).

Mesmo que reconhecesse depois que, no ambiente com costumes sexuais e morais diferentes, o europeu era "mais luxurioso" do que as índias. Freyre repete, de alguma forma, o discurso dos conquistadores, que colocavam a sedução como estratégia do outro para justificar o seu ímpeto sexual predador. Pero Vaz de Caminha fala de uma certa pureza das índias e das suas "vergonhas saradinhas". No entanto, Américo Vespúcio já indicava que a luxúria das índias "excede a imaginação humana". Diante disso qualquer ato era justificado, por mais brutal que fosse.

Na formação do Brasil, "mesmo sem ser considerada crime ou pecado", a mestiçagem é resultante do autoritarismo e da mais desmedida violência, que fez parte do modo de implantação do capitalismo moderno de base colonial e escravagista.

Os colonizadores fazem guerra e submetem os povos originários, amalgamam-se a eles e aos africanos escravizados de diversas origens culturais, pondo a ferver o caldo étnico que daria início a um processo inconcluso de "ninguedade", massa humana que viria a se transformar nos "brasileiros", na leitura de Darcy Ribeiro.

> Nós, brasileiros, nesse quadro, somos um povo em ser, impedido de sê-lo. Um povo mestiço na carne e no espírito, já que aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Nela fomos feitos e ainda continuamos nos fazendo. Essa massa de nativos oriundos da mestiçagem viveu por séculos sem consciência de si, afundada na ninguendade. Assim foi até se definir como uma nova identidade étniconacional, a de brasileiros. Um povo, até hoje, em ser, na dura busca de seu destino. (RIBEIRO, Darcy a, 1995, p. 453).

Na "dura busca do seu destino, o "brasileiro" tem que reinventar-se: religiões, discursos, artes, imaginações, identidades. Como se deram esses amálgamas, essa hibridação? A primeira providência dos traficantes e senhores de escravos, quando compravam os lotes de sobreviventes (era imensa a mortandade nos chamados navios negreiros), recém-saídos das quarentenas, era separar os escravos de diferentes grupos linguísticos e de uma mesma tribo, misturando línguas, culturas e etnias, para que tivessem pouca comunicação entre si e não conspirassem. Assim se reinventaram, se amalgamaram, se hibridizaram e se sincretizaram etnias, línguas, culturas, crenças. No entanto, o fato de os escravos negros falarem línguas diferentes facilitou a difusão do português pelo negro ladino, o que terminou por desbancar o nheengatu, a língua geral falada em todo o Brasil e sistematizada pelos jesuítas (proibida pelo Marquês de Pombal, em meados do XVIII). Línguas, culturas e religiões foram guardadas por pequenos grupos ou se sincretizaram. Como se deu o encontro dessa África-reinventada com as culturas ameríndias e dos colonizadores, dos mazambos dos mamelucos, dos cafuzos, neobrasileiros nascidos de todas essas fusões?

> Os escravos tinham de adaptar sua língua, com proteica agilidade, à rápida mistura cultural, se queriam compreender e ser compreendidos pelos capatazes ou pelos demais trabalhadores, na maior parte negros, mas de diferentes regiões da África, e sobretudo pelas suas novas mulheres. Que língua os filhos deveriam falar? Obviamente, as colônias ibéricas ofereceram a suas populações negras uma identificação mais forte com a língua comum (espanhol ou português) do que o fizeram as colônias francesas, inglesas e holandesas (crioulo e pidgin). Isso refletia tolerância e flexibilidade maiores

> das autoridades coloniais espanholas e portuguesas. As práticas religiosas alheias à catequese colonial foram proibidas nas possessões protestantes do Caribe, mas foram sem dúvida toleradas nas colônias católicas. Se existe algum traço de identidade entre a África e o Novo Mundo, é religioso [...] (FUENTES, 2001, p. 198 – 199).

No Novo mundo, os escravos negros, vindo das mais diferentes regiões, culturas e etnias, tinham que se adaptar com rapidez para sobreviverem e essa adaptação que passava pela língua, economia, religião e cultura. Eram os negros ladinos, que faziam a ponte entre a casa-grande e a senzala, tendo assim um importante papel na difusão do português que seria falado no Brasil. Segundo Darcy Ribeiro, falamos um português cheio de dengos e sonoridades, moldado pela "boca molenga do africano".

> Nossa matriz africana é a mais abrasileirada delas. Já na primeira geração, o negro, nascido aqui, é um brasileiro. O era antes mesmo do brasileiro existir, reconhecido e assumido como tal. O era, porque só aqui ele saberia viver, falando como sua língua do amo. Língua que não só difundiu e fixou nas áreas onde mais se concentrou, mas amoldou, fazendo do idioma o Brasil um português falado por bocas negras, o que se constata ouvindo o sotaque de Lisboa e o de Luanda. (RIBEIRO, Darcy b,1995, p. 14).

Darcy Ribeiro vê o engenho colonial no Brasil como um imenso engenho de moer gente, onde milhões foram gastos, como carvão barato, onde os índios e negros foram (e continuam a ser, em pleno século XXI) brutalmente penalizados, mas nem mesmo o colono pobre e servil ao seu senhor escapa do aniquilamento da voracidade dessa máquina. Um "cadinho alquímico humano" que resultará em um "povo novo", à custa de muito sangue e de muita dor. "Foi desindianizando o índio, desafricanizando o negro, deseuropeizando o europeu e fundindo suas heranças culturais que nos fizemos. Somos, em consequência, um povo síntese, mestiço na carne e na alma [...]". (RIBEIRO b,1995, p. 13)

Os africanos e afro-brasileiros tiveram importante papel na hibridação e sincretismo de religiosidades trazidas da África com o catolicismo popular. Um movimento que cresceria com o candomblé e mais tarde se difundiria através da macumba, que alargou esse mundo de orixás e voduns com os encantados da floresta, com os caboclos, os pretos velhos, os vaqueiros, as ciganas e as entidades ameríndias. Os negros e os índios estiveram presentes em todas as fases de construção da nação brasileira, razão pela qual pagaram um preço alto demais. Se os índios não se deixaram submeter, os negros também não. Nem toda as injustiças conseguiram vencer a vitalidade e a força das culturas desses povos.

> Este grandioso exercício de injustiça e hipocrisia não conseguiu destruir o espírito criativo e rebelde dos escravos negros nas Américas. Revoltosos, fugitivos sabotadores, frequentemente fracassavam na intenção de libertar-se. Outras vezes, porém, o conseguiam, passando a ser capatazes, artesãos, agricultores e carregadores. Seu trabalho sempre foi intenso, não só nos campos, mas também como pedreiros e joalheiros, pintores e carpinteiros, alfaiates, sapateiros, cozinheiros e barbeiros. É difícil imaginar um aspecto do trabalho e da vida no Novo Mundo que não tenha sido marcado pela cultura negra. [...] Os negros foram essenciais à conquista, povoamento e desenvolvimento do Brasil. (FUENTES , 2001, p. 198).

Muitas narrativas, muitas histórias, muitas culturas, muitas "ilhas na corrente" que atestam um grito de liberdade e o mais vigoroso mandato de justiça que permanece sem resposta, diante da miséria, do abismo social e do preconceito em que foram jogadas as comunidades negras e o próprio negro nas sociedades desiguais da América Latina (leia-se também do Brasil) e do Caribe, após o fim do comércio e trabalho escravo; o que explica que ainda hoje persistam formas econômicas neocoloniais e um capitalismo tardio em tudo devoradoras de vidas, de culturas, de direitos sociais, de epistemologias diferenciadas.

> A cultura afro-americana seria também o testemunho mais clamoroso de justiça nas Américas. Os feitos, o trabalho, as leis e a língua dos negros confluiriam na mais poderosa corrente pela justiça que o Novo Mundo conheceu. [...]
> Porque nenhuma das culturas do Novo Mundo nasceu no meio de tanto sofrimento e dor como a dos homens, mulheres a meninos negros que chegaram ao Novo Mundo nos navios negreiros. Ainda antes de serem embarcados, muitos tentavam suicidar-se. Uma vez a bordo, eram despidos, marcados a ferro no peito e acorrentados em parelhas. Sendo vendidos por jarda, viajavam capturados no espaço de uma sepultura, na profundeza dos porões, empacotados como sardinhas e sem qualquer cuidado sanitário. A asfixia, a loucura, e até o estrangulamento de alguns a fim de criar mais espaço respirável foram fatos comuns, assim como os motins, embora estes, em geral, tenham fracassado. [...] (FUENTES, 2001, p. 200 – 201).

Índios, negros e mestiços foram reduzidos à pobreza extrema e ao trabalho forçado. É certo que a miséria não realiza uma cultura e nela não há beleza, mas podemos falar de uma cultura que à miséria resiste e de uma beleza que se impõe nova, por resistência e amor à vida, apesar da feiura e da injustiça reinante. Os negros traziam um vigor, uma força, um ímpeto criativo e vital, que a tudo iria tocar e transformar. A presença do negro acrescentaria à tragédia do exílio, admiravelmente, uma grande vontade de sobreviver.

> Que desse sofrimento nascesse uma cultura capaz, ao mesmo tempo, de prosseguir e de renascer no contato com as culturas preexistentes do Novo

> Mundo é por si mesmo uma prova da vontade de sobreviver, uma vontade que não pode ser derrotada nem pelo sofrimento, nem mesmo pelo rancor justificado. A cultura negra do Novo Mundo, como a dos índios, achou sua expressão no barroco. E, do mesmo modo que apareceu um barroco hispano-americano, de Tonantzintla, no México, a Potosí, no Alto Peru, através do encontro das culturas indígenas e europeias, a fusão de ingredientes culturais dos portugueses e dos negros levou à criação de um dos grandes monumentos do Novo Mundo: o barroco brasileiro-afro-lusitano de Minas Gerais, a mais opulenta região de extração do ouro no século XVIII. (FUENTES, 2001, p. 200 – 201) .

Ainda que fosse possível o pleno desenvolvimento da civilização híbrida e transbarroca brasileira, totalmente inserida na contemporaneidade global, há ainda o impedimento do seu desenvolvimento pleno, que perdura até hoje, por conta de um ordenamento social baseado na injustiça, desigualdade e violência generalizada e sem propósito. Se a Europa e os EUA são, na atualidade, reconhecidos como "ruínas civilizadas", na leitura dos pós-modernos, somos as "ruínas das ruínas", com o diferencial que não estamos imobilizados diante do horror e nos construímos como nação e cultura, a partir das ruínas; desse modo, reinventamos a vida possível, a partir da tragédia fundadora. Gigantesca tarefa, porque é a escravidão a nossa marca mais profunda, inscrita na alma e mentalidade dos descendentes de senhores e escravos.

A nação brasileira é impedida de desabrochar como civilização nova pela força das classes dominantes econômicas, políticas e culturais - que se identificam como herdeiras do colonizador europeu branco, sendo portadoras de preconceitos atávicos contra índios, negros e mestiços. Estão submetidos aos interesses econômicos, geopolíticos, culturais e neocoloniais dos países hegemônicos, em um mundo controlado pelo mercado globalizado e pelos interesses das grandes corporações, que disseminam a sua ideologia, castradora e redutora, servindo-se de todos os meios de comunicação e cooptando políticos, intelectuais e artistas; entre esses segmentos há, obviamente, os que resistem e afirmam a sua insubmissão.

Uma elite que tenta impedir (a ferro e fogo) qualquer avanço da imensa *sementeira brasileira*. É verdadeira e trágica a constatação de Darcy Ribeiro:

> Desta sementeira humana, nasceu o povo-nação de cento e cinquenta milhões de pessoas que somos hoje. A parcela maior da latinidade. Uma neo-romanidade tardia, lavada em sangues negros e índios, inspirada pela sabedoria dos povos da floresta [...]. Certo e seguro de sua própria identidade nacional, como gente que já, não sendo índio, nem afro, nem europeu, é uma coisa nova nesse mundo. Toda ela afundada na vil pobreza. Exceto uma fina nata dominadora, que sabe tirar do estrume dessa pobreza uma riqueza ostentatória e uma erudição alienada. (RIBEIRO/ NETO, 1992, p. 15).

Essa classe ou elite dominante, a "fina nata dominadora", dissociada das massas e da vida da nação, tenta historicizar o que lhe parece a-histórico, a partir de teorias e conceitos importados que, para Vilém Flusser, implica em defasagem. Isso acontece

> porque a elite brasileira está efetivamente alienada da massa, mas muito mais ainda por ela estar alienada de si mesma. Trata-se de cego engajamento no qual se manifestam apenas tendências externas das quais a dita "elite" não passa de instrumento. [...] (FLUSSER , 1966, digital).

Mesmo nas vanguardas políticas e culturais, Flusser enxerga um "engajamento defasado", periférico e caudatário, não obstante o seu impulso, por vezes, revolucionário e mesmo com o sacrifício de algumas vidas oferecidas na luta política e nos movimentos sociais. Um atraso que se impõe muitas vezes como simulacro, porque resulta de uma atitude deliberada de permanência de um estado de coisas de alguma maneira favorável aos que habitam o andar de cima da hierarquia social.

3.2 O Povo Brasileiro – Amálgamas e Hibridismos

Há no Brasil um debate recorrente, no meio intelectual, sobre o significado da chamada "cultura brasileira", sem que se saiba ao certo, quando e onde ela se configura e que especificidades entrariam na sua composição, como evidencia o ensaio já considerado clássico, *Ideologia da Cultura brasileira (1933 – 1974): pontos de partida para uma revisão histórica*, de Carlos Guilherme Mota (1977). O seu desdobramento nos leva sempre a perguntar quem seria o "povo brasileiro", no sentido sociológico, pergunta que só pode ser respondida se rastreamos levantes e rebeliões havidas.

Entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, nos sertões, pampas e selvas do Brasil − territórios sesmeiros e latifundiários que têm sido palco de tantas tragédias, injustiças e violências, em meio aos levantes populares e revoluções localizadas - observa-se que as artes ditas populares (danças dramáticas, teatro, música, artes plásticas e literatura), resultam de heranças coletivas fusionadas. As camadas mais pobres da sociedade, resistindo à miséria e às desigualdades sociais que as caracterizam, são movidas por forças ancestrais e encenam novos arranjos sociais e imaginários. Desse modo, fizeram florescer uma cultura de grande expressividade, a partir de tradições culturais trazidas pelos povos originários e pelos povos transportados pelo engenho colonial, aqui submetidos a um quase sempre violento processo de hibridismos, fundamentado na escravidão e na exploração do trabalho dos chamados "homens livres", sob o domínio de uma elite perversa e ambiciosa. A empresa

colonial consumia gente como "carvão barato", no entender de Darcy Ribeiro (RIBEIRO a, 1995, p. 222).

Em meio a tudo isso, o mais extraordinário era que houvesse espaço para a construção da arte, da festa e fé, o que pode ser ilustrado no uso de símbolos do Espírito Santo, enquanto festa e utopia, como o mais acabado desse imenso esforço de afirmação da vida e da dignidade, que parece indicar uma vontade de evitar a repetição do passado estruturado em relações sociais perpassadas por grande crueldade.

> Enquanto não houver um avanço da consciência, estaremos condenados à repetição. Continuaremos a repetir a derrubada do pau-brasil, a educação dos curumins por espelhamento, o casamento do pai patogênico com a mãe desqualificada. Essa é a nossa maldição, como a que se abateu sobre as famílias de Tebas e Micenas, que não nos permite desenvolver nossa potencialidade plena. Só num estado redimido de maldição deixaremos de ser sub: subdesenvolvidos ou sub-brasileiros [...] (GAMBINI, 2000, p. 179).

Resumidamente, sabendo que se trata de uma discussão interminável, podemos dizer que em meio a encontros e desencontros, amores e ódios, espadas e flechas, maracás e cruzes, atabaques e violinos, salivas e sangues, dores e sonhos, foi inventada e construída a nação brasileira. Os séculos XVI, XVII e XVIII gestaram, e o século XIX deu à luz o que podemos compreender como "formação do povo brasileiro", quando no Rio de Janeiro se instala a capital do Reino de Portugal e ganha ímpeto de independência, sob a forma de Império dirigido pela dinastia de Bragança (1822 – 1889). Não vamos tratar aqui da tumultuada e pitoresca história política subjacente a esse processo de formação do Brasil como nação híbrida, porque o que nos interessa é demarcar no tempo aquilo que poderíamos chamar de povo brasileiro, em meio a toda a ebulição social provocada por tais acontecimentos, posta em inúmeras contestações e revoltas: Confederação do Equador (1824), em Pernambuco e Ceará; Cabanos (1832 – 1840), no Pará; a Baialada, no Maranhão (1833 – 1841), a Sabinada, na Bahia (1837 – 1838), a Farroupilha (1835 – 1845), no Rio Gramnde do Sul e Santa Catarina; a Rebelião dos Malês (1835) na Bahia, entre outros.

> Portanto, ao longo do período, além da elite dirigente (já nacional), também os despossuídos e miseráveis (balaios, cabanos, farrapos, escravos) puseram em xeque os fundamentos do Império, em particular o escravismo e a grande propriedade rural. [...] Os esmagamentos sucessivos desses movimentos reafirmaram a ordem imperial e consolidaram o Estado nacional. Com efeito, a modelagem do Estado nacional resultou da repressão a tais movimentos contestatários, regionalistas, descentralizadores e, por vezes, republicanistas, expressão de conflitos econômicos-sociais e ideológicos que aprofundavam o

> processo de descolonização das primeiras duas décadas do século XIX. (LOPEZ; MOTA, 2008, p. 413).

Por tudo isso, é preciso compreender o sentido controverso da sua formação, que esbarra na noção do barroco e do transbarroco, em sentido tanto político, quanto estético. No interior desse espectro, é que a elucidação do sentido cultural de Brasil precisa reconhecer a matriz fundamental e a imensa contribuição dos povos originários e dos povos transplantados, que compõe as etapas da evolução sociocultural (ref. RIBEIRO, 2001) do nosso processo de formação "nacional", ao lado dos europeus que aqui chegaram, vindos de todos os continentes, atraídos pelas promessas de lucro e pelas utopias do "paraíso tropical". Se é verdade a máxima de que não há pecado abaixo da linha do equador, também é certo que "não há inocência no inferno que construímos" (Dostoievsky). É preciso que nos reconheçamos, no âmbito dessa contradição, sem pruridos e sem indulgências.

Tem razão Roberto Gambini, quando advoga ser preciso que, de forma corajosa, a cultura brasileira seja buscada na sua raiz profunda, onde se escondem componentes mitológicos, mágicos e não racionais, de caráter panteísta e vital, que podem renovar o sentido da vida, da cultura e das artes brasileiras, possibilitando, nesse processo alquímico, a extração da quintessência civilizatória, enquanto processo novo. O pensamento transbarroco/transmoderno abre, justamente, essa nova perspectiva, ao mesmo tempo de estranhamento e de conhecimento, de dentro e de fora, de símbolo e de concreto, de sagrado e de profano, de imaginário e de história.

O discurso da mestiçagem é imensamente complexo. Há um discurso que a comemora como traço cultural capaz de fomentar uma nova sociedade em seu feitio tropical, que evoluísse efetivamente para uma "democracia racial" - como propõe o antropólogo Antonio Risério, no livro *A utopia brasileira e os movimentos negros* (2012). Gilberto Freyre em *Casa-Grande e Senzal*a (1984). (obra monumental com seus acertos e equívocos) analisa alguns elementos dessa miscigenação e minimiza alguns aspectos relevantes, embora seja também capaz das denúncias mais corajosas. Para Darcy Ribeiro (RIBEIRO a, 1995) - tal povo mestiço é desafiado a florescer como "civilização nova", a qual dependeria de uma estrutura social desenvolvida em bases mais solidárias e justas (onde soprasse um pouco a ideação do império do Divino - no esperançar do filósofo Agostinho da Silva).

Para Abdias Nascimento, no seu estudo, *O Quilombismo* (2002), as marcas da escravidão e do preconceito são traços permanentes da sociedade brasileira, entre outras formas de luta, entre elas o conceito de "quilombismo", visto como projeto de emancipação social do povo negro no Brasil, revelando a sua história, a sua cultura, a sua arte, a sua luta, os seus

saberes, em confronto com as narrativas coloniais e neocoloniais. Ele vai nomear com todas as letras as questões relativas à dolorosa herança da escravidão e do preconceito racial no Brasil. Ataca, de forma frontal, os privilégios dos brancos e das suas ideologias supremacistas. Chama de "Mancha branca" a imposição miscigenadora da minoria que se diz branca. Mostra ainda a difícil situação em que vive o negro no Brasil, numa segregação social que salta aos olhos e a sensibilidade de qualquer consciência. O negro ocupa um lugar de pouca esperança de resolução pelas vias tradicionais da democracia liberal brasileira, mantenedora de privilégios e resistente a mudanças sociais estruturais.

> Tendo-se em vista a condição atual do negro à margem do emprego ou degradado no semi-emprego e subemprego; levando-se em conta a segregação residencial que lhe é imposta pelo duplo motivo de condição racial e pobreza, destinando-lhe como áreas de moradias ghettos de várias denominações: favelas, alagados, porões, mocambos, invasões, conjuntos populares ou "residenciais"; considerando-se a permanente brutalidade policial e as prisões arbitrárias motivadas pela cor de sua pele, compreende-se por que todo negro consciente não tem a menor esperança de que uma mudança progressista possa ocorrer espontaneamente em beneficio da comunidade afro-brasileira. As favelas pululam em todas as grandes cidades: Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador, Recife, Brasília, podem se apontadas como exemplos. A cifra dos favelados exprime em si mesma a desgraça crescente no quociente alto que apresenta. (NASCIMENTO, 2002, p. 335).

O antropólogo Roberto DaMatta, no seu estudo *O que é o Brasil?*, partindo de uma máxima escrita pelo missionário e historiador André João Antonil: "o Brasil é o inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e das mulatas" (ANTONIL, 1982, p. 90), enxerga nessa afirmação o preconceito moral da época (século XVIII) e, em seguida, faz uma análise das formas de racismo do Brasil em comparação com o racismo norte-americano, mais centrado na cor da pele, isto é, na aparência. Acredita DaMatta que o brasileiro valoriza mais a origem" do que a "cor" e que termina exercendo maior ou menor preconceito, dependendo de "relações e contextos". Acredita ainda que é possível a conquista de uma "democracia racial no Brasil", mas, para que isso se torne realidade, é preciso que essa democracia esteja

> fundada numa positividade jurídica que assegure a todos os brasileiros o fundamento de toda a igualdade: o direito de ser igual perante a lei. Enquanto isso não for discutido e praticado, ficaremos sempre usando a nossa mulataria e os nossos mestiços como um disfarce para um processo social marcado pela desigualdade.
>
> Na nossa ideologia nacional, temos um mito de três raças formadoras originais. Não se pode negar o mito. Mas pode-se indicar que o mito é precisamente isso: uma forma sutil de esconder de nós mesmos um sistema de

> múltiplas hierarquias e classificações sociais. Assim, o "racismo à brasileira", paradoxalmente, torna a injustiça algo tolerável e a diferença, uma questão de tempo e amor. Eis, numa cápsula, o segredo da fábula das três raças. (DAMATTA, 2004, E-book, pos. 208).

Apenas na base social das camadas mais pobres, esses preconceitos e essas diferenças são diluídos (muitas vezes, em situações comunitárias concretas) e há uma efetiva e afetiva mistura de gêneros, etnias e símbolos culturais, o que se aproxima da ideia de quilombismo. Os terreiros de religião afro-brasileira e o Império do Espírito Santo, em São Luís do Maranhão, são bons exemplos dessa possibilidade de convivência social mais tolerante, em relação à cor da pele e pertença étnica.

O processo colonial e a escravidão nos deixaram marcas tão profundas, que ainda hoje são indicadores sociais e econômicos de exclusão e do rebaixamento; são os alicerces em ruínas, sobre os quais construímos edifícios, casas-grandes, catedrais e canavais, também em ruínas. A única coisa sólida aparece naquilo que é aparentemente efêmero e é construído com o acúmulo de ruínas e lixo: favelas de flandre e papelão, festejos de Iemanjá, carnavais de falsos brilhos, impérios do Divino Espírito Santo, com altares supercoloridos e delirantemente barrocos, feitos de papel crepom e areia prateada. Samba, baião, macumba, romaria, feijoada, cachaça e vatapá.

Há uma realidade/imaginação da qual não podemos fugir: somos uma mistura tão grande capaz de acabar de vez com o juízo de Deus (parafraseando Antonin Artaud). Isso está no nosso corpo, está na nossa alma, está na nossa forma de ser e na nossa imaginação. Metaforicamente poderíamos afirmar que mestiços (ou híbridos, como se conceitua atualmente) de todo o mundo marcaram um encontro no Brasil, para a violenta e delirante fusão. Somos o hibridismo de outros hibridismos, étnicos e culturais, históricos e simbólicos. Tal afirmativa, por paradoxal que possa parecer, não nega a existência do racismo e da exclusão social e econômica daqueles que são identificados etnicamente como negros, índios, pardos, caboclos, ou, socialmente, como gente pobre (de qualquer tonalidade de cor de pele).

O conceito de hibridismo cultural proposto pelo sociólogo argentino Néstor García Canclini (1995) é importante para esse enfoque dos mecanismos simbólicos de tradução transbarroca e as trasnformacões sociais e culturais em curso. Para Canclini, o conceito de cultura passa pela compreensão da transformação constante, em atitudes de mobilidade e ação, em um mundo em veloz processo de globalização e de mudanças, em que os bens simbólicos circulam entre nações e povos em diversos estágios civilizatórios e mesmo entre as classes sociais, em um estado moderno.

Para o autor citado acima, a grande hibridação que se dá na América Latina, iniciada ainda no deslocamento dos povos e civilizações pré-colombianos e acentuada de forma dramática no processo colonial, atinge o seu apogeu na primeira metade do século XX e primeiras décadas do século XXI, com o processo de mundialização dos mercados e as novas configurações geopolíticas e de *desterritorializações* como "ação de desordem, de fragmentação nos (des)encontros e troca de saberes e consumos de bens culturais, provocando novos conhecimentos e posturas". Canclini defende que, a partir desse processo de *desterritorialização,* é que acontece a chamada globalização das culturas, possibilitando as misturas culturais e interpenetração dos símbolos e dos sentidos. Nesse processo, a América Latina vive um intenso processo de transformação e de construção da sua identidade, entre as fronteiras simbólicas e políticas móveis, sob o signo do grande capital e do contraponto das lutas sociais emancipatórias.

Para abordar essas culturas híbridas, Canclini sugere a adoção de uma metodologia e de um enfoque que podem ser também caracterizados como híbridos ou transdisciplinares, combinando abordagens de diversos campos do conhecimento científico, notadamente da sociologia, da antropologia, das artes e das comunicações. Aproximamo-nos, assim, do enfoque transbarroco que busca a compreensão da diversidade e do hibridismo das culturas latino-americanas, através de diferentes enfoques e mesmo das contradições.

Participando dos debates da *transmodernidade* e do pensamento decolonial, postos na emergência contemporânea da América Latina, Canclini aborda o chamado pós-modernismo não como uma etapa histórica que viria substituir de pronto o modernismo, como se houvesse uma transição de etapas, mas como uma maneira posta de problematizar o processo civilizatório ocidental, notadamente na Europa e EUA, a debater-se nas contradições dos fracassos da modernidade racionalista e iluminista, com suas promessas não cumpridas, ao mesmo tempo em que procura caminhos próprios e *decoloniais* para as culturas híbridas latino-americanas. Culturas vistas, portanto, como formas de entrar e sair da modernidade.

Em nós, brasileiros, tudo parece ser permeado por contradição e um inquieto revolvimento de histórias descontínuas do passado-ferida e da impossibilidade agônica do futuro prometido, cindidos que estamos na alma. O que é novo se faz novo pela nossa vida, pela nossa alma, pelo nosso corpo (nossa ferida, nossa dor) e pelo nosso olhar a interpretar as sombras da caverna de Platão-Macunaíma, reinventando tristezas em perdidas alegrias. Uma tristeza que já vem de longe. O que é o português, senão o latim vulgar fertilizado pelas línguas ibéricas, africanas e americanas, fertilizado pelas poéticas do mundo, inclusive a árabe-berbere? Antes de nós nos inventarmos como Brasil, Portugal já tentava se inventar como Portugal e o

Mediterrâneo era um vulcão de povos, culturas, deuses e comércios a ferver. O poeta brasileiro Mário de Andrade disse: “Eu sou trezentos, sou trezentos e cinquenta”. Da mesma forma como poderia ter dito: “Eu sou mil eu sou mil e um”. Cada brasileiro é mil e um, inclusive quando fala português. (CARIRY, Texto, 2010).

Podemos acrescentar a esta visão, a problemática de que, embora tenhamos passado por todo este processo de mestiçagem e de sincretismo, somos o resultado de um processo colonial brutal e o nosso imaginário é multiétnico e transnacional, a caminho da dificultosa “fusão nacional”. A construção do que podemos chamar de “cultura brasileira” é um processo inconcluso e complexo, cheio de tensões, avanços e recuos, em constante transformação de signos e heranças simbólicas. Substância poderosa no caldeirão alquímico da nossa formação, o barroco é a cal que uniria todas as “pedras das culturas dispersas” na fundamentação do alicerce, sobre o qual iniciamos a nossa construção identitária.

Foi nesse terreno fértil que renasceu, cresceu e se revigorou o Império do Espírito Santo que veio de Portugal, depois de reiventar-se nos arquipélagos da Madeira e dos Acores. Aqui o Espírito Santo entrou em transe, pois o Brasil vive em transe, debatendo-se como uma ave de asas amputadas. Por um momento, é interrompido o jorro da veia aberta, de que nos fala Eduardo Galeano (1970), ao tratar da tragédia latino-americana. A Festa do Divino, que acontece em todas as regiões brasileiras, costura o tecido esgarçado da nação e deixa que o povo divineiro, por um momento, voe livre no corpo e no espírito.

> A maneira de expressão da Festa varia em tempo e local e se manifesta de forma diferente, podendo ser rural ou urbana, marítima, fluvial ou terrestre: litorânea (encontro dos barcos é realizado no mar), fluvial (encontro dos barcos é realizado no rio) e rural (não há encontro de barcos). No entanto, existem elementos comuns que podem ser observados tais como: leilões, quermesses, distribuição de alimentos, celebrações, procissões e desfiles em que se fazem presentes a bandeira e a folia do Divino. (CAMARGO; CACHIONI, 2012, p. 25 - 26).

3.3 O Barroco e a Tragédia Fundadora

Imagem replicada de pérola imperfeita, torta, disforme, o barroco nasce em tempo dilacerado, como afirmação da razão pelos caminhos tortos da alma, pelas muitas dobras da história, materializado na arquitetura de conventos e igrejas, onde as formas redondas e angelicais possam conviver com as formas retorcidas e agônicas dos demônios e o belo possa coabitar a mesma casa do grotesco. Luz e sombra de um mesmo espanto e a grande expressão da conquista e da expansão da cultura europeia pelo mundo, sob o signo da cristandade fragmentada em duas partes. Vilém Flusser fala sobre o ambiente onde nasceria o barroco.

> A Reforma e a Contra-Reforma dilaceraram, durante trinta anos sangrentos, o corpo da Europa. A tentativa gigantesca de enquadrar a fé medieval dentro da cosmovisão moderna resultou em fracasso e desespero. Fanatismo e superstição substituíam a fé, o racionalismo e intelectualismo extremado substituíam a busca aventurosa renascentista. O caminho da salvação estava barrado pelos argumentos de uma razão formalista e geometrizante e o caminho que demanda a natureza estava barrado pela mentalidade mística e mistificadora que transformava astronomia em astrologia e física em feitiço. Nesse ambiente torturado e tortuoso, triunfava o estilo de vida e do pensamento que chamamos barroco. (FLUSSER, 1966, *on-line*).

O barroco europeu é resultante de uma época de cismas, de conflitos, de guerras, de mudanças profundas nas mentalidades e nas formas de ver o mundo; o barroco surge como reação, no bojo da contrarreforma católica, numa tentativa de unificar o discurso e manter o poder, mas era uma proposição grávida de contradições profundas e abertas a muitas possibilidades da ilusão à imposição de narrativas de novas e provisórias verdades. O descobrimento das terras e das civilizações do chamado Novo Mundo foi um choque profundo e irreparável na ortodoxia católica da contrarreforma, tanto que passou de Paraiso a Inferno, conforme análise de Carlos Fuentes.

> Já insisti em que o descobrimento da América se traduziu, para o Renascimento, no achado de um lugar para a utopia. Rapidamente, porém, tanto no Novo Mundo como na Europa, a distância entre os ideais e a realidade só aumentou. O paraíso americano logo se converteu num inferno. Os europeus transferiram para a América os sonhos das suas próprias utopias fracassadas e estas se tornaram pesadelos, à proporção que o poder colonial se expandiu e que os povos indígenas, em vez de serem os beneficiários da utopia, passaram a ser as vítimas do colonialismo, despojados das suas crenças antigas e das suas terras hereditárias, forçados a aceitar uma nova civilização e uma nova religião. Enquanto o Renascimento europeu permanecia sonhando com uma utopia cristã no Novo Mundo, esta foi destroçada pela dura realidade colonialista, de saque, de escravidão e mesmo de genocídio. Como na Europa, no entanto, entre o ideal e a realidade surgiu o barroco do Novo Mundo, apressando-se a preencher o vazio. (FUENTES, 2001, p. 195 -196).

Flusser fala no barroco como sendo uma espécie de negação do homem ocidental em aceitar a formação do ‘humanismo’, o controle da natureza pela ciência, o fim do significado da fé e o desencantamento do mundo, despido da sua sacralidade. Uma reação e uma recusa à modernidade em um jogo de ilusões. O barroco faz de conta

> Que a fé pode ser forçada intelectualmente. Que a graça pode ser alcançada pela geometria. Que a ciência é um método pelo qual a verdade é revelada discursivamente. Que o rigor da razão conduzirá ao conhecimento absoluto, e

> que este coincidirá com a felicidade religiosa. Em suma: o barroco é a ficção do intelecto fantasiado em alma. E nisto reside a sua atração, bela e perigosa: a alma imortal da fé medieval evaporou-se irremediavelmente, mas o intelecto assume a máscara da alma e representa o seu papel no palco do Ocidente. (FLUSSER , 1966, *on-line*).

Nesse barroco agônico, de geometrias evolutivas que preenchem o vazio como trepadeiras e parasitas, onde o humano e o divino convivem em geografias forçadas – dois ímãs que se aproximam e se repelem. Um barroco que propõe racionais voos da alma, mas termina por sucumbir à corrupção da carne (são humanos os cabelos dos santos ibéricos e as suas chagas parecem supurar pus e vermes). Um mal-estar que está presente e retorce em aspirais e nas formas excessivas dos prédios, das igrejas e dos monumentos. Flusser chama atenção para o detalhe dos "atlantes de músculos salientes que se curvam em esforços atléticos suportam globos ocos". Globos ocos que, no Novo Mundo, tem que ser preenchidos de novos significados arrancados da dor real. Ultrapassadas pelo emaranhando são as linhas mais precisas que se elevam a Deus. Surge a dúvida que tem que ser substituída pela razão-fantasia, em um mundo onde tudo se transforma em "cenário", em forma, em ficção, em simbolismo, em alegoria trovejante. Verdades e realidade ao mesmo tempo ocultas e reveladas pelas curvas, pelas dobras pelos sentidos ocultados nas metáforas contrastantes:

> Admiramos a perfeição com a qual o intelecto imita a alma. Admiramos a capacidade do intelecto, (do nosso próprio intelecto em última análise), de substituir a ingênua fé do gótico perdido. E sentimos intimamente, com um frisson secreto, que tudo isto é pecaminoso. Há um doce aroma de corrupção e decadência em todo barroco. As linhas tortas e involutas, a complexidade aparentemente confusa, mas estruturalmente clara e geométrica, são prova desse frisson não confessado. A linha simples e reta, a que demanda goticamente o céu, já não é mais viável. O intelecto se força barrocamente em gesto eternamente fechado. É o estilo de uma sociedade que procura na ilusão a realidade perdida e o faz deliberadamente. Esta é a beleza do barroco. É a beleza do pecado. (FLUSSER , 1966 – *on-line).*

Um pecado relativizado que encontrará a sua fartura e o seu apogeu, abaixo da linha do equador. É na violência da conquista e do contexto colonial do Novo Mundo que o barroco europeu se inscreve como a linguagem de conquista e termina por gerar a insubmissão, no marco da tragédia fundadora.

O encontro litigioso de culturas, epistemologias, cosmovisões e usos e costumes, com o destroçamento e redução a ruínas de grandiosas civilizações americanas, geraria um trauma nascente de grandes proporções – uma ferida que nunca mais seria fechada, numa sangria desatada e trágica. No lugar dos povos originários, surgiram os mestiços, os crioulos,

os pardos, os mulatos, os caboclos, os mamelucos, os filhos de ninguém. O barroco com suas dobras/esconderijos que se abriam em novas dobras (feito uma água-viva simbólica em sua dança de véus), com suas contradições, com sua fome de preenchimentos de espaços vazios, com sua busca de respostas (mesmo ilusórias) para os novos enigmas, foi campo fértil de reinvenção da vida e da cultura, sobre as ruínas das civilizações militarmente vencidas.

> Qual era o nosso lugar no mundo? A quem devíamos lealdade? Aos nossos pais europeus? A nossas mães quíchuas, astecas ou chibchas? A quem, agora, deveríamos dirigir as nossas orações? Aos deuses antigos ou aos novos? Que idioma íamos falar, o dos conquistados, ou o dos conquistadores? O barroco do Novo Mundo fez todas essas perguntas. Pois nada exprimiu melhor a nossa ambiguidade do que essa arte da abundância, baseada na necessidade e no desejo: uma arte de proliferações, fundamentada na insegurança, preenchendo rapidamente todos os vazios da nossa história pessoal e social, depois da conquista, com o que quer que encontrasse à mão; uma arte do paradoxo: da pujança, chegando praticamente a se afogar na sua própria fecundidade, e também dos que nada tinham, dos mendigos sentados nos átrios das igrejas, dos camponeses que iam à mesma igreja para fazer benzer seus animais e pássaros, ou que investiam as economias de todo um ano de duro trabalho, inclusive o valor das colheitas, na celebração do dia de seu padroeiro. (FUENTES, 2001, p. 196).

Ciente dessa dimensão polifônica e multiforme, Carlos Fuentes compreende o barroco como base de construção identitária das novas sociedades em transe na América Latina e no Caribe. Elabora, então, a poderosa metáfora do espelho desenterrado:

> O barroco é uma arte de deslocamentos, semelhante a um espelho em que, constantemente, podemos ver a nossa identidade em mudança. Uma arte dominada pelo fato singular e considerável de que a nova cultura americana se encontrava compreendida entre o mundo indígena destruído e um novo universo, tanto europeu como americano. (*Idem, ibidem*)

A dimensão continental e a permanência do barroco na contemporaneidade são tratadas por Haroldo de Campos, no ensaio *Barroco, Neobarroco, Transbarroco*, ao citar importantes escritores e pensadores latino-americanos e caribenhos que trabalharam o barroco como "amálgama" de culturas e de artes, que estão em constante movimento, metamorfose e rebelião. Lembra ele, que Lezama Lima,

> em ensaio famoso, definiu o barroco americano como "a arte da contraconquista". A concepção de Lezama foi, recentemente, retomada em suas implicações por Carlos Fuentes, em *O espelho enterrado*: "O barroco é uma arte de deslocamentos, semelhante a um espelho em que, constantemente, podemos ver a nossa identidade em mudança." [...] "Para nossos maiores

> artistas -, prossegue Fuentes, invocando a proposta de José Martí de uma 'cultura totalmente inclusiva' -, a diversidade cultural, longe de ser um embaraço, transformou-se na própria fonte da criatividade". Considerando, ademais, o fenômeno do hibridismo indo-afro-ibérico na arquitetura e nas artes plásticas do Novo Mundo, Fuentes assevera, convergindo com Lezama: "O sincretismo religioso triunfou e, com ele, de algum modo, os conquistadores foram conquistados". Antes do cubano, em seu *A marcha das utopias*, Oswald de Andrade, teórico e prático da "antropofagia" como devoração crítico-cultural, já ressaltara, quanto ao barroco americano, o seu característico "estilo utópico", "das descobertas" que resgataram a Europa do "egocentrismo ptolomaico." (CAMPOS, 2002, on-line)

O conceito do transbarroco foi estabelecido, ao longo de décadas de debates e lutas anticoloniais, por Lezama Lima (1988) e por outros pensadores e escritores latino-americanos, como Alejo Carpentier, Augusto Roa Bastos, Luis Rafael Sanchez, Haroldo de Campos, Eduardo Viveiros, Bolívar Echeverría, Nicolas Guillen, Octávio Paz, Carlos Fuentes etc. Esses autores se ocuparam em discutir o sentido identitário possível em sociedades originárias de processos de expansão colonial europeia, na modernidade, a partir de códigos artísticos e representações culturais e estéticas formados em conjunção híbrida e confronto cultural gerador de inúmeras ambivalências e contradições capazes de inúmeras fragmentações e interpelações sociológicas.

Ao discutir o sentido social e histórico da arte, chegamos ao pensamento decolonial de Dussel e outros autores alinhados a essa corrente do pensamento social em movimento; onde aparece inclusive, o conceito de transmoderno. Ao lado disso, estamos abertos ao diálogo com algumas conceituações de autores contemporâneos europeus. Acreditamos que cada pensamento desses é circunstanciado ao seu tempo e horizonte histórico, em conexão com diversos ambientes de interlocução filosófica e/ou sociológica. Envolve, portanto, noções diferenciadas de sentido e de tempo, em sua composição misteriosamente tripartida.

Há, em toda a América Latina, uma rica e complexa discussão, sobre as perspectivas do neobarroco ou do transbarroco, como campo simbólico de conflitos, lutas, exclusões, inclusões, conflitos e convergências, sob o signo da contemporaneidade. São eles pensadores e artistas de renome, bastante envolvidos nesse pensar histórico, estético e político, que envolve, ao mesmo tempo, realidade e imaginário, pensamento e práxis.

Na literatura, em uma das vertentes importantes, as influências desse movimento transbarroco desembocam no “realismo fantástico”, que ocasiona o chamado “boom literário latino-americano”, que conta com nomes tão destacados, como Júlio Cortázar e Carlos Fuentes, Gabriel Garcia Márquez e Ernesto Sabato, Isabel Allende e Mário Vargas Llosa (esse último,

destoando de todo o grupo, que tinha posições mais à esquerda, tornou-se também conhecido por suas posições reacionárias e racistas). O crítico Frederick M. Nunn (2001, on-line), no estudo, Collisions with History: Latin American Fiction and Social Science from "El Boom" to the New World Order, escreve que esses romancistas, ao ficaram mundialmente famosos com seus escritos, viagens e exílios (NUNN, 2001 – *on-line*), fomentaram uma vigorosa discussão dos intelectuais latino-americanos sobre versões nacionais anteriores advindas de forças externas - baseadas em histórias fictícias de descoberta e conquista, independência e início da nacionalidade, assim como do passado autoritário mais recente" - a qual o Autor citado chama de "coalizões" revisionistas, que intencionavam controlar a história da América Latina.

Podemos dizer que esse movimento literário latino-americano tem um propósito consciente e faz parte de uma dinâmica mais ampla de liberação e de afirmação de estéticas, pensamentos e sensibilidades diferentes das matrizes coloniais do Norte, questionando o historicismo linear e o capitalismo e o neoliberalismo, bem como toda uma sintomatologia fragmentada e simulada, presente na discussão em torno da ideia de pós-modernidade.

Em meio a essa discussão, o transbarroco é inscrito na perspectiva *transmoderna*, ou da *filosofia da libertação* (DUSSEL, 1977, 2005), compreendido como lugar de resistência e de investigação epistemológica; nesse sentido, para solucionar algumas questões desta tese, nos ajudará o diálogo com autores dito pós-modernos. Temos assim, uma abordagem focada na proposição conceitual do "transbarroco", com a marcada presença de pensadores latino-americanos. É um pensamento decolonial que, a partir do barroco compreendido como fundador híbrido e amálgama da tragédia americana, busca uma compreensão dos processos civilizacionais contraditórios e conflituados.

O escritor cubano Severo Sarduy (1974; 1999), ao discutir o conceito de barroco e neobarroco, percebeu o barroco latino-americano, não como um momento ou estilo ancorado em um tempo, mas como um paradigma estético e político, com grande capacidade de inserção crítica na contemporaneidade. Maria José Rossi (2013) entende o barroco, como tensão e hermenêutica da cultura latino-americana, e afirma que Severo Surday integra uma linha de pensadores mais ampla, da qual fazem parte muitos outros autores.

> Lejos de anclarlo a un momento determinado de nuestra historia, considero al barroco un paradigma estético y político, como supo verlo Sarduy (1974). Pero no sólo él. También Lezama Lima, Alejo Carpentier, Augusto Roa Bastos, Luis Rafael Sánchez, Haroldo de Campos, Octavio Paz inician, entre los años 50 y 70, un camino de reapropiación y de reciclaje del barroco como un modo de inscribir en el presente un pasado marginal y excluido que es colonial, ibérico y americano a la vez. Por eso el barroquismo no cesa de

> hacerse. Es nuestro modo de mirar hacia adelante, de escribir nuestra encrucijada. (ROSSI, 2013, p.04, *on-line*).

O encontro das culturas, em ambiente de embates e de construções de discursos hegemônicos, foi um processo dilacerante e criado sob o signo dessa tragicidade barroca que marca a nova cultura nascida das ruínas.

> Lezama Lima atribuye las formas distorsionadas del barroco a la confluencia dolorosa de dos culturas cuyo acoplamiento fue creativo y mortificante a la vez. Tanto los europeos como los pueblos originarios viven la temporalidad y la espacialidad de modo contrapuesto, lo mismo que los límites entre lo animal y lo humano. De este modo, la estrategia barroca está llamada a hacer visibles las contradicciones que la colonización y el espíritu del capitalismo encienden en nuestro territorio; contradicciones que se juegan entre trabajo y acumulación de capital, y entre formas de vida legitimadas y otras reprimidas, desechadas o condenadas a la existencia clandestina y que, pese a todo, mantienen "las exigencias de su orgullo y su despilfarro" (Lezama Lima, 1969, p. 32) [...] (ROSSI, p. 04, 2013, *on-line*).

Ao estudarmos a festa e a utopia da Festa do Divino Espírito Santo, sob o prisma do arcabouço teórico transmoderno e transbarroco latino-americano, é possível ver um Brasil que se desvenda e se encobre, dentro de um amplo projeto de busca identitária, não no sentido fechado ou do nacionalismo restrito, mas, por necessidade histórica, na abertura com o mundo e no diálogo com outras culturas, em processo nem sempre harmonioso, mas quase seguramente contraditório e marcado pela violência fundadora. Pode ser visto, então, como lugar de uma cultura em trânsito, singular e plural, com forte vocação universal.

3.4 Transmoderno, Transbarroco, Decolonial

As culturas populares nos países periféricos são, ao mesmo tempo, processos marginalizados e forma de inserção na *transmodernidade*. Assim, a partir de conceituações mais amplas, tecemos algumas conexões com os nossos objetivos de estudo, que envolvem o culto e os festejos populares do Espírito Santo, como herança portuguesa em permanente elaboração cultural no Brasil. Nesse sentido, é importante a discussão de alguns conceitos adotados aqui como guias, entre os quais o de história *transmoderna*, definido por Enrique Dussel (1977), com o qual gostaríamos de estabelecer o nosso diálogo com os autores lidos, tomando-os mais como inspiração, do que como camisa de força, segundo certa tradição de pesquisa científica, a qual rejeitamos.

> O ego cogito moderno foi antecedido em mais de um século pelo *ego conquiro* (eu conquisto) prático do luso-hispano que impôs sua vontade (a primeira

> "Vontade-de-poder" moderna) sobre o Índio americano. A conquista do México foi o primeiro âmbito do ego moderno. A Europa (Espanha) tinha evidente superioridade sobre as culturas asteca, maia, inca etc, em especial, por suas armas de ferro presentes em todo o horizonte euro-afro-asiático. A Europa moderna, desde 1492, usará· a conquista da América Latina (já que a América do Norte só entra no jogo no século XVII) como trampolim para tirar uma "vantagem comparativa" determinante com relação a suas antigas culturas antagônicas (turco-muçulmana, etc.). Sua superioridade será, em grande medida, fruto da acumulação de riqueza, conhecimentos, experiência, etc., que acumulará desde a conquista da América Latina. (DUSSEL, 2005, p. 28, *on-line*).

A conquista das Américas impulsionou enormemente o desenvolvimento econômico e cultural de alguns países europeus e desencadeou o chamado período iluminista, notadamente na França, o que teve grande repercussão sobre o pensamento humanista. A Holanda, por exemplo, cresce com a criação das Índias Ocidentais, importante centro comercial da Europa e passa a ser, por algum tempo, terra apenas não só de banqueiros e negociantes, mas também de grandes filósofos e artistas. A partir da Europa, é lançado um novo olhar, sobre os povos e o mundo ampliado.

> [...] a partir do "eu conquisto" ao mundo azteca e inca, a toda a América; a partir do "eu escravizo" aos negros da África vendidos pelo ouro e pela prata conseguida com a morte dos índios no fundo das minas; desde o "eu venço" das guerras realizadas na Índia e na China até a vergonhosa "guerra do ópio"; a partir deste "eu" aparece o pensamento cartesiano do ego cogito. Esse ego será a única substância, divina em Spinoza. Com Hegel, o ich denke de Kant assumirá também a divindade acabada no absolute Wissen. Saber absoluto que é o próprio ato da totalização como tal: Deus na terra. Se a fé, o culto perfeito da religião absoluta na Filosofia da religião, é a certeza de que a representação do entendimento é a ideia absoluta, tal certeza é aquela dos dominadores do mundo de serem a manifestação na terra da própria divindade. Os impérios do centro, a Inglaterrra e a França como potências coloniais, a Alemanha nazista, e posteriormente os Estados Unidos com a sua CIA [Central Intelligence Agency], possuem assim mais uma vez uma ontologia que os justifica; uma sutil ideologia que lhes dá boa consciência (DUSSEL, 1977, p. 14).

A conquista dos novos povos e de novas terra impulsiona a entrada da velha Europa, ou pelo menos de alguns países, aqui incluindo-se a Inglaterra, na chamada "modernidade".

> A Modernidade, como novo paradigma de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século XV e com a conquista do Atlântico. O século XVII já é fruto do século XVI; Holanda, França e Inglaterra representam o desenvolvimento posterior no horizonte aberto por Portugal e Espanha. A América Latina entra na Modernidade (muito antes que

> a América do Norte) como a "outra face", dominada, explorada, encoberta. (DUSSEL, 2005, p. 28, *on-line)*.

Encontramos em Dussel uma crítica contundente ao pensamento eurocêntrico, que permite ligações com outros pensadores, em busca de visões mais amplas do conhecimento, como possibilidade aberta a outros sujeitos, racionalidades, epistemes e ambiências sociais distintas da Europa. Essa abertura implica discutir a hegemonia do pensamento europeu e a necessidade de sua desconstrução, com base em novos conceitos e dos seus alcances sociais e territoriais.

Alargando o pensamento e a mobilidade da compreensão do movimento decolonial, Bhabha (1998), vai localizar as culturas marginalizadas, não apenas nas culturas periféricas dos países do chamado "terceiro mundo", mas também nos países hegemônicos do ocidente, onde são encontradas minorias e maiorias marginalizadas, expressas nos segmentos sociais formados por negros, migrantes, ciganos, mulheres, LGBTs (sigla de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros), pessoas a quem é negado o direito de ter a própria história. No caso brasileiro, e no assunto que enfocamos, são esses segmentos sociais, por exemplo, que compõem muitas das manifestações das Festas do Império do Espírito Santo em algumas cidades e vilas do Brasil

Essa crítica ao modo europeu de pensar o conhecimento e o mundo requer, no entanto, outros conceitos capazes de nos ajudar a entender certos fenômenos culturais, que resultam de processos de dominação e hibridação, historicamente instituídos. Podemos recorrer aos pensadores ocupados em entender, por exemplo, nas artes praticadas em sociedades colonizadas, o significado das características associadas ao barroco europeu, mas que se apresentam com outros feitios e significados mais profundos, a serem decifrados.

Nesse sentido, seria possível ver nos processos culturais inscritos nas sociedades latino-americanas, um drama humano de grande proporção, que traz em si mesmo um significado mais profundo, cuja dinâmica tem característica não apenas de uma luta presente, mas também de um devir. Este pode ser revelado, através de uma abordagem polifônica e polissêmica,[2] o que tem sido tentado pelo arcabouço teórico do chamado "pensamento transbarroco", o qual favorece uma nova abordagem, bem distinta do pressuposto da mera

[2] Conceito da área da linguística com origem no termo grego *polysemos*, que significa "algo que tem muitos significados". Uma palavra polissêmica é uma palavra que reúne vários significados. Uma abordagem polissêmica de cultura busca, portanto, a compreensão dos diversos significados e estabelece uma narrativa em labirinto de espelhos.

dominação colonial europeia, conforme evidenciam as análises de Lezama Lima, Alexo Carpentier (1980) e Echeverría (1998).

Rossi (2013) considera que o drama humano, corporal e espiritual (neobarroco) é uma tentativa de reinventar a Europa e o pré-hispânico de acordo com um princípio de ordem que não se refere a nenhuma identidade já dada.

> [...] De ahí que Lezama Lima insista en adscribir la realidad latinoamericana a la categoría de devenir. Si el barroco latinoamericano comienza a darse en el siglo XVII, lo hace en un contexto de reconstitución de la civilización europea (española y católica) sobre la base del mestizaje de las civilizaciones indígena y africana sobrevivientes [...]. (ROSSI, 2013, p. 5).

Podemos dizer que, na América Latina transita, entre vários estratos sociais e culturas, a herança do Espírito Santo – o paráclito oriental-europeu. Esta se hibridiza com as reminiscências dos cultos dos povos originários e transplantados. Na Mesoamérica e América Andina, confunde-se com a deusa-mãe das complexas religiões das civilizações autóctones que foram conquistadas e transformadas em ruínas pela máquina-militar-econômica-racional-judaico-cristã ocidental. Sobre tais ruínas, foi que se deu a imposição do mito bárbaro da modernidade. Trata-se no fundo de um conceito, que seria associado também ao mito do capitalismo, segundo Dussel, justificado através dos saques e da violência.

No caso do Brasil, nesse encontro dramático de códigos culturais, haveria ainda que considerar a contribuição de povos nômades tapuias e tupis e, sobretudo, em termos de suas cosmogonias e crenças; da "terra sem males" dos guaranis, segundo visão dos próprios espanhóis e portugueses que os dominaram. Todo esse *corpus* de crenças, culturas, fantasmas e esperanças dos povos nativos receberia ainda a vital contribuição das culturas afro-brasileiras. Tais contribuições, por sua vez, tomariam formas diferenciadas, integrando uma polifonia mutante, sendo adaptadas a distintos tempos históricos, como resposta possível e anseio transformador que vão ser canalizadas como energias vitais nas muitas festas e devoções populares, entre estas, com maior visibilidade, a Folia e a Festa do Império do Divino Espírito Santo

Assim, dentro de uma visão *transbarroca* e *transmoderna*, temos as colisões de mundos e a fragmentação de apostos e de dissonância, gerando novas leituras, assim como, criando novos símbolos e novas polifonias, como dobras que se fecham e se abrem de forma interminável. Rossi, ao analisar o processo civilizacional e cultural de construção/invenção da América Latina, percebe bem a natureza desse conflito múltiplo e afirma: "escondidos, adulterados, disimulados, otras veces abierta y exacerbadamente presentes, el conflicto, el

antagonismo, el desacuerdo son las maneras en que se dice lo americano. La violencia no está ausente en este panorama [...] (ROSSI, 2013, p. 5).

Curiosamente, a mesma estratégia de ocultamento e "encodamento cultural e simbólico",[3] é percebido pelo antropólogo James C. Scott (2013), quando analisa as formas de resistência dos grupos sujeitos à dominação social e à opressão, a partir de um discurso que se mantém invisível para a elite dominante, podendo assim manter clandestinas a revolta e a insubmissão, diante de determinadas realidades sociais e políticas opressivas. Afirma ele que, no domínio

> de relativa liberdade discursiva, fora do raio de audição dos detentores do poder, que o discurso oculto deve ser procurado. A disparidade entre o que aqui encontramos e o que é dito na presença do poder dá-nos uma medida aproximada daquilo que foi suprimido da comunicação determinada pelo poder. O discurso oculto constitui, por esta razão, o lugar privilegiado para o desenvolvimento de uma linguagem não-hegemónica, contraveniente, dissidente, subversiva. (SCOTT, 2013, p. 57).

Desse modo, certas situações, crenças e aparentes valores culturais das classes dominantes são aceitos pelos subjugados como formas de sobrevivência, mas é através dessa simulação que guardam, no "subterrâneo da sua própria cultura", as suas formas de resistência, que podem aflorar como revoltas e, em muitos casos, levando a sérios conflitos políticos e tentativas (geralmente reprimidas) de mudança da ordem social.

Dentro dessa compressão de resistência, de ocultamentos e estratégias de sobrevivências das culturas submetidas, é possível buscar significados para o culto e a festa do Espírito Santo, como utopia de uma representação social formada por culturas híbridas e etnicamente mestiçadas, que resultam numa composição plural, em busca de uma unidade identitária.

As origens arcaicas e arquetípicas, tensionadas e permanentemente transformadas no tempo, chegam assim até a contemporaneidade das expressões manifestas em cultos, crenças e folguedos dos estratos da base da pirâmide social brasileira, a partir da sua formação religiosa e cultural resultante do fabuloso e traumático (des)encontro de povos e civilizações. Trata-se, pois, de uma história de longa duração, em que antigos símbolos são ressignificados em um processo de hibridismos e antropofagias culturais.

[3] Entendo que as culturas submetidas, oprimidas ou marginalizadas, como formas de defesa e de resistência, têm seus recursos, entre elas o *encodamento* dos simbólicos, que significa criar códigos diferenciados de suas atribuições como signos estabelecidos, de forma a possibilitar novas leituras, com chaves só pertencentes ao grupo social ou ao iniciado.

Abordando esse processo complexo de hibridações, Teresa Gisbert, no livro *Iconografia y mitos indígenas en el arte* (2004), fala dos séculos XVI e XVII na América Latina, como o tempo de transição entre o fim os impérios pré-colombianos e a hegemonia dos impérios europeus. Os sobreviventes ou descendentes dos antigos povos, muitos já mestiços ou crioulos, geralmente escravizados, marginalizados e analfabetos, começaram a construir, a partir das concepções do barroco europeu da contra-reforma, orientados por jesuítas e franciscanos, as igrejas, mosteiros e templos, adaptados à realidade do "novo mundo".

Os artesãos e artistas indígenas vão colocar nos paineis e nos altares, pilastras e fachadas das igrejas as marcas da sua cultura destroçada, às vezes de forma cifrada e enigmática, às vezes de formas mais claras e tocantes. Fuentes fala de um novo mundo em criação, entre guerras e conflitos, com uma arte que vai além disso: "Uma nova sociedade, uma nova fé, com a sua própria linguagem, seus próprios costumes, suas próprias necessidades". Essa construção, apesar da violência e da dor advinda de tais processos coloniais, parece ser o aspecto mais espantoso.

> No bairro indígena de Potosí, a grande capital da mineração, no Alto Peru, a lenda diz que viveu, um dia, um índio órfão proveniente das baixas terras tropicais do *chaco*. O mito deu a essa criança o nome de José Kondori e, em Potosí, aprendeu a trabalhar a madeira, as artes do estofamento e da carpintaria. Por volta de 1728, esse arquiteto índio autodidata estava construindo as magníficas igrejas de Potosí, sem dúvida a mais brilhante ilustração sobre o que significa o barroco na América Latina. Pois, entre os anjos e videiras da fachada de San Lorenzo, aparece uma princesa inca, com todos os símbolos de sua cultura derrotada, reanimados por uma nova promessa de vida. A meia-lua indígena inquieta a tradicional serenidade da videira coríntia, como se entrelaçam a folhagem da selva americana e o trevo mediterrâneo. As sereias de Ulisses dedilham o violão peruano. E a flora, a fauna, a música e mesmo o sol do antigo mundo indígena reafirmam-se com força. **Não haveria cultura europeia no Novo Mundo se não fossem, assim, todos esses nossos símbolos nativos admitidos em pé de igualdade**. (FUENTES, 2001. p. 196) (Grifo nosso).

São esses índios, mestiços e crioulos já cultuados, mas que ainda guardavam em silêncio (por conta da inquisição e censura da Igreja e do poder militar do governo) signos culturais e crenças religiosas dos seus antepassados e memórias das suas civilizações destruídas, que são os artífices dos templos cristãos e vão nessa empreitada, de forma clara ou velada, escondendo significados nas dobras do barroco, deixar as marcas dos valores indígenas dos seus antepassados e da nova sociedade ameríndia arruinada.

Temos assim a apresentação de elementos pré-colombianos expressando a força telúrica, o deus do sol, a deusa lua, a serpente emplumada, as flores, os frutos e os animais nativos e tropicais, os demônios subterrâneos e os anjos mestiços, as sereias sensuais tangendo violas, a Virgem Maria identificada como a Pachamama; o Espírito santo iluminando a virgem representada como o monte Potosi, ou deus sol da igreja de Pucara; a trindade representada por um Deus-Pai que é um buraco no teto da igreja por onde entra o sol de dia (deus sol) e a lua de noite (deusa lua); a Virgem de Sabaya substituindo o culto ao vulcão de mesmo nome, as procissões tendo à frente os chefes indígenas, entre tantas outras representações nativas, que vão tomando forma e sendo ressignificadas, através do barroco, como modo de representação identitária tensionada.

Em quase todas as igrejas coloniais, por conta das crenças jesuíticas e franciscanas, se encontra a figura da pombinha do Espírito Santo, que, para os índios, podia representar a deusa da terra-mãe, a ave sagrada Quetzal que os Astecas associavam com Quetzalcoatl e os Maias com Kukulkan; ou mesmo com colibris que guardavam as almas dos antepassados que, saudosos do mundo, o revisitavam beijando a beleza das flores, atraídos por suas cores vibrantes.

3.5 Brasil sob o Signo do Transbarroco

O transbarroco no Brasil, como amálgama e fervura ibero-afro-tupiniquim, construiu os seus próprios caminhos, compreendido como fusões de épocas, de mundos, de culturas, de religiosidades e de utopias. Não temos aqui o *"*tupi tangendo um alaúde", no dizer de Mário de Andrade, mas um caboclo com uma rabeca (árabe-berbere) na mão, juntando-se às sonoridades dos atabaques, dos maracás e das guitarras elétricas, atravessando caatingas e metrópoles – um tapuia tangido por um alaúde.

A arte comporta essa dilacerada contradição e não há nenhuma contemporaneidade possível sem o arcaico, nem há o indivíduo sem alimentar-se da coletividade, dos conscientes e inconscientes coletivos. Em pleno século XXI, ainda nos emocionamos e somos tomados de espanto e de arrebatamento mágico, diante das pinturas das cavernas de Lascoux ou da Serra da Capivara. Ainda somos tomados de espanto e encantamento diante de um templo Maia ou de uma pirâmide egípcia. Catedrais, arquétipos, símbolos, memórias profundas, que exteriorizam a alma coletiva, onde meditamos e aprendemos o "devir", o ser "agora" e "para o futuro". Um elo oculto, profundo e incorrompível, uma longa narrativa, nos liga e desconecta do homem da caverna. Está bem presente na nossa alma o espanto do momento em que pulamos

da árvore para manejar uma lança e nos aventuramos pelas savanas e desertos do mundo, até nos adentrarmos em um sofisticada galeria comercial ou museu de Paris.

Usando os instrumentos disponíveis, o artista do povo empreende as suas próprias transformações e constrói a sua própria arte. Uma arte ao mesmo tempo individual e comunitária, exercitada e produzida como expressão da vida e da fé. Os festejos do Império do Espírito Santo refletem essa multiplicidade de estágios, de "tempos" e "fontes", de "formas" e "auras", atualizando o discurso estético, religioso e lúdico para o tempo presente, incorporando até mesmo, de forma antropofágica, os produtos e residuais da chamada indústria cultural, sem deixar de lado o aproveitamento das inesgotáveis fontes de comunicação e de "virtualidades", oferecida pela rede global da internet. Cada festa do Divino Espírito Santo tem seus blogs e seus sites, que, por sua vez, se ligam a outros sites e blogs ou mesmo a potentes portais, formando uma rede internacional de grande abrangência. Tudo se liga, se interpenetra e se influencia.

Mircea Eliade fala sobre o grande número de mitos, de ritos e de crenças que formam o corpus sagrado do "sistema-mundo", destacando a importância e o relevante papel do espaço-sagrado na vida das sociedades tradicionais, qualquer que seja o seu aspecto: […] lugar santo, casa cultural, cidade, "mundo'. Encontramos por toda parte o simbolismo do Centro do Mundo, e é ele que, na maior parte dos casos, nos torna inteligível o comportamento religioso em relação ao "espaço em que se vive" (ELIADE, s/d., p. 38-39).

No caso em estudo, se trata de um centro que se desloca para todos os lugares, porque onde tem um "império" ou um culto do Divino, o lugar que ocupa é o centro do mundo.

Em muitas cidades sertanejas, marcadas por forte religiosidade, os espaços sagrados se projetam além das fronteiras regionais. E reúnem diferentes camadas simbólicas, classes sociais e configurações grupais étnicas. São festas que se alargam no mito e nas expressões mais profundas das artes, que são guardadas sob as capas dos hibridismos, dos sincretismos e das ressignificações, com camadas subterrâneas que os tornam invisíveis (não percebidos pelo poder hegemônico) e, por isso, melhor protegidos. Essas manifestações das culturas populares são um imenso caldeirão alquímico, caldeados pelos processos históricos, por matérias, pelo inconsciente coletivo e pela prática vivencial consciente, onde estão em efervescência as principais vertentes das culturas dos povos formadores da nacionalidade, plasmadas ao longo de cinco séculos.

Uma das maiores expressões do chamado barroco popular brasileiro é Antônio Francisco Lisboa (1730−1814), o Aleijadinho, um mestiço de grande talento, que foi reconhecido no século XX, como síntese da arte brasileira.

> [...] o mulato Aleijadinho criou uma obra considerada por muitos a culminância do barroco latino-americano. Aleijadinho era filho de uma escrava negra e de um arquiteto português, mas tanto os seus pais como o mundo a seu redor o abandonaram. O jovem era leproso. Dessa maneira, em vez de à sociedade dos homens e das mulheres, ele se uniu a uma sociedade barroca, feita de pedra. As doze estátuas dos profetas esculpidas por Aleijadinho na escada que conduz à igreja de Congonhas do Campo evitam a simetria da escultura clássica. Como as figuras italianas de Bernini (mas a tão colossal distância delas, geograficamente!), estas são estátuas em movimento, tridimensionais, que descem a escada em direção ao espectador: estátuas rebeldes, retorcidas na sua angústia mítica e sua raiva humana. (FUENTES, 2001, p. 200).

Mário de Andrade, declarando a sua admiração pelo Aleijadinho, vai ver nele não apenas um artista e um mestiço brasileiro, mas uma expressão universal de uma arte mestiça transacional. Mário de Andrade observa que o Aleijadinho poderia ser considerado, mesmo em sua época, como um artista brasileiro:

> [...] abrasileirando a coisa lusa, lhe dando graça, delicadeza e dengue na arquitetura, por outro lado, mestiço, ele vagava no mundo. Ele reinventava o mundo. O Aleijadinho lembra tudo! Evoca os primitivos itálicos, bosqueja a Renascença, se afunda no gótico, quase francês por vezes, muito germânico quasi sempre, espanhol no realismo místico. Uma enorme singularidade vagamunda, que seria diletante mesmo, si não fosse a força de convicção impressa nas suas obras imortais. É um mestiço, mais que um nacional. Só é brasileiro porque, meu Deus! aconteceu no Brasil. E só é o Aleijadinho na riqueza itinerante das suas idiossincrasias. E nisto em principal é que ele projetava americanamente o Brasil. (ANDRADE, 1984, p. 41 – 42)

Entre as características do barroco, destacadas por Fuentes, está o seu movimento constante. É uma arte de conflitos, do fogo criador que surge das junções no mesmo espaço, entre a ordem e a desordem do mundo, o inferno e o paraíso, o terreno e o celeste – reflete assim mundos, cosmovisões, formas e símbolos traduzidos em purezas e podridões. Santos chagados e sensualidades das formas e dos rostos imaculados das santas prometendo inconfessáveis pecados (da carne).

> O caráter circular do barroco, que exige pontos de vista determinados pelo deslocamento e pela recusa de dar a nada e ninguém uma visão privilegiada; sua afirmação da mudança permanente; seu conflito entre o mundo ordenado, de poucos, e o mundo desordenado, da maioria, tudo isso foi consagrado por esse arquiteto mulato na igreja de Nossa Senhora do Pilar, em Ouro Preto, a grande capital mineira do Brasil colonial. [...] A visão do Aleijadinho se soma, assim, à dos artistas ibéricos e do Novo Mundo indo-americano. [...]. Paradoxalmente, essa reunião é levada a cabo por um homem isolado, um

> jovem leproso que, ao que se dizia, só trabalhava de noite, quando não podia ser visto. Mas, do Brasil, já não se disse que o país cresce de noite, enquanto os brasileiros dormem? (FUENTES, 2001, p. 200).

De alguma forma, o Aleijadinho decompondo-se em podridões (por conta da lepra) como os santos chagados e martirizados, estabelece, em sua obra, uma linguagem, uma comunicação que rompe com o seu silêncio profundo e fala outra linguagem para tradução da sociedade colonial e com capacidade de atravessar os séculos e dar o testemunho da superação e da afirmação da arte, em meio à escravidão e às ruínas.

> Trabalhando de noite, rodeado pelo sono, talvez o Aleijadinho dê um corpo ao sonho dos seus contemporâneos. Mas não tinha outra maneira de se dirigir a eles, exceto mediante o silêncio da pedra. À medida que adquiriu uma forma própria, essa nova cultura do barroco americano, essa nova cultura indo-afro-ibérica, precisou de uma voz e a encontrou no maior poeta da América colonial. (FUENTES, 2001, p. 200).

Há grandes diferenças entre o que se chama "barroco brasileiro" (expressão mestiça e tardia) e o "barroco europeu" (rico e sofisticado, seminal). Na sua análise da cultura brasileira, Vilém Flusser aponta essas diferenças. Diz, com certa ironia, da risada "sossegada" do visitante europeu diante daquilo que é rotulado como "barraco" no Brasil.

> O imigrante que visita a cidade pretensamente barroca, principalmente se for nativo de cidade barroca europeia, sente a tentação de cair na risada, porque a comovente ingenuidade mineira contrasta violentamente com a refinada técnica ilusionista do barroco. Os profetas do Aleijadinho são para as estátuas de Bernini, como meninos que brincam de bola para mestres de xadrez. Aliás, já faz 150 anos desde Bernini, e a música mineira é contemporânea de Beethoven, não de Vivaldi. Portanto, defasagem. (FLUSSER apud BERNARDO, 1998, on-line).

Afirma ainda que, no entanto, essa "risada sossegada" pode virar admiração, desde que aquele conjunto arquitetônico e de artes já libertado do rótulo "barroco" seja apresentado como expressão da cultura brasileira. Talvez, merecesse até outro nome para que não fosse sequer confundido com a noção de barroco originária da Europa, como insinua Flusser (1998), mas persevera a insistência em evocá-la.

> Porque então descobre um fenômeno sem paralelo, no qual elementos portugueses, orientais (hindus e chineses) e negros conseguem formar uma síntese na qual é possível descobrirem-se os germes de um novo tipo humano. É verdade que o elemento português tem máscara aproximadamente barroca (daí as elipses e espirais), e é verdade que o elemento hindu tem algo barroco (pelo menos para o observador ocidental), mas isto é o que menos importa. O

> que importa é: inteiramente fora da corrente histórica, em canto perdido do mundo, surgiu um homem que impõe a sua vontade sobre a matéria em forma de beleza. Surge aqui uma maneira de informar e organizar matéria, e, portanto, afirmar a dignidade humana, em síntese espontânea e não pretendida. Surge aqui uma cultura não histórica, a qual, embora ingênua, é tudo menos primitiva - portanto, um acontecimento de primeira ordem. Pois o curioso é que o brasileiro atual, ao ver tal fenômeno, não se descobre a si próprio nele como sendo uma das suas raízes e potencialidades, mas, obcecado pela ideologia, pretende ver barroco e, se for chauvinista, até barroco excepcionalmente bem elaborado, um ponto alto do barroco. (FLUSSER, 1998, p. 30, *on-line*).

Vilém Flusser, como pensador estrangeiro, residente no Brasil, aponta para o exemplo dado não como "defasagem", mas a historização ideológica de um fato não histórico, observando que os burgueses brasileiros atuais deveriam notar com atenção, para retomarem contato com a realidade, em vez de "brincar com ideologias". Quando o intelectual brasileiro afirma que "o barroco mineiro tem significado diferente do barroco europeu, simplesmente por estar atrasado", segundo Flusser, está errado. Ele afirma que o "barroco mineiro", tem "efetivamente significado diferente, mas não por ser barroco atrasado, mas por não ser barroco, e neste caso não se trata de defasagem" (FLUSSER, 1998. p. 31, on-line).

Filósofo de vasta erudição e perspicaz observador-crítico, talvez, faltasse a Vilém Flusser, uma compreensão mais profunda da cultura brasileira e do processo "não histórico" que ele identifica na defasagem historizante. O debate brasileiro, na verdade, não afirma "isso é barroco europeu", mas ressignifica a palavra barroca, retrabalhando em conceitos mais amplos, e alargando o seu sentido, não como um estilo de uma época e uma estética-ideologia da contrarreforma, mas como um espírito contraditório e insurgente, com marcas de um hibridismo tropical ibero-afro-ameríndio que se dá na época da primeira globalização, nos contatos da Europa com os continentes americanos, africanos e asiáticos, sob o signo da expansão mercantil e cristã. Desenvolve-se e cresce nos séculos posteriores, desligado da matriz europeia, tomando forma autônoma e híbrida, até atingir completa independência, embora resulte de todos os (des)encontros.

Observe-se ainda que o barroco nasce na Europa e chega com o colonizador europeu, mas já chega influenciado pela exuberância da natureza e os contrastes marcantes do Novo Mundo, da África e da Ásia, que influenciam esse barroco no seu nascedouro europeu, da mesma forma que as sociedades do Novo Mundo terminaram por influenciar o iluminismo, a filosofia e a crítica à sociedade europeia no séc. XVIII. Temos assim, percursos de mão dupla e de paternidades promíscuas e marcadas pelo conflito.

Desse modo, a palavra "barroco" vai adquirindo novos significados no Novo Mundo. Quando nos debruçamos sobre o chamado "barroco mexicano", "barroco cubano", "barroco peruano" ou "barroco baiano", podemos perceber, com mais intensidade, essa arte imposta pelo colonizador tomar novas formas e anunciar novos amálgamas e hibridismos e sincretismos, como resistência e formação de povos novos, que nasce do grandioso trauma da conquista.

Afonso Romano de Sant'Anna chama atenção para o fato de que "alguns teóricos e historiadores estrangeiros, como Germain Bazin, Rodger Bastide, Curt Lange e Ricardo Averini, tenham percebido a importância da mestiçagem na constituição do barroco brasileiro" (SANT'ANNA, 2000. p. 268). Cita ainda Michel Maffesoli que interpretando a cultura brasileira em um contexto universal, afirma: "E é verdade que o destino deste país (Brasil), que pode ser considerado um laboratório da pós-modernidade, parece inteiramente dedicado ao barroco". Ele cita ainda o sociólogo português, Boaventura de Souza Santos, que vê o barroco do Brasil como *ethos* ou experiência a ser decifrada.

> O Barroco, mais do que um estilo de época, pode ser uma estratégia de representação e de organização do pensamento. Neste sentido, ele é intemporal. Transcende os séculos XVII e XVIII. O sociólogo português Boaventura de Souza Santos, dando também um sentido mais amplo ao termo, vê similitudes entre o Barroco e a pós-modernidade, mas detendo-se sobre o seu *ethos* latino-americano clareia o debate ao dizer: "Para mim, o *ethos* barroco é uma tarefa, uma aspiração, um projeto cultural por construir, que a experiência histórica nos dá. Podemos ir buscar este *ethos* como inspiração, podemos ir buscar a experiência histórica; mas somente à medida que vamos a essa história para selecionar dela sem reparos o que nos convém e é útil para a construção de uma nova utopia". (SANT'ANNA, 2000, p. 268).

Como exemplo marcante desta hibridação que adquire ares novidadeiros e tropicais, a partir da matriz europeia, temos a obra de Manoel da Costa Ataíde (1762 – 1830), artista, nascido em Mariana, a quem é atribuído na pintura o mesmo estatuto do mestre Aleijadinho, na escultura. No teto da igreja de São Francisco, em Ouro Preto, o mestre Ataíde pintou N. S. de Porciúncula, uma madona de traços negros, arrodeada de anjinhos morenos e, muitas vezes, de olhos claros. Essa e outras pinturas (o papa negro pintado por Ataíde na igreja de Santa Efigênia, também em Ouro Preto) são exemplos dessa presença da cultura negra no barroco mineiro. São muitos os exemplos dos traços da arte afro-brasileira em muitas esculturas e pinturas, em prédios e igrejas de muitas cidades históricas de Minas Gerais.

> Quando contemplamos as pinturas de Manoel da Costa Ataíde – no teto da nave da capela da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Ouro Preto -

> vemos uma singular figura de Virgem ao centro: uma mulata saudada por anjinhos morenos. Diz-se que seria Maria do Carmo Raimunda da Silva com quem, como diz no testamento: "por fragilidade humana", o alferes e pintor teve quatro filhos. Nesta figura não há nada de Rafael ou de Bellini, nem da loiridão solar renascentista, senão as formas recheadas da Madona tropical com grandes olhos escuros, lábios e nariz como de qualquer mestiça roliça da antiga Vila Rica ou da Bahia. É uma mestiçagem pictórica e celeste que vai se repetir na capela-mor da matriz de Santo Antônio de Itaverava, em Santa Bárbara. As conchas e volutas em torno são apenas a moldura europeia de uma representação religiosa tropical. (SANT'ANNA, 2.000, p. 255).

Vilém Flusser (1920 – 1991) o filósofo checo e judeu, naturalizado brasileiro, fez uma reflexão vigorosa sobre o significado do barroco mineiro, que iremos agora examinar. Trazendo a vivência do esfuziante e decadente barroco de Praga, ele choca-se com o chamado "barroco mineiro", na cidade de Ouro Preto. Parece até estar tomado por um velado preconceito, ao refletir a sensação de diferença chocante, quando, em um primeiro momento, pergunta-se o que ali está errado? O que aquilo significa? No entanto, embora sejam aparentemente ingênuas, para ele não se trata de obras de mentes desencantadas, visto que não lhe parecem ser advindas do "intelectualismo cansado em procura da ilusão de ingenuidade. São algo inteiramente diferente, algo grotescamente diferente. Com efeito, são algo tão grotesco que não poderíamos crê-lo, não estivessem essas igrejas aqui para prová-lo." (FLUSSER , 1966, *on-line*)

Inicialmente, Vilém Flusser define as igrejas do barroco mineiro como obras ingênuas que procuram as obras decadentes europeias em sua busca de "ilusão da ingenuidade"; no entanto, há um aspecto que lhe chama a atenção"

> As igrejas mineiras são monumentos que festejam uma ingenuidade autêntica com uma técnica inautêntica que lhes é estranha. São aparentemente pecaminosas, mas fundamentalmente puras. Os pecados do espírito que fizeram do barroco o estilo diabólico que é, não podem ser nem imaginados, e muito menos praticados, pelos artistas mineiros. O que estes artistas fazem é copiar, ingenuamente, os truques diabólicos do barroco europeu, sem talvez desconfiar da sua infernalidade. O resultado é este: igrejas aparentemente pecaminosas e corruptas, mas na realidade pias e castas. E isto deixa o intelecto profundamente perturbado. Porque prova a limitação do intelecto. O barroco mineiro prova que o intelecto é apenas leve verniz, mesmo quando mascarado em alma, e que a verdadeira alma pode reduzi-lo ao ridículo e ao absurdo. O barroco mineiro prova o ridículo e o absurdo do barroco europeu. (FLUSSER , 1966, *on-line*).

As estátuas feitas em pedra-sabão, os anjos, os santos do barroco mineiro, muitos esculpidos e encarnados, segundo modelos rígidos europeus (aqui chegados com atraso) se

transformam, porque os artistas que os esculpem e modelam são, no entender de Flusser, amadores em busca do virtuosismo.

> Provam, pelas suas imperfeições de amadores, o vazio e o pomposo do virtuosismo. Amadores tendem para o exagero. Mas o barroco, quando exagerado mesmo imperceptivelmente, torna-se caricatura. Com efeito, o barroco é, todo ele, uma "tour de force" de gestos, que evitam o ridículo, graças ao seu extremo virtuosismo e perfeccionismo. (FLUSSER , 1966, on-line).

Chama a atenção o "virtuosismo extremo", o exagero dos gestos barrocos, o grotesco que se apresenta, sem peias e sem vergonha, em movimento que termina por provocar a estranheza do belo e da novidade, embora pudesse parecer cópia tardia e malfeita do barroco europeu.

Flusser, para metaforizar a sua percepção, dá um exemplo de um rei com roupa real, coroa e cetro andando pelas ruas e a sensação que provocaria de que aquilo não poderia ser real, pelo insólito de rei andando pelas ruas, mesmo sendo esse rei tão digno e nobre que as pessoas que o veem tenham impulsos de render-lhe homenagens. Ele elabora essa imagem para dar uma ideia do que seria o encontro com o barroco de Praga. A seguir, elabora uma outra imagem para nos remeter ao barroco mineiro:

> Imaginemos agora que esse rei que encontramos tem três coroas, uma posta sobre a outra, e todas elas um pouco tortas. Imaginemos que tem um cetro de três metros de altura e que seu manto está rasgado. E imaginemos que a rua pela qual passeia é uma rua do interior mineiro. Já estamos prontos a explodir em gargalhada. Mas, repentinamente, descobrimos que se trata de um rei de verdade. Um rei fantasiado em rei, mas um rei verdadeiro a despeito disso. Teremos encontrado o barroco mineiro. (FLUSSER , 1966, *on-line*).

A afiada visão de Flusser o leva a perceber que, mais do que a tentativa de imitação do barroco europeu, o barroco mineiro tem a forte presença da cultura afro-brasileira, como elemento novo nessa opulência de novos ricos, nessa "falsa riqueza" de nobres decaídos. No jogo de faz de contas, os negros são coroados nobres e reis nas congadas, reestabelecendo os seus perdidos impérios africanos. Termina por perceber que as igrejas, talvez, sejam, tanto "templos cristãos", como "templos pagãos". Um universo formado pela "piedade tropical, telúrica e fetichista. Talvez seja a majestade das obras a de Chico Rei, o cacique desterrado que reconstrói seu reino africano em Ouro Preto, e não a de um rei cristão do Ocidente. E nisto creio encontrarmos a chave do mistério do barroco mineiro". (FLUSSER, 1966, on-line)

O barroco já está em decadência na Europa e decompõe-se em novas formas de maneirismos e exageros formais, quando inicia-se o ciclo de Ouro Preto e intensifica-se o tráfico escravo para a região, notadamente de negros já com alguma tradição mineradora. Em Ouro Preto, e em muitas cidades mineiras, surgidas a partir da exploração do ouro, é a cultura afro-brasileira que, mesmo em situação opressiva e numa sociedade fechada e centrada na exploração do trabalho escravo, profundamente dominada pela burocracia administrativa, pelo poder militar e real e pelo poder da igreja, que traria o elemento que, ao mesmo tempo, destoa e elabora o novo, dando à tosca forma, a força de conteúdos insubmissos.

Das entranhas da terra, com sofrimentos e sacrifícios de vidas, era arrancado o ouro que sangrava para Portugal (já decadente e dependente de capitais estrangeiros) para a Inglaterra e outros países da Europa do norte, juntando-se às riquezas já escoadas do México e do Peru, no acúmulo das riquezas que possibilitariam a revolução industrial. Em Ouro Preto, mesclava-se um Brasil violento e original, "um estilo de vida que toma a forma barroca, por capa protetora de uma reformulação da crença africana". Dizendo ser o barroco mineiro um modo da religião africana se adaptar à escravidão imposta pelos portugueses, Flusser acredita que, "nesse sentido, as igrejas barrocas de Ouro Preto são obras de assimilação de duas raças sob o pretexto barroco. O barroco é pretexto, e a assimilação é autêntica e produtiva. Dela surgirá uma cultura nova. (FLUSSER , 1966, *on-line*).

A partir dessa compreensão, Flusser marca os diferentes significados e funções, entre o barroco de Praga e o "barroco mineiro":

> O barroco europeu finge ser religioso, quando na realidade já representa o primeiro passo decisivo em direção do iluminismo. O barroco mineiro finge ser barroco europeu, quando na realidade representa o primeiro passo decisivo em direção de uma cultura, a saber, a brasileira. E um visitante cuja mentalidade formada por Praga pode, afinal, superar o seu mal-estar primitivo pela meditação seguinte: o que choca em Ouro Preto, esses exageros bárbaros todos, essa pretensão de uma pretensão toda, não é sintoma de falsidade, mas é, pelo contrário, sintoma de uma superação do barroco. No barroco mineiro realiza-se, produtivamente, o barroco europeu. De certa maneira, de uma maneira "barroca", é o barroco mineiro o autêntico barroco. Quando as igrejas de Ouro Preto erguem as suas torres contra o céu exótico, já deixaram na Europa de ser construídas. O barroco europeu já cedeu lugar a outros estilos quando floresce o barroco mineiro. Mas esse florescimento retardado é o verdadeiro florescimento. (FLUSSER , 1966, *on-line*).

Por fim, tendo como "arte nova" ou "barroco brasileiro", Flusser chega a reconhecer a importância que o espírito do barroco toma no Brasil, a partir das suas transformações adaptações, com a contribuição de outras culturas, notadamente a cultura afro-brasileira; a ela,

não podemos deixar de acrescentar, a cultura índia, com os muitos artesãos e artistas surgidos a partir das missões e reduções jesuíticas e franciscanas. No nosso modo de entender, a apreciação de Flusser sobre o barroco mineiro, serve como visão mais ampla do processo de formação cultural da sociedade brasileira, em sua singularidade, sobretudo, quando considera que o barroco em espírito terá encontrado no Brasil o seu habitat natural.

Talvez por isso, em quase todas as igrejas do barroco mineiro, esculpidas por Aleijadinho, encarnadas pelo mestre Ataíde, ou por outros artistas e mestres populares, encimando os altares principais, estão as pombas do Espírito Santo, radiantes e enigmáticas, nas suas promessas de liberdade, de justiça e de fartura, diante da injustiça, da fome e da escassez. Uma utopia velada, dobrada em seus desígnios.

3.6 As Conquistas dos Territórios pelo Divino

Um ponto que parece pacífico: as Festas do Espírito Santo, tal como as conhecemos no Brasil, têm a sua origem em Portugal continental e insular, nos arquipélagos dos Açores e da Madeira. Podendo também ter recebido influências indiretas advindas dos fluxos de pessoas imigrantes de outras colônias portuguesas na África e na Ásia. Gilberto Freyre (sociólogo que construiu vigorosas e polêmicas interpretações do Brasil), bem lembra a influência que teve a presença dos portugueses no Oriente e de que forma isso se refletiu na cultura em formação o que viria a ser o povo brasileiro. Essa influência oriental espera por novos estudos e pesquisas. Sobre o assunto, afirma Valéria Torres da Costa e Silva, que "no seu discurso, o Oriente é uma ampla matriz cultural, que abriga todos os valores não europeus e, inclusive, antieuropeus. E nesse sentido, o Oriente é evocado como matriz fundante do modo de ser brasileiro. (SILVA, 2011, p. 45).

Nesse sentido, sob o cadinho dominante português, a tradição do culto e das Festas do Espírito Santo, em terras brasileiras, Ocidente e Oriente, África e Américas, povos e culturas, devem ter passado por hidridações, acrescendo novo colorido ao que já era um fenômeno cultural e religioso de expressão intercultural. Guarda de forma vívida, durante os séculos, alguns valores do cristianismo popular e primitivo português, que cresceu e tomou forma em novos arranjos sociais e simbólicos, de coletivismos e solidariedade grupal, de conotação ibérica, ameríndia e afro-brasileira, onde se percebe, segundo Alberto Vieira (2016) um núcleo comum que os iguala.

> É ponto assente que o culto ao Divino Espírito Santo faz parte da cultura portuguesa. Há religiosidade popular em torno deste culto, que ganhou diversas formas ritualistas, sem perder a sua matriz inicial da dádiva, partilha

> e misericórdia. É certo que, no decurso do processo histórico, foram existindo e ganhando posição, na sociedade, diversas formas de solidariedade social, levando a que este ritual do Pentecostes, de cariz popular, acabasse por perder algumas das caraterísticas e ganhasse nova forma, não obstante na sua essência, as ideias de partilha e de abundância continuarem sempre presentes. (VIEIRA, 2016, p. 23).

O etnógrafo, folclorista e historiador Câmara Cascudo, no prefácio do livro, *A festa do Divino Espírito Santo em Alcântara - Maranhão* (LIMA, 1988), chama atenção para o fato de ser a Festa do Divino, como o Imperador representando a grandeza do Espírito Santo, "a única sobrevivência das comemorações hierárquicas, mantendo, com gravidade natural e devota, as cerimônias majestáticas, na pretensão reverente à terceira pessoa da Santíssima Trindade" (CASCUDO *in* LIMA, 1988, p. 5), remete à história política de Portugal e faz uma correlação da Festa do império, não com o ritual do bodo da Rainha Isabel, mas com os ritos reais de Portugal do século XVI:

> mais exatamente quando se acentua o ciclo da navegação caraveleira no Atlântico, dobrado o Cabo Não e firmada a conhecença do Senegal, afluente do rio Nilo na espantosa geografia do Assombro, é o clima em que voará a pomba do Espírito Santo. Jayme Cortezão afirmava-me a devoção do Divino um índice do impulso expansionista de Portugal, ainda na dinastia de Aviz. É um Deus alado, vencedor das distâncias, leve, poderoso, mudo, sem a limitação física do cansaço. As festas, talqualmente ainda vemos no Brasil, não são e nem poderiam ser, do século XVI e sim da centúria imediata, com D. João IV na implantação do cerimonial palaciano. O primeiro Bragança é o primeiro Rei de Portugal tratado por Vossa Majestade [...] (CASCUDO in LIMA, 1988, p. 5-6).

Compreende Cascudo que o título de imperador do Divino, herdado do Império Sacro Romano (sempre em disputa política com o papado) foi popularizado em Portugal e na Península Ibérica, chegou à Terra de Vera Cruz nas naus e foi difundida pelos colonos e por meio de congregações religiosas, em maior ou menor escala. Os africanos, os índios e os mestiços pobres submetidos ao poder colonial, apropriam-se simbolicamente da coroa, da bandeira e da corte, transformando-os em instâncias festivas do poder popular silenciado.

> A Festa do Divino, com imperador, mordomos, damas, açafatas, guardas, guerreiros, pajens, música e antes a «folia» agenciadora ou complementar dos recursos, era orgulho reinol e conquistou o negro escravo, num desejo puro de sublimação e alívio compensadores. A coroa do Imperador do Divino, tão divulgada nos domínios insulares portugueses e de onde veio para o Brasil com aparato cortejador e impositivo da «autoridade» divina simbólica, é a velocidade inicial que irá influir em todos os folguedos brasileiros onde existir personagem coroado! Todo o ciclo de Reisados, Congos, Congadas e

> Congados, coroação do Rei dos Congos, o mirabolante Maracatu, receberam a poderosa influência do Divino nos planos da indumentária e, notadamente, no uso da suprema insígnia real. (CASCUDO in LIMA, 1988, p. 6).

Esses rituais e festejos do Império do Divino, em torno do Espírito Santo, atrairia todos os tipos de bailados e músicas, sincretismos e paralelismos, fusões e projeções, não apenas de portugueses na colônia, mas também de negros e índios e de todas as mestiçagens que aqui surgem (quase sempre sobre o signo da violência), de forma a influenciar grande parte dos festejos populares e das danças dramáticas brasileiras. Cascudo chama a atenção para o fato de que, muitas vezes, pensamos ser africano o que é reinventado no Brasil,

> Nenhum soberano da África Negra, antes da presença continental do português, conheceu coroa de Rei! Foi a imagem do «Rei coroado» dos Aviz a fonte para a imitação africana. Diga-se, também, no meio de tanta confusão folclórica, que os bailados e Reisados vividos pelos pretos e mestiços no Brasil não existiam no continente negro, sudanês ou banto. Assim, muito pormenor da Festa do Divino é *made in* Brasil e não em Portugal e seus domínios. Depois de 1646 os Reis de Portugal não mais aparecem coroados, por ter D. João IV oferecido a coroa à Imaculada Conceição de Maria. Não estou evocando a Festa do Divino, a primeira que popularizou o título de «lmperador», ainda quando éramos Reino**. Diziam ter sido a razão da escolha, Imperador e não Rei, quando da Independência. Escolha sagacíssima de José Bonifácio, separando, formal e mentalmente no espírito do povo, o Rei de Portugal do Imperador do Brasil, ligado este, ideal e amorosamente, ao Divino que ostentava o mesmo título**. (CASCUDO in LIMA, 1988, p. 6 – 7) (grifo meu).

Temos assim, as Festas do Espírito Santo vistas como manifestações oriundas de costumes, crenças e sonhos do *ethos* espiritual do cristianismo popular português, hibridizado ou mesmo convivendo em diferentes "dobras" com costumes e crenças mais antigas herdados do Oriente e do Mediterrâneo, com uma dinâmica transformadora de afro-brasileiros e indígenas, no difícil e penoso processo de formação do povo brasileiro. Sob rios de sangue e montes de ossadas, erguia-se uma civilização nova, marcada pela tragédia barroca colonial e pelo reinventar-se, através de mecanismos materiais e imateriais, visibilidades e subterfúgios, para a dura disputa da sobrevivência.

É bem possível que os primeiros cultos do Espírito Santo tenham acontecido nas missões e reduções indígenas dos franciscanos e jesuítas, como forma de ritual, de teatro e de catequese, a exemplo do que faziam com as festas do calendário católico, pedagogia de envolvimento e cooptação das crianças (os curumins) para melhor catequizá-las através das festas, dos cantos e dos bailados. Festas híbridas de violinos e maracás, de veludos e mantos de

penas. Antropofagia cultural permanente em meio a um brutal processo de submissão. Vez por outra, nesse processo colonial, os vulcões das almas entravam em erupções e em revoltas armadas. Na maioria das vezes, as crateras dos vulcões pareciam lagos cristalinos e, aparentemente, negavam todo o fogo e ebulição de suas entranhas.

Festejado em quase todo o território brasileiro, o Império do Divino Espírito Santo, que geralmente toma o nome de Folia do Divino, é um desses lagos de aparente calmaria. Em cada localidade brasileira, com diferentes arranjos raciais, culturais e econômicos, surgirá uma nova configuração do culto ao Espírito Santo, numa manifestação religiosa e cultural viva, que vem se reinventando, através dos hibridismos ibero-brasileiros, afro-brasileiros e indígenas, ao longo de séculos.

A ocupação do imenso território e a sedimentação da conquista portuguesa, entre o século XVI e as duas primeiras décadas do século XIX, no processo de invenção do que se chamou de Brasil, ocorreu de forma desigual e descontínua, contendo avanços e recuos, sucessos e fracassos. Não foi uma conquista contínua, em função da concorrência francesa e holandesa, além da intervenção espanhola, entre 1580 e 1640 e da ascendência inglesa, a partir de meados do século XVIII.

Conforme já mencionamos em tópicos anteriores, a historiografia e a sociologia brasileira foram constituídas em torno da questão da formação do Brasil, buscando entender as suas bases econômicas, políticas e culturais. Alguns expoentes como Capistrano de Abreu, Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Holanda e Alberto Passos Guimarães, entre tantos outros, deixaram registrados seus estudos e debates sobre o processo de constituição da economia e sociedade brasileira de alicerce colonial e escravocrata, de escopo feudal e/ou capitalista.

Não pretendemos repisar esses jogos de interpretação ou tentar recompor uma história do Brasil, tarefa que em si mesma nos levaria a escrever uma outra tese, como fizeram Adriana Lopez e Carlos Guilherme Mota (2008), partindo de um amplo conjunto de estudos já considerados clássicos, onde salientam as insurreições populares e fatores internacionais, como agentes a serem reconhecidos dessa modelagem nacional, mostrando que o Brasil não se faz nação tão pacificamente quanto reza a ideia de 500 anos de história sedimentada, sob controle de Portugal.

> Embora adotando uma divisão tradicional dos principais períodos históricos (*Brasil Colônia, Brasil Monárquico, Brasil Republicano*), procuramos, em perspectiva abrangente, indicar os processos, os sistemas, as transformações estruturais, os acontecimentos e os autores/atores que definiram uma

> tendência para cada período, etapa ou fase. Não se trata, nessa medida, de livro que enfatize a história econômica, nem a história estritamente política e social, ou a da cultura e das mentalidades. (LOPEZ; MOTA, 2008, p. 28).

Trata-se assim de uma história mosaica, que pede a nossa atenção, ora para a ocupação do território e processo econômico, ora para a composição étnica do colonizador, povos nativos e escravizados da África. Uma simples rememoração sumariada do que trazem os nossos manuais de história acerca de tais aspectos nos dá a medida justa do desafio de narrar essa história e de interpretá-la.

3.7 As Cinco Regiões do Brasil

Sendo dividida hoje em cinco regiões (Norte, Centro Oeste, Nordeste, Sul e Sudeste), a Nação brasileira tem diferenciações internas de natureza geográfica, climática, econômicas e sociais bem acentuadas, somadas a algumas especificidades culturais, que são o resultado de diferentes períodos e processos de colonização, de acordo com as práticas econômicas e os modelos administrativos adotados, fossem ele o braço do Estado monárquico português ou da própria Igreja católica, através das missões e reduções; fosse como nação independente e Império depois de 1822; e/ou como República, a partir de 1889.

Na zona costeira, nas primeiras décadas da ocupação, houve a extração do pau-brasil, do âmbar, do sal e algumas especiarias. Os portugueses levaram algumas décadas até definir uma ação propriamente colonial, no sentido político-administrativo, por meio de capitanias hereditárias e governantes gerais. Em termos econômicos, por volta de 1530, no Nordeste (na Zona da Mata), entre as capitanias de Pernambuco e Bahia, aconteceu por décadas a experimentação bem-sucedida das grandes plantações de cana-de-açúcar, com técnica agrícola vinda do arquipélago da Madeira e a instalação de muitos engenhos, o que despertaria a cobiça dos holandeses. Conforme estudo de Evaldo Cabral de Mello (2010), *O Brasil Holandês*, a motivação para esse ataque seria "a obtenção de lucros fabulosos a serem proporcionados pelo açúcar e pelo pau-brasil, calculando-se que, uma vez conquistada a um custo máximo de 2,5 milhões de florins, a colônia renderia anualmente cerca de 8 milhões de florins. [...]" (MELLO, 2012, p. 29). Desse modo, o período de 1630 a 1654 seria marcado pelo domínio holandês em Pernambuco.

Paralelamente, a pecuária em grande escala espalha-se pelos sertões nordestinos, conquista territórios e alarga fronteiras e ajuda, ao mesmo tempo, a suprir necessidades alimentares do litoral ocupado com a monocultura e fabrico do açúcar. O historiador cearense, Capistrano de Abreu (1853 – 1927), na obra, *Capítulos da História Colonial*, dedicou o capítulo

IX ao sertão, onde apresenta hábitos e costumes dessa zona sertaneja, que ele chamaria de "civilização do couro".

> Os primeiros ocupadores do sertão passaram vida bem apertada; não eram os donos das sesmarias, mas escravos ou prepostos. Carne e leite, havia em abundância, mas isto apenas. A farinha, único alimento em que o povo tem confiança, faltou-lhes a princípio por julgarem imprópria a terra à plantação da mandioca, não por defeito do solo, pela falta de chuva durante a maior parte do ano. O milho, a não ser verde, afugentava pelo penoso do preparo naqueles distritos estranhos ao uso do monjolo. As frutas mais silvestres, as qualidades de mel menos saborosas eram devoradas com avidez. Pode-se apanhar muitos fatos da vida daqueles sertanejos dizendo que atravessaram a época do couro. De couro era a porta das cabanas, o rude leito aplicado ao chão duro, e mais tarde a cama para os partos; de couro todas as cordas, a borracha para carregar água, o mocó ou alforge para levar comida, a maca para guardar roupa, a mochila para milhar cavalo, a peia para prendê-lo em viagem, as bainhas de faca, as broacas e surrões, a roupa de entrar no mato, os banguês para cortume ou para apurar sal; para os açudes, o material de aterro era levado em couros puxados por juntas de bois que calcavam a terra com seu peso; em couro pisava-se tabaco para o nariz. (ABREU, 1998, *on-line*).

A forte presença da pecuária no sertão nordestino explica por que o boi teve vital importância na sua expressão cultural, que traz um *corpus* de canções, lendas, romances, danças dramáticas, cultos e superstições – sabendo-se que, muitas dessas manifestações foram herdadas da Península ibérica e da África, acrescentada dos elementos das culturas indígenas, posto que os vaqueiros eram etnicamente, em sua grande maioria, de origem cabocla (índios e portugueses).

A exploração do Maranhão e Pará, na área da Amazônia, no século XVII, se deu sobretudo da extração vegetal, do pescado e da criação de gado. No estudo, *Amazônia: um pouco-antes e além-depois*, Samuel Benchimol (2010) pensa a região e mostra as diferenças abissais entre o Norte e o Nordeste brasileiro.

> Há um contraste geográfico e humano a salientar-se entre a Amazônia e o Nordeste. De início salta aos olhos a chocante disparidade entre essas clássicas paisagens. O que uma tem de mais, a outra tem de menos. Não há termos de proporção entre esses extremos. Passamos brutalmente de um deserto para um dilúvio, da caatinga cinzenta e quase-morta para a hiléia verde e sempre-viva. Do sertão para o rio, "da sede para o afogamento". O paralelo humano é mais expressivo. Cada um tipo conserva as suas fronteiras definidas. Com fisionomias e atitudes diferentes. Com regimes de vida e horizontes de trabalho quase opostos, característicos. Na alimentação, nos gestos, nos costumes, na cultura, na psicologia. (BENCHIMOL, 2010, p. 237).

No sul do Brasil, nos pampas gaúchos, a pecuária e a produção de carne e charqueada e couro também tiveram grande relevo, nas primeiras décadas do século XVIII. Sobre os gaúchos, August de Saint-Hilarie, em *Viagem ao Rio Grande do Sul* (2002) - que viajou pelo Brasil entre 1816 e 1822 para estudar a sua flora e fauna - traz suas impressões sobre alguns aspectos da vida econômica e social considerados até hoje de grande valor histórico.

> Os brasileiros são, em geral, prestativos, mas o hábito de castigar os escravos lhes entorpece a sensibilidade. Nesta capitania acresce, ainda, outra modalidade cruel: a facilidade com que seus habitantes podem renovar seus cavalos os impede de se afeiçoarem a estes, podendo impunemente tratá-los sem piedade alguma; vivem por assim dizer, em matadouros; o sangue dos animais corre incessantemente em torno deles, e desde a infância se acostumam ao espetáculo da morte e dos sofrimentos. Não é pois, de se estranhar se eles forem, ainda mais insensíveis que o resto dos seus compatriotas. Fala-se aqui das desgraças alheias com o mais inalterável sangue frio. Conta-se que um navio naufragou e a tripulação pereceu afogada, como se relatassem fatos os mais desinteressantes. (SAINT-HILAIRE, 2002, *on-line*).

Na segunda metade do século XIX, as províncias do sul irão receber imigrantes europeus (alemães, poloneses, açorianos...) para uma experiência de colonização, assentada na distribuição de lotes de terra para famílias camponesas e no trabalho livre, o qual se diferenciou do regime latifundiário de terras do nordeste no período colonial, e permaneceu existindo, quando o Brasil se fez nação independente de Portugal; uma outra diferenciação foi dada pelas línguas e tradições culturais que tais imigrantes traziam dos seus lugares de origem.

Na região de Minas Gerais e em alguns estados do Centro Oeste, aconteceram os ciclos do ouro, do diamante e da prata, que atingem seu ponto alto por volta de 1750, gerando grande riqueza para o Reino de Portugal e atraindo um contigente populacional formado por gente de origem diversa e variada condição social.

> A mineração e a descoberta sucessiva de novas jazidas atráiram uma boa parte da população e da mão de obra escrava ociosa, tanto nos decadentes centros produtores de açúcar de Pernambuco, da Bahia e do Rio de Janeiro, como de Portugal. Esse movimento não se assemelhou à penetração lenta e persistente das fazendas de gado nas margens do rio São Francisco: foi uma verdadeira migração em massa. A notícia da descoberta das minas trouxe para a região todo tipo de aventureiro e de gente das mais variadas condições. Homens e mulheres, jovens e idosos, bra ncos, pardos e negros, nobres e plebeus, clérigos e religisoso de várias ordens, vagabundos e prostitutas. (LOPES; MOTA, 2008, p. 192).

Importa para este estudo enfatizar que, em função da pluralidade de tais características econômicas, sociais e políticas, cada região acabaria por ter a sua marca própria, com características culturais bem definidas e com populações bastante diferenciadas, quanto aos elementos étnicos da sua formação. Os degredados e muitos colonos oriundos das diversas regiões de Portugal continental e das ilhas traziam também distinções culturais, deixando assim, as suas marcas de diferenciação social.

Fernando de Azevedo (2010) chama atenção para diferentes processos demográficos de mestiçagem, no período da colônia, na transição e consolidação do Império e da República, quando a partir de meados do século XIX, como já comentamos, acontecem algumas vagas de imigração de europeus e asiáticos. No entanto, a base da chamada mistura brasileira, sedimenta-se mais nos primeiros tempos da colônia, quando se dá a conquista das nações ameríndias, e, posteriormente, com a importação do braço escravo da África, conforme se vê na demografia abaixo.

> Certamente, enquanto a mestiçagem do branco e do índio não foi em grande escala, a não ser no primeiro século, e se foi reduzindo progressivamente, parte pelo extermínio, parte com a retirada, em massa, dos silvícolas brasileiros, acossados do litoral para o interior e para as florestas", o contingente negro seguiu por 300 anos uma linha de desenvolvimento crescente, com a importação ininterrupta de escravos, de diversa procedência africana, que se cruzavam entre si e com os brancos, multiplicando-se os mestiços resultantes desse último tipo de cruzamento. Se se considerar que, nos princípios do século XIX, o número de escravos atingia 1 500000, para uma população de 3 500 000 de brasileiros, entre brancos e mestiços, e que daí por diante 1 25 000 negros foram ainda introduzidos no Brasil, até a abolição do tráfico, em 1850, será fácil avaliar a desproporção do núcleo negro em relação à raça branca, dominadora, e o enorme contingente trazido pelas levas contínuas de escravos à mistura do povo, sobretudo nas mais baixas camadas sociais. (AZEVEDO, 2010, p. 75 - 76).

Desse modo, por conta da dimensão continental, a diversidade geográfica e as peculiaridades da nossa formação histórica, econômica e cultural, a mestiçagem no Brasil, não se deu da mesma forma e com a mesma intensidade em todas as regiões, adquirindo características próprias, na dinâmica econômica e social de vários períodos, na colônia, no império e na República.

> A mestiçagem com o ameríndio predominou no extremo norte, nas zonas do Nordeste e nos Estados centrais, de Goiás e Mato Grosso, enquanto a do branco e do africano foi mais intensa no litoral, desde o Recife até o Rio de Janeiro e em Minas Gerais, ou, em geral, em determinadas regiões do planalto, mais próximas ao litoral e aos portos de entrada e distribuição de escravos,

> isto é, nas regiões em que dominou a grande propriedade agrícola, de economia escravocrata e na zona de mineração. Por esse mesmo censo de 1872, as populações do Norte e do Sul se distribuíam em partes equivalentes, de cerca de 5 milhões de habitantes cada uma, concentradas sobretudo em Pernambuco, Ceará, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo que, com o Rio Grande do Sul, então com perto de 450.000 habitantes, constituem ainda hoje os maiores centros de cultura e produção do país". (AZEVEDO, 2010, p. 76).

As nações indígenas se espalhavam por todo o território nacional, sendo que algumas foram eliminadas logo nas primeiras pelejas da conquista colonial, outras refugiaram-se nas selvas mais profundas, onde foram encontradas posteriormente, sendo a sua maioria dizimada ou cristianizada. Os negros africanos, aqui chegados como braços escravos, distribuem-se no território, com maior ou menor concentração, destacando-se a forte presença africana nas zonas mais litorâneas, em cidades como Rio de Janeiro, Salvador, Recife, São Luiz e Pará, de onde seriam depois levados para a exploração das minas gerais e outras localidades.

Aliada do colonizador, a Igreja católica se instala, primeiro no litoral, onde colabora na construção dos primeiros núcleos urbanos, adentando-se, depois de modo mais lento, nos sertões. Interpretando a aliança "entre hierarquia eclesiástica e Estado colonizador", o teólogo e historiador do cristianismo católico, Eduardo Hoornaert, vai identificar essa ocupação/colonização como algo desigual:

> A história econômica e militar do Brasil revela o caráter cíclico da ocupação do território. A cana-de-açúcar, o gado, o ouro, a caça aos índios formaram respectivamente ciclos, assim como a defesa da Amazônia diante dos concorrentes espanhóis, holandeses, franceses, ingleses. A mesma lei cíclica se verifica nos movimentos missionários. (HOORNAERT, 1984, p. 9).

Muitas vilas e povoados viveram décadas sem a presença de párocos e as festas populares e de padroeiros eram organizadas por colonos portugueses cristãos, portanto, por leigos, a partir das suas memórias e práticas religiosas nas cidades e vilas de Portugal, e das ilhas da Madeira e dos Açores. Nesse sentido é que se organizam as festas do Império do Espírito Santo, mantendo a independência da Igreja e adquirindo, em cada região, aspectos culturais próprios, a partir dos contingentes étnicos da sua formação. Temos assim, configurada, uma grande diversidade de festas, com influências madeirenses e açorianas, que vão adquirindo cores, crenças e sabores próprios, não apenas em cada região, mas com grande variedade nos locais donde se manifesta dentro de cada região.

Assim, temos no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina, um Divino bastante influenciado pelo modelo de Alenquer, a partir da herança açoriana. No Centro Oeste, temos o

Divino mestiço com destaques para as cavalhadas e os grandes cortejos das bandeiras. No Norte amazônico, temos uma forte presença indígena e cabocla, e é comum vermos as festas do Divino embarcado. No Sudeste, temos o modelo açoriano transformado em cada localidade, que vai do modelo mais clássico de Paraty, no Rio de Janeiro, às procissões fluviais do Rio Tietê, no interior de São Paulo. Na Bahia, temos ainda a tradição da coroação da criança e da soltura dos presos, mas diminuiu a presença afro-brasileira, que já foi predominante. No Maranhão, em São Luís, temos as festas do Divino acontecendo nos terreiros de Xangô e na casa de Minas, numa complexa hibridação afro-brasileira. Já em Alcântara, no mesmo Estado maranhense, temos um modelo mais próximo do modelo de Alenquer e, no interior do estado, a festa vai se diversificando ainda mais, chegando mesmo a ligar-se ao culto aos mortos e associar-se a algumas festas de padroeiras e padroeiros.

Outros aspectos que não podem ser esquecidos e que serão alvo de tópico específico no capítulo IV é a presença do ideário de igualdade e justiça do Divino Espírito Santo em importantes movimentos sociais e religiosos: Canudos, Juazeiro do Norte e Caldeirão, para citarmos apenas os mais importantes.

Em rápidas linhas, agora, daremos uma ideia da diversidade dos cultos, das festas e das folias do Divino Espírito Santo, no imenso território brasileiro. Isso é verificado, quando cada região brasileira vai ter a sua forma particular de cultuar e de festejar o Divino Espírito Santo, formando assim um conjunto abrangente de centenas de festas, que mesmo em meio a toda desigualdade e instabilidade política que abala os fundamentos e perspectivas futuras da sociedade brasileira, cresce e expande-se com renovado vigor. No Brasil, o Império do Espírito Santo, simbolicamente, dá ao observador/estudioso/animador da cultura a impressão de ser o mais rico e belo de todos os Impérios, embora seja feito, em grande parte, por populações muito pobres, sabendo que há também uma disputa acirrada de discursos e de posses por tais manifestações culturais dos setores das classes mais favorecidas, de olho em sua *oikonomia* política.

3.7.1 A Região Sul – O Divino açoriano transplantado

Na região sul do Brasil, vamos encontrar, com maior ou menor intensidade, as festas do Divino em todos os estados: Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Os povos originários da região são os guaranis, os kaingangs e os carijós, sendo que muitos outros povos indígenas foram agrupados nas missões jesuíticas, que tiveram grande importância econômica e cultural na região, provocando importantes mudanças nos modos de vida desses povos.

Os guaranis, povo com complexa interpretação metafísica do mundo, tinham a crença na Terra Sem Mal, lugar de fartura e de abundância, espécie de Terceira Idade do Espírito Santo, de forma mais sensível, natural e de plenitude de prazeres e gozos, sem a noção do pecado cristão.

As missões jesuítas na bacia do Prata foram empreendidas pelos espanhóis, entre a Argentina, Paraguai, Uruguai e Brasil, razão pela qual por vezes não são tratadas pela historiografia brasileira. Tiveram início nas primeiras décadas do século XVII, alcançando o seu ápice e destruição no século XVIII. A mais famosa delas, a dos Sete Povos das Missões, envolveu a formação de uma comunidade guarani de organização espantosa em termos econômicos e religiosos, que foi alvo de uma guerra (1753 – 1756) devido a disputa de terras e homens entre Espanha e Portugal, por força do Tratado de Madri (1750), do que resultou a morte de milhares de índios e a retirada dos missionários. Ao serem desmanteladas, as missões jesuíticas sofreram uma descontinuidade que durou até meados do século XIX, quando os Jesuítas começam a chegar de novo, vindos da Itália e da Alemanha.

As características da colonização da região sul têm aspectos comuns e diferenciados das outras regiões brasileiras, tendo sido aquela iniciada no século XVII, no regime de sesmarias e disputas de territórios e entrada de bandeiras paulistas para busca da prata e escravização indígena. Muitos dos bandeirantes paulistas que organizavam as entradas para ataque às missões jesuíticas, no intuito de escravizar os índios, terminaram também por se fixar na região. Como região de fronteira, recebeu influências fortes das colônias vizinhas sob a dominação espanhola.

A economia da região tem assento na pecuária em extensas propriedades rurais, o que deu origem a estâncias (fazendas), ocupadas com a criação de gado e mulas, bem como à produção de charque, que se mostrará forte e ameaçada no começo do século XIX, quando se dá a famosa Insurreição Farroupilha (1835-1845), no Brasil já independente de Portugal.

> No Rio Grande do Sul, os proprietários rurais levantaram-se em armas contra o governo central ao sentirem-se prejudicados em seus interesses econômicos. A principal fonte de riqueza da província era a produção de charque e a criação de mulas para abastecer os mercados de Minas Gerais e São Paulo. Os produtores rio-grandenses competiam diretamente com os criadores da Argentina e do Uruguai. (LOPEZ; MOTA, 2008, p.441).

Na região, foi implementada pelo colonizador uma política de imigração de açorianos para o seu povoamento, a partir de meados do século XVIII. Os açorianos adaptaram-se bem aos pampas gaúchos e aí juntaram-se com outros imigrantes do sul de Portugal (Alentejo

e Algarve, daí a forte influência das culturas mouriscas), com indígenas das missões, com os negros trazidos da África e com outros imigrantes dos países vizinhos, nos primeiros séculos da colonização. Os açorianos dedicaram-se sobretudo à agricultura e mantiveram-se fiéis aos seus costumes e religião, terminando por ter grande influência na cultura do estado.

Essa medida favoreceu uma ocupação mais planejada, assentada na atração de casais e agricultura familiar, cuja adaptação encontrou dificuldades e elementos facilitadores como o clima similar ao europeu, com as quatro estações mais definidas. Se no primeiro momento, os açorianos foram mais influentes nesse povoamento, imigrantes de outras nacionalidades, também foram atraídos no século XIX, como política instituída pelo Brasil Imperial. Chegaram à região, nesse período, levas de imigrantes da Espanha, Alemanha, Itália, Países Baixos, Polônia e Ucrânia, entre outros. Esses imigrantes vão marcar a região econômica e culturalmente, deixando as marcas das suas arquiteturas, das suas técnicas agrícolas, das suas festas e do seu legado artístico tradicional. Esses imigrantes trariam grande contribuição econômica e cultural ao desenvolvimento local.

No que diz respeito às festas e culto do Espírito Santo, na região sul, incluindo o Paraná, destacam-se os estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, onde são reconhecidos importantes núcleos populacionais de origem açoriana e madeirense e as festas adquirem grande brilho e importância social e cultural. No estudo sobre as culturas populares de Santa Catarina, Doralécio Soares (2006), ressalta a influência da cultura açoriana naquela região sulina do Brasil, notadamente nos festejos do Divino Espírito Santo. O autor começa por historiar esse culto, relacionando-o com a vinda de imigrantes açorianos para o Brasil no século XVIII.

> As características culturais das 6 mil pessoas saídas do arquipélago dos Açores em direção ao litoral catarinense entre 1748 e 1756, constituíram a herança que marcou profundamente a nossa terra. Neste legado sobressai de forma significativa, por sua persistência e incidência em todo o litoral catarinense, a festa do Divino Espírito Santo. Esta festividade se tornou uma tradição também entre os catarinenses, com seu ritual longo e pomposo, um misto de religioso e profano. Apesar de ter sofrido algumas alterações na sua forma, ela ainda se manifesta principalmente na zona rural e suburbana dos municípios litorâneos. (SOARES, 2006, p. 21).

Soares vai destacar que 49 municípios de Santa Catarina ainda apresentam manifestações festivas em torno do Divino Espírito Santo. Os elementos contidos nessas festas se mantêm com muitas semelhanças, como a preparação por meio de visitações e coletas de donativos, romarias, carregamento de bandeiras, o uso do símbolo da pomba, apresentações musicais etc.

> Em alguns municípios, o cortejo parte dos "impérios" ainda existentes. Todavia, em sua maioria, parte da casa do festeiro (casal imperador) ou da prefeitura local, como ocorre em Santo Amaro da Imperatriz, onde recebe a "chave da cidade". Após a missa, realizam-se apresentações folclóricas, folias, bailes e queima de fogos de artifício. No domingo, acontece a festa propriamente dita, com a coroação da imperatriz e do imperador durante missa solene. (SOARES, 2006, p. 28).

A festa de Florianópolis é, por estruturação e forma mais portentosa, com grande visibilidade midiática, a mais importante de Santa Catarina, mas não se pode deixar de se reportar a muitas outras todas importantes, no que diz respeito ao fenômeno de preservação de uma tradição e melhor adaptá-la ao tempo.

Um outro destaque é a Festa do Divino Espírito Santo de Santo Amaro da Imperatriz, que data dos meados do século XVII, pelo menos com fontes documentais. Mantém a chamada tradição açoriana e se constitui de visitação a bandeira do Divino que percorre as freguesias, colhendo donativos e abençoando os fiéis. Nas celebrações litúrgicas, o Imperador e Imperatriz são coroados. A Corte Imperial é formada pela família dos festeiros e o desfile se faz com as pessoas vestidas em trajes reais, com grande luxo. O Imperador conduz a Espada, mas é a Imperatriz que segura o cetro e simbolicamente se configura a senhora do mundo. Quermesses, banques, espetáculos de música e de grupos folclóricos compõem a diversificada programação que termina também funcionando como atrativo turístico.

3.7.2 Região Centro Oeste – O Divino em cavalgada

A região Centro Oeste é composta por três grandes estados: Goiás, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Lá está situado, em Goiás, o Distrito Federal, onde foi instalada Brasília, construída a partir da segunda metade da década de 1950, para ser a nova capital brasileira, sendo inaugurada no ano de 1960, pelo presidente Juscelino Kubitscheck, dentro da sua política desenvolvimentista. Por ter sido uma cidade planejada e erguida com arrojo criativo, com planta assentada sob inspiração de um imenso avião e *design* inovador, ela ganhou repercussão internacional e atrai até hoje urbanistas de toda parte para visitas e estudos. A catedral de Brasília, por exemplo, erguida em forma de mãos postas a rezar, é um dos importantes monumentos modernos da arquitetura brasileira, transbarroca, que simbolizaria a força da fé católica no Brasil. Outro aspecto a destacar é ter atraído como obra monumental, um grande fluxo migratório interno, contingente composto por trabalhadores sertanejos em grande parte nordestinos, para quem, no entanto, não havia lugar depois da inauguração, do que resultaram

alguns núcleos habitacionais não previstos no plano da cidade e que deram depois origem a áreas de forte pobreza.

Trata-se de uma região composta por diferentes ecossistemas, que vão do cerrado, passam por planaltos e alcançam densas florestas com grandes rios, que foi habitada inicialmente por inúmeras e importantes nações indígenas (ss xavante, os Nhambiquara, os Caiapó, os Caingangue, os Bororo, os Suiá, os Guarani Kaiowa, entre outros), sendo pouco a pouco desbravada e conquistada pelas entradas e bandeiras que partiam da Bahia e de São Paulo em busca de ouro, prata e esmeraldas, a oeste, ocupação que, ao perpassar o tempo, foi desmanchando o famoso Tratado de Tordesilhas, cuja linha divisória definia essa área como de domínio espanhol.

Como é sabido, o descobrimento do ouro em Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, coincide com uma grave crise econômica e política no reino de Portugal, quando este começava a perder os seus principais mercados orientais para os holandeses, espanhóis e outras nacionalidades que cresciam em cobiça e poderio naval e militar, sofrendo ainda a queda de preços de muitos produtos agrícolas cultivados no Brasil, por conta da concorrência, como aconteceu com a cana-de-açúcar cultivada com sucesso nas Antilhas.

> No último quartel do século XVII, Portugal procura reagir à dominação comercial inglesa, mas tem resultado limitado a tentativa de, por meio da contratação de técnicos franceses, instalar uma indústria têxtil competitiva. A criação de companhias de comércio privilegiadas, a fim de tornar mais rentável o comércio de cativos africanos, era apenas uma forma de paliativo para enfrentar a concorrência acirrada dos negreiros ingleses, holandeses e franceses. (LOPEZ; MOTA, 2008, p. 189).

O ouro de aluvião descoberto no Brasil parecia ser uma tábua de salvação para Portugal, mas terminou afogando-o ainda mais na dependência das nações mais ricas da Europa, naquela altura, sobretudo da Inglaterra, que tinha adotado o padrão-ouro e criara o seu próprio Banco, em 1694.

> O encontro dessas jazidas de ouro modificou profundamente a feição da colónia. A mineração ensejou a formação de núcleos populacionais estáveis no interior do continente. Em decorrência desses achados foram criadas várias novas capitanias. Em 1709, a Coroa desmembrou a capitania de São Paulo da de São Vicente. Em 1720, criou a capitania de Minas Gerais e, em 1744, a de Goiás. A capitania de Mato Grosso foi criada em 1748. (LOPEZ; MOTA, 2008, p. 190).

A necessidade de ouro cresceu cada vez mais, passando pelas mãos de Portugal direto para a Inglaterra, para pagar produtos manufaturados e outros serviços, forçando novas

entradas em procura de minas a serem exploradas por braços escravos negros, enriquecendo também muitos senhores, feitores e contrabandistas: “e havia também o garimpeiro, figura lendária, que infringia o regulamento e invadia os territórios proibidos para neles minerar. Estes indivíduos, vivendo à margem da lei, geralmente andavam em grupos e enfrentavam as autoridades, muitas vezes armados.” (LOPEZ; MOTA, 2008. p. 199).

Eram esses grupos, muitas vezes em conluio com autoridades, que controlavam grandes fortunas e tinham grande independência, apesar de algumas repressões realizadas por tropas enviadas pelo poder central: “no início do século XIX, com o intuito de reanimar a mineração de ouro, a Coroa franqueou os territórios diamantíferos para a exploração do ouro neles contido. [...] O contrabando tornou- se incontrolável, e a administração foi obrigada a fechar os olhos.” (LOPEZ; MOTA, 2008, p. 199).

Foi em torno dos garimpos e das minas de ouro, que surgiram os primeiros povoamentos, foram erguidas as primeiras igrejas e realizaram-se, com grande pompa, as festas de devoção católica; entre essas festas, já hebraizadas com os elementos afro-brasileiros e indígenas, estavam as festas do Espírito Santo, tradição que permaneceu por séculos e chegou ao século XXI.

> Os atuais estados de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso do Sul são formados pela corrida do ouro que agitava todo o império colonial português na primeira parte do século XVIII. As vilas mais importantes são: Vila Rica, atualmente Ouro Preto (1695); Vila Real, atualmente Cuiabá (1713); Vila Boa, atualmente Goiás (1725); Tyjuco, atualmente Diamantina (1729); Vila Bela, atualmente Mato Grosso (1752). Este ciclo mineiro no Brasil deu grande impulso ao centro do sistema capitalista, então já controlado pelo Estado inglês (Boxer). Ele necessitava de extrema centralização do escoamento de ouro e diamantes para o Estado português no comércio oficial e de uma luta constante contra o contrabando, o que explica fundamentalmente a proibição da entrada de religiosos nas Minas (1711) e a retirada dos jesuítas que já estavam estabelecidos em Ribeirão do Carmo, atualmente Mariana (1721). (HOORNAERT, 1984, p. 60 - 61).

Nas vastas terras foi também iniciada uma atividade pecuária economicamente importante. Como o ciclo do ouro teve começo, auge e declínio, com o tempo vieram o declínio e a decadência de muitas cidades. A população foi inicialmente formada pelo grande contingente de índios, alguns aldeados e misturados aos colonos que chegavam e aos escravos negros que trabalhavam nas minas. O isolamento, durante séculos, deu à região uma característica cultural de traços fortes, onde se fez também presente a influência cultural de países vizinhos como o Paraguai, onde as missões jesuíticas tiveram o seu apogeu no século

XVII, sofrendo perseguições e sendo destruídas, em disputas por território entre Espanha e Portugal.

Na região Centro Oeste - além do famoso complexo ecológico do Pantanal, com sua exuberante fauna e flora - estão situadas as mais importantes reservas indígenas do Brasil: Parque Indígena do Xingu, Parque Indígena do Araguaia, Reserva Indígena Xavante e Reserva Indígena dos Parecis, entre outros. A destruição das florestas e dos cerrados com a expansão moderna da pecuária, do milho e da soja cultivada em grandes extensões, exterminaram muitas tribos indígenas e mesmo as grandes reservas vivem sob constante ameaças do agronegócio, fortalecido pela produção e exportação da soja.

Hoje, a região Centro Oeste, junto com a Amazônia, é uma espécie de fronteira avançada do agronegócio e lá juntam-se migrantes de todas as regiões brasileiras; ela ainda tem preservados alguns costumes do período colonial e contém um forte catolicismo popular, o qual tem servido de refúgio identitário para as populações mais antigas. Hoornaert compreende que, no Brasil,

> Os cultos clandestinos de origem africana ou indígena constituíram núcleos de preservação de antigas organizações religiosas anteriores à colonização. Estes cultos eram praticados à noite e tolerados pelos senhores escravocratas. Eles não eram formalmente cristãos, contudo, colocam problemas de fundo diante da consciência cristã. Sem exagerar, podemos afirmar que estas organizações religiosas já salvaram milhões de pessoas do desespero e da morte física ou moral, pois foram elas, e unicamente elas, que foram capazes de dar sentido — para os vencidos e oprimidos — à nova situação criada a partir das invasões europeias do século XVI. (HOORNAERT, 1984, p. 25 - 26).

Nas regiões das Minas, a religiosidade era praticada por irmandades e leigos e mantinha alguma independência da Igreja católica, o que favoreceu o florescimento de um estilo arquitetônico barroco original e mestiço, que hoje constitui um importante patrimônio cultural tombado pelo IPHAN, sendo inclusive entendido por alguns estudiosos como parte de um certo ufanismo que caracterizaria aquela área, do ponto de vista político e cultural.

> A independência econômica; a grande população de mestiços livres colocando em seu horizonte o objetivo de aproximação ao nível social dos brancos; a certeza da terra como solo pátrio; o surgimento de uma sociedade eminentemente urbana; tudo isso fomenta o desejo de outras liberdades. Surge com essa sociedade o espírito democrático, alimentado por uma confiança plena em sua autonomia e suas capacidades, ao lado de uma plena consciência de nacionalidade bem definida, que se traduzirá em ufanismo político, religioso e, sobretudo, artístico. (NEVES, 1986, p. 133).

Percebe-se em toda a região Centro Oeste uma forte presença do culto do Divino Espírito Santo, geralmente com embaixada de devotos montados em cavalos, levando as bandeiras do Divino, tocando caixas e violas, indo de povoado em povoado, tirando esmolas e recolhendo donativos para a grande festa, onde eleva-se o mastro, sacrificavam-se bois e faziam-se grandes banquetes, dentro da tradição açoriana. Uma tradição que talvez tenha sido conduzida pelas tropas de burro.

Veio com os tropeiros, que faziam os percursos entre os núcleos populacionais da região, levando víveres, mantimentos, roupas e outros produtos manufaturados, e com as escoltas armadas no carregamento do ouro ou do diamante ou mesmo na condução das grandes boiadas. O Espírito Santo, representado na bandeira vermelha, permaneceu junto com essas cavalgadas de tropeiros e cavaleiros que se deslocam entre fazendas, vilarejos e cidades. Vale salientar que temos nessa região algumas das maiores e mais importantes festas do Divino no Brasil. Entre elas, vamos abordar a de Pirenópolis, Planaltina e Luiziânia.

O estudo de Graça Veloso (2009), mostra essa tradição sob o prisma de festa espetáculo conforme se configura no interior de Goiás, nos arredores da capital brasileira, destacando a sua relação com as Festas do Divino em Portugal.

> O local é o entorno goiano do Distrito Federal, nos municípios de Novo Gama, Santo Antonio do Descoberto e Luiziânia, tendo por ponto de partida e chegada o primeiro, em terras do que foi um dia o julgado de Santa Luzia, por muito tempo conhecida como "das marmeladas". O fato é que por volta do vigésimo dia do mês de maio há aproximadamente trinta anos, centenas de moradores das mais diferentes moradias da região, das mais pobres às mais ricas, têm a sua rotina alterada por um acontecimento longamente esperado. Rompendo com o ordinário do seu cotidiano, várias fazendas e sítios recebem, durante mais de dez dias, duas bandeiras vermelhas, cada uma com uma pomba pintada no centro. Elas são conduzidas por homens e mulheres, que rezam, cantam e pedem esmolas em nome de uma santidade sempre presente nas invocações de um grupo muito especial de fiéis, os devotos do Divino Espírito Santo. Assim, com o nome de Folia do Divino, esta é uma procissão precatória, votiva, rogatória, que vai de casa em casa nas cidades do interior, em bairros de algumas metrópoles, e, como no caso aqui visto, no meio rural de várias regiões do Brasil. (VELOSO, 2009, p. 17-18).

A autora descreve, detalhadamente, o culto e festa do Divino na região goiana, no centrooeste brasileiro, por meio de observações *in loco*, depoimentos e registros fotográficos. Salta aos olhos o espírito comunitário do festejo, em orações e banquetes partilhados, democraticamente, estando todos com vestimentas coloridas, bandeiras e símbolos do Divino, rituais e danças alegres, que lhes dá a sensação de viver em uma sociedade boa, farta e

harmônica, porque justamente rompe com a barreira de desigualdade que impera no cotidiano ordinário de homens, mulheres e crianças que compõem o grupo festeiro. Em suas conclusões, tece as seguintes considerações.

> Por concessão ou por apropriação, a festa sai da casa nobre, dos palácios imperiais e das igrejas oficiais, para, aos poucos, ir se achegando aos terreiros e quintais dos homens e mulheres chamados "do povo", mesmo que daqui não se ausentem os grandes nomes. Desprovidos, todavia, de suas excelências, o que os coloca a todos num mesmo grupo, o dos que veem o mundo "de baixo", das pessoas comuns, nas características pelas quais as descrevo anteriormente. (VELOSO, 2009, p. 243).

O estudo de Ida Tereza Ceron (2013) estabelece uma comparação entre a festa ao Divino Espírito Santo em Brazilândia, na região centro oeste brasileira e as festas do mesmo teor que ocorrem em São Sepé, no estado do Rio Grande do Sul. Descreve os dois festejos, salientando da mesma forma que o estudo anterior, o caráter comunitário, aspectos litúrgicos, sociais e financeiros do festejo, a eleição do casal festeiro, a organização, os preparativos que duram meses, a abertura da festividade.

> É uma festa que envolve toda a comunidade: paróquia, CTCs, grupos diversos, bandas, escolas, famílias...A corte dos pajens e das aias (com roupas próprias) representando a corte portuguesa, antecede a procissão pelas ruas com a banda de música, os mordomos e convidados. Após a celebração eucarística ou a novena – segue-se a festa popular. [...] O povo alimenta-se ali. Há muito churrasco, cachorro-quente, ovo, pastel; carnes – de rês, de porco, de ovelha, e galinha assada; e muito doce, aos milhares: de abóbora, de batata-doce, pé-de-moleque, cocada, rapadura de leite e de amendoim, negrinhos e branquinhos... – saboreados ali ou levados para casa. Generosamente! (CERON, 2013, p. 68-69).

3.7.2.1 Pirenópolis: Divino e cavalhadas

Não se sabe de onde veio exatamente, e nem como chegaram ao Estado de Goiás e em especial a Pirenópolis, os festejos do Divino, sendo escassas as documentações a respeito. No entanto, segundo estudo de Carlos Rodrigues Brandão (1978), a tradição guarda versões correntes das suas origens.

> A Festa do Espírito Santo é considerada como tendo sido instaurada em Pirenópolis no ano de 1819. Algumas pessoas da cidade acreditam na possibilidade de existirem festejos menos formalizados, mas já coletivos, ao Espírito Santo, desde o século XVIII. Se isso é verdadeiro, eles teriam então sido reunidos em um só acontecimento festivo. entre folclórico e religioso, a partir do ano de 1819, quando o Coronel e Comendador Joaquim da Costa

> Teixeira fez realizar, como seu primeiro "festeiro",', a primeira "Festa do Divino" na cidade. (BRANDÃO, 1978, p. 63).

Se a origem, segunda a tradição é inciativa por um potentado da época e isso se mantém durante algum tempo, com o tempo, o povo miúdo via tomando conta da festa, de tal forma que há dentro da festa uma festa uma festa dos negros, embora tudo tenha semelhança superficial da mesma festa e da mesma devoção. Ao longo dos anos a festa dois e transformando, passando por períodos decadentes, com seu quase desaparecimento, vivendo seu despertar na onde de valorizações dos festejos populares e chegando hoje a ter uma grande importância turística, além dos seus aspectos religiosos e devocionais.

Consta no estudo citado acima que o domingo de Pentecostes é o grande dia da Festa do Divino que tem início dias antes. O cortejo sai da Casa do Imperador, ainda bem cedo, por volta de 5h da madrugada, momento em que é oferecido um farto café com bolos típicos e pães. Tendo à frente a anda de música tocando o Huno do Divino, saem seguindo um roteiro predeterminado, segundo que os mais importantes são a igreja do Bonfim, onde e hasteado a bandeira de N. S. Do Rosário e São Benedito. Dissolvida esse cortejo, mais tarde, sai um outro a partir da igreja Matriz chamada de Procissão da coroa. A descrição mais detalhada do cortejo merece ser exibida.

> O imperador é levado em cortejo, dentro de seu "quadro" formado por "varas de cor vermelha", e precedido: a) por um pequeno grupo de moças também vestidas de vermelho e branco, com bandeiras do Divino semelhantes à que se hasteou no mastro, na noite anterior; b) por um grupo maior de meninas, entre 5 e 10 anos, totalmente vestidas de branco, tendo às mãos pequenas bandeirolas de papel com a "pomba do Divino": c) pelo andor do Divino, carregado por quatro moças, com roupas iguais às das que carregam as bandeiras
>
> andor é cercado de flores e representa, como a figura de uma pomba, o Espírito Santo. (BRANDÃO, 1978, p. 20).

Em muitos aspectos, o cortejo segue a tradição açoriana, na banda de música, nas roupas brancas e vermelhas das moças e meninas, nas bandeiras e no quadro formado por quatro varas, no centro do qual vai o imperador coroado, com os seus familiares, logo atrás seguem os “membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento, vestidos de terno escuro e de uma opa de cor roxa clara. Entre o cortejo de personagens e o de assistentes e participantes da cidade, coloca-se a Banda de Música.” (*Idem*, p. 21.

Entre as muitas manifestações da cultura popular, grupos de folia, violeiros, congos, danças, encenações de dramas e bailados. A Cavalhada dos Mascarados, é um dos traços mais

originais da festa de Pirenópolis, mas que deita raízes nos Açores, inclusive na tradução dos mascarados. Os mascarados representam as mais variadas figuras de bichos e assombrações – formando um bestiário extraordinário: “bois, onças, macacos, capetas, almas, lobisomem, caveiras e monstros, vestidos com roupas coloridas e brilhantes, em bandos –, que saem no sábado, ao meio-dia, anunciando a abertura da festa, e reinam até o sábado de Corpus Christi, duas semanas depois.” (Dossiê IPHAN 17, 2017, p. 24).

A cavalhada é uma manifestação socialmente marcada por quem tem alguma posse, posto que essa participação, com a inclusão no calendário turístico, dá grande visibilidade, e requer cavalos bonitos e em enfeitados. Nessas cavalhadas, “na qual mouros e cristãos ricamente vestidos encenam batalhas e confraternizações do domingo de Pentecostes até a terça-feira, à noitinha, quando rezam ao Divino e descarregam as armas na frente da Igreja do Bonfim, encerrando o Império”. (DOSSIÊ Pirenópolis, 2010, p. 24-25). As pessoas mais pobres e podem correr nas cavalhadas, constroem as suas máscaras com materiais disponíveis o que lhes dá grande originalidade. As crianças também encontram as suas formas de brincar e participar da festa.

> A cavalhadinha complementa a festa. Realizada essencialmente por crianças, é a reprodução mirim dos festejos e o momento máximo de socialização e transmissão, para uma nova geração, dos valores culturais caros aos pirenopolinos. (Dossiê IPHAN 17, 2017, p. 13).

Brandão vai sintetizar a festa do Divino de Pirenópolis como sendo “uma série de sequências simbólicas de atuação, com graus diversos de formação ritual, distribuídas entre comemorações coletivas em situações de rezar, comer e festar”. (BRANDÃO, 1978, p. 37). Como em toda Festa do Divino, não pode deixar de haver alegria e fartura, liberdade e diversão, ao lado de todo um ritual de devoção e de religiosidade mais profunda.

3.7.3 Região Sudeste – O Divino transbarroco

Composta pelos estados de Minas Gerais, Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo, a região Sudeste, depois da região Nordeste, foi o núcleo mais importante do processo colonial brasileiro. A primeira vila na região, hoje capital do Estado de São Paulo, foi fundada em 1532 pelos jesuítas com o nome de São Vicente. Desenvolveram-se em torno do povoado algumas atividades extrativas e agrícolas, entre elas o cultivo da cana-de-açúcar, mas com o tempo, a atividade mais lucrativa foi organizar as chamadas entradas e bandeiras de mamelucos para prear índios e ataques às missões jesuíticas, também com o intuito de conduzir índios para os mercados escravos. A historiografia assinala que “graças a essa ação exploradora, sucedeu

que, entre 1693 e 1695, bandos de predadores paulistas descobriram ouro em grandes quantidades, o suficiente para solucionar o problema de desequilíbrio da balança comercial portuguesa. (LOPEZ; MOTA, 2008, p. 189)

A presença de jesuítas, entre muitos conflitos, não consegue minimizar a crueldade do tráfico de escravos. Afinal, havia a compreensão de que, como defendia o padre Antônio Vieira, “nas conquistas de Portugal todos são ministros do evangelho... Não são só apóstolos os missionários senão também os soldados e capitães: todos vão buscar gentios e trazê-los ao lume da fé e ao grêmio da igreja" (cit. in HOORNAERT, 1974, p. 35). Temos nesse momento um catolicismo marcado pelas disputas religiosas e políticas que sacudiam a colônia, dividiam-se entre os que pensavam nos índios como almas a serem salvas para Deus e os que apoiavam os colonos, que reduziam os índios a braços escravos.

> No início do século XVII São Paulo era uma vila pobre, de população mameluca (ou mestiça), falando tupi, sem produtos de exportação, com agricultura de subsistência, algum gado e o negócio dos índios. O conflito com os jesuítas tornou-se aberto e estes foram expulsos da vila em 1640, só voltando em 1653, com a condição de não se meterem em "negócios de índios e cuidarem apenas do espiritual". Daí começaram os grandes roteiros de apresamento de índios que alcançaram as regiões do Itatim, do Guairá e do Tape. As expedições bandeirantes, como a do famoso Antônio Raposo Tavares, contavam com a presença de capelães em suas bandas formadas de índios mansos e mamelucos. (HOORNAERT, 1984, p. 63).

Esse catolicismo repressor, por vezes, sombrio, convive com as entradas dos mamelucos, sendo difundido por várias regiões (Bahia, Minas Gerais, Góis e Mato Grosso), e tem forte influência na formação do Brasil colonial, por meio de suas missões, que fundam igrejas e colégios, núcleos urbanos e reduções.

> [...] A partir de janeiro de 1554 iniciou-se um ciclo planaltino jesuítico com a fundação do colégio de São Paulo às margens do rio Anhembi, afastado e isolado do litoral onde o índio era escravizado nas plantações de cana-de-açúcar. Em torno da vila de São Paulo surgiam numerosos aldeamentos indígenas. Tratava-se de fazer algo no estilo do que se estava tentando durante o mesmo período no Paraguai. Contudo, o perigo residia na vila de São Bernardo da Borda do Campo (1553), onde residia o português João Ramalho, casado (pag. 62) com uma filha do cacique Tibiriçá, cujos filhos já caçavam índios. Daí nasceu a divisão religiosa no planalto paulista: os beneditinos colocavam-se ao lado dos colonos e os jesuítas ao lado dos índios. O mosteiro dos beneditinos foi construído por Fernão Dias Paes Leme, caçador de índios. Logo depois chegaram os franciscanos e carmelitas, que também se comprometeram com os colonos. (HOORNAERT, 1984, p. 62 - 63).

Esse quadro violento da "sociedade mameluca" mantém-se inalterado durante décadas e, afora as poucas atividades agrícolas, só aparece uma mudança realmente significativa quando as entradas e bandeiras descobrem o ouro e, posteriormente, diamantes, em aluviões das Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, no final do século XVII. Como já foi mencionado, isso determina um grande fluxo humano para essas regiões. Os antigos caçadores de índios se transformam em mineradores e importam negros especializados, como escravos, para os serviços das minas. Levaram consigo o catolicismo, os costumes e as crenças, já em muito hibridizados. O ouro e os diamante descobertos dariam início ao conflitado ciclo do ouro, que iria socorrer Portugal em sua decadência e ajudaria a fundar muitas vilas e cidades na região, algumas portentosas, por seus prédios públicos, largos e igrejas, de tal forma que "Os atuais estados de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso do Sul são formados pela corrida do ouro que agitava todo o império colonial português na primeira parte do século XVIII". (HOORNAERT, 1984, p. 60). O autor destaca que as irmandades religiosas organizadas por leigos precedem as igrejas sem conventos e as paróquias, de modo que "o ciclo mineiro é formado pelas "ordens terceiras", expressões leigas calcadas no modelo clerical [...] e por igrejas das ordens terceiras dos pretos, como sejam as do Rosário dos Pretos, de Santa Ifigênia ou São Benedito." *(Idem, ibidem,* p. 61).

O culto ao Espírito Santo na região vem das vertentes populares das irmandades de leigos, mas também da Ordem Franciscana, que chega a ter grande importância na região quando se consolida o ciclo de mineração e surgem as grandes fortunas. Quase todo esse ouro foi contrabandeado ou, por vias legais, chegou a Portugal de onde esvaiu-se para os capitalistas ingleses e dos países do Norte.

> O ouro do Brasil e os lucros acumulados no tráfico de escravos - somados à pilhagem sistemática do subcontinente indiano a partir de 1760 - constituíram as condições financeiras que possibilitaram a Revolução Industrial.
> Na Inglaterra, o ouro brasileiro ajudaria a alavancar a Revolução burguesa, que inaugurou uma nova etapa da história do capitalismo, agora baseado no binómio indústria-imperialismo. No Brasil, sua diminuição conduziria às sedições e inconfidências, fazendo ferver ideias de reforma e de revolução, aprofundando a crise do sistema colonial. (LOPEZ; MOTA, 2008, 200).

Os povoados surgidos em torno das zonas de mineração tiveram o seu apogeu e foram esgotados com a exploração intensa que acarretará o seu rápido declínio. Nessas localidades, os jesuítas tiveram pouca participação na formação da religiosidade popular do povo mineiro, cabendo aos franciscanos uma maior influência doutrinária. Informa Hoornaert (1984, p. 60) que o "O ciclo missionário mineiro é diferente de todos os outros, por ser formado

por movimentos leigos e não clericais, devido à política desenvolvida pelo Estado português em relação às áreas de mineração no Brasil". O autor se refere também ao caráter autoritário da ocupação dessa região, para controle rigoroso da riqueza e dos escravos. Como mecanismo de sobrevivência, o negro mesclou os seus deuses africanos aos deuses do catolicismo ibérico e como foram também artífices das construções e monumentos barrocos, aí deixaram as suas marcas, tendo também ativa participação em irmandades religiosas populares.

No Vale de Paraitinga, onde os jesuítas construíram o seu Colégio, surgiria a vila de São Paulo que deu origem à cidade, a qual muda de aspecto e dimensão, sobretudo no século XIX, com o chamado ciclo do Café. A partir desse período, São Paulo recebe alguns contingentes de imigrantes italianos, japoneses e de outros países, tendo um acentuado desenvolvimento econômico. São Paulo entraria no século XX como uma das mais importantes cidades da América do Sul, centro de industrialização e econômico, jogando com o Rio de Janeiro, então capital da República do Brasil um importante papel político, ao mesmo tempo em que muitas outras regiões entrariam em declínio.

No prefácio do livro, *Formação do* catolicismo brasileiro (1550 - 1800): ensaio de interpretação a partir dos oprimidos, Hoornaert (1974) chama atenção para a peculiaridade do catolicismo brasileiro, que escapa às rígidas normas da igreja tridentina e do figurino imposto pelas autoridades eclesiais, em parte pelo isolamento das populações naquele, em parte pela mistura de culturas e a presença de um ímpeto a escapar de tudo quanto é oficialidade, aproximando-se mais das formas devocionais festivas e na intimidade dos lares, onde os santos também se misturam com divindades indígenas, africanas e afro-brasileiras.

Referindo-se a essa especificidade do catolicismo brasileiro, o cientista social baiano Thales de Azevedo acrescenta que, embora possa haver exceções,

> [...] a vida religiosa dos católicos brasileiros reduz-se ao culto dos santos, padroeiras das cidades ou freguesias, ou protetores das suas lavouras, de suas profissões ou de suas pessoas, – um culto em grande parte doméstico e que não se conforma muito estritamente com o calendário oficial da Igreja nem com as prescrições litúrgicas; esse culto traduz-se muito em novenas e orações recitadas e cantadas, em procissões e em romarias aos santuários em que se veneram as imagens mais populares ou têm sede algumas devoções favoritas do povo; manifestam-se também por meio de promessas propiciatórias, com oferendas materiais ou "sacrifícios" aos santos para que atendam às súplicas dos seus devotos. [...] não raro, associa-se a práticas de natureza mágica aprendidas sobretudo dos indígenas que habitavam o país por ocasião da descoberta [...]. (AZEVEDO, 2002, p. 32).

O autor acima faz referência ainda ao costume de colocar imagens dos santos de castigo, caso não atendam aos pedidos dos seus devotos, o que evidencia o caráter afetivo dessa relação com os protetores espirituais escolhidos para devoção, como intergrante das práticas sociais do catolicismo popular.

Assim, nesse caldo cultural mesclam-se ao cristianismo nascente nos aldeamentos e reduções de jesuítas e de outras ordens religiosas, as expressões das culturas e religiosidades dos povos submetidos e dos povos transplantados e aqui subjugados à escravidão. Disso adveio um catolicismo pomposo, festeiro, barroco, tropical, cheio de cantos, de procissões, de lumes, de candeias e de negociações desassombradas entre o homem e o Divino, abrigando momento também de alegrias e prazeres, que destoam daqueles de confissões de pecados e penitências. É esse catolicismo popular que se espalha por São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo, Goiás, Mato Grosso e outras regiões, adaptando-se a cada região e tomando características próprias do lugar. Espalha-se um catolicismo popular, quase sempre, sem igreja, ou com a igreja quase sempre ausente, embora nas cidades históricas de Minas Gerais, de Goiás e outras províncias, onde ocorreram os ciclos do Ouro e do Diamante, as igrejas fossem mais ostensivas em luxo decorativo, embora muitas vezes custeadas por irmandade de leigos.

Sendo as Festas do Espírito Santo realizadas por leigos e irmandades, com grande independência da igreja, não fica difícil conjecturar, porque ela tão bem se adaptou no Brasil, notadamente onde essas irmandades se fizeram mais fortes, o que não impediu também a sua permanência entre grupos de imigrantes portugueses, que viviam em comunidades mais fechadas.

Nos quatro estados que formam a região Sudeste - Minas Gerais, Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo - temos importantes ordenamentos das festas do Espírito Santo, guardando todas, entre elas, algumas diferenças por conta dos seus processos históricos, a formação da sua população e a hibridação étnica e cultural que se deu. Em Tietê e Piracicaba, temos um Espírito Santo embarcado, com marujos, velas e remos, encontro de bandeiras, missas e leilões, de forte tendência devocional. Em Mogi das Cruzes, cidade paulista, segundo estudo de Jurandir Campos (2013), a festa retoma tradições bem antigas com referências do período colonial. Envolve a realização de missas, coroação do império, procissões, cortejo dos palmitos, desfiles folclóricos, queima das fitas e dos papéis de pedidos, entre muitas outras atrações. A festa se configura como um grande espetáculo e está cheia de atrativos turísticos, atraindo, além dos brincantes, um público considerável, o que pode ser visto em inúmeras fotos e filmes disponibilizados na internet pela Diocese de Mogi das Cruzes-SP e outras iniciativas.

3.7.3.1 A Festa do Divino em Paraty

O Império do Divino tem grande destaque na cidade de Paraty, no estado do Rio de Janeiro, que foi um importante entreposto comercial na época colonial, por onde a tradição festiva e religiosa oriunda de Portugal por ali aportou, mantendo-se viva até hoje. É uma festa mais ligada à Igreja católica, bem ordenada e cheia de adereços, com luxo e grande participação popular. É uma tradição que vem do século XVIII, contendo, além da coroação do Menino Imperador, soltura de um preso, missa e procissão, a oferta do jantar do Divino, onde é servida alimentação farta; nas ruas e praças do centro histórico, acontecem apresentações de cantadores, dançarinos e grupos folclóricos, além das tradicionais bandas de música.

Um estudo sobre a festa de Paraty foi realizado por Ana Cristina Nadruz (2008), que evidencia "a permanência de elementos essenciais da festa, como a coroação de véspera, o trono ao lado do altar e a farta comida." (NADRUZ, 2008, p. 30)

> A comunidade paratyense escolhe todos os anos um Festeiro, que é a pessoa encarregada de organização. Esse cargo dura um ano inteiro e é repassado ao novo Festeiro, no último dia da festa, quando ele entregará as insígnias imperiais ao próximo encarregado. O cargo de Festeiro é pleiteado pelo próprio, que se oferece através de carta enviada à comissão paroquial, constando suas intenções e os nomes das pessoas que formarão a comissão da festa. Na noite do encerramento, ele receberá a Bandeira do Festeiro e, daí por diante, se tornará o responsável pelo gerenciamento dos eventos durante o ano, até a próxima festa. E assim vem acontecendo desde o século XVIII, em Paraty. (NADRUZ, 2008, p. 32).

A importância da festa foi reconhecida pelo IPHAN (Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), quando decidiu o seu tombamento como patrimônio imaterial do povo brasileiro, em 2013.

> A Festa do Divino Espírito Santo é a festa religiosa mais complexa do município de Paraty, não somente por agregar o maior número de pessoas, mas igualmente por se constituir de intensa preparação por parte da comissão coordenada pelo festeiro, durante todo o ano que antecede a Festa, e reunir um conjunto de celebrações, formas de expressão, lugares, ofícios, práticas e saberes. Sua realização mobiliza uma significativa solidariedade social, suscitando doações por parte dos fiéis, espontâneas ou motivadas por eventos que evocam grande sociabilidade. (COSTA, *in* DOSSIÊ Paraty, 2009 -2010).

O citado documento descreve as principais características da festa, que guarda muito da tradicão açoriana, como se conhece hoje, com novenário, cortejos, danças, coroações, sacrifícios de bois para a sopa e bodos coletivos. O Imperador é sempre uma criança ou um

adolescente (geralmente um parente do festeiro), resquício de costume mais antigo. Nas ruas principais, depois do novenário e das missas, todas as noites, acontecem eventos populares com grupos de Folia do Divino (acompanhados por instrumentos característicos: rabecas, violas e tambores), danças típicas, jogos, gincanas, leilões, rifas, quermesses, shows com artistas destacados. Os fogos de artifício constituem um espetáculo de grande beleza.

A Festa do divino Espírito Santo gozou de tamanha popularidade em todo o Brasil, que teria influenciado no título dado a Dom Pedro I. O estudioso Mello Moraes Filho trata desse fato político.

> No Brasil era festa querida, especialmente no sul, Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro, etc. Na Bahia, era festejada igualmente. O Imperador do Divino, criança ou adulto, neste caso, uma das pessoas abastadas da localidade, fazendo prodigalidades para eclipsar o antecessor.
> Da popularidade da folia do Divino, basta lembrar que José Bonifácio preferiu o título de "Imperador" ao de Rei por aquele ser mais conhecido e amado pelo Povo, no hábito de imperador do Divino. Essa é a razão de Dom Pedro I ter sido Imperador e não Rei do Brasil. (MORAES FILHO, 1979, p. 43).

No Rio de Janeiro, a festa do Divino gozou de grande acolhimento social, incluindo gente de várias classes sociais e de várias tonalidades de cor de pele, não obstante as rígidas normas de separação social e de preconceito reinante em uma sociedade escravocrata. São muitas as gravuras, onde nas Folias do Divino, com seus músicos, carregadores de bandeira e pedidores de esmolas, são formadas por brancos, negros mulatos e caboclos, pertencentes às camadas mais pobres da sociedade, embora a Festa do Divino gozasse também de alto prestígio entre proprietários e abastados.

> No caso específico do Divino, a ideia de uma comunhão festiva dos cariocas vem reforçada por viajantes e folcloristas, que enfatizaram a devoção, com que a bandeira com a figura da pomba branca era beijada por fidalgos e escravos. Se o trânsito da "pombinha" que simbolizava o Espírito Santo (entre outras coisas, lembra-nos a autora sempre arguta diante dos enigmas do tempo) era generalizado, é porque seus sentidos mais explicitados eram suficientemente universais, permitindo que todos - mas cada qual a seu modo - se adonassem dela. Por outro lado, se ninguém detinha sua posse exclusiva é porque ela era um símbolo que permitia diferentes leituras e apropriações. Portanto, nada de suspensão dos conflitos em nome de uma identidade mais abrangente, mas algo mais rico em matizes e não isento de tensões. (CUNHA Prefácio in ABREU, 1999, p. 14).

Podemos assim imaginar as Festas do Divino no Rio de Janeiro, como um mecanismo fluido de alternâncias sociais simbólicas, com flexibilização de dispositivos,

alternando entre permissividade e repressões, onde os diversos interesses nela se achavam representados, mediando desejos, expressos em materialidades (o comer, o beber, o folgar, o tocar, o dançar, o gozar) e em espiritualidades transbarrocas (missas, novenários, procissões, promessas, renovações de votos em dádivas e contra dádivas); suas características sobejam um grande usos dos saberes, dos costumes e das artes populares, onde a cultura afro-brasileira vai cumprir um importante papel, mesclada com as influências ibéricas e de diversos povos. O livro *O Império do Divino: Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro, 1830 – 1900*, de Martha Abreu, é um importante estudo sobre a festa no Rio de Janeiro do Século XIX. No seu Prefácio, a historiadora Maria Clementina Pereira Cunha vai destacar que esse livro reconhece a festa

> [...]como janelas por onde se podem espiar os sujeitos históricos que pareciam (ao menos aos olhos de muitos de seus comentadores) divertir-se em uníssono em seus circos de cavalinhos, quermesses, teatros de feira, batuques, comidas e, sobretudo, bebidas espirituosas. Mas a diversão retratada nas linhas deste livro tem muitos significados: muda conforme os horários, os espaços, os protagonistas. Compreende, assim, a diferença e o conflito, sob a aparência lúdica e amena da convivência dos diferentes e desiguais; sendo generalizada, a festa do Divino constituía-se, sobretudo, como momento privilegiado de comunicação, diálogo e negociação cultural nos termos daquela sociedade e daquela cidade. (CUNHA, Prefácio In: ABREU, 1999, p. 14).

A prefaciadora comenta que são muitos e os mais variados possíveis os agentes que põem em movimento a Festa do Divino, pois Martha Abreu vai detalhar no seu livro um conjunto de instituições e figuras socialmente definidas que fazem a festa, a qual envolve a Igreja católica, o governo local, o imperador e a comunidade que representa, folcloristas, memorialistas, empresários e brincantes. A autora apresenta a Folia do Divino como herança que envolve expressões artísticas, participação pública e memória, que chega por vezes a ser entendida como folclore, mas que está relacionada com a tentativa de controle social e policial sobre segmentos sociais como os negros, e da religiosidade popular pela Igreja Católica que vive seus impasses no século XIX, entre a Monarquia, o Império e a República.

> Para as autoridades imperiais, e, também, para a liderança da Igreja, as festas religiosas representavam um duplo impasse: ao mesmo tempo que eram símbolos do seu poder, expunham uma prática popular condenada frente à civilização e frente a uma correta religiosidade. Para o Estado Imperial – e para a Igreja Católica – esse impasse dificultava e limitava as polícias de controle. Como condenar uma manifestatação que também legitimava o próprio Império? Como criticar um símbolo que expressava muito de si mesmo? Coerentemente, os caminhos escolhidos não poderiam ter sido

excessivamenbte repressivos ou radicais. (ABREU, 1999, p. 384 – 385)

Mello Moraes Filho (1844 – 1919), arguto cronista do seu tempo, deixou páginas memoráveis sobre a Festa do Divino, na então Província do Rio de Janeiro e atesta a sua popularidade, falando que depois de realizadas as eleições dos festeiros e mordomos, nas respectivas irmandades, saiam várias bandeiras pelas freguesias e distritos para a recolha das esmolas que ajudavam a fazer a grande Festa. As bandeiras eram compostas, cada uma, por "um grupo de rapazolas, brancos, crioulos e mestiços, vestidos de branco, com as jaquetas enfeitadas de laçarotes de fitas, trazendo chapéus de palha com laços verdes, escarlates, cor-de-rosa [..]" (MORAES FILHO, 1979, p. 39).

Nas longas distâncias, nos povoados isolados, as bandeiras do divino chegavam cheias de alegria, e eram recebidas pelo povo com devoção e grande hospitalidade, não lhes faltando rancho, alimentação e bebidas, enquanto recolhiam esmolas, em conformidade com o que cada um podia dar. Era uma honra para a casa que recebia tal comitiva. Os quatro cantos da casa eram benzidos com a bandeira. A bandeira era beijada por todos, da autoridade local ao mais humilde roceiro, do escravo e ao caboclo de eito. Os músicos faziam a festa das crianças e foliões, que vinham "cercando ou ladeando a bandeira, vinham os tocadores de ferrilhos, de pandeiros, de pratos, de tambores e de violas, em risonho convívio, pulando, tocando, cantando: Dai esmolas ao Divino/Com prazer e alegria/Reparai que esta bandeira/É da Vossa freguesia. (MORAES FILHO, 1979, p. 39).

O autor prossegue em sua descrição, dizendo "que as comitivas das Bandeiras do Divino andavam muitas vezes com animais para carregarem os donativos em cereais e animais vivos: galinhas, pombinhos, patos, porcos e até novilhotes, que seguiam os animais de carga." (Idem). Ele salienta que os brincantes, acompanhados pelos músicos, entoavam as cantigas próprias da festa: "O Divino entra contente/Nas casas mais pobrezinhas/Toda a esmola ele recebe/Frangos, perus e galinhas" (MORAES FILHO, 1979, p. 41).

Ele afirma que a notícia da chegada de uma Bandeira do Divino a um determino lugarejo corria célere pela boca dos viajantes e dos tropeiros que faziam o seu comércio, indo com suas tropas de burro de vila em vila, de tal forma que as ofertas para o Divino se faziam chegar das mais variadas formas, pois "canoas de voga carregadas de aves e de várias mercadorias, cargueiros em viagem noturna, condutores de ovelhas e garrotes, peregrinos com velas de cera enfeitadas – todos dirigiam-se às freguesias, indo levar as oferendas votivas ao Divino Espírito Santo [...]" (MORAES FILHO, 1979, p 42).

Recolhidas as esmolas, preparava-se a grande festa e o luxuoso império do divino, com grande participação do povo daquela vila e de povoados mais distantes. Eram levantados os coretos para a banda de música e erguido o trono, cheios de luxos e brilhos. O autor mostra as diversas etapas da festa, das novenas à chegada das famílias nos carros de bois, da caminhada dos peregrinos e escravos pelas estradas subindo em direção à igrejinha no alto, destacando que as oferendas que traziam eram cobertas com a bandeira do Divino. Destaca que à noite, aconteciam as novenas, as missas, os leilões, os bailes e o grande divertimento nas barracas de comidas e bebidas. Grupos de foliões, levando a Bandeira do Divino, cantavam: "O Divino Espírito Santo/É um grande folião/Amigo de muita carne/Muito vinho e muito pão." (MORAES FILHO, 1979, p. 42).

Não se pode pensar em Festa do Divino sem muito divertimento e, também, sem a distribuição farta de comidas e de oferendas para todos, mas sobretudo para os pobres, para os mais necessitados: "na manhã da festa, os bandos mascarados percorriam a cavalo as ruas da vila, e o festeiro mandava distribuir pelos pobres presentes de carne e de roscas, belos quartos de carneiro e finíssima farinha, em louvor do Divino." (MORAES FILHO, 1979, p. 43) Como podemos ver, a festa transformava o cotidiano do lugarejo. Ainda que seja longa, vale a pena transcrever a descrição que esse autor faz da atmosfera reinante, durante a festa, por seu valor documental.

> O movimento não podia ser mais ativo nem mais pitoresco, a alegria e a devoção maravilhavam, transparecendo de quanto se via e observava.
> E a festa, pomposa, opulenta, magnífica terminava na igreja, à subida dos últimos foguetes que sibilavam rebentando as bombas, ao aspecto do adro do templo, repleto do povo que saía, trazendo cada devoto ou devota o seu registro e a sua pombinha do Divino,
> Nesse instante duas extensas e volumosas alas se formavam, da matriz ao império: não havia família da cidade ou do lugar, escravos ou roceiros que não se adiantassem no tumulto, inclusive os moleques traquinas, cada qual com sua flecha de foguete estourado, para ver o imperador do Divino com a sua comitiva que, no império de sarrafos e de bambinelas de paninho, tinha de presidir aos exteriores festejos.
> E a irmandade, de opa encarnada com borlas de ouro, empunhando tochas acesas, precedia ufana o imperial séquito.
> Os ferrinhos, os pandeiros e os pratos tiniam, os tambores rufavam, as violas enfeitadas casavam-se às vozes dos foliões bem vestidos, que, desde a porta da igreja, cantarolavam.
> E conjuntamente, no centro de quatro varas pintadas de encarnado, vinha o imperador, um menino de dez a onze anos, vestido de casaca de veludo verde e manto escarlate, calção, meias de seda, sapatos afivelados, com coroa e

> cetro, tendo ao peito o refulgente emblema do Espírito Santo. (MORAES FILHO, 1979, p. 44).

Dos sermões do vigário pouco se lembrava o povo atraído por outros sentidos do corpo. A música era tocada com entusiasmo, pipocavam os foguetes, rangiam as cavalhadas, estrilavam as gargalhadas com as figuras cômicas do teatro popular; os leilões eram animados e o povo folgava em comes-e-bebes, de tudo esquecido da dura labuta e pensando que a vida assim devia ser, em um mundo de fartura e de partilha, de alegria e amizade. Quem visse tanta gente junta - fidalgos e soldados, autoridades e servos, roceiros e escravos, índios-caboclos e comerciantes, religiosos e artistas brincantes, recatadas damas e mulheres da vida falada - haveria de pensar que se vivia na mais justa das sociedades, onde todas as diferenças tinham desaparecido, sob a magia do Divino. O engenho capitalista e da ganância humana, no entanto, era uma poderosa "máquina de moer gente" e, passada a festa, estaria em movimento febril.

Se a Festa do Divino entra em declínio no Rio de Janeiro republicano, no final do século XIX para a virada do século XX, não consegue ser extinta de todo (por conta do seu enraizamento popular) e resistiu ao tempo, passando por importantes transformações, principalmente com afluência de gentes de outras regiões brasileiras, a exemplo do Maranhão, que terminou por influenciar a realização da festa do divino, levando-a para terreiros de orientação religiosa afro-brasileira.

Nesse contexto, a festa do Divino em São Luiz do Paraitinga é uma das mais antigas e tradicionais, e confunde-se com a própria história da cidade.

> No final do século XVIII, o Vale do Paraíba era a região mais importante da capitania de São Paulo. Sua localização estratégica, entre o interior e o mar, representava um meio do caminho para muitas atividades da colônia. Por ali passavam as bandeiras em suas expedições de reconhecimento e exploração dos interiores do Brasil. Pelas suas trilhas escoavam valiosos carregamentos de ouro, vindos das Minas Gerais em direção aos portos de Ubatuba e Paraty, de onde seguiriam para a sede da Coroa portuguesa, além-mar. Uma preciosidade que ia nos lombos de mulas guiadas por inúmeros tropeiros, em longas viagens. Idas e vindas constantes de pessoas parando aqui e ali e fincando suas bandeiras na região. Imprimindo seus valores culturais, suas músicas, comidas, festas e costumes. Nas proximidades de 1800, o Vale do Paraíba possuía a maior população e o maior número de vilas da capitania paulista. São Luiz do Paraitinga viria a ser uma delas. (CURSINO; FONSECA in VIEIRA, 2008, p. 19).

Ainda hoje, no Sudeste, em São Paulo, vamos encontrar muito vivas, e com grande participação popular, as Festas do Espírito Santo em cidades como São Luiz do Paraitinga, Mogi das Cruzes, Piracicaba, Sorocaba, Tietê, Conchas, entre outras. Esse festejo está muito

ligado ao universo da chamada “cultura caipira”, tão bem definida por Antônio Cândido (2018) no estudo, *Os Parceiros do Rio Bonito*, onde costumes e tradições interioranas de São Paulo são analisadas como parte de uma cultura própria.

3.7.3.2 A Festa do Divino em São Luiz de Paraitinga

São Luiz de Paraitinga, a exemplo de Paraty, é uma cidade que surge, no final do século XVIII, na rota traçada por bandeirantes e mineradores em demanda dos sertões. Adriana de Oliveira Silva (2013), no estudo, *Caminhos do Divino: Festa e Cultura Popular em São Luiz do Paraitinga e Lagoinha*, nos oferece aspectos históricos e Festa da Divino nessa área sertaneja.

> Com esse trânsito, surgiram vários núcleos de povoamento, como Mogi das Cruzes, Jacareí, Taubaté e Guaratinguetá. Nessa época, também foi fundado um povoamento junto ao rio Paraitinga (Parahytinga, em tupi-guarani, “águas claras”), entre Taubaté e Ubatuba, lugar em que havia um posto avançado, por onde passavam o café e o ouro mineiro, em direção ao litoral. Em maio de 1769, esse povoamento recebeu o nome de São Luiz e Santo Antônio do Paraitinga, tendo como padroeira Nossa Senhora dos Prazeres. Em janeiro 1773, o povoado é elevado à condição de vila e, em 1857, à categoria de cidade. (SILVA, 2013, e-book).

Vem dessa época, portanto, a fixação dos primeiros núcleos populacionais interioranos, ao lado da implantação do catolicismo colonial e as primeiras festas do Divino na região, não sabendo-se se por influência dos padres ou dos colonos portugueses vindos dos arquipélagos dos Açores e da Madeira. Uma festa marcada pelo espírito barroco de um Brasil, que nascia, não apenas pela ação das espadas e trabucos dos bandeirantes e mamelucos, mas também,

> pelas mãos barrocas dos jesuítas. A atuação da Companhia de Jesus marca profundamente a relação entre colonizadores e colonizados. Aqui se formou o que Gilberto Freyre chamou de “catolicismo lírico”, uma devoção cristã popular com muitas reminiscências das religiões pagãs, em que santos e anjos são quase de carne e osso, e parecem descer dos altares, nos dias de festa para se divertir no meio do povo. (SILVA, 2013, e-book).

Na festa, é notável a capacidade da gente mais pobre de fazer misturas, de disfarçar desejos e subverter símbolos, de trocar polos de positividade e negatividade, de reiventar sentidos para suportar a dureza do cotidiano na vida que reconhece cíclica. A festa é vivida como uma espécie de supensão, onde os contrários podem ser experimentados, daí a sua adptacão às dobras do barroco.

> No embate entre o espírito medieval cristão e o espírito renascentista racionalista, surge a festa católica de feição barroca. Em vez de escolher entre isto ou aquilo, o Barroco e a festa barroca se expressam por uma profusão de pares contrários que lhe dão forma e sentido – o espírito e a carne, a religiosidade e o erotismo, o eterno e o efêmero, o céu e a terra, o deus e o diabo, enfim, o sagrado e o profano. Se a vida significa encarar esse impasse, o melhor a fazer é festar rezando ou rezar festando. (SILVA, 2013, e-book).

A Festa do Divino de São Luiz de Paraitinga, a exemplo de tantas outras, no seu início, foi uma festa bancada pelos poderosos da terra, como forma de demonstrar prestígio, diante do sagrado e da glória terrena – o que não era difícil demonstrar para uma classe privilegiada de senhores escravagistas. Quando maior luxo na festa, maior o prestígio do festeiro. Com o tempo, a partir das mudanças sociais econômicas e políticas, e do próprio declínio em seu fausto colonial, a festa do Divino foi passando por transformações significativas e o povo foi se apossando, até criar em torno dela um sentimento identitário e de pertenciamento a uma comunidade. Na sua versão atual, guardando muito das tradições do catolicismo da época da colônia, a Festa do Divino de São Luiz de Paraitinga, além de missas, entronização de bandeiras e coroas, cantorias e procissões, tem a presença de muitos grupos folclóricos e congadas; moçambiques e marujadas que se apresentam, no centro histórico da cidade. Tradicionalmente, a festa começa com o novenário, onde os fiéis levam as suas bandeiras vermelhas bordadas com a pomba do divino e lá fazem as suas promessas. As missas atraem grande número de devotos e é função do pároco abençoar todas as bandeiras. Nana Vieira (2008), no livro, *O Divino em Festa – São Luiz do Paraitinga*, nos apresenta a atmosfera e o formato dos festejos.

> No sábado, geralmente às dezesseis horas, acontece a tradicional Procissão do Encontro, instante simbólico em que a bandeira que percorreu a cidade o ano inteiro levada pela folia se encontra com as bandeiras de cada fiel. [...]
> Guardada na Sala do Império, a bandeira oficial do evento fica ao lado de todas as bandeiras dos devotos. Todos os dias, antes do início de cada novena, as bandeiras são retiradas e levadas para a Igreja matriz, em procissões acompanhadas pela banda musical da cidade. Depois da novena, percorrem o caminho de volta. Os fiéis que possuem bandeiras, assumem a promessa de não faltar a nenhuma dessas procissões. [...]
> Além dos grupos de dança e cantos que prestam suas homenagens ao Divino, há a tradicional distribuição do afogado, um ensopado de carne de vaca servido com farinha de mandioca que é um legado dos tropeiros para a culinária da região[...]
> Depois do almoço, vem a cavalhada [...]Dois grupos de cavaleiros, um total de 24, vestem uniformes em que prevalecem as cores azul, dos cristãos e

> vermelho, dos mouros, tendo como complementos fitas e outros adornos. [...] (VIEIRA, 2008, p. 26).

No culto ao Espírito Santo, em São Luiz do Paraitinga, os dez meses de peregrinacão e preparação para os nove dias do festejo, envolvem a realização de uma novena completa, cujas características são dadas por João Rafael Cursino e Simone Fonseca, no corpo do estudo citado acima.

> Segundo o Novo Testamento, a primeira novena aconteceu nos dias transcorridos entre a ascensão de Jesus Cristo ao Céu e a descida do Espírito Santo à Terra. Nesse período, Maria e os apóstolos se reuniram para orar e esperar juntos pela vinda do Espírito Santo, que traria a inspiração para o nascimento da Igreja Católica. A novena tornou-se uma prática muito popular entre os católicos por volta do século XVII. Normalmente é realizada para se obter graças. (CURSINO/ FONSECA in VIEIRA, 2008, p. 26).

O primeiro dia da festa, que tem a sua abertura na matriz é um grande acontecimento, pela profusão de bandeiras hasteadas nos mastros portáteis, em cujos cumes estão esculturas da pombinha e fitas coloridas. O padre é quem benze bandeiras, coroas e demais objetos, que são os símbolos da festa e da fé do povo. No sábado, acontece a tradicional procissão do encontro, ocasião em que a bandeira oficial do Império do Divino, que percorreu muitas casas, encontra-se com as bandeiras do divino carregadas pelos devotos. E tais bandeiras santas são devidamente guardadas na Sala do Império para dali sair, todos os dias, nos cortejos e comitivas e procissões. (idem, p. 26)

> Todos os dias, antes do início de cada novena, as bandeiras são retiradas e levadas para a Igreja matriz, em procissões acompanhadas pela banda musical da cidade. Depois da novena, percorrem o caminho de volta. Os fiéis que possuem bandeiras assumem a promessa de não faltar a nenhuma dessas procissões. [...]
> Além dos grupos de dança e cantos que prestam suas homenagens ao Divino, há a tradicional distribuição do afogado, um ensopado de carne de vaca servido com farinha de mandioca que é um legado dos tropeiros para a culinária da região [...]
> Depois do almoço, vem a cavalhada [...] Dois grupos de cavaleiros, um total de 24, vestem uniformes em que prevalecem as cores azul, dos cristãos e vermelho, dos mouros, tendo como complementos fitas e outros adornos. [...] (*Idem*, p. 26-27).

Durante a festa, a cidade toda se enfeita e são valorizadas as culturas foclóricas e tradicionais, com as apresentações dos congos, dos cantadores e demais grupos festivos, que tomam as ruas do centro. É construída uma casa do divino com fitas, papéis, isopores,

compensados, tintas, porpurinas; do que resulta uma manifestação barroca-popular de grande beleza e com ativa participação de toda a comunidade. O jantar coletivo, quando se dá a distribuição gratuita de comidas, doces e bebidas, é um ponto marcante da festa.

> No tempo da festa, os humanos celebram a glória de Deus fazendo tudo o que a divindade não pode fazer: alegrar-se com os prazeres carnais – comer, beber, dançar, cantar, chorar, rir. Ao celebrar a glória divina, a festa celebra a glória humana. É o tempo da exuberância de cores e formas, do excesso de luxo e de pompa. A festa barroca é o tempo da devoção entrelaçada com a sensualidade. Nesse jogo de identidades e diferenças, de festa e cotidiano, o Imperador do Divino cria uma monarquia paralela e desorganiza a ordem cotidiana. (SILVA, 2013, e-book).

O domingo de Pentescostes é o dia mais importante da festa. Os trabalhos começam bem cedo, com a distribuição de um café reforçado, com bolos e paçoca feita com a carne do boi que fora sacrificado para o Divino, para os grupos folclóricos e participantes. Na mesma manhã, acontece o vistoso desfile do imperador e da sua corte, dos grupos folclóricos e dos devotos, com suas bandeiras e cânticos, em direção à igreja matriz, onde é rezada uma missa solene. Depois da missa, saem os integrantes da corte do Imperador, os grupos folclóricos e o povo, em procissão, em torno da Coroa do Divino, com as bandeiras, os andores com os santos, entre eles São Benedito, a percorrer as ruas históricas da cidade, em momento de grande beleza e devoção popular. De volta à igreja, o padre reza a missa de encerramento e anuncia os festeiros do próximo ano. As praças e ruas são tomadas pelo povo em festa. Termina um ciclo e se inicia outro.

3.7.3.3 A Festa do Divino embarcado de Piracicaba

A festa do Divino de Piracicaba tem registro oficial de 1825, mas é quase certo de que era praticada por devotos em tempos mais remotos, no fluxo das entradas e bandeiras e do povoamento da região, a partir da ocupação de aldeias indígenas e o surgimento as primeiras missões, a exemplo de outros povoados surgidos no período. É chamada de “Folia do Divino”, “Encontro das Bandeiras” ou ainda “Império do Divino”. O folclorista João Chiarini (1919 – 1988) faz uma descrição da Festa, que é precedida da busca de prendas em embarcações a descer o rio da cidade com bastante antecedência. A referência ao encontro das bandeiras, vem do fato de ter, como ponto marcante, o encontro das canoas do Divino, no Rio Tietê. Nos séculos XVIII e XIX, as canoas

> desciam o rio abaixo, à procura de prendas em espécie, dinheiro da época, aves e animais. Levavam na descida e traziam, na subida, uma Folia.

> Constituída esta do bandeireiro, violeiro, caixista, adufeiro e triangulista. Junto a isso, o esmoler ou tirador de esmolas. Saíam no mês de maio e regressavam em maio do ano seguinte. Isto porque, sendo a Festa do Divino incorporada ao mundo católico, evidentemente deve ser efetuada na quinquagésima da Pentecostes, ou certamente no 7.° domingo após a Pascoa. Anunciavam a subida (rio acima) através de ronqueiras, trabucos e mais posteriormente rojões. Aqui, a presença do folclore cósmico. (CHIARINI, 1961, revista n. 54),

A procissão fluvial é um teatro vivo de grande beleza e mobilidade, assistido por milhares de pessoas, que se posicionam nas margens do rio.

> Numa das canoas, vinha a Folia do Divino. Bandeira à frente, tendo, no seu panejamento violácio, a pomba branca com vidrilhos dourados e centenas de ex-votos. No tope, outra pomba. Nunca uma arara, um papagaio. [...] As fitas das mais variegadas cores não representam cromática, porque a cor no folclore é ritual. Uma fita amarela traduz desespero, uma azul representa ternura, uma branca, paz etc.
>
> O grupo que descia o rio chamava-se Irmãos do Pouso, Irmãos do rio abaixo. Solicitavam guarida através de música primitiva, mas hipnotizante e inédita nas paragens onde abordaram. O grupo criou afinações especiais na viola: rio abaixo e rio acima. Características daquela "festança". Posteriormente, inclusas em vários folclores musicais. (CHIARINI, 1961, revista n. 540).

O momento que marca o ápice, o momento mais sagrado, é o encontro das bandeiras, entre vivas e fogos, o qual é descrito como sendo de grande comoção. Além de procissões fluviais, missas, desfiles de bandeiras, levantamentos de mastros, quermesses, a Festa do Divino de Piracicaba tem um ritual original, que não é encontrado nas demais localidades: o benzimento dos amortalhados.

> Em Piracicaba, a Festa do Divino é uma das maiores manifestações do patrimônio imaterial da cidade. Atualmente, é realizada na primeira quinzena de julho, tendo duração de uma semana. Durante a realização das solenidades do Divino Espírito Santo é promovido um grande número de eventos religiosos, festivos e econômicos, como por exemplo: celebrações de derrubada e bênção de barcos, celebrações das bandeiras, bênção das casas, tríduo solene, procissões, jantares, leilões, salva de morteiros, festanças folclóricas (congada, cana verde, dança dos tangarás, cateretê) entre outras manifestações individuais e coletivas.
>
> A Festa desempenha papel central na formação da identidade cultural local e pode ser considerada como patrimônio imaterial, pois envolve um sistema de produção e circulação de bens e dádivas baseados na reciprocidade que interferem em todas as dimensões da vida social local. (CAMARGO; CACHIONI, 2012, p. 37).

O ritual da Mortalha, na Festa do Divino de Piracicaba, é dos mais importantes para os devotos. Pessoas se deitam no percurso cobertas com lençóis e por cima delas passam pessoas do cortejo e as bandeiras do Divino que têm o dom da cura e da purificação. Dessa forma, também pagam promessas pelas graças alcançadas. (CAMARGO; CACHIONI, 2012, p. 71). A Gazeta de Piracicaba fala das motivações dos fiéis.

> Os fiéis deitados preencheram todo o quarteirão. Sobre eles, passou a Bandeira Oficial do Divino. Pela primeira vez, Maria Duzolina Franco, 67 anos de idade, participou da Mortalha.
> "Eu fiz uma promessa para o Divino Espírito Santo pela vida da minha filha. Para que Deus ilumine o seu caminho, e ela encontre um emprego. Também pedi a melhora da anemia que eu tinha. Já melhorei, mas continuarei a vir até minha filha ser abençoada", afirmou. (FEREZIN, Gazeta, 2018, *on-line*).

Assim, nessa relação complexa de dádivas e de contra dádivas, não é estabelecido apenas o tempo da Festa, dos comes-e-bebes, do divertimento e do espetáculo, mas também o tempo do contato com o sagrado, com a promessa e com a graça. Nesse sentido, mesmo tendo se tornado um acontecimento que funciona também como atracão turística para a cidade, a Festa do Divino em Piracicaba guarda algo fundamental para a sua existência centenária e a sua continuidade, que tem sido renovada em importância social, na contemporaneidade. O evento religioso mostra a fé do povo no fogo sagrado e redentor do Divino Espírito Santo. Tal persistência parece demonstrar que participar da Festa do Divino é renovar a alma e adquirir forças para prosseguir na difícil jornada de luta pela sobrevivência.

3.7.3.4 Mogi das Cruzes – Palmitos e rezadeiras

Mogi das Cruzes nasce nos antigos caminhos de tropeiros e mineiros e aventureiros em demanda dos sertões, sendo uma das vilas mais antigas do planalto de Piratininga. O seu primeiro nome foi Santa Ana de Mogi, quando surgem os primeiros arruados, por volta de 1601. Logo depois, em 1611, receberia a nomeação oficial de Vila.

> A colonização portuguesa interferiu na paisagem, construindo caminhos, pontes e preparando o solo para atividades agrícolas e pastoris. O processo colonial contribuiu para afastar e dizimar a população indígena que habitava a região. Com a introdução de africanos como escravos, houve uma miscigenação incrível entre portugueses, índios e os próprios africanos, que foi capaz perpetuar e sincronizar manifestações culturais únicas, que caracterizam o povo brasileiro. Compreender essa pluralidade de culturas que formam a nação brasileira é um desafio para os próprios brasileiros, mas nosso

> objetivo está muito longe de qualquer pretensão de tentar explicar a formação desse emaranhado cultural. (CAMPOS, J. 2013, p. 19).

A exemplo de outras festas católicas e praticada pelos primeiros colonizadores da região, emergindo do mesmo caldo cultural e étnico do ciclo histórico paulistano, a Festa do Divino nasce com a pequena vila que, pouco a pouco, vai se desenvolvendo, no fluxo de riquezas que atravessa a região. As origens da Festa do Divino no município ainda são imprecisas quanto às suas datas.

> A data mais recuada do registro de uma festa do Divino no interior de São Paulo, que os manuais de folclore apontavam tempos atrás, referia-se ao ano de l761, que consta do Primeiro Livro do Tombo da Matriz de Santo Antônio, em Guaratinguetá. [...]
> Em 1989, encontramos nos arquivos da Ordem Primeira do Carmo de Mogi um registro a respeito de uma "Festa do Espírito Santo", de maio de 1752, que poderia ser o mais antigo registro de uma "festa do Divino" em Mogi das Cruzes." [...] (CAMPOS J., 2013, p. 38 - 39).

Como a maioria das festas populares, além de uma manifestação religiosa enraizada nos costumes da população, a partir da catequese católica e das tradições religiosas menos ortodoxas, a Festa do Divino era também uma oportunidade de encontro entre as populações que moravam mais afastadas, na zona rural, adquirindo alguma importância econômica.

> A Festa, para esta população, era uma oportunidade para o exercício da troca e do comércio, em que o excedente produzido na roça era escoado na cidade e/ou trocado por produtos processados, como sal, querosene e tecidos. Os carros de bois, meio de transporte utilizado na época, eram forrados com folhas de palmito, sobre as quais era colocada a produção excedente, costume que veio a ser um dos fundamentos, mais tarde, do cortejo chamado Entrada dos Palmitos [...]. (MARIANO, 2009, p. 92 - 93).

À medida em que a região conheceu um maior desenvolvimento, por conta do fluxo de riquezas e o aumento, consequente, da sua relevância social e política, também a festa do Espírito Santo foi crescendo em importância, até se transformar na mais importante festa de Mogi das Cruzes, com grande participação das classes dominantes, dos pequenos agricultores e da população submetida ou mantida na servidão, destacando-se pelo luxo e o brilho nas suas apresentações e folias. A Festa conheceu momentos de glória e de decadência, em ciclos concomitantes aos ciclos econômicos, até voltar a ter restaurado o seu antigo prestígio, na segunda metade do século XX, simbolicamente ressuscitada também como um grande acontecimento cultural e de potencialidade turística. Hoje,

> Em Mogi das Cruzes, a Festa do Divino se reveste de grande importância em muitos aspectos. Religiosamente, pela louvação ao Espírito Santo, nosso Pai da caridade, nosso Protetor, nosso Consolador, nosso Paráclito, que quer dizer mentor, intercessor. Não menos importante, ainda, pela intensa evangelização desde o período preparatório, não só com as rezadeiras que, com suas bandeiras e imagens da Pomba Sagrada, percorrem milhares de lares para as rezas comunitárias, como também, com os subimpérios que, montados nas escolas, envolvem milhares de alunos e seus familiares. Há que se destacar, da mesma forma, a importância cultural que ela representa ao preservar muitas de nossas mais caras tradições de cultura tradicional da gente mais simples do povo. (CAMPOS J., 2013, p. 38).

A festa foi, ao longo do tempo, desenvolvendo características próprias que a diferenciam de algumas outras festas do Divino de outras regiões brasileiras. Por estar próxima, no seu entorno, da diversidade e da abundância da mata atlântica (que, antes de ser degradada, no passado, terá sido uma reserva florestal muito importante) viu surgir alguns costumes mais originais ou mesmo adaptou antigos costumes ibéricos à sua própria manifestação cultural, social e ecológica. "Até o final do século passado, cortadas pela raíz, as palmeiras ainda novas e pequenas eram trazidas para a cidade em carros-de-bois, sendo fincadas nas ruas centrais de seis em seis metros". (CAMPOS J., 2013, p. 81). Jurandyr Campos (2013) recorre a Mário de Andrade (1937) para reforçar a descrição da festa de Mogi das Cruzes.

> [...] Nos tempos de esplendor da tradição, a passagem dos palmitos pela cidade era uma verdadeira apoteose. Imagine-se a fila movente de quarenta a cinquenta carros de bois, todos festivamente enfeitados de cores, com o gemer ardente dos eixos de madeira (hoje proibidos [...] e a gritaria dos puxadores. A procissão entra na cidade ao som de música, repicam os sinos, e estralejam no céu os fogos do ar. Depois de várias voltas pelas ruas, os palmitos são afincados na beira das calçadas, com espaço de dez a dez metros mais ou menos. E a festa se acaba". (ANDRADE *apud* CAMPOS, 2013, p. 83).

Essa inusitada procissão de carros de boi-bois, demonstrando a riqueza e a abundância da terra, com os gemidos dos eixos de madeiras das rodas e os aboios dos carreiros, deveria provocar intensa emoção nos espectadores. A tudo isso somam-se os foguetórios, os gritos e vivas do povo, a alegria da molecada e a viva devoção do povo, ao som de bandinhas de músicas populares. No ano de 1936, a festa já chamara a atenção do escritor e estudioso da cultura brasileira, Mário de Andrade, que vai fazer uma ligação da Entrada dos Palmitos, com a ancestral condução da árvore de maio, por camponeses em festas para os povoados, em rituais que saudavam a mãe natureza e a abundância das colheitas. Refere-se ainda ao costume da Ilha do Pico, nos Açores, onde "as folhagens cortadas dos loureiros e fáias são transportadas em carros de bois enfeitados" (ANDRADE, 1937, p. 61). Talvez seja essa mesma a origem do

costume de transportar os mastros das bandeiras dos santos, tanto em Portugal como no Brasil, por ocasião dos festejos das santas e dos santos padroeiros. Em Portugal, era comum colocar-se, nas entradas das vilas e povoados, um boneco feito de arbustos e ramos, denominado Maia. Andrade registra essa tradição como sendo comum em toda a Europa, espalhando-se até a Euro-Ásia:

> Também em Ruhla na Rússia, a criançada vai no mato, lá escolhe um menino, a quem chamam de Homenzinho da Folhagem. Este é completamente revestido de folhas a ponto de necessitar companheiros que o ajudem a mover e se orientar. É então conduzido de porta em porta na vila e vai recebendo os presentes de comes e bebes que, depois da cerimônia de borrifar com água o Homenzinho da Folhagem, todos devora... com prazer e alegria. Em Fricktal, na Suissa, o costume é idêntico, no dia de Pentecostes, chamado ali o Homenzinho da Folhagem, de Bobão de Pentecostes. Aliás, o nome mais comum a que o rapaz (ou garota às vezes) incarnando a árvore-de-máio responde, é Jorge-Verde ou Jorge-no-Verde [...]. A noção primaveril de fecundidade, fertilização, fecundação está fortemente ligada à árvore-de-máio como ao Máio-Moço de vária parte. (ANDRADE *apud* MARIANO, 2009, *0n-line).*

Ainda no mesmo ano de 1936, acompanhado de Mário de Andrade, o casal Claude e Dina Lévi-Strauss filmaria a Festa do Espírito Santo de Mogi das Cruzes, enfocando a Entrada dos Palmitos, as procissões, as cerimônias do Imperador e as diversas apresentações de grupos populares tradicionais, Moçambique, cavalhada, congada, bandes de músicas populares etc. (CAMPOS J., 2013).

Esses grupos representam bem a hibridação cultural e étnica dos povos considerados matrizes das atuais populações: índios, ibéricos e negros, com influências bastantes ecléticas, mesmo quando formados por grupos de afro-brasileiros. Louvam quase sempre os padroeiros dos negros, representados pelas bandeiras e andores de São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário (Madona que teve grande devoção no Brasil colonial).

Nesse período, na segunda metade da década de 1930, Mogi das Cruzes, ainda vive de uma economia rural e mantêm-se ligada às suas tradições, mas começava a sofrer com as mudanças anunciadas pelo Estado Novo e a sua tentativa de imposição autoritária do desenvolvimento industrial e urbano, que inauguraria uma nova conjuntura política a partir de alianças com com a burguesia emergente. A presença de Claude e Dina Lévi-Strauss fazia parte dos esforços de São Paulo de apresentar-se como a vanguarda brasileira e a USP, fundada em

janeiro de 1934, importava professores e pensamentos europeu, sobretudo da França, para dar maior efervescência às suas atividades docentes e investigativas iniciais.

Ainda hoje, na Festa do Divino de Mogi das Cruzes, a Entrada dos Palmitos é uma das maiores atrações, dela participando mais de duas mil pessoas e sendo o evento assistido, por volta de quarenta mil pessoas; constituindo-se, assim, numa grande atração turística, que movimenta a economia local e a vida social da cidade.

> A festa é um ciclo. A festa dura por causa disso, porque ali eu tenho a mescla: do cultural, que para muitos é o profano junto com o Divino. Então o profano e o Divino se misturam e a rua agrega isso. Levando a festa para a rua, ela tem esse significado, a resposta vem do povo. O povo canta, o povo louva, o povo chora, aplaude, dança com a congada. É os sons da congada, os sons do carro de boi, o ranger daquela roda, é o hino da festa. Então, o ponto principal da festa em relação a parte religiosa e cultural, porque ali o povo reza na sua fé popular; o povo também canta a sua moda popular. (GLAUCO, 2019, depoimento).

Outro grande momento, solene e belo, acontece com a procissão do Divino Espírito Santo no Domingo de Pentecostes, com a presença de párocos, de beatos, de irmandades com suas bandeiras, de devotos e seus andores com santos, música solene e cânticos. Lembremos que as procissões coloniais eram expressões barrocas que funcionavam não apenas como testemunho da fé, mas também como espetáculo vistoso e momento de apresentação social, entre as diversas categorias, onde todos procuravam mostrar o que tinham de melhor, em roupas e jóias, em ofertas e orações, fossem eles os poderosos e nobres, ou o humilde trabalhador e o mais pobre escravo, pois mesmo esses tinham a roupa de procissão. Diante do divino, era preciso apresentar-se com algum cuidado.

> Essa procissão sempre teve uma característica extremamente festiva, com andores sempre muito bem preparados. Os andores procuram sempre dar ênfase à majestade do Espírito Santo, Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. Uma particularidade dessa procissão é que dela participam, além das associações e irmandades, os festeiros e capitães-de-mastro, ex-festeiros e ex-capitães, um grande número de devotos, empunhando suas bandeiras, e também vários grupos de Congada, Marujada e Moçambique. Calcula-se um número entre 300 e 400 bandeiras do Divino, nesta procissão. (CAMPOS J., 2013, p. 100).

Com o tempo, foram chegando as novidades, muitas das quais introduzidas pelas igrejas ou pelas irmandades de leigos. Uma dessas mudanças foi o figural representativo dos sete dons do espírito santo e dos sete altares, montados ao longo do percurso,

> No corpo da procissão, estão sete meninas, portando, cada uma, pequena gaiola de vime, com um pombo no seu interior. Diante de cada um dos sete altares acima ditados, faz-se uma breve parada do cortejo e o padre, ou o Bispo, faz a oração ao Espírito Santo, discorrendo sobre aquele determinado dom, e, para encerrar, é solto um pombo, representando a presença do Espírito Santo sobre o povo ali presente e sobre a cidade de Mogi das Cruzes.
> Nos anos finais do século passado, a procissão de Pentecostes começou a passar por um processo de transformação, talvez em razão da urbanização dos costumes. Isso trouxe [...] algum prejuízo à participação popular, [..] a procissão resvalou para o que se pode chamar de "desfile", ou mesmo de "espetáculo". Os andores passaram a ser montados em carros [...] como muitos efeitos e exagerada ornamentação. (CAMPOS J., 2013, p. 100 - 101).

Campos faz críticas às transformações pelas quais passou a festa, sobretudo no que enxerga como espetacularização, parecendo que algumas coisas ficam próximas à carnavalização, no intuito de atrair turistas e mostrar luxo e grandeza. Não obstante essas observações necessárias no exercício de uma visão perspicaz, quando pesquisamos as procissões coloniais, em pleno apogeu do barroco, vemos que elas já tinham esse mesmo espírito de espetacularidade e usavam até mesmo de artifícios mecânicos, de carros-andores-gerigonças, de fogos de artifícios e de figural da santaria católica, na ânsia de atrair os fiéis e fazer do cortejo um exercício de conversão. Desse modo, na procissão atual do divino em Mogi das Cruzes, em sua grandeza e seus artifícios, a população termina projetando nela a sua identidade e memória social, vendo nisso uma demonstração da sua cultura e do seu poder temporal e cíclico.

Um conjunto de cenas filmadas para documentário por mim dirigido sobre a Festa do Divino de Mogi das Cruzes, inclue alguns depoimentos orais colhidos (2018), como memória e apreciação da Festa do Divino na atualidade, que continua a causar uma grande movimentação na cidade, e não deixa também de ter repercussões na educação. Nesse sentido, há uma preocupação em fomentar o envolvimento das escolas do munícipio nas atividades da festa, vistas como oportunidade de transmissão dos saberes tradicionais e de grande sociabilidade dos alunos. A senhora Márcia de Melo lembra que os jovens devem “conhecer as tradições da cultura da nossa cidade. Então essa participação das escolas é para nós muito importante, porque é uma garantia da continuidade da festa.” (MELO, 2018, ex-festeira, depoimento, doc.)

Nessa mesma linha de preocupação, a festeira Maria Martins manifesta concordar com essa visão em torno da importância, não apenas religiosa, mas também educacional da festa:

> Dentro da cidade ela é cultural e é folclórica. As escolas, justamente, abrem as portas por ter essa conotação de cultura e folclore. Que faz parte da disciplina curricular das escolas. E a gente vê a alegria das crianças. As escolas preparam assim esse momento e cada lugar que a gente visita, porque são faixa etárias diferentes, não só as crianças, como os adolescentes, as próprias diretoras, as professoras, o corpo docente esperam com muita alegria. É como se fosse assim um bálsamo, uma esperança, ou uma benção a mais para elas desempenharem com carinho a mais dedicação aquilo que eles fazem com muito amor. (MARTINS, 2018, ex-festeira, depoimento, doc.).

Cada adereço, cada mastro, cada estandarte, cada bandeira, cada guirlanda de delicadas rosas, cada tapete de flores, mesmo a confecção do tapete para a procissão, tudo é feito com muito esmero e com grande participação coletiva. Por um certo tempo, estão todo a trabalhar pelo Divino é pelo bem comum, é para a partilha de todos. "A gente fica muito receosa da festa acabar. Mas a festa não acaba. Porque ela está na mão do povo e precisa dessa renovação", acredita a sra. Márcia Melo (2018, ex-festeira, depoimento, doc.).

Não se pode pensar a festa sem o voluntariado, sem a participação de cada um. "O voluntariado é muito importante. Eu doar um tempo meu, para a igreja, para a festa, ou para a cultura. Isso é um ponto importante, fundamental". (Homem devoto, depoimento, 2018). Um trabalho coletivo e de equipes organizadas em tarefas específicas, não acontece apenas durante a festa, mas tem duração de um ano inteiro.

Se a festa é dos vivos, compreende-se, contudo, que ela não existiria sem a contribuição dos mortos e um dos rituais importantes é a visita aos cemitérios para cultuar a memória dos antepassados: "Na segunda-feira é tradição nos dirigirmos até o cemitério próximo daqui, aonde celebramos uma missa presidida sempre pelo nosso bispo Dom Pedro para os nossos entes queridos falecidos, pelos devotos, pelos festeiros já falecidos". (MARTINS, 2018, festeiro, depoimento).

A festa do Espírito Santo é cheia de cores. As cores brancas são as marcas da inocência das crianças, as amarelas simbolizam o sol e a juventude, as azuis representam o céu e as beatitudes, mas o vermelho predomina como representação do fogo do Espírito Santo.

Antigamente, a coroa e a bandeira do Divino, ao serem levadas, de casa em casa, recebiam abrigo e eram cultuadas. A casa que recebia as insígnias do Divino ficava sendo um lugar santo, sendo temporariamente o Império do Divino. Com o tempo, essa tradição foi mudando e hoje, por praticidade ou mesmo por causa da maior visibilidade, todos os anos é construído um Império, para abrigar a coroa, o cetro, as bandeiras e demais insígnias do Espírito Santo. Esse é um lugar de oração, de reflexão, de fazer-se promessas e pagar-se promessas. Um templo da espiritualidade.

A cada ano, o Império se renova em beleza e brilho, sendo chamados importantes artesões e artistas da região para a sua construção e decoração. Sérgio Rodrigues, homem de grande talento e sensibilidade, é dos mais famosos organizadores do império e em tudo coloca a distinção da beleza, do luxo e da harmonia de cores e formas, numa expressão neobarroca de grande impacto visual.

A festa do Divino de Mogi das Cruzes tem uma outra peculiaridade, que é a substituição da figura do Imperador (embora seja mantida a figura do menino-imperador) pelo Capitão-de-Mastro. A sua mulher, chamada de Festeira, tem o privilégio de carregar a Coroa na procissão, de alguma forma, corresponde à figura da Imperatriz.

> O capitão de mastro ele tem a função de igualar o mastro. Que é o que? Marcar o território, o mastro ele serve para as pessoas poderem visualizar a festa de longe. E a partir daquele momento, aquele terreiro está em festa. Como o mastro de São Pedro, São João das festas juninas, o nosso mastro é em louvor ao Espírito Santo. (GLAUCO, 2018, depoimento, doc.).

A realização do referido documentário (2001), como parte artística deste estudo, permitiu a captação e edição de imagens e depoimentos que permitem a visualização detalhada da Festa de Mogi das Cruzes, conforme o comentário abaixo - aspecros confirmados também por outros autores.

Na Entrada dos Palmitos, além dos carro-de-bois enfeitados com folhas de palmitos, repletos de crianças que se divertem com o passeio, tem um carro de boi especial e de poder simbólico: é o da “charola”, que representa a fartura da terra: com frutas, legumes, verduras e outros produtos da terra que são, depois do cortejo, distribuídos com instituições de caridade. Dizem os devotos, que a charola é feita como forma de agradecimento pelas boas colheitas. É essa uma tradição bem antiga que os mojianos fazem questão de preservar.

A procissão solene, em louvor ao Divino Espírito Santo, no domingo de Pentecostes, parte da Catedral de Santana, percorre em passos lentos ruas e locais previamente determinados, constituindo-se na maior manifestação religiosa do munícipio, pela beleza dos seus ornamentos e pelo número de fiéis que dela participam. Nesse cortejo, os grupos de folguedos populares (moçambiques, congos, marujadas, violeiros), abrem o cortejo – como se anunciassem a força da tradição e a beleza, a qual emana da arte do povo. Logo atrás, bem mais solenes, vêm as irmandades de São Benedito (dos pretos, a Venerável Ordem Terceira do Carmo, do Sagrado Coração de Jesus, de Santana e do santíssimo sacramento, das filhas de Maria. Seguindo essas irmandades, vêm as rezadeiras, mulheres do povo que durante todo o ano fazem um importante trabalho de ir de casa em casa com a bandeira do Divino, para rezarem

e recolherem donativos. Elas trazem pequenos cofres, nos quais estão os pedidos dos devotos, todos os que ofereceram prendas para a Festa do Divino, em complicado jogo de dádivas e contra-dádivas. Como nas procissões barrocas, além de andores dos santos, anjos e muitas alegorias, estão presentes também os figurais de santos, de anjos e de virtudes. São crianças representando a Fé, Esperança e Caridade; elas levam cestas com pombinhos brancos que serão soltos – numa alusão à liberdade do espírito santo. Há toda uma hierarquia estabelecida e nessa apresentação social para o grande público estão presentes os o bispo, os padres, as autoridades municipais e estaduais. O cortejo caminha seguindo, nessa ordem: "o Imperador menino e seu séquito, composto por Festeiros, Capitães-de-Mastro e do Andor do Divino; a seguir, os casais de ex-festeiros e ex-capitães do mastro, todos com suas belas bandeiras, a Banda Santa Cecília, os devotos com suas bandeiras e o povo em geral". (Festa do Divino em Mogi Das Cruzes, 2020)

Nas mais diversas manifestações da Festa do Divino mostradas até aqui - realizadas em diferentes regiões e cidades brasileiras, no Portugal continental, nos Açores, na Madeira e nas colônias de imigrantes portugueses da diáspora – vimos que a fartura e a alimentação é uma das características mais marcantes da festa. Conforme Neusa de Fátima Mariano (2009), em Mogi das Cruzes não é diferente:

> O alimento está presente em muitos momentos da Festa: quando as rezadeiras visit am as casas ant es da festa, são recepcionadas com café, bolo, pão...; na Passeata das Bandeiras, após a Novena, são distribuídos os mesmos alimentos para os devotos que seguem a Folia do Divino e os Festeiros; após as Alvoradas, o café da manhã é ofertado nas dependências da Catedral de Santana; durante os onze dias de festa, os Festeiros e Capitães de Mastro visitam instituições assistenciais e distribuem, além de conforto espiritual, bolos, doces, balas; na Entrada dos Palmitos, estão lá os alimentos expostos na charola, e, finalmente, o Afogadão é distribuído após o cortejo. (MARIANO, 2009, p. 104).

No Brasil, é marcante o contraste entre a abundância e a fartura oferecida pela natureza e a pobreza da sua população, em grande parte, condenada à fome e sujeita a uma cruel exploração pelos que determinam as leis de uso da terra e da propriedade privada. Nesse sentido, por muitos motivos, a alegria da festa está também ligada à possibilidade da diversão e da alimentação farta, como forma de compensar a dureza do cotidiano e das privações constantes. Cada região serve em suas festas uma grande diversidade de alimentos. Mogi das Cruzes tem as suas especialidades e os seus temperos:

> Em Mogi das Cruzes temos como principais atrativos Tortinho (bolinho caipira em formado de meia lua), Churrasco dos Sete Dons, Rosa-Sol (bebida feita com pinga, cravo, canela, erva doce, casca de limão e noz moscada, Vinho Quente e o Afogado O Afogado tradicionalmente servido na Festa do Divino Espírito Santo é um prato muito apreciado na região do Alto Tietê e principalmente Mogi das Cruzes. Preparado basicamente com carne de boi cortada em pequenos pedaços e diversos temperos. O ensopado também pode ser completado com legumes e deve ser servido sempre quente em pratos fundos acompanhado de farinha de mandioca e arroz. (CHAVES, 2010, on-line).

A Quermesse é um grande espaço de encontro dos moradores e dos visitantes, composto por centenas de barracas e de divertimentos, servindo também para arrecadar fundos para a festa.

> Cabe observar que a Quermesse é também um espaço de aparente igualdade, pois membros da elite trabalham como voluntários ao lado de uma população menos abastada, ligeirament e fazendo desaparecer a desigualdade social. Entretanto, a imprensa os revela, os evidencia mais ainda, oferecendo-lhes *status*, na qualidade de humildes, voluntários em nome do Espírito Santo. (MARIANO, 2009, p. 96).

Essa industrialização da festa adquire maior importância nas décadas de 1950-1960, no período desenvolvimentista vivido pelo País, o que trará mudanças significativas para a vida social e a cultura popular do munícipio, com a introdução de novos hábitos. Os senhores rurais, grandes proprietários de terra, vão cedendo lugar à burguesia local e o campesinato vai, pouco a pouco, se transformando em operariado, ao lado do engajamento de alguns estratos sociais em serviços burocráticos, o que foi possibilitado pela educação pública e privada. As duas culturas, rural e urbana, convivem em suas contradições e dissonâncias por anos, às vezes adaptando-se, trazendo muitas vezes com o desaparecimento de algumas tradições.

> A organização da Festa do Divino de Mo gi acom pan ha o se u tempo, o tem po moderno, a informatização, a logística eficaz que cont rola os acessos às ruas tomadas pelas procissões, o patrocínio e o *marketing* indispensáveis para a sua realização. Diante deste espetáculo em que a festa da religiosidade popular tende a se transformar, resta buscar permanências, menos materiais, acima de tudo, que permitem a manifestação da ruralidade do homem urbano. (MARIANO, 2009, p. 103).

O que antes era função de irmandades e mesmo do voluntarismo popular, com o tempo foi sendo ordenado, como forma de melhor gerir a economia da festa e a sua realização. Papel de grande importância passou a ter a Associação Pró-Festa do Divino (Pró-Divino), com fundação datada de 1994. A entidade goza de amplo prestígio junto às autoridades e

também junto à população, pelo reconhecimento do empenhado trabalho de organizacão da festa, junto com a igreja e outras instituicões públicas.

A visualização da Festa em audiovisual documental permite dizer, que a ordenação e instituição normativa de uma festa que é quase sempre é marcada pelo signo da liberdade, não acontece sem crises e sem usos políticos e midiáticos, mas estes terminam tendo um papel decisivo na sua manutenção, intermediando as tensões entre as tradições e as inovações, dando à festa um forte sentido identitário e de pertencimento da comunidade mojiana. Por tudo isso, a festa do Divino de Mogi das Cruzes não acontece separada da fé e da imensa alegria popular e é isto, em profundidade, que garante a sua permanência na contemporaneidade. (Documentário "A Terceira Era do Divino: a Fé, a Festa e a Utopia". Seriado para TV. Episódio Piracicaba e Mogi das Cruzes. Dirigido por Rosemberg Cariry. Fortaleza: Cariri Filmes, 2021.)

3.7.3.5 O ciclo mineiro do Divino

Em quase todas as cidades históricas do ciclo de mineração, vamos encontrar o culto ao Divino Espírito Santo e as festas do Divino. Em Minas Gerais, as festas tradicionais do Império do Espírito Santo têm forte presença afro-brasileira, embora abrigue-se sob o manto do catolicismo, misturado a muitas manifestações de danças tradicionais com o Congado e Cacumbi e as festas do rosário. As festas do divino de Minas Gerais estão entre as mais antigas do Brasil.

> As primeiras referências documentadas sobre a realização da festa do Divino no Brasil datam de 1738, na Freguesia de Nossa Senhora de Nazaré da Cachoeira, em Minas Gerais; de 1765, quando foi introduzida por ilhéus lusitanos na Matriz de Santo Antônio de Além do Carmo da Bahia; e de 1761, no livro tombo de Guaratinguetá, no Vale do Paraíba paulista, a cerca de cem quilômetros de São Luiz do Paraitinga. (CURSINO/ FONSECA in VIEIRA, 2008, p. 19).

São festas que se tornaram conhecidas por sua beleza ornamental, litúrgica e ritualística, com variedade de representações de cultos e culturas, manifestada em seu rico artesanato, com rica hibridação da cultura popular afro-brasileira no catolicismo barroco português, gerando uma manifestação cultural diferenciada, sincrética e encoberta no que diz respeito aos orixás e voduns dos escravos. Entre as principais cidades mineiras que fazerem a festa do Divino, com suas diferentes formas e rituais, estão: Ouro Preto, São João del Rei, Sabará, Montes Claros etc. Muitas dessas festas estão ligadas aos Congados e outros festejos populares, estando sempre a cargo de irmandades populares de maior antiguidade, origindo-se no tempo colonial do ciclo do ouro.

3.7.4 Região Norte: O Divino Caboclo embarcado

A região Norte é a maior de todas as regiões brasileiras, sendo formada por sete estados: Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins. Com clima predominantemente equatorial e tropical, abriga um dos mais importantes ecossistemas do planeta: a Amazônia. Ali floresceram importantes povos e ainda hoje dezenas de tribos indígenas resistem à invasão das suas terras e às investidas criminosas das grandes empresas multinacionais de mineração, garimpeiros, madeireiros e grileiros. Terra de vastidões verdejantes, de rios imensos, de florestas densas, foi sendo conquistada, pouco a pouco, através dos rios, sendo palco da guerra do colonizador contra as nações indígenas.

Desde o tempo colonial, muitas foram as expedições organizadas por portugueses e espanhóis de exploração do rio Amazonas e dos seus afluentes, sendo as mais famosas delas a do espanhol Francisco Orellana e do português Pedro Teixeira. Esses conquistadores viram a sua importância econômica na exploração das especiarias da selva, da pesca e da caça e dos minérios. A sua colonização se deu pelo braço armado do Estado português, pela entrada dos bandeirantes paulistas (caçadores de índios e de ouro) e com a ajuda importante das instituições religiosas. É importante lembrar que Portugal, na época, para efeito administrativo e econômico, dividira a América portuguesa em duas nações: o Brasil e o Maranhão; este último compreendendo boa parte da região norte. Portugal lutou arduamente com potências estrangeiras pela posse desses territórios, deixando neles a marca da presença militar e católica, a partir dos fortes militares e dos aldeamentos.

> A origem da maioria dos atuais municípios da Amazônia deve ser procurada nesses aldeamentos que se situavam normalmente nas confluências de rios ou em lugares onde havia abundância de "drogas do sertão" (salsa, cravo, canela, cacau, anil, borracha, tipos de óleo, castanhas) a serem coletadas pelos indígenas. Três ordens religiosas dominavam nas missões amazonenses: os carmelitas (desde 1615), os franciscanos (desde 1617) e os jesuítas (desde 1638). A atuação dinâmica, também aqui, foi a dos jesuítas. Ela provocou desde o início desentendimento entre os missionários e os moradores portugueses, que necessitavam de indígenas como escravos, pois o Estado maranhense era mais pobre do que o brasileiro e não podia comprar com facilidade escravos africanos. (HOORNAERT, 1984, p. 38).

Pelo visto, várias foram as ordens religiosas que atuaram nessa região, ajudando ativamente no processo de redução das nações indígenas e na colonização da região. As primeiras e mais importantes missões, ao longo do Rio Negro e dos Solimões, foram organizadas pelos religiosos carmelitas, em torno de agrupamentos indígenas que dariam origem aos primeiros núcleos populacionais, com a chegada dos imigrantes portugueses,

notadamente de açorianos. Na época, entre as preocupações da Coroa, estava a expansão das fronteiras para além do Tratado de Tordesilhas e as guerras que se faziam para punir os índios rebelados contra o sistema de exploração a que foram reduzidos como mão de obra forçada. Eduardo Hoonaert vê essa expansão como impulso do "capitalismo mundial, pois a Amazônia é exemplo claro de uma região marcada pelos avanços de um tipo de capitalismo" brutal.

> As primeiras potências representativas do sistema mundial capitalista, como sejam Portugal e Espanha, tinham na América **três áreas-chave**, áreas de acesso às zonas produtivas. A primeira área era o Caribe, que significava para a Espanha a porta de entrada para o México e o Peru através do Panamá. Uma segunda zona de acesso era constituída pelo Rio da Prata, que era uma área-chave que Portugal, apesar de repetidos esforços, nunca conseguiu controlar: ela franqueava o acesso às minas de Potosi e toda a região sul da América. Uma terceira porta de entrada era a Amazônia. Durante o século XVIII, houve muita rivalidade entre as potências europeias da época em torno da embocadura da Amazônia: entre a Holanda, a França, a Inglaterra e Portugal. [...]. O capitalismo interessou-se pela Amazônia como área estratégica, não em primeiro lugar como área produtiva. (HOORNAERT, 1984, p. 50 – 51).

Carmelitas, franciscanos e jesuítas foram as principais ordens religiosas que de forma intensa e, quase sempre contraditória, atuaram no imenso território da Amazônia, reduzindo as aldeias indígenas para salvar-lhes as almas, ao mesmo tempo em que eram obrigados e entregar parte dos índios para o trabalho forçado junto aos colonos e nas próprias missões e fazendas dos religiosos; esses índios eram também usados como mão de obra servil. A tentativa de controlar esse processo e mesmo os protestos de alguns padres jesuítas contra a escravidão indígena, geraram diversos conflitos entre religiosos, colonos e autoridades coloniais.

Nesse território vasto e conflagrado, de forte isolamento das populações, devido às dificuldades de acesso por terra e regime de águas, o culto ao Espírito Santo chega em duas vertentes: 1) através dos jesuítas e dos franciscanos que, possivelmente, nas aldeias, tentavam instalar uma cidade cristã, tendo como espelho a ideia da Terceira Idade joaquimita do Espírito Santo e a dura realidade da grande mortandade dos índios, da sua desaculturação e mesmo da sua submissão ao trabalho, que gerava acúmulo de capital e, portanto, também o enriquecimento as ordens religiosas; 2) a segunda vertente é a dos açorianos, madeirenses e outros colonos de diversas regiões de Portugal continental que trouxeram a fé no Império do Espírito Santo, como prática afastada da igreja, e a festejavam anualmente, em Pentecostes, já com a intensa participação de índios cristianizados e de negros, que chegavam à região para o trabalho escravo.

Essa tradição açoriana se mistura de tal forma com outras vivências culturais, sabendo que as festas do Espírito Santo no Norte do País vão acontecer nos povoados de origem portuguesa, nos aldeamentos de índios catequizados pelas missões e nos muitos quilombos que surgiram na região. Mestiços brancos, índios, caboclos, negros e cafuzos são senhores desse fabuloso e alumioso Império dos humildes e despossuídos da terra, em suas festas de alegria e abundância, nos confins das florestas e nas grandes extensões dos rios misteriosos. Por ser uma região de grandes vias fluviais, é comum ocorrer, na região Norte, as festas do Divino Espírito Santo embarcado.

Francisco Moura (2003) também atribui a cristalização dessa tradição ao fato das Armadas que partiam de Lisboa para a Índia, o faziam geralmente, entre março e abril, e o dia de Pentecostes, geralmente caía na "na segunda quinzena do mês de maio ou na primeira de junho, período que pegava as naus em pleno Atlântico". Sobre isso, afirma o pesquisador:

> Com as naus que partiam para o Brasil geralmente não acontecia o mesmo, porque a viagem durava muito menos. A armada de Cabral, por exemplo, partiu de Belém a 9 de Março de 1500, a 22 de Abril avistou o Monte Pascoal, e a 2 de Maio prosseguiu para a Índia.
> Isso significa que quem embarcava nas naus destinadas ao Brasil geralmente ia comemorar o Espírito Santo em terra. (MOURA, 2003, p. 346).

Um exemplo convincente e clássico é o da Capitania do Espírito Santo, que tem o seu nome ligado ao culto e aos festejos do Divino:

> A caravela *"Grorya"*, que trazia Vasco Fernandes Coutinho para tomar posse de sua capitania, acabou por chegar no próprio dia, "a 23/5/1535, oitava de Pentecostes (domingo)", e, "como tudo tivesse ocorrido no dia pela igreja dedicado à terceira pessoa da Santíssima Trindade, ao rio e à vila logo iniciada foi dado o nome de Espírito Santo, depois estendido a toda a Capitania. (MOURA, 2003, p. 355).

É assim que a tradição, no bojo da conquista dos territórios e seguindo os fluxos dos grandes rios que deslizavam nos sertões selvagens, o culto do Espírito Santo vai em busca de novos espaços para o seu Império: "Desembarcada das naus do Reino, a tradição da festa do Imperador embarcou nas canoas do sertão, principalmente em São Paulo e no Amazonas. E de marítima, a comemoração se tornou fluvial." (MOURA, 2003, p. 355).

Passando do sudeste para o norte do Brasil, temos que as festas do Divino Espírito Santo em algumas cidades do Amazonas chegaram a ter grande vulto, segundo informa o folclorista Mainard Araújo, "na região das águas abundantes onde predomina a estrada líquida,

as procissões fluviais constituíram no passado o motivo de atração principal da festa" (ARAUJO *apud* MOURA, 2003, p. 357).

> Em Manaus e no interior, no passado constituiu uma das mais importantes cerimônias profano-religiosas, quando as Câmaras Municipais chegavam a patrocinar, ou melhor, a dar todo apoio à festa do Divino". (ARAÚJO *apud* MOURA, 2003, p. 357).

Com o tempo, essas grandes procissões fluviais do Divino foram passando por importantes transformações, enquanto umas diminuíam e mesmo desapareciam, outras cresciam de tamanho e importância. Por exemplo, acrescenta a procissão fluvial do Divino, a qual passou a ter, na Amazônia, outras designações, por exemplo, a procissão de São Joaquim, no Alto Uaupé. Com base nas informações de Armando Bordallo da Silva, no livro *Contribuição ao Estudo do Folclore Amazônico na Zona Bragantina,* escreve Moura:

> [...] na Zona Bragantina, da antiga Capitania de Caité, a Procissão Fluvial do Divino, no rio Tauá, Vigia, e a Procissão Fluvial de São Sebastião, em Cafezal, Marapamim. No estado do Pará inteiro, mapeia, em Santarém, a Procissão Fluvial de São Pedro; em Gurupá, a meia-lua (procissão fluvial) e folia e, em Carapanã, o Círio Fluvial (N. S. da Conceição).
> [...] O Culto popular do Divino Espírito Santo, há muito desaparecido, predominou por muitos anos, como a festa de maior pompa em Bragança. Isto no período de 1850 a 1900.
> A festa tinha início no dia da Ascensão e terminava no dia do Espírito Santo. "Dez dias depois deste, ou seja, no dia consagrado a S. S. Trindade, era realizado o Pelouro, isto é, o sorteio para a escolha do Imperador ou da Imperatriz" (Armando Bordallo da Silva, *Contribuição ao Estudo do Folclore Amazônico na Zona Bragantina.*). A origem da festa é atribuída pelo autor aos açorianos que colonizaram Bragança. (MOURA, 2003, p. 358).

São de grande importância para compreensão das festas na região amazônica, notadamente no Pará, os registros feitos pelo escritor paraense Raimundo de Morais (1875-1945), no livro *Cartas da Floresta, (1927);* nesse livro, Morais faz referência às manifestações da religiosidade popular, entre elas, a festa do divino, como

> impregnadas de um vago perfume regional, errantes e nômades, como por exemplo a anual jornada ambulatória da coroa do Divino Espírito Santo" [...] em função da distância entre as moradias, "é o santo, ou melhor, a coroa do santo, que vai de barraca em barraca, de sítio em sítio, de fazenda em fazenda, de seringal em seringal, numa sagrada visita ambulatória, levar a graça divina e o perdão da culpa aos pecadores. (MORAIS Apud MOURA, 2003, p. 358).

Também nas canoas e batelões, nos largos rios ou nos estreitos igarapés, os brincantes do Divino entravam em contato com as populações ribeirinhas e recebiam doações.

> Tripulam duas ou três galeotas de romeiros, embarcam a coroa do Divino Espírito Santo, deslumbrante na folha de Flandres em que é lavrada, levam três bandeiras vermelhas com as pombas alegóricas recortadas em pano branco, alguns bombos, rufos e opas roxas destinados aos irmãos da confraria, e lá seguem na obra admirável de mostrar o poder de Deus na terra. (MORAIS Apud MOURA, 2003, p. 359).

Quem conhece a Amazônia, sabe quão imensas são as distâncias e difíceis as navegações e caminhadas pelas florestas. As populações viviam (e ainda vivem) em completo isolamento, às vezes passando anos sem receber visitas de outras populações ou mesmo sem ter uma grande festa. Nesse contexto, a presença das canoas do Divino era sempre motivo de alegria.

> Recebidos pelas populações ribeirinhas com foguetes, tiros de morteiros, aclamações, desembarcavam os romeiros com suas opas roxas, levavam para terra, "envolta num pano rendado, a coroa do Divino, que é exposta na sala, numa banqueta ou altar, sobre alva toalha.
> E logo, antes de qualquer saudação entre recém-chegados e moradores, cada habitante da casa, desde o chefe ao último curumim, se ajoelha ante a relíquia divina, pega-a com as duas mãos, beija-a, coloca-a na própria cabeça, repõe na onde estava e levanta-se leve como uma pluma, certo de que foi absolvido. (MOURA, 2003, p. 359).

Poeticamente, já se referiram ao Divino embarcado nos rios brasileiros, como algo ligado ao tempo do Divino embarcado nas naus de Carreira das Índias. Imagem bonita e que alude à permanência de uma navegação incessante (um navio fantasma colonial), numa busca que nunca tem fim, alargando fronteiras e conquistando riquezas, poderes e "vãs glórias" de mandar.

No entanto, o Divino embarcado no Brasil, nascido entre tragédias e superações, busca um outro Império, fundado por índios, negros, caboclos - gentes pobres e mestiças, sobreviventes do brutal processo de escravidão e escapados da "máquina de moer gente do engenho colonial". Essa pombinha do Divino alegra outras vidas e outros corações. Não busca ouro, joias, brasões, famas, latifúndios, acúmulos capitalistas, mas realiza uma *oikonomia* plena no encontro do homem com o Divino. O seu tesouro maior parece ser apenas a esperança. E, nessa terra marcada por tantas injustiças e dores, onde ser negro ou índio é quase uma condenação à morte (por não se ter o direito à cidadania e ser a vida restringida da forma mais

brutal), a esperança é uma jóia (coroa) de maior valor. As canoas do Divino são as canoas da esperança. Os rios são os espaços por onde fluem a fé e a festa.

Na região Norte, na grande Amazônia, iremos encontrar uma grande profusão de festas do Divino realizadas em cidades, povoados e aldeias indígenas, com destaque para os vilarejos ribeirinhos e os quilombos.

3.7.4.1 A "Ghã Fet" do Divino dos Índios Karipuna

O Divino Espírito Santo é festejado em várias localidades do Amapá, entre elas, Macapá, capital do estado, no Ciclo do Marabaixo, e tem uma maior influência e presença afro-brasileira. Já em Mazagão Velho, a tradição é mais próxima do modelo açoriano, com cortejo, coroação do imperador, jantar coletivo e bailes. Como o Amapá faz fronteira com outros países da América do Sul, encontram-se também festas do Espírito Santo do lado da Guiana Francesa, caso das cidades de Regina e Caiena – sendo esta última sua capital. (PEREIRA, 2014, p. 30, *on-line*).

No lado brasileiro da fronteira, na região de Uça, acontece a Festa do Espírito Santo dos índios Karipuna. Dentre as figuras do catolicismo, o Divino Espírito Santo recebe as maiores atenções por parte das famílias Karipuna. Segundo Antonelle Maria Imperatriz Tassinari (2015), a ele é dirigida a mais importante festividade do Curipi, a Festa do Divino, também chamada em patois de "Ghã Fet". (TASSINARI, 2015, *on-line*).

O conjunto de suas aldeias forma hoje uma população de aproximadamente 1.700 pessoas, vivendo em cerca de vinte aldeamentos e povoados, tendo como meios de sobrevivência a caça, a pesca, o extrativismo e a pequena agricultura. Uma parte das aldeias fica em território da Guiana francesa. As suas origens remontam a um processo de imigração a partir das missões, segundo informa Tassinari.

> Les Karipuna descendent d'ancêtres autochtones qui, au XVIII^{e} siècle, ont vécu l'expérience des missions jésuites dans la région du bas Amazone. Avec la fin des missions à lafin du XVIII^{e}, ces ancêtres sont retournés vivre dans le bas Oyapock où ils ont tissédes alliances avec d'autres autochtones quiavaient vécu dans lesmissions jésuites del'Oyapock et avec des non-autochtones vênus du bas Amazone. (TASSINARI, 2015, p. 74).

Essa antiguidade missioneira e jesuítica dos antepassados talvez explique a sobrevivência do culto ao Espírito Santo e o uso do latim nas orações, embora sejam consideráveis as influências trazidas por outros imigrantes de regiões brasileiras, onde o culto do Espírito Santo era tradição, aos quais os Karipuna terminaram por se miscigenar, em parte.

São um povo que se diz católico, embora mantenha práticas xamânicas e muitos rituais indígenas. As suas aldeias formam hoje uma população de aproximadamente 1.700 pessoas, vivendo em cerca de vinte aldeias e povoados, vivendo da caça, da pesca, do extrativismo e da pequena agricultura. Uma parte das aldeias fica em território da Guiana francesa.

Em suas aldeias parece haver uma composição étnica de alguns povos, de caboclos e também de não índios, o que está explicado no próprio nome Karipuna, que significa "índios misturados". Há o uso de uma língua geral chamada *patois*, mas os Karipuna ainda falam a língua Kheoul, com algumas diferenciações entre os diversos grupos – esse seria um idioma derivado da língua geral *nheengatu*. (NIMUENDAJU,1926, p. 125). Afirma-se também que "foram originados por elementos que falavam a língua geral da Amazônia (Tupi), imigrados do estreito de Breves (Pará) em consequência da revolução da Cabanagem ocorrida na década de 1830" (ARNAUD *apud* TASSINARI, 1996, anais, *on-line*)

A melhoria dos meios de transportes, a presença do rádio e da televisão tem acelerado a mudança de alguns costumes, das crenças religiosas e mesmo do vocabulário utilizado na comunicação cotidiana. Em depoimento a Decleoma Pereira (2014), o professor indígena Estácio Karipuna diz: "A televisão, muitas das vezes, ela é bom num ponto e prejudica no outro. Ela traz informação boa, mas ela traz também a novela, ela traz os filmes de ficção e que pra comunidade indígena ela se torna realidade". (PEREIRA, 2014, p. 23, *on-line*)

Os contatos cada vez mais estreitos com os grandes centros urbanos e seus aparatos tecnológicos (como celular e internet) têm provocado outras mudanças significativas nos costumes dos Karipuna, sobretudo entre os jovens, que mudam o linguajar, contam as cantigas da moda e fazem uso de bebidas alcoólicas com mais intensidade. Esse comportamento leva ao desinteresse pelos saberes e ciências dos mais velhos. Daí a dificuldade, cada vez maior, no que se refere à preservação de antigos saberes ligados às festas do Espírito Santo, embora já haja por parte de alguns membros da comunidade uma tentativa de resgate de memórias e tradições.

Povo de acentuada religiosidade, mesclam-se em suas práticas elementos da religiosidade indígena com o catolicismo popular e missioneiro, guardando uma crença em outros mundos governados por espíritos. Esse outro mundo é chamado 'fundo". 'Fundo" das águas, "fundo" do céu, "fundo" das matas etc. São regiões que creem ser habitadas por seres extraordinários, almas, mestres, sábios ancestrais, e muitas aves e animais.

Ainda se realizam ali costumes tribais de danças e rituais de iniciação, como os turés, rituais de cantos e danças, com derramamentos de líquidos, como na libação de caxiri e nos rituais de agradecimento por curas e outras graças alcançadas, com a intermediação de santos e pajés.

O turé está entre os rituais mais importantes dos caripuna, são festas religiosas organizadas para "*beber, dançar e cantar com os bichos do fundo*". Como em muitos outros rituais indígenas, os sonhos revelam procedimentos diversos, como canções para seus festejos, músicas das suas flautas, bichos amigos, preparação do caxiri para a cauinagem.

> O pajé conta sempre com um grupo de ajudantes para preparar o Turé, geralmente aqueles que lhe consultam em casos de doenças, que participam das cerimônias de cura que realiza, que confiam em suas capacidades curativas e de controle dos *karuãna*. Assim, a festa do Turé é atrelada ao complexo de cerimônias relacionadas ao xamanismo Karipuna, das mais públicas e realizadas em locais abertos, àquelas mais exclusivas ou feitas individualmente: festas Turé, *xitotós* ou *cantarolas* realizadas para diagnosticar o motivo das doenças, as sessões terapêuticas para a cura de enfermidades e para a extração de feitiços do corpo dos doentes, finalmente, as entoações feitas pelos pajés isoladamente. (TASSINARI, 2012, p. 4 -5, *on-line)*.

No período da cauinagem, confeccionam, colhem e preparam os ingredientes para a preparação das bebidas, pintam o mastro (que faz a ligação da terra com o céu) de conformidade também com instruções oníricas, preparam as suas flautas de vários tamanhos, esculpem na madeira, para os convidados, bancos que apresentam:

> [...] formas de cobra e jacaré, usados pelo público, além dos pequenos assentos dos instrumentistas e do pajé, o último representando uma ave que é seu mestre. As mulheres trabalham na produção de beijus, que são postos a fermentar em grandes potes, até o momento de serem coados, transformando-se na bebida caxiri, que passa a descansar no bojo de uma velha canoa, onde é servido durante a festa. (TASSINARI, 2012, p. 5, *on-line*).

É interessante notar a construção do banco em forma de ave sagrada, o qual é oferecido, como um trono ao mestre (karuãna – espécie de pajé, guia máximo de outros pajés). Seria essa ave uma representação do "Divino espírito da floresta"? Bebem, cantam e imitam animais. Entram em transe e têm visões. Tassinari vai buscar na cauinagem uma representação de êxtase comparável à "ingestão antropofágica da carne do inimigo" (abolido que foi o antigo rito sacrificial arcaico – transferido para o sacrifício dos animais para a festa), buscando assim o seu sentido religioso mais profundo no ritual da "comunhão", o que lembra a missa católica: "Esse é meu corpo, comei! Esse é meu sangue, bebei!"

Mesmo cindido e em busca de completude, o índio/caboclo na cauinagem "religa" a sua vida terrena ao mundo dos encantados. Sztutman chama atenção para esse componente

inscrito na cuinagem amazônica, como parte de um ritual religioso, que leva também a uma prática social importante para o fortalecimento de laços.

> A cauinagem revela-se um momento por excelência de efervescência social. [...] tal bebedeira não busca a ascensão do indivíduo, mas antes a faculdade de comunicação entre pessoas, planos cósmicos e entidades étnicas. Anuncia-se, por isso, uma bebedeira ontologicamente comunicativa. (SZTUTMAN *apud* TASSINARI, 2012, p.18, *on-line*).

Nesse sentido, o ritual da cauinagem é um exercício xamânico, que é, ao mesmo tempo, espiritual (o dentro e o fora) e social (endógeno e exógeno), completando-se com as visões de outros mundos e experiências sensoriais, que abrem caminhos para trocas e mudanças.

> A cauinagem figura-se então como o lugar privilegiado da execução, ritualmente falando, de princípios fundantes do pensamento das sociedades amazônicas [...] Em primeiro lugar, ao propor um movimento de aproximação fusional e de introjeção das diferenças, a festa torna evidente o processo incessante de troca entre interior e exterior. Estamos diante de sociedades que se realizam somente na relação com o outro, isso implica novamente a ênfase na 'saída de si', no 'êxtase' antropofágico. Droga da inconstância, o cauim existe para reafirmar a incompletude ontológica experimentada na vida terrena, apontando os caminhos da transformação a que todos os seus 'consumidores' estão subordinados. (SZTUTMAN *apud* TASSINARI, 2012, p.18, on-line).

Com base nos trabalhos de Sztutman (1998) e Montes (1998), Tassinari articula a sua compreensão sobre as festas indígenas Karipuna e as heranças barroco-religiosas da matriz ibérica, sobretudo no que ele reconhece como contradição, dada por movimentos contíguos e antagônicos.

> Significa a tradução de uma experiência de mundo marcada pela contradição que cinde sem separar totalmente e integra de modo precário duas metades indissociáveis de uma vivência ao mesmo tempo moderna e arcaica: de um lado, o sentimento moderno do poder criador do indivíduo, livre das amarras teológicas e sociais que em outras eras restringiam sua capacidade infinita de experimentação e expressão; de outro, o sentimento arcaico da sua limitação radical, em face a um mundo que, material e espiritualmente, escapa ao seu controle [...] Disso resultaria não só uma estética, mas uma visão de mundo, tensionadas ao extremo – uma estética e uma visão de mundo que oscilam entre extremos, precipitando-se da vertigem da liberdade ao abismo da impotência, diante do que desde todo sempre é imutável. (MONTES *apud* TASSINARI, 2012, p. 16, *on-line*).

Temos, assim, a festa barroca reinventada por uma sociedade em transição, que, parte da matriz indígena e se mostra aberta à miscigenação étnica e cultural, vivendo as suas

contradições e as dobras da sua história, onde a vida é uma permanente luta de afirmação, posta no mundo real, mas em muito dependendo do mundo do "fundo", dos assombros e do outro "lado", na metafísica dos povos da floresta.

Na apresentação do livro *Comendo como gente: formas de canibalismo wari* (1992), de Aparecida Vilaça, o antropólogo Viveiros de Castro, dentro da abordagem do relativismo cultural, fala da importância das bebidas fermentadas, geralmente preparadas por mulheres, e servidas em peças de barros modeladas pelas mulheres (a cerâmica está ligada ao feminino),

> Enquanto produto marcado, prática e simbolicamente, pela feminilidade, as bebidas poderão nos guiar na elucidação da natureza das relações de gênero nas sociedades amazônicas. Ali, a divisão simbólica do trabalho entre os gêneros põe as mulheres associadas à horticultura e os homens à caça e à guerra; mas o verdadeiro correlato da atividade cinegética e guerreira masculina não é a simples produção feminina dos alimentos vegetais, e sim a elaboração das bebidas fermentadas. A associação entre estas e a antropofagia, por fim, é um tema relativamente difundido no mundo ameríndio: recordemos apenas a célebre cauinagem canibal dos Tupinambá quinhentistas. (VIVEIROS, In: VILAÇA, 1992, p. XVI – XVII).

Tassinari acredita que, nas cauinagens, o espírito da tradição barroca encontra uma "alteridade compreensível", traduzida na compreensão da incompletude ontológica, talvez, nesse caso – lembrando aqui do conceito *heideggeriano* sobre tal questão, quando trata do sentido mais abrangente do ser como possibilidade de múltiplas existências. A dança e a quietude, a bebida e ressaca, a euforia e a tristeza, sexo e abstinência, o êxtase e o nadir, seriam situações ontológicas dessa experiência.

Para Sztutman, "o cauim apresenta-se como porta para adentrar uma filosofia que difere fundamentalmente da nossa: longe de afirmar uma identidade bem definida e constante, cultiva-se como ideal a transformação contínua do si mesmo a partir do outro" (SZTUTMAN *apud* TASSINARI, 2012, p. 17, on-line). Por compreender esse devir ritualístico, ao mesmo tempo delirantemente real e metafísico, podemos perceber o barroco no seu sentido mais intenso, do ser que se desdobra e estabelece uma nova *oikonomia* pactual com o Divino. Registre-se também no ritual Karipuna, as influências missioneiras de jesuítas, franciscanos e de outras ordens religiosas, miasmas da colonização, com sua pedagogia barroca de conversão, tão presentes na Amazônia. Podemos vê-la ainda hoje, quando essa prática cultural parece oferecer uma reinstalação, onde o neobarroco é parte da contemporaneidade multiétnica e multicultural, o que o tensiona e o insere, talvez, em uma transmodernidade.

> Assim também as festas barrocas manifestam esse *ethos* marcado pela contradição de um espírito que não sabe o que quer, nas quais são exaltados: "a vertigem da transcendência e o convencimento dos sentidos, a infinitude do cosmos e a glória do efêmero, a eternidade e o esplendor fugaz da vida" (op.cit:158). As festas barrocas, assim, exprimem uma experiência de mundo mais do que uma visão de mundo, não conformando uma cosmologia única, mas sendo produto de várias matrizes culturais, no contexto ibérico. Experiência de mundo marcada pela sensação da incompletude humana e pela busca da transcendência, associada à valorização das sensações que a vida propicia, *o carpe diem*. (TASSINARI, 2012, p. 17, *on-line*).

Desse modo, complementando a experiência por si rica e diversificada do turé e da cuinagem, os Karipuna teriam na Grande Festa do Divino a sua grande possibilidade do encontro e de cultuar ao mesmo tempo um "espírito mãe" - criadora de todas as farturas e abundância das florestas, da terra e dos rios - ao mesmo tempo em que cultuam os seus antepassados. Nesse sentido, devemos ressaltar que cada festa, ainda que seja parte de uma outra tradição e época, tem a sua função espiritual e social, de acordo com os códigos e necessidades culturais daqueles que a ela estão ligados, querendo ou não, por armadilhas ardilosas da história

Nas aldeias Karipuna, em tempos mais remotos, quando estavam sob a chefia do cacique Tangaha, levando a imagem da pombinha do Divino e das bandeiras, os festeiros faziam uma peregrinação pelas aldeias recolhendo donativos, em temporadas que duravam meses, atravessando os rios em canoas e ou em jornadas pelas veredas que cortam as florestas. Esse costume foi abandonado depois da morte do cacique Tanhaga. Ele era o mestre iniciado nos segredos do Divino e o grande mestre de cerimônias, sendo responsável pelo tambor, pelas rezas em latim, pela ordenação dos rituais de subida e descida do mastro, pelas ladainhas e visitas aos mortos, bem como pelo jantar dos inocentes e festa final. Não deixou herdeiros dos seus saberes, ficando esses dispersos e fragmentados entre as pessoas mais velhas, e mesmo as ladainhas já são cantadas com auxílio de cópias manuscritas, anotadas em papel. (PEREIRA, 2014, p. 22). A grande Festa do Espírito Santo acontece na aldeia que tem o mesmo nome da festa, sabendo-se que esse espaço abrange a

> área próxima e dentro da Capela, no salão de baile e no kahbê, onde são preparados e servidos os alimentos aos convidados. Parte da programação também acontece no rio Curipi. No porto próximo ao kahbe ocorre o embarque e desembarque dos festeiros, a lavagem das panelas, a saída e a chegada da procissão fluvial que percorre o rio onde acontece a Meia Lua. Ao longo da orla em toda a extensão da vila os demais portos servem também para o embarque e desembarque dos convidados da festa. (PEREIRA, 2014, p. 27-28).

A festa, no entanto, abrange uma geografia bem mais larga, com seus deslocamentos ritualísticos, e conta com a "participação dos Karipuna de todas as aldeias do rio Curipi, como também de todas as comunidades do entorno desse rio, da cidade de Oiapoque, de São Jorge e das outras etnias como Palikur e Galibi Marworno" (PEREIRA, 2014, p. 30). Os caciques das diversas aldeias que participam desse imenso festejo são responsáveis pela organização e segurança. Na procissão fluvial, os barcos, em determinado momento, fazem um movimento que chamam de Meia Lua. Ritual que dizem pertencer aos seus antepassados e parece ser uma reminiscência de homenagem à Deusa-mãe, representada pela lua em seu crescente.

A seguir fazemos um resumo dos principais aspectos da festa, a partir de um relatório elaborado por Deocleoma Pereira, da Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular.

Nas primeiras horas do Dia de Ascensão, na alba, os fogos de artifícios anunciam as chegadas das canoas que vêm pelo rio carregadas de víveres e de bebidas que os festeiros de outras aldeias trazem para a festa**.** As comidas e bebidas são preparadas, com divisão de tarefas entre homens e mulheres. O mutirão de limpeza, chamado *maiuhi xapel*, fora feito com antecedência. Os caçadores chegam com as suas caças; macacos, aves, cotias e os pescadores trazem os seus peixes; por isso, são premiados com um farto jantar por conta da sua coragem e proezas. Contam histórias e feitos. O ritual da caçada, do sacrifício do animal, de alguma forma, substitui o sacrifício do touro das festas açorianas. As mulheres e homens são responsáveis pelo trato dos animais que depois são por elas cozinhados e assados. Algumas barracas tocam música sertaneja, forró e brega, enquanto sãos servidas bebidas. Um dos rituais mais importantes da festa é o levantamento e a derrubada do mastro, que segue o costume do catolicismo popular. O mastro é enfeitado de ramagens, chamada de "hamada", e nele são pendurados cocos, cachos de frutas, e legumes que representam a fartura da natureza. Na extremidade do mastro está a bandeira do Divino apontando para os céus. O levantamento do mastro marca o início da Festa e o derrubamento o seu fim, servindo simbolicamente o mastro de ligação entre o céu e a terra. O festeiro do próximo ano recebe a bandeira do Divino e essa é levada, em cortejo, até a capela e lá têm início as ladainhas, rezadas em latim. Em muitos cânticos, é usado um tambor para acompanhar as ladainhas, mas antigamente costumavam usar outros instrumentos, como rabeca, maracá, violão e rabo de onça.

Terminada essa função religiosa, depois da beija dos "santos" (beijam as fitas que adornam as imagens do Espírito Santo e dos santos). O ritual tem um sentido de devoção muito forte e muitos pagam promessas de graças alcançadas. Concluído o latinório e o beijatório das

imagens, tem início a festa dançante, com músicas regionais mais atuais, que são ouvidas nos rádios e comercializadas em fitas e CDs (brega, zouks e o lambadão). Os jovens dançam em duplas, de braços dados, fazendo um círculo, lembrando as antigas danças de tradição indígena mais antiga. No dia seguinte, acontece o "Almoço dos Inocentes", um farto banquete servido às crianças, que personifica um dos elementos importantes do culto do Divino Espírito Santo que é o simbolismo da criança como renovação do mundo. Por fim, em tudo está a marca da solidariedade do trabalho coletivo, ajudando a preservar os laços identitários da comunidade. (PEREIRA, 2014 – relatório digital).

Os Karipunas têm sofrido constantes invasões dos seus territórios por parte de grileiros, madeireiros e garimpeiros, como acontece com muitos outros povos indígenas da Amazônia que tem seus territórios e suas vidas ameaçadas, com muitas tragédias acontecidas.

> Les politiques publiques destinées aux populations autochtones, qui se succéderont après la constitution de la République de 1988, ne reconnaîtront pas les manifestations culturelles karipuna comme «traditionnelles»: la langue créole, les fêtes catholiques, la diversité d'origine de la population. En leur donnant un senset une intelligibilité, la recherche anthropologique a, d'une certaine façon, contribué àleur légitimation. (TASSINARI , 2015, *on-line*).

É inegável também que muitos povos indígenas e quilombolas tiveram suas terras demarcadas e seus direitos reconhecidos a partir da Constituição de 1988, com uma ação mais larga de proteção a esses povos, no governo popular de Luiz Inácio Lula da Silva, não obstante as suas contradições e a acirrada luta de classes que marca a sociedade brasileira, tão injusta e cheia de desigualdades.

Nos seus estudos acadêmicos, Tassinari diz que compreende a cultura Karipuna, vista através da religiosidade, a partir da sua elaboração, o que vem acontecendo, no tempo estimado de um século e meio, mas que, por certo, não se limita a essa idade. Afirma a autora:

> não podemos entender esta cultura a partir de teorias que consideram um passado "puro", "tradicional", "indígena", "tribal anterior ao contato", cujos padrões de organização ou estruturas de pensamento "originais" sirvam para explicar as mudanças ocorridas através do contato, como a adoção de novas práticas religiosas. Este tipo de análise levaria, inclusive, a especulações bastante bizarras, a começar da escolha de um universo religioso que pudesse ser considerado mais "original" às famílias do Curipi. (TASSINARI , 2000, p. 19, on-line).

Os Karipuna são índios, falam dialetos formados de troncos linguísticos índios, têm costumes índios, mas por terem entre eles mestiços e costumes advindos de outros agrupamentos humanos, são muitas vezes nomeados como "não índios", ou pelo menos, a sua

cultura não é reconhecida como tal. Uma perversidade traz esse processo que, no dizer de Viveiros de Castro, rouba aos deuses, a cultura e a terra do índio, para depois dizer: você não é índio por não ter língua, cultura própria e território. Daí ele afirmar que "no Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é". Escreveu ele:

> "Índio" é qualquer membro de uma comunidade indígena, reconhecido por ela como tal. "Comunidade indígena" é toda comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros, que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas. (CASTRO, 2001/2005, on-line).

No entanto, essa compreensão antropológica nem sempre é aceita e muitas vezes o reconhecimento dos povos indígenas é realizado em função da língua, da pureza da cultura ou do seu grau de aculturação, da manutenção da etnia sem mestiçagens, como se isso fosse possível, em um país com mais de 500 anos de mestiçagem forçada, de violências, iras, de imigrações internas, de pactos de sobrevivências, de enfrentamentos e de misturas, onde o processo escravocdata em tudo deixou as suas marcas.

> Les politiques publiques destinées aux populations autochtones, qui se succéderont aprèsla constitution de la République de 1988, nereconnaîtront pas les manifestations culturelles karipuna comme «traditionnelles»: la langue créole, les fêtes catholiques, la diversité d'origine de la population. En leur donnant un senset une intelligibilité, la recherche anthropologique a, d'une certaine façon, contribué àleur légitimation. (TASSINARI, 2015, on-line).

Essas visões redutoras da complexidade das culturas e das sobrevivências indígenas no Brasil, muitas vezes, atendem aos interesses econômicos e políticos de grandes grupos e interesse. Os Karipuna, assim como muitos outros povos indígenas, têm os seus territórios constantemente invadidos por grileiros, madeireiros e garimpeiros.

Em toda a Amazônia e em muitas outras regiões brasileiras, são comuns assassinatos de lideranças e da população indígena, o trabalho predatório das igrejas neopentecostais, o envenenamento por agrotóxicos, a tomada e grilagem das terras. Nos dois últimos anos, tais ações foram agravadas, pois fazem parte de uma política genocida e francamente aberta com os povos indígenas e os quilombolas, com o apoio do governo Bolsonaro. Uma hecatombe.

3.7.4.2 O Divino transnacional do Vale do Rio Guaporé

Os rios, em todo o Brasil, tiveram fundamental importância na conquista dos territórios do sertão, nas embarcações guiadas por indígenas. Na Amazônia, por conta da

abundância dos grandes caudais, os rios formam, naturalmente, as estradas fluviais que serviram para a expansão colonial ibérica e, bem antes, já recebiam de fluxos para povos que estabeleceram na região os seus núcleos civilizatórios, desde a mais remota antiguidade. Entre os muitos e importantes rios amazônicos, o rio Guaporé foi a entrada natural para o alargamento da conquista, em meio a acirradas disputas com os espanhóis. Soldados, comerciantes, aventureiros, predadores de escravos, padres, todos se movimentavam impulsionados pelos interesses econômicos e a ambições e alargamento dos impérios que representavam.

O rio Guaporé, com cerca de 1.700 quilômetros, atravessa uma grande diversidade de florestas e de biomas (GONÇALVES F. , 2009, p. 26 – 27, *on-line*), bem como como de assentamentos de populações etnicamente e culturalmente diferenciadas, quase sempre hibridizadas, em função de um processo constante de mudança, cujas origens vem de milênios, através dos ameríndios (seus primeiros habitantes); e, posteriormente, de povos invasores, transplantados e imigrados, tendo hoje uma forte influência, além da cultura colonial ibérica, das cultura caboclas e afro-brasileiras, bem como de todo um processo de globalização e da indústria de bens de consumo e de produtos simbólicos.

É relevante destacar a importância econômica, social, cultural e ecológica deste território, hoje sendo disputado por grandes grupos empresariais (madeireiros, mineradores, agronegócios e outros exploradores neo-escravagistas e senhores do capitalismo mais atrasado e voraz) que perseguem os povos das florestas, índios, quilombolas e ribeirinhos. Um paraíso ameaçado.

> Do ponto de vista histórico, o Vale do Guaporé, desconhecido pelos brasileiros, foi palco de encontros entre Jesuítas e colonizadores com os povos amazônicos, a partir do Séc. XVI. A região foi uma das primeiras fronteiras definitivas do Brasil. O rio Guaporé era o principal caminho de entradas de portugueses e bandeirantes. Antes disso, estas terras foram cobiçadas pelo império Inca. Os colonizadores encontraram vestígios (peças em ouro e prata), desses contatos com os índios que habitavam a região. Mais tarde, já no Séc. XVIII, sugiram muitas vilas de mineração e as missões, onde os Jesuítas governaram. (GONÇALVES F., 2009, p. 27, *on-line*).

As comunidades da região têm modos de viver compartilhados, materialidades e símbolos, crenças e superstições, jogos e danças, alimentos e métodos de cultivo, tudo se mistura e se partilha num alargamento das "fronteiras transculturais".

Outro aspecto importante também a ser destacado é a presença de contigente afro-brasileio, originário do ciclo do ouro em Minas Gerais e Mato Grosso e Goiás, bem como dos processos escravagistas agrários e extrativistas do Maranhão e Pará, no século XIX.

> Desde o abandono de Vila Bela e da decadência da mineração aurífera, além do deslocamento das tensões fronteiriças do Vale do Guaporé para o Vale do Paraguai, a região em questão, entrou em um terrível estado de letargia e descaso por parte das autoridades do Império e, posteriormente, da República. Os brancos que fundaram as estruturas coloniais do Vale do Guaporé abandonaram a região, considerada pestífera e insalubre e, já durante as primeiras décadas do século XIX, somente os negros permaneceram ali. Por mais de um século, o Guaporé foi considerado um território de negros e, somente a sua presença, assegurou a posse da região. (TEIXEIRA *apud* LIMA. U, 2017, p. 14, *on-line*).

A decadência econômica de ciclos mineradores e mesmo agrícolas baseados na mono-cultura, aceleraram o processo de fuga e insubmissão de alguns negros escravos, levando esses à busca de refúgios seguros na floresta profunda. Consigo levavam seus costumes e alguns cultos católicos que lhes davam uma liga identitária, em torno das irmandades.

> Acontece que com os séculos e o avanço das populações negras nesse universo mítico do Divino, a festa do Divino, que era uma festa da elite branca no Brasil se transforma em uma festa popular da massa negra principalmente que em todas as cidades onde acontece a festa do Divino ela tem como componente definitivo, a população negra local que é de origem escrava, e no Guaporé não é diferente. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

Essas festas do Divino, juntamente com muitas outras festas do calendário católico colonial, vão sobreviver em meio à reinvenção de novos modos de vida comunitária, nos refúgios das selvas, onde os negros fugidos organizam os seus quilombos.

> Hoje, lugares como Pedras Negras e Santo Antônio do Guaporé sobrevivem de extrativismo, de caça e de pesca enquanto lutam para conservar as terras que a expansão agrícola torna interessantes aos fazendeiros. Do lado boliviano, cidadezinhas tão pequenas e remotas, como Remanso e Versalles, sobrevivem da mesma forma. (GONÇALVES F., 2009, p. 27, *on-line*).

A Festa do Divino Espírito Santo no vale do Rio Guaporé deita as suas raízes mais antigas nos primeiros festejos realizados na Vila Bela de Santíssima Trindade, no Mato Grosso, quando os negros quilombolas, ali organizados em comunidade, sob a orientação dos Mestre Manoel Fernandes e Antônio Gomes, cultuavam o Divino em grande festa. Depois a coroa do Divino Espírito Santo foi levada para a Ilha das Flores, início do culto e da festa na região do Guaporé rondoniano. (SILVA, 2015, p. 148, *on-line*).

O historiador e antropólogo Marco Antônio Domingues Teixeira afirma que a Vila Bela da Santíssima Trindade - localidade também estudada por Maria de Lurdes Bandeira (1988), em *Território negro em espaço branco* - seria o lugar de origem da Festa do Divino do

Vale do rio Guaporé, na segunda metade do século XVIII. Segundo ele, se trata então de uma festa que existia junto com outras:

> Só que em Vila Bela ao mesmo tempo da festa do Divino, criou-se um ciclo de três grandes festas, que é a festa do Divino, a festa das três pessoas e a festa de São Benedito, que em Vila Bela se tornou mais importante do que a própria festa do Divino por conta da fortíssima presença de negros e do fato de que São Benedito era considerado o Santo preto dos pretos. Então ela ganhou maior dimensão, mas a festa do Divino permaneceu importante. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

A origem da Festa do Divino em uma comunidade quilombola dá um reconhecimento grande a essas comunidades, frente a outros grupos. Ela tem se tornado motivo de construção identitária mais abrangente, de grupos étnicos e culturais diversos, em torno dessa mesma célula-mãe inicial de matriz negra.

> Essa presença contribuiu para que resistissem tanto dentro do corpo social branco, como favoreceu a resistência cultural ao processo de enegrecimento de práticas brancas, ist e, redefinição de formas brancas no domínio de diversas esferas da vida social, para inserção de práticas negras. E caso de, por exemplo, organizações religiosas como irmandades do Rosário e de São Benedito [BANDEIRA, 1988] . No caso do Guaporé rondoniense, o festejo está muito mais vinculado ao período da borracha e da poaia do que ao da mineração. (LIMA, U., 2017, p. 45, *on-line*).

No processo de ocupação da terra e de formação dos primeiros núcleos populacionais, houve encontros e desencontros, com cooperações e conflitos com os grupos indígenas da região, por ser bem maior a população masculina negra,

> ocorreu, com certa frequência, o casamento entre negros e índias, as quais eram "sequestradas" de suas famílias, e "obrigadas" a constituir núpcias com os ex-escravos, resultando numa etnia mista, os caburés. Palavra que remete ao hibridismo cultural e à relação colonizador versus colonizado. Assim, os quilombolas iam constituindo-se grupo social, com valores culturais específicos, de base africana. (LIMA, U, 2017, p. 15, on-line).

Tem uma dimensão épica esse segundo exílio para os africanos, essa fuga, para outros territórios a serem conquistados, com o estabelecimento de novas bases culturais e de sobrevivência. Culturas e religiosidade foram hibridizadas, reinventadas, inclusive levando-se em conta os signos da religiosidade e costumes dos brancos que os escravizaram. Os novos contatos com os povos que encontraram geraram aspectos importantes de uma cultura nova, algumas vezes insubmissa.

Na Ilha das Flores, a festa foi registrada ainda no ano de 1894, depois, instalou-se e ganhou destaque, no distrito de Distrito de Rolim de Moura, por volta de 1934, seguindo depois para Pedras Negras, até tornar-se uma presença marcante em toda a região do Vale do rio Guaporé, ganhando prestígio também no território boliviano.

> Só que esse Guaporé é um rio fronteiriço o tempo todo, né, então a devoção ao Divino se tornou aqui, no nosso caso, uma devoção mais do que binacional, se tornou uma devoção pluriétnica, porque mantida pela população negra, a festa do Divino se tornou objeto de culto, devoção, de comemoração, de indígenas, de seringueiros que vinham de todas as partes, se tornou objeto de devoção depois das camadas sucessivas de imigrantes que foram pro vale do Guaporé. E ainda hoje, com algumas alterações, essa festa sobrevive de forma razoavelmente intacta aos tempos. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

Como quase sempre acontece, a festa que se estabelece e cresce, ao longo dos anos, com momentos mais pacíficos e outros mais tumultuados, por diversos fatores, sejam eles políticos, econômicos ou sociais. Na contemporaneidade, a festa acontece com grande aceitação, embora haja pequenos conflitos causados por dispositivos de poder, ora por pastores protestantes (neopentecostais), ora por padres católicos, entre os quais encontram-se mentalidades mais conservadoras que têm preconceitos contra o culto popular, notadamente por conta dos elementos afro-brasileiros e caboclos presentes nos rituais da Festa do Divino Espírito Santo. Para as gentes do vale do Guaporé, o Divino é a grande festa, o grande momento. O povo tem o Divino Espírito Santo como manifestação de Deus ao povo, não pertencendo às igrejas e nem às autoridades e partidos políticos. O povo disso é muito cioso. Os conflitos acontecem

> por incompreensão dos padres que chegam, e são muitos, estamos falando de 125 anos de romaria no Vale do Guaporé e as mudanças dos padres que ocorre, que acompanham as festas e tudo, vai ocorrendo um certo tipo de atrito, a compreensão da visão desses padres com o que é a festa do Divino; e, isso tudo, vai ficar bem marcado na cultura do povo do Vale do Guaporé. É um povo que se organiza durante todo o ano para participar da festa do Divino das diversas formas. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

Hoje, a Festa do Divino Espírito Santo do Vale do Guaporé é tida como uma das mais importantes procissões fluviais do Divino Espírito Santo realizada no Brasil, pela sua importância sócioreligiosa, pela diversidade cultura e étnica, pela integração transnacional, a do Vale do Guaporé. No rio, o batelão do Divino, onde estão a Bandeira e a pombinha e outras insígnias, vai percorrer mais de 30 localidades ribeirinhas. Examinando semelhanças e diferenças da Festa do Divino em diversas regiões, Débora THOMSE (2017), salienta que, no

entanto, em cada cidade há uma comissão, um jantar, um foguetório, a devoção dos fiéis e a coroação de um Imperador. (THOMSE, 2017). No caso do Vale do Guaporé, como destaca LIMA (2017), famílias brasileiras e bolivianas participam da Festa, e viajam pelo rio, passando por diversas localidades.

> A Festa do Divino Espírito Santo reúne famílias ribeirinhas bolivianas e brasileiras que, em peregrinação, viajam pelos rios Mamoré e Guaporé, os quais fazem a divisa do Brasil e da Bolívia, passando pelas localidades de Surpresa, Costa Marques, Pedras Negras, Rolim de Moura do Guaporé, Pimenteiras, Versalhes, Remanso e Piso Firme, sendo as três últimas na Bolívia. Os devotos vêm passando por todas as comunidades, arrecadando todo tipo de doações, mas, principalmente a de alimentos, para a preparação da festa. A Romaria do Divino envolve ribeirinhos católicos que, nessa época, agradecem as "graças" (milagres) alcançadas. Ora por terem uma cura de familiar doente, ora pela fartura de alimentos, geralmente, peixes e caças, além do sucesso nas vendas de produtos da floresta (essências, raízes, madeira, látex e outros). (LIMA. U, 2017, p.53, on-line). Acesso: 15 de abril de 2021

O momento da chegada do batelão do divino é um dos momentos mais importantes para as populações ribeirinhas que o esperam, muitos entram no rio, com água até a cintura, segurando velas e cantando, num ato de grande devotamento e fé. O barco do Divino descreve todo um ritual de tiros que anunciam a chegada, de meias luas, com os remos de cânticos sagrados e de chegança, de elevação do Divino.

> O encarregado da Coroa dá o comando e em seguida dois dos remeiros, pegam a buzina e anunciam a presença do Santo. O salveiro solta um tiro de ronqueira e o baterista inicia a cadência. A partir do andamento, os remeiros começam a mover a Carité. Quando o Batelão se aproxima do cais do porto, o baterista troca a cadência e os remeiros realizam o movimento sincronizado, ou seja, todos desenham uma meia-lua com a água que é levantada pelo remo. Além de gerar um formato geométrico, a água trás uma sonoridade que está muito bem sincronizada com o andamento do baterista. Esta "coreografia" é um símbolo de saudação para a comunidade.
> [...] Os quatro primeiros remeiros, entoam uma canção que é acompanhada apenas pelo baterista: Lá de baixo vem canoa/lá do Rio Guaporé/o Divino vem trazendo ai, ai, ai, paz esperança e fé/Cheguei morador cheguei/morador cheguei, cheguei/aos passos que não mereço/E em seguida a este primeiro canto, o mestre inicia uma harmonia, que serve de acompanhamento para a canção entoada pelas quatro crianças:[...]Deus te salve casa santa/Onde Deus fez a morada/Entre pias de água benta/E a hóstia consagrada. (SILVA, C., 2014, *on-line*).

Nesse momento, elementos importantes da liturgia popular do Divino, enquanto símbolos de grande sinergia com a emoção popular estão presentes: a pombinha coberta de fita,

as meias luas dos remos, as águas sagradas e bentas, as luzes acesas das velas... A chegada do Divino torna a localidade onde chega e desembarca, em um "lugar sagrado". Renovado pelas águas de um novo batismo espiritual, o povo torna-se o "povo da aliança", do Novo Império (a Nova Jerusalém), fundado na justiça, na igualdade e na espiritualidade.

Se a herança portuguesa é importante, muitos outros fatores se agregam para a complexidade ritualística e a beleza da festa, em seus significados mais profundos. As origens tidas como a dos negros quilombolas vãos e juntar aos rituais de pajelanças e *cauinagens* indígenas e trazem heranças vivas dos aldeamentos e missões Jesuíticos, franciscanos e de outras ordens, instalados na região, onde às culturas indígenas amalgamam-se novas culturas, em um processo social e histórico que poderíamos reconhecer como geradora de uma civilização cabocla, nascida da contribuição e hibridação das culturas de diversos povos ameríndios da Amazônia e de povos brasileiros e estrangeiros transplantados para a região.

> Falar da Festa do Divino do/no Vale do Guaporé é, sobretudo, tocar na questão da cor, da (s) territorialidade (s), nas suas diversas e diferentes dimensões, sejam elas de natureza histórica, espacial, social ou de pertencimento, ultrapassando o profano e a folia e alcançando o religioso, a prática da fé, o festejo.
>
> A Festa também representa um espaço de dignidade do negro, quando as irmandades se mostravam e se mostram com poder de representações, com autonomia, com significados sociais, com fronteiras individuais "bem definidas", tornando-a uma das maiores práticas da cultura popular religiosa espalhada, ainda hoje, por vários rincões do país. (LIMA U., 2017, p. 14, *on-line)*.

O que se encontra no Vale do rio Guaporé são comunidades de diferentes origens étnicas e culturais, ribeirinhas ou da floresta, em processo de hibridação e de sentidos identitários, permeado por conflitos e pactos de sobrevivência em torno de construções materiais e simbólicas, em constante mutação.

> A Amazônia, antes de Orellana, era exclusivamente indígena e depois da descoberta pelos conquistadores, tornou-se Lusíndia ou Iberíndia. Talvez mais índia que lusa ou hispânica, pela numerosa população indígena original e pelos caboclos que surgiram dos contatos com os colonos, soldados e missionários, e do processo de miscigenação biológica e cultural. Na época da borracha, ela se tornou mais cearense e nordestina, pelo aporte do considerável contingente de mais de 500.000 migrantes flagelados ou atraídos do Nordeste durante o ciclo da borracha. Desse modo, a maioria dos autores e analistas do processo de povoamento dá ênfase à participação do índio, caboclo, português e outros grupos de migrantes, enquanto a contribuição social, econômica e cultural do negro é sistematicamente diminuída ou menosprezada no conjunto das etnias formadoras da sociedade amazônica. (BENCHIMOL, 2009, p. 117).

Durante a Festa do Espírito Santo, o batelão do Divino, atravessa boa parte de terras quilombolas e/ou indígenas, sendo recebido por diversos povos indígenas, com franca hospitalidade e viva devoção. As demarcações das Terras indígenas do Rio Guaporé - TIRG foi um processo bastante demorado, ao longo do séc. XX, resultou de lutas acirradas e do engajamento de forças sociais indígenas e indigenistas de todo o país. Finalmente,

> A Terra Indígena Rio Guaporé foi homologada no ano de 1996, com um território de 115.788.0842 ha, que foi destinado originalmente para posse permanente dos grupos indígenas dos povos: Makurap, Jaboti, Canoé, Ajuru, Tupari, Arikapô e Pakaa Novo. Os povos que habitaram e que hoje habitam a TIRG começaram a perder seus territórios originários no início dos anos de 1940, quando do contato do Serviço de Proteção aos índios [...]
> Povos como os: Aruá, Makurap, Tupari, Jaboti, Kanoê, Arikapú habitavam originalmente a região do Rio Branco, cortada pelo rio de mesmo nome e pelo Rio Guaporé, hoje município Alta Floresta do Oeste. [...]
> A Terra Indígena Rio Guaporé está localizada no Município de Guajará-Mirim, Estado de Rondônia. Está dividida em cinco Aldeias: Baía da Coca, Baía das Onças, Baía Rica, Ricardo Franco e Urussari. (CARDOZO; JÚNIOR; RIBEIRO, 2019, p. 11, on-line).

Além da participação dos povos indígenas instalados no território brasileiro, participam também da Festa do Divino povos indígenas instalados no lado boliviano, entre ele os Mosho, que têm uma presença de trânsito em vários momentos e acontecimentos históricos da região, em diversas ondas, desde o período colonial.

No século XX, entre os acontecimentos mais destacados está a construção da ferrovia Madeira-Mamoré (1907 - 1912), sobre o qual foi realizado o estudo, *Trem Fantasma: a modernidade na selva*, por Francisco Foot Hardman (1988) - quando trilhos são colocados em 366 quilômetros de floresta, rios e pântanos, com trágicos resultados, em face do número de acidentados e mortos nesse empreendimento, que acabou inconcluso, sabendo que o balanço dessa tragédia ainda hoje é difícil pois, afora a memória fragmentária que ficou nos moradores da região, "a totalidade do arquivo da ferrovia [...] foi destruída pela administração militar que assumiu o controle do patrimônio após a desativação em 1972. "(HARDMAN, 1988, p. 181). O fato a ressaltar é, em função de várias tentativas de modernização da Amazônia, por meio de projetos de exploração econômica, até hoje a região recebe fluxos de emigração espontâneas ou forçados (temporários), causando graves conflitos e degradação ambiental, que envolvem a presença de empresas nacionais e estrangeiras de extração de seringais, minérios e madeira, bem como de interesses particulares e familiares das elites. As populações ribeirinhas e

indígenas sobrevivem em meio a todas essas ameaças, sem deixar de realizar suas festividades de fé e esperança.

> No caso do Guaporé, eu acho que há uma curiosidade interessante que talvez seja desconhecida que é a participação da grande missão dos Mosho na devoção ao Divino, que é pouco contado pra gente também. Os Mosho são uma nação da planície boliviana. Que eles são da Amazônia boliviana, das terras baixa, e que viveram exatamente na fronteira com o Brasil. [...] (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

Os índios bolivianos Mosho são de tradição agrícola (LONDOÑO; MARTINS, 2014, on-line), extrativista e caçadora, são também conhecidos pelo rico artesanato de ornamentos e usos cotidianos. Eles já circulavam pela região bem antes das fronteiras nacionais serem demarcadas e consigo trouxeram as suas

> tradições religiosas que eram aqui da nossa região e certamente há representações da adoração dos Mosho ao Divino, há representações da adoração dos Mosho a Nossa Senhora da Conceição, há representação a adoração dos Mosho em relação a diversos santos que representam a realeza, tanto portuguesa quanto espanhola como Nossa Senhora do Carmo, que são representações da família real, pessoalmente. E isso é pouco conhecido porque é justamente a história da Amazônia ainda é uma grande incógnita para o resto do Brasil. A gente sabe mal e mal o bê-á-bá dessa história e a repetimos há cem anos, sem conseguirmos realizar novas investigações mais aprofundadas. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

Os Mosho foram primeiro catequizados por padres jesuítas, Pedro Marbán, Cipriano Barace e José del Castillo, que instalaram na região as suas missões e implantaram uma organização das formas comunais de vida, sob o signo do catolicismo e das crenças do Espírito Santo. A primeira missão, com a denominação de Nossa Senhora de Loreto, foi instalada na região, em 1686 (LA REGION, 2015, on-line). Os roçados familiares foram substituídos pelos plantios comunais e os excedentes era negociados para adquirirem ferramentas e outros objetos não produzidos na comunidade, a exemplo de outras reduções. O sistema era conhecido como "tumpabaé" (PEREIRA C., 2008, p. 97, *on-line*). Os Mosho originalmente, antes da chegada dos padres, tinham uma cosmogonia bastante complexa e um sistema próprio de crenças, onde era cultuada a onça, que ajudou a lua a parir o sol. Acreditavam ainda, fortemente nos espíritos das florestas e dos animais. Algumas crenças e costumes permanecem.

Compreende-se que, entre as influências duradouras na Amazônia, estão também as deixadas pelos Jesuítas, tanto na difusão da língua geral, o Nheengatu, como em forma de

cultos e crenças, assim como em muitos aspectos do barroco ibérico e mestiço, ainda hoje presentes nas manifestações das artes populares, em cantos, bailados e até em peças teatrais, ainda hoje praticadas na região.

Na formação dos jesuítas, o culto do Espírito Santo estava ligado às crenças joaquimitas e à ideia de construção do 'paraíso cristão", daí as tentativas de estabelecimentos de sociedade novas, a partir das missões, dos aldeamentos e das reduções, com maior ou menor êxito. Na região do Guaporé, ainda hoje, sobrevivem formas teatrais advindas do teatro jesuítico colonial, manifestando-se nos "dramas" populares:

> Os jesuítas praticavam a catequese e a conversão dos índios utilizando representações teatrais que eram chamadas de comedias e tragédias de acordo com o uso cantado ou falado da apresentação e de acordo com o tema desenvolvido. A comédia de jeito nenhum era uma peça engraçada, mas era uma peça que usava linguagem falada e linguagem cantada. E os Jesuítas usaram isso no Vale do Guaporé, quando se estabeleceram na missão de São Miguel que foi destruída também no século XVIII por ordem do Marquês de Pombal. Mas só que, em cima da missão de São Miguel arrasada depois da ordem de Pombal de expulsão dos Jesuítas, ergueu-se exatamente no mesmo sítio o Quilombo de Santo Antônio do Guaporé. E aí se fez uma tradição. E que deveria estar ligada exclusivamente a remanescentes indígenas no Guaporé é apresentada por remanescentes quilombolas, que é a celebração das comedias logo após a celebração da festa do Divino. (TEIXEIRA, 2018, depoimento, seriado).

Temos na Amazônia, hoje, um acirrado processo de luta pela preservação étnicas e culturais, em meio a um processo vivo e intenso de cruzamentos e enfrentamentos, de dizimações de populações inteiras (sobretudo indígenas), de submissão e de insubmissão, de miscigenações forçadas e ocasionais, de catequeses mal sucedidas (católicas, pentecostais e neopentecostais), e de economia de devastação, que deixaram as suas marcas mais profundas e determinaram as tensões ainda hoje vividas, em meio a um grande desnivelamentos social e econômico, onde os grupos econômicos (locais, advindo de outras regiões, estrangeiros ou associados a corporações transnacionais) jogam com o poder da força política e da violência. Nesse território que passa por um desastroso processo de destruição das suas reservas naturais e humanas, mantêm-se os preconceitos e as opressões das classes dominantes. Foi assim deste o início. As vilas e cidades da Amazônia, com seus agrupamentos humanos diversos, surgem, desde a colonização, em face da invasão de milhares de homens cheios de ambição ou mesmo por uma massa de despossuídos que fugiam das difíceis condições de vida em suas regiões e países de origem:

> Portugueses, espanhóis, italianos, negros, judeus, sírio-libaneses, nordestinos e sulistas geravam, nesse processo de miscigenação, enorme massa da população mestiça, que passava pelo mulato, mameluco, mestiço, crioulo, cafuzo, curiboca, cabra, caboclo: uma infinita variedade de cruzamento de várias etnias, que aqui se fixaram. (BENCHIMOL, 2009, p. 121).

Fruto desses encontros e desencontros, a festa do Divino Espírito Santo do Vale do Guaporé, embora com marcas culturais predominantemente afro-brasileiras e caboclas, tem também como substratos construtivos certas simbologias que são resquício do tempo colonial e aspectos, notadamente religiosos, com forte influência do catolicismo popular oriundo da região ibérica. Todo esse processo antropofágico (para usar o conceito modernista de Oswald de Andrade), de "devorações", comunhões, deglutições e nutrições, resulta no vigor e na diversidade dos signos dessa sociedade nova, por vezes invisível, em face da imersão em diferentes camadas de tempo e herança cultural.

Um pesquisador da região, o sociólogo Marco Teixeira (2008), ao estudar o território quilombola de Santo António do Guaporé, examinou os fatores de construção identitária entre os diversos grupos de remanescentes de escravos negros e ou de grupos mestiços que se assumem como quilombolas, mas destaca que para eles o isolamento não deve acontecer, pois estão abertos à convivência respeitosa com outros grupos.

> A luta pela definição de seu território, além de sua insistência em manterem-se na sua especificidade sóciocultural, reflete a cóncepção de que a etnicidade não se manifesta no isolamento, mas na intensificação das interações caracteristicas do mundo moderno, que neste caso trazem em si a expropriação de seus territórios originais a partir da entrada de um "outro" identificável e diferençável do grupo residente [...]. (TEIXEIRA, 2008, p. 6).

Esse processo de construção identitária envolve uma consciência da história e do pertencimento à terra, bem como a unidade em torno do Império do Divino Espírito Santo, operação simbólica que termina por fornecer as bases de sustentação da luta social e política, em torno da posse da terra e de melhores condições de vida.

> Muitas comunidades convivem com problemas de disputa de territórios, seja com fazendeiros ou com a União. Alguns exemplos são o caso de Santa Fé, em que o problema central reside na disputa pelas terras por fazendeiros e latifundiários locais, além de parte de segmentos políticos no próprio município de Costa Marques. Para Pedras Negras o conflito é mais abrangente, pois a comunidade está situada em uma área de RESEX estadual e esteve sob a tutela de duas ONGS ambientalistas locais que causaram profundas divisões no contexto da comunidade e não conseguiram levar a bom termo os projetos de sustentabilidade propostos, primeiramente com a criação

> de uma pousada ecológica construída a partir do financiamento de organizações ambientalistas internacionais, posteriormente em função de projetos de pesca e manejo de recursos pesqueiros que não puderam se estruturar na região. (AMARAL, 2018, p. 4, *on-line)*.

São identidades não estanques, que comportam movimentos e transformações. É notória a presença de sangue índio entre os quilombolas, sobretudo a partir do casamento de homens negros com mulheres indígenas, no princípio dos povoamentos, dos quilombos da região, determinando certa proximidade e interinfluência cultural, religiosa e epistêmica, no sentido de partilha do conhecimento do mundo, dos saberes sobre as florestas e dos rios, da fauna e da flora, da cosmogonia e dos espíritos da natureza.

> Com o passar do tempo, os quilombolas se misturam a indígenas, agricultores tradicionais, migrantes de outras regiões e hoje podemos discutir as especificidades de uma identidade ribeirinha guaporeana que pode ser constatada pelos padrões socioculturais específicos, tais como as formas de fazer e de produzir, as estruturas familiares, as tradições religiosas, seus saberes ambientais, as relações com o mundo natural, as formas de manejo dos recursos naturais e seu universo mítico-religioso e também, a identificação de sua territorialidade especifica, como um espaço de vivência, produção, lazer e refúgio da comunidade. (AMARAL S., 2018, p. 5, *on-line*).

Práticas empresariais, governamentais e religiosas têm, ao longo do tempo, provocado não apenas a exclusão social, como também feito crescer a hostilidade dirigida a grupos minoritários e organizações populares, compostas por comunidades que buscam uma construção identitária e de luta política que assegurem a sua sobrevivência, em meio a uma disputa constante e árdua, de fazimentos e desfazimentos, de conquistas e perdas, de avanços e recuos. Nessa luta, conforme explica Amaral (2018), as relações interétnicas entre os diversos grupos se tornam fundamentais para garantir a sobrevivência, ao mesmo tempo em que podem ser firmadas suas diferenças: quilombolas, índios, caboclos, seringueiros, ribeirinhos etc.

> Essas relações podem ser de natureza cooperativa ou conflitiva, e é mediante essas formas de interação que as comunidades constroem, de maneira relacional e contrastiva, suas próprias identidades. Isso se expressa no uso de categorias classificatórias e identitárias pelos outros grupos para nomearem e classificarem essas comunidades, bem como na utilização dessas mesmas categorias pelas próprias comunidades, para se auto identificarem e se diferenciarem dos demais.
> [...] No Vale do Guaporé, a Associação Quilombola do Forte Príncipe da Beira (ASQFORT) e a Irmandade Do Divino Espírito Santo do Guaporé (IDE) participam e organizam a luta política. (AMARAL S., 2018, p. 3, *on-line*).

Todas essas comunidades, compreendidas como indígenas, ribeirinhas, caboclas, etc, estão juntas para a grande Festa do Divino Espírito Santo, ocasião em que os laços são estreitados e as distâncias se dissolvem ante a presença do sagrado e do encontro solidário. Dessa forma, as diferentes construções identitárias grupais resultam em uma só: são todos devotos do Divino.

O ciclo da festa é de quase dois meses, por volta de 50 dias (às vezes um pouco mais), sendo 40 a 42 dois dias de peregrinação pelo rio Guaporé, em um barco denominado batelão do Divino, com vários promesseiros, remeiros e encarregados do Império, fazendo por volta de 37 paragens em aldeias, vilas e cidades, levando a bandeira, a coroa e a pombinha do Divino, num longo percurso de fé, de trocas simbólicas e materiais, de exercício de fraternidade e de festas que ajudam na integração comunitária e na construção identitária dos "devotos do Divino", indiferentes da sua cor, etnia, status social ou nacionalidade. Trata-se, portanto, de uma procissão fluvial de grande beleza e devoção, sendo estimado em mais de 1.500kms de percurso.

> Esta peregrinação inicia-se uma vez concluída a *Semana Santa*, navegando nos rios Guaporé, Mamoré, São Miguel, Cautário, bem como no braço fluvial que conduz à cidade boliviana de Piso Firme. Acrescem ainda as enormes distâncias percorridas em terra firme, durante as procissões pelas ruas e veredas de todos os povoados ribeirinhos, assim como de cidades como Cabixi, Corumbiara, Costa Marques, Cerejeiras, Vilhena e Guajará-Mirim. A multidão aglomerada no porto da cidade de Pimenteiras cumpre os ritos tradicionais. Alguns pagadores de promessa (promesseiro) recebem a comitiva da romaria entrando no rio, chegando a permanecer durante muitas horas com água pelos ombros. (GANDRA, 2017, p. 37).

Pode-se compreender o batelão do Divino como uma espécie de igreja fluvial, em movimento, que em tempo passados foi movida apenas pelos "remeiros do Divino", mas que, no tempo atual, já é impulsionada a motor, mas mantém a cobertura de palha em forma de meia lua, na proa uma pequena canhoneira que atira, fazendo grande estrondos, ao aproximar-se dos povoados. O próprio barco é considerado um lugar sagrado e as pessoas que nele estão cumprindo a missão do Divino, respeitam regras muito restritas de comportamento e de condução moral. Ferir qualquer dessas regras pode acarretar terríveis consequência para o transgressor.

Em cada localidade, antes determinada na rota do barco, os remeiros do Divino descem, junto com festeiros e encarregados das insígnias do Divino (bandeira, coroa, cetro e a pombinha) e são recebidos com grande júbilo pela população, tendo à frente o imperador ou

imperatriz local. Em procissão seguem até uma igreja ou a uma casa do Divino, especialmente preparada para as orações. Os devotos beijam a bandeira, a coroa, o cetro e a pombinha enfeitada de fitas, com grande devoção, fazendo ou pagando promessas em formas de dádivas oferecidas e, posteriormente, é oferecido um farto jantar. Ao amanhecer, depois de fazerem a alvorada do Divino e entoarem cânticos, voltam ao batelão e partem para outras localidades.

Para Teixeira, em face das formas mais diferenciadas da Festa do Divino, no Vale do Guaporé essas derivam também do fato de ser essa uma festa fluvial. O batelão do Divino sobe e desce o rio, como um espaço sagrado e móvel, antigamente apenas com remeiros, hoje com motor a óleo e com remeiros, nas aproximações de vilas e cidades, segundo a tradição,

> numa extensão superior a 1500 quilômetros no total. Então, era um esforço hercúleo para esses remeiros e para esses devotos. E ai vem as curiosidades que a festa tem no Vale do Guaporé; então o barco por exemplo, não deve navegar levando consigo mulheres, os remeiros são todos homens, os remeiros devem se abster, e os promesseiros também devem se abster, o salveiro deve se abster da pratica da relação sexual durante todo período da festa, o que é um período prolongado, então há uma abstinência sexual nesse tempo, eles devem se abster de certas alimentações, eles tem que ter os horários rígidos de oração. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

A exemplo dos antigos marcos dos colonizadores - em que militares e comerciantes, navegavam nos grandes rios da Amazônia - o Batelão faz uso de uma pequena canhoneira, como os antigos usavam para se defender de ataques, quando carregavam mercadorias, especiarias ou e ou metais preciosos.

> Então, o Divino ainda guarda essa tradição que é muito importante, e nas chamadas horas grandes, o canhão atira para anunciar o horário, que são horários sagrados ne, seis da manhã, meio dia, três da tarde, seis da noite, meia noite, essas horas são consideras espiritualmente muito fortes, e ai o salveiro atira com o canhoeiro, marcando o horário, então esse horário é um horário também perigoso porque é um momento em que os mundos estão mais ou menos em equilíbrio e espíritos podem transitar, então essa é uma maneira também de afastar os maus espíritos, de assustar os maus espíritos, mas é uma maneira de representar o pentecostes também. Porque a bíblia fala do grande estrondo da descida do Espirito Santo na sala em que estavam os apóstolos e que todos puderam profetizar e falar línguas estranhas e entender as línguas estranhas uns dos outros sem problema nenhum, então esse barulho anuncia a chegada do Espirito Santo, e é exatamente isso que eles fazem quando estão chegando em cada comunidade, eles dão tiros de canhão alertando a comunidade que o Divino Espirito Santo esta chegando e antes de aportar eles fazem três voltas no rio em frente ao porto, lembrando também, nesse caso, no caráter interétnico da festa os movimentos de saudação das entidades do candomblé quando desce no terreiro, que fazem a saudação 3 vezes diante dos

> atabaques, diante do entonto, diante do portal do terreiro, então à vínculos com isso. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

A confiança nos remeiros, nos mestres e nos condutores do Batelão do Divino é muito grande e muitos pais, como pagamento de promessas, entregam seus filhos para fazerem percursos no batelão do Divino. Podemos também perceber nesse gesto um rito iniciático, quando a criança ultrapassa a puberdade e entra na adolescência, numa preparação de pertencimento ao mundo dos adultos, depois da percepção de segredos do sagrado e dos saberes do viver coletivo. Hoje é mais fácil o acompanhamento dos pais, através dos novos meios de comunicação, como os celulares, a internet, acessíveis em algumas vilas e cidades da região; mas podemos imaginar o que significava para esses pais, tempos atrás, onde toda a comunicação eletrônica era impossível, confiar os seus filhos a esses desconhecidos. (LAURI, 2018, entrevista, seriado). Mesmo assim, não se conhece nenhum caso de violência ou de qualquer assédio a uma criança, no contexto da Festa do divino, nomeadamente nos batelões e barcos de apoio, mesmo porque, acredita-se a vingança do divino seria terrível para quem mexesse com um inocente.

> Hoje com o passar do tempo foram surgindo os motores que davam a força de uma comunidade para outra pra quem tinha, e quem não tinham eles continuavam a remo, hoje eles têm um rebocador que chama Mestre Thiago e a Dalila [um barco maior de apoio], permitiu assim um pouco mais de conforto com relação ao que era quando se tinha apenas o Carité. Então você tem algumas camas, você pode armar as redes, então as pessoas não precisam dormir uma sobre as outras e diminui um pouco do esforço também porque entre uma comunidade e outra agora eles amarram o carité na Dalila e conseguem ir rebocando, todos passam. Mas ainda assim é muito sofrido porque o espaço, apesar de ter aumentado significativamente em relação ao que era com o carité, ainda é muito, muito apertado, quem vai dentro da Dalila é o encarregado da coroa, primeiro mestre, segundo mestre, o encarregado da bandeira, os foliões e os remeiros, aproximadamente 33 pessoas. (LAURI, 2018, entrevista, seriado).

Navegando ao longo do Rio Guaporé, a peregrinação só termina no grande festejo do domingo de Pentecostes. O mastro da bandeira é carregado por um grupo de homens e mulheres e fincado à terra, com a bandeira do Divino no alto, entre cânticos e orações. As cidades que abrigarão a festas do próximo ano, bem como os novos Imperadores, Imperatrizes e festeiros, são escolhidos por sorteio, entre os conhecidos por sua trajetória correta. Os festeiros, os encarregados da coroa e das insígnias, os remeiros, os músicos, os mestres de cerimônia, todos são escolhidos entre aqueles que gozam de plena confiança da comunidade, trata-se de um voto de confiança dado pela comunidade.

> Os coordenadores aqui do remanso me depositaram uma confiança de encarregado da coroa, ou seja, aquela pessoa que comanda a romaria no seco, sendo terrestre entendeu? Os foliões, os remeiros, os salveiros e mensageiros. Além disso, a noite que a gente tira as vigílias, venerando o santo e louvando a Deus e também nos temos aquelas pessoas que fazem promessas que recebem suas graças do Divino Espírito Santo que tem a fé, que são muito devotas do Divino. (LEITE, 2018, encarregado da Coroa, entrevista, seriado).

O desafio de ser um Imperador de Divino e cumprir todos os compromissos sociais, religiosos e econômicos é de grande monta. Festa, pela sua grandiosidade, ramificação e rituais objetivos sociais e religiosos a serem cumpridos, o que requer uma grande dedicação.

Falando do trabalho de preparação e das formas de conseguir os bens para a realização da grande festa, onde a fartura tem que dar o tom, um jovem boliviano, que foi Imperador do Divino, assim se expressa:

> Estamos tão comprometidos com o senhor Divino Espírito Santo que muitos estão perguntam por que você aceita ser Imperador? Busca trabalhar para o Santo Divino. Voltei a trabalhar na oficina, buscar ajuda aos irmãos, tranquilo. [Dizem:] Imperador nós vamos ajudar, vamos tá aí com você, vamos a trabalhar com você. Com os irmãos da Irmandade nós estamos aí para apoiar, estamos ai para cozinhar [...] É trabalhar é levantar madeira, enfim essa parte mais dura de ser Imperador e Imperatriz na festa do Divino Espirito Santo, porque os demais chega e tem ajuda de muitos lugares e eu vou buscar alguma ajuda ou vou me apresentar sempre falam: ele é Imperador do Divino Espirito Santo. Tanto aqui como em Santa Cruz da Serra. Então eu me sentia assim no alto, me sentia respeitado. (RICHARD, 2018, imperador, entrevista, seriado).

A pessoa que chega a Imperador passa por diversos estágios na estrutura do Império do Divino e vive um longo percurso, que vai da sua iniciação mística, até conquistar esse título honorifico religioso máximo, o qual significa também um reconhecimento social, no sentido de estar aquela pessoa voltada para o bem da comunidade.

> Conheço a tradição do Divino, desde criança, que os meus pais nasceram nessa tradição, e eu me criei nessa tradição no qual eu já fui secretário de imperador, fui mordomo, fui alferes de bandeira, fui encarregado da coroa e agora por último imperador. Eu cair de sorteado de imperador em 2010.
> Era costume matar 02 vacas para a refeição e doar para a população, para qualquer um que chega ter comida de graça. É visitante, é da cidade, seja onde for. Pode ser da igreja católica, evangélica, qualquer um o que vier seja bem-vindo, que nós o recebemos. A festa do Divino é essa. E o Divino para mim é tudo. (CÁSSIO, 2018, imperador, entrevista, seriado).

Para ser um festeiro, um Imperador ou um encarregado das insígnias do Divino é preciso ser um escolhido e essa escolha é entendida como uma dádiva do Divino. Assim, a Festa do Divino do Guaporé pode também ser explicada a partir de um princípio africano: o Ebó.

> Então nem todos em o direito de realizar a festa. A festa só pode ser realizada em cada comunidade, por alguém que recebeu a proposta da promessa. E a promessa é o dom. no culto africano é o Ebó é o presente. Então essa pessoa deve carregar consigo para sua vida toda a honra de ter recebido o direito de celebrar a festa. Isso vale para outras festas também. Por exemplo em Pedras Negras nós temos a dona Niceta que é uma das matriarcas da Festa do Divino, mas é também a principal da festa de Nossa Senhora da Conceição. Porque ela recebeu a promessa. E ela tem que cuidar da promessa e transmitir antes de morrer para um sucessor. Só alguém que ela delegar vai poder receber essa honra. Não é, eu quero, lá eu chego e vou fazer. Isso aí tem muito a ver com a questão do Ebó. Das grandes festas de tradição dos candomblés. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

Teixeira explica que nos terreiros de Salvador (Bahia), apenas aqueles que recebem o Ebó podem realizar a festa para determinados Orixás, sendo esse ato uma concessão especial. O terreiro tem, obrigatoriamente que ter o Ebó. Da mesma forma se dá com a festa do Divino, quando a pessoa recebe a concessão, pois

> aquilo ali vai ser guardado como um tesouro dentro daquela família, dentro daquela casa. Porque é um status. O Divino estabelece novamente, na república, o império. Então ele cria uma corte com imperatriz, com imperador, os oficiais, os alferes, os promesseiros, os remeiros, os salveiros. É uma verdadeira corte monárquica cercando o Divino. Que é muito interessante também, porque essa corte monárquica europeia é também a corte africana do candomblé. É a mesma coisa sem diferença nenhuma. Só muda a nomenclatura e disfarça um pouco o colorido. Mas os vínculos são muito parecidos. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

Teixeira manifestou a opinião, durante a entrevista, de que há uma tentativa de embranquecer (ou reenbranquecer, poderíamos dizer – dadas origens ibéricas mais remotas) a festa do Divino do Guaporé, sobretudo por ação dos padres que tentam inculcar preceitos religiosos, cânticos de pastorais, palavreados da campanha da fraternidade, e outros comportamentos, dentro da estrutura da festa, o que nem sempre é bem recebido pela população, embora algumas comunidades terminem aceitando. No entanto, a festa continua sendo predominantemente afro-brasileira e cabocla (leia-se hibridizada, mestiça).

> Na festa do Divino original os instrumentos eram instrumentos de toque. Então, eram tambores, atabaques feitos com cascos de arvores ocas e onde se esticavam o couro de determinados animais silvestres, não o do gado. Mais de

> animal silvestre que fosse considerado um animal puro. Não do animal que pudesse causar o "panema"; ou seja, que quebre algum tabu, atraindo infortúnio. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

Em meio a uma natureza generosa, mas também hostil, onde a sobrevivência é uma luta cotidiana, as comunidades do Vale do Rio Guaporé são formadas por pessoas pobres, que vivem em difíceis condições de escassez, por conta da não valorização dos produtos e bens gerados pelo trabalho das famílias e dos indivíduos; tendo por outro lado, como forma de exploração, os altos preços dos produtos industrializados ou vindos de outras regiões. O Estado quase não se faz presente, quanto ao oferecimento de estruturas de apoio social, sanitário e educativo. Em razão disso, a relação com o sagrado e o mágico termina tendo grande importância nessas sociedades.

> São pessoas que têm a sua trajetória de vida marcada por ausências de atendimento público de saúde, são pessoas que precisam viajar 2 dias de barco, 3 dias de barco, quando tem barco, para chegar a um hospital, isso tudo fez com que o vinculo com o Divino era a única alternativa para os males que eles não tinham remédios, não tinham cura e não tinha acesso a medicina, então pra tudo esse povo recorria, todo esse povo do Vale do Guaporé ele ia recorrer ao Divino para tentar solucionar os problemas mais diversos, e sempre que isso ocorria, que eles eram atendidos nos seus pedidos eles já faziam promessas ou alguém fazia promessa pro filho cumprir e isso tudo foi disseminando essa vinculação do Divino com as populações do Guaporé. (LAURI, 2018, entrevista, seriado).

A relação com o Divino é uma relação de dádivas e de contra dádivas, importante na mediação da vida e da produção material, durante todo o ano de preparação para a festa, de tal forma que já produzem e separam parte dos excedentes e dos seus lucros com destinação para o Divino, na forma de doação ou pagamento de promessas,

> seja esperando o Divino dentro da agua com um maço de velas, sendo doando fitas, seja ensaiando como remeiro, como folião, a mãe faz promessa pro filho que tava com dificuldades que tinha uma doença quando nasceu que ele iria sair como remeiro, que ele iria sair como folião, que são as crianças que cantam, as pessoas prometem que irão fazer um almoço, que irão fazer uma janta, um café da manha pra toda comunidade, e você ver assim que é um esforço grande porque não são pessoas que eles tem uma quantia significativa de dinheiro, na verdade são pessoas bem pobres que vão juntar dinheiro durante todo o ano para poder pagar a sua promessa. Eles irão criar uma determinada quantidade de galinhas já separadas para doar para a romaria do Divino. Eles vão criar uma determinada quantidade de porcos. (LAURI, 2018, entrevista, seriado).

Ainda nos ciclos da seringa, no século XIX, no período que via de 1847 a 1860, a produção de borracha em peles dos seringais amazônicos atingiu uma posição privilegiada nas exportações brasileiras. Nessa época e, posteriormente, nos novos ciclos extrativistas do látex, foi marcante a presença de nordestinos chegado à região para trabalhar nos seringais, nas florestas mais profundas e inóspitas, em condições análogas a de escravos.

> Com o aumento da demanda, o látex explorado no Pará e no Amazonas atraiu os sertanejos nordestinos que fugiam das secas de 1880 e 1887.Cerca de 260 mil migrantes nordestinos tornaram-se seringueiros, e trabalhavam para o seringalista, proprietário das terras, com o qual estavam quase sempre endividados, pois compravam todos os gêneros que precisavam em seu armazém. O seringalista, por sua vez, estava endividado com os comerciantes portuários-fornecedores do crédito para financiar a produção e exportadores do produto. (LOPEZ; MOTA, 2008, p. 287).

Percebe-se, já nessa época, a presença do culto e das festas do Divino Santo, vindas de variadas vertentes. Tanto as trazidas por açorianos, como as que já se encontravam hibridizadas e oriundas de centros mineradores e agrícolas (os registros apontam Vila Bela, Belém, Manaus, Santarém e outras cidades e vilas amazônicas). Posteriormente, a devoção dos seringueiros nordestinos e dos caboclos ao Divino estariam associados ao pedido de liberdade da severa sujeição nos seringais e dos jugos de poder dos patrões perversos, em muitos casos, na esperança da volta para as suas terras de origem. Naquela época os seringueiros

> faziam promessas e já tiravam as seringas separando a parte do Divino, então, nas peles de borracha e tudo eles já marcavam o nome do Divino Espirito Santo, DES, e soltava no rio que era para quem pegasse a borracha já soubesse que aquele dinheiro, daquela borracha era pra ser destinado para a romaria do Divino Espirito Santo, pra comprar pólvora, para comprar fita, para comprar vela, tudo isso era muito difícil naquela época, ainda é difícil hoje, mas enfim, é uma festa que é do povo do Vale do Guaporé, que se organiza o ano inteiro, a festa mal terminou esse ano e eles já estão se organizando novamente. (LAURI, 2018, entrevista, seriado).

Tudo na Festa do Divino vem do povo, mas isso é compreendido como sendo uma doação recebida por ele do próprio Divino. A pombinha do Divino é a "Dona do tesouro", embora "peça esmola, a bico d'ouro"; isso significa que o Espírito Santo dá ao povo parte dos seus tesouros (condições objetivas e materiais e também em graças) para que esse mesmo povo retribua, alimente o tesouro recebido com esmolas, cânticos, alegrias e celebrações de felicidade solidária e coletiva, em um ciclo constante de ofertas e retribuições, dádivas e contra dádivas, tendo por base a solidariedade e a confiança.

> Tem uma sequência de escala que eles cumprem nessas comunidades, aí passa de casa em casa abençoando aquele que está lá e adquirindo esmolas, que eles falam esmolas, uma doação com amor, com fé que a gente doa pro Senhor Divino que é quem nos ajuda nessa caminhada, a comprar pólvora, a comprar velas, a comprar a gasolina, se bem que cada comunidade quando eles chegam já tem aquele valor de gasolina já comprada pra doação da caminhada deles, pra ajudar e a pólvora a gente já tem. É pra irmandade, pros romeiros que vem e pra comunidade também, pros visitantes, então se faz em grande quantidade o almoço que é pra dar pra todo mundo. (SANTOS, 2018, promesseira, entrevista, seriado).

A festa acontece como partilha dos bens oferecidos pela colheita, pela caça e pesca, mas são também comprados com o trabalho árduo, durante todo o ano, conforme afirmam muitos depoimentos de devotos e festeiros. Assim, da mesma forma como se doa, se recebe. Tudo o que a festa do Divino oferece não deve ser recusado, em especial nos fartos banquetes servidos para todos. A diversidade alimentar é muito grande:

> Os convidados, eles devem comer de tudo que a festa oferece, as comidas são feitas com um carinho enorme, com todo luxo possível. Há pessoas que criam galinha o ano inteiro pra poder receber essas pessoas. Eles vão abrir mão de comer carne de galinha o ano todo pra que no dia da festa eles possam oferecer o melhor para ao Divino Espírito Santo, outras pessoas conseguem criar bois e isso também é reservado para esse momento da festa, daí a gente vê o tamanho da importância que isso tem. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

A alimentação farta está sempre ligada a vários momentos da festa. Como tradição, o bodo português é revisitado, mas essa característica não se deve apenas a essa reminiscência lusitana-açoriana, pois são mantidas também alguns elementos de tradições das festas coletivas africanas, em torno da comida e do culto das colheitas, ao lado das cuinagens e as partilhas de alimentos indígenas, em seus processos tradicionais. Há ainda a contribuição de povos fronteiriços, de modo que tudo isso se junta para gerar elementos novos que se despregam da tradição portuguesa (embora a ele se refiram). Nessa nova dinâmica cultural, onde estão presentes alimentos regionais tradicionais, mas também alimentos e bebidas ofertadas pelo mercado globalizado, acontece o generoso banquete - um banquete dos deuses para os homens e mulheres (velhos, adultos e crianças). Nesse banquete, as diferenças se dissolvem.

> Todos são recebidos, como no candomblé, onde toda festa é também marcada por um grande banquete. Mas há lugares definido para cada um, como no candomblé. O candomblé prepara uma grande mesa, que é chamada mesa das autoridades, e na festa do banquete do Divino também, pelo menos a tradição determinava que houvesse uma mesa para a corte do Divino, não era qualquer um que podia se sentar ali, ao lado disso haveriam as mesas dos convidados

> conforme o grau de importância, realmente lembrando mais uma vez a corte europeia, mas também lembrando a corte do candomblé brasileiro, que ai já não é mais africano mas que assimilou princípios da sociedade colonial e hierarquizou essas posições dentro da principal representação de uma sociedade que é a confraternização alimentar. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

Há uma certa hierarquia na distribuição e na valorização dos alimentos, sempre em grande variedade. “Serve-se, em primeiro lugar aos membros da Corte do Divino, aos remeiros, salveiros e outros participantes do batelão”. Depois, são servidos outros membros “das Irmandades do Divino, a família do ofertante e por fim todos os presentes”. A poupança feita, durante todo o ano, é reservada para a compra de alimentos e bebidas não produzidas pela comunidade (LIMA, U 2017, p. 35).

> Peixes regionais, farinha de mandioca, mandioca cozida ou frita, farofas, molhos, arroz são a base dessas refeições. A isso, acrescentam-se carnes de aves (galinhas) e de gado bovino. A oferta de carne suína também ocorre, notadamente, nas comunidades do lado boliviano, que produzem a patasca, além dos massacos e parrilhadas. Em outros tempos, ofereciam-se carnes de caça, notadamente de tracajás, tartarugas e ocasionalmente outros animais silvestres como a paca, o veado e a anta. Com as limitações atuais impostas pela legislação ambiental e a rarefação da caça, tais costumes ficaram no passado. As carnes, entretanto, são um símbolo de fartura e poder de quem oferta o banquete.
>
> As bebidas variam em função das posses do ofertante. Em sua maioria são oferecidos sucos de frutas da estação, chicha, refrigerantes e, em alguns casos vinho, que é servido aos membros do batelão e aos membros da irmandade presentes ao banquete, sempre em doses moderadas. (LIMA U., 2017, p. 35).

Durante todo o trajeto, no período em que dura a festa, o Divino assume os papéis que tinham antigamente os espíritos das florestas e os orixás, manifestando-se também como forças da natureza, dadivosas e controladores, negociáveis na oferta mais generosa e nos castigos amis intensos. O Divino possibilita boa caçada, boa colheita, boa safra, boa sorte na vida, mas também pune os que que agem de má fé. O Divino tudo vê e protege, a tudo nutre e faz a vida se renovar. Nesse aspecto, essa sobrevivência, a partir do que a natureza oferece, dar-se também sob o signo da solidariedade:

> [...] compreendemos que embora estejam inseridos dentro de uma sociedade capitalista, os ribeirinhos utilizam conjecturas diferentes, como os de solidariedade, cooperação, ou seja, vivem a vida a partir de uma perspectiva diversa da lógica capitalista. Isso nos aponta que as estratégias associativas de trabalho e de sobrevivência, fundadas em relações de doação, cooperação e reciprocidade, têm sido fundamentais para a preservação de melhoria da

> qualidade de vida de um grande contingente da classe trabalhadora. (SOUZA A., 2018. p. 16).

São muitos os testemunhos de fé e dos milagres alcançados, presente nas narrativas populares, sempre reafirmando a força transformadora e miraculosa do Divino Espírito Santo. No entanto, essas práticas religiosas já encontram resistências por causa do avanço hostil das igrejas neopentecostais, de orientação fundamentalistas e politicamente neoliberais, bastante preconceituosas. Muitas vezes, a partir da conversão a essas igrejas, instala-se o conflito dentro de uma mesma família e muitos "protestantes" passam a hostilizar os festejos do Divino, sob a justificativa de serem superstições ou coisas do diabo. Os mais velhos resistem à conversão neopentecostal de alguns familiares e marcam a diferença entre os seus territórios de devoção.

> Eu sou diabética, eu cai e fiquei cega, eu clamei ao Divino Espirito Santo pedindo pra ele que eu queria ver a chegada dele enquanto vida eu tivesse, ele me devolveu, não bem, mas eu enxergo na hora que ele está chegando, enxergo para fazer meus afazeres da casa e caminho com meus próprios pés, graças ao Divino Espirito Santo, e jamais, eu agorinha tenho 3 filhos evangélicos mas eu falo pra eles: meu filho, nunca me chame para sua religião que não vou abandonar minha tradição e assim eu vou morrer nessa tradição, já pedi muitas vezes a Ele que no dia que me mande a morte eu quero morrer no dia da festa dele. (MIRANDA, 2018, depoimento, seriado).

Essa fé popualr ainda é grande, é profunda, enraizada em uma tradição partilhada e, muitas vezes, construída em narrativa que se adequa à necessidade simbólica dos grupos comunitários. Há toda uma elaboração teológica popular, que justifica, inclusive, a procissão fluvial, pelo elemento sagrado da água, "sobre a qual andou Jesus", no dizer de Francisco Neto, barqueiro do Divino e festeiro (homem de pele branca que diz mestiço de negro, de índio e de branco).

> Em Guaporé [...], a festa do Divino não tem pátria, não tem religião, é o Divino Espirito Santo é representado pra nós a promessa de nosso Senhor Jesus Cristo diz: o meu Pai está em mim e Eu estou Nele, e tudo passará, passará céu e terra, mas as minhas palavras não passarão e ao subir, eis que vou subir para meu Pai, para perto dele mas não vos abandonarei, nem vos deixarei sozinhos enviarei o aparado do Espirito Santo para que tudo que vocês pedirem a Deus Pai em meu nome, vos será dado. (NETO, 20218, entrevista, seriado).

Não apenas aos pastores e os fiéis das igrejas neopentecostais fanatizados se dirigem as queixas dos devotos do Divino. O senhor Francisco Neto reclama também dos padres católicos (de orientação conservadora e de direita), que se referem aos devotos do Divino de forma preconceituosa. Lembra ele que os padres e os bispos não reconheciam as almas dos

índios e dos negros e que tem dificuldade em compreender a verdadeira natureza espiritual do culto ao Divino. Afirma ainda que é grande o fervor do povo e que: “os padres e os bispos não entendem, eles falam assim: vocês parecem ser católicos de quarenta dias! É porque eles não entendem a mística, a essência do amor de Deus”. (NETO, 20218, entrevista, seriado)

A Lei do Divino é a lei do respeito pela diferença do outro, pela superação das desigualdades, embora seus devotos busquem uma identidade comum “como filhos e devotos do Divino”. Essa crença pressupõe que o Divino abre as suas asas sobre toda a humanidade. Talvez venha daí a importância dada ao Divino do Vale do Guaporé, como sendo uma festa transnacional que reúne, pretos, índios, caboclos, brancos, mestiços; homens e mulheres; velhos, adultos, jovens e crianças; brasileiros e bolivianos, atravessando etnias, gêneros, fronteiras. Essa compreensão de uma festa transacional, transcultural e transbarroca, é muito importante e determina mesmo um certo orgulho, expresso na amizade e na cooperação entre gentes das duas nações, falando idiomas diferentes.

> É importante saber que o rio Guaporé é divisa natural entre Brasil e Bolívia e que a festa do Divino, ela vai percorrer tanto as comunidades brasileiras quanto as bolivianas. E muitos dos remeiros e dos promesseiros são também bolivianos, são brasileiros, são quilombolas, são indígenas, então assim, existe uma interação muito grande entre essas comunidades, essas pessoas.
> É um esforço humano muito grande pra percorrer e levar essa questão da romaria para todas as comunidades que recebem o Divino. (LAURI, 2018, entrevista, seriado).

É muito comum, entre os devotos, brincantes, promesseiros, remeiros e membros do Império, a noção de que, durante a festa, um novo pacto social e étnico é estabelecido, a partir do respeito mútuo e, da irmandade e da solidariedade, onde cada um toma conta de todos. E os destinos de cada um está nas mãos de todos.

> Esse Divino não tem fronteiras, p’ro Divino tudo é igual. Eu já viajei no batelão várias vezes e, aonde a gente, chega é recebido, tanto Brasil como Bolívia, tudo é igual. Recebem a gente sempre com muita alegria, muito amor, muito carinho do mesmo jeito são os negros quilombolas, uma ocupação de terras indígenas, aqui pra baixo, e passando por terras quilombolas. Então, nos somos recebidos igualmente. (CÁSSIO, 2018, imperador, entrevista, seriado).

A presença da pombinha do Divino, envolta por fitas, com suas insígnias de Bandeira, da Coroa e do Cetro, é uma presença não apenas simbólica, mas sentida também como uma presença real. Para os devotos, o Divino chega àquele povoado ou àquela casa, em pessoa, fisicamente, adentrando entre os mortais e frágeis homens e mulheres. Chega para trazer a plenitude da sua graça.

> Então no caso da chegada do Divino, quem recebe o Divino em pessoa, porque ali não é simplesmente uma representação, a coroa de prata, o cetro, o mastro, isso tudo é a personificação do próprio Divino, e aquilo é tratado com devoção absoluta, e quem vai receber o Divino na sua chegada é o perpetuo ou a perpetua da localidade, e quem é esse perpetuo?! É aquela pessoa que recebeu o dom da festa, que recebeu a graça de poder celebrar a festa pelo resto da vida, por isso que ele é o perpetuo, só vai haver outra pessoa no lugar dessa pessoa o dia que no leito de morte ela indicar quem tem essa herança, que é uma honra absoluta também. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

Para o devoto, que com O divino se identifica, ele não tem dubiedade de significados. É uma entidade sagrada, imensa, generosa, marcada pelo signo do feminino e da Grande Mãe, numa compreensão mística admirável:

> O Divino é minha vida e Ele é além de mim. Ele é meu folego. Ele é meu guia, Ele me atende. Ele me perdoa. Ele me ama e eu considero [adorá-lo] como eu estar dentro do ventre da minha mãe. O Divino já se fazia presente em mim [desde a minha mãe] porque foi dela que eu recebi os primeiros alimentos. (NETO, barqueiro, depoimento, 2018).

A festa do Divino é cíclica, termina para recomeçar. Depois de conviverem por mais de 50 dias, juntos, no batelão ou no barco de apoio, passando por dezenas de cidades e vilas, encontrando as populações de devotos, sendo recebidos sempre com grande respeito e franca hospitalidade, servindo-se dos melhores comidas e bebidas nas melhores mesas, compartilhando dificuldades e vitórias, lutando arduamente para conduzir o Divino pelas águas e pelas florestas, entre sustos e perigos; por fim, depois do Domingo de Pentecostes (o dia Sagrado), chega também o momento da separação. Os laços que se criaram são profundos, às vezes esses homens moram a milhares de quilômetros de distância, pertencem a grupos étnicos diferentes e status social desigual; mas ali estão todos irmanados pela solidariedade e devoção em torno do Divino. A separação é, então, um momento de grande e de profunda emoção:

> Nossa, eu sinto um coração partido, uma saudade imensa daquela amizade que a gente encontrou durante 51 dias, daquelas crianças humildes que chegam abraçando a gente com carinho, meu Deus do céu, hoje é um dia, tipo assim, de alegria mas dia de tristeza, de ver os amigos partir porque quando que nos vamos nos ver de novo, porque cada um é de cada localidade, é difícil demais, é difícil, o coração não aguenta, a gente se faz de durão pra ser durão, mas que a gente chora caladinho, a gente chora, assim nos cantos, fica chorando vendo os amigos partir com aquela saudade no coração. (LEITE, 2018, mestre da Coroa, entrevista - seriado).

Se as associações de trabalhadores e comunitárias são importantes na luta e na organização social, sem sombra de dúvida a Festa do Divino parece ser o grande guarda-chuva

que abriga e irmana todas as diferenças, estabelecendo de forma mais ampla e mais larga, no seu aspecto multiétnico, cultural e multiculcultural, mestiço e transnacional, as práticas de solidariedade coletiva e de crença na justiça e no sonho de dias melhores. A Festa contém um ritual que pode ser visto não como um a busca de uma utopia, mas como a construção real e, vivencial e possível, de sociedade, bem diferenciada da sociedade global imposta pelo capitalismo voraz e tardio que dizima florestas, povos e culturas.

> A festa tem, sobretudo, função identitária, propiciada pelo ajuntamento maciço gerador de exaltação. Nesse sentido, a festa, ainda que pareça produção espontânea da sociedade, restauração periódica das fontes do tecido social, é controle clerical. Há proporção direta entre densidade social e estado de efervescência e hiperatividade. Ou seja, as representações e as ações que identificam a sociedade produzem-se espontaneamente. A identidade de um grupo, mais que efeito espontâneo da sociedade, deve ser, antes, sua condição. E verdade, então, que as pessoas se juntam por já estarem identificadas, não é menos certo que o ajuntamento celebrativo favorece a identificação. (LIMA U., 2017, p. 82).

Se a festa do Divino oferece às comunidades negras do Guaporé uma identidade e um sentimento de pertencimento, que comporta inclusive a aceitação de diferenças étnicas e culturais; o que ocorre no caso do índio e do caboclo, que vai encontrar também no divino a sua identidade; no ribeirinho, no seringueiro, nas comunidades bolivianas da outra margem do Guaporé; de forma que todos, mesmo guardando as suas diferenças, talvez igualados pelo mesmo sentimento de fé e de partilha comunitárias, sentem-se pertencentes a uma mesma comunidade de destino. É comum ouvir-se depoimentos como esses: “Atravessamos vários territórios e somos bem recebidos. Somos tudo igual. Aqui não tem branco, nem preto e nem índio, tanto faz ser boliviano como brasileiro etc.” É como se o Divino inaugurasse uma comunidade mais ampla humana, tocada pelo sagrado, pela partilha dos frutos da terra e pelo amor repartido.

> Nesse sentido, os traços identitários juntam tradição e modernidade numa mesma dinâmica, em que os elementos de uma cultura, de uma tradição influenciam na vida dos indivíduos e estes constroem a identidade coletiva, segundo as determinações da natureza, a sensibilidade do grupo e as circunstâncias históricas que o cercam. (LIMA U., 2017, p. 101).

Teixeira lembra que se, a águia e outras aves de rapina foram signos de grande Impérios militares conquistadores, a pombinha vai representar um símbolo de um império novo que, a partir de Portugal (sobretudo dos arquipélagos da Madeira e dos Açores), espalha-se pelo mundo e hoje, de forma difusa e quase invisível, forma um “outro império de vastidão mundial

que na sua simplicidade, na sua delicadeza, na sua fragilidade." (TEIXEIRA, 2018). No entanto, de forma contraditória, esse império de solidariedade, de fartura e justiça sobre a terra, de grande força e alegria, nasceu como contribuição cultural e religiosa de

> um estado pequeno, pouco povoado, mas que dominou os continentes e estabeleceu uma vastidão colonial, interétnica, pluriambiental gigantesca. Essa vastidão não foi estabelecida simplesmente com a candura da representação iconográfica do Divino Espírito Santo, ela foi estabelecida no caso do Brasil por exemplo, em cima de verdadeiros genocídios e massacres peremptoriamente. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

Esse Império do Divino, trazendo a fraternidade, a paz e a união solidária entre os homens e mulheres, crianças e velhos, acontece em uma terra apinhada de violência, onde os poderosos, as classes dominantes e os grupos econômicos que foram ocupando a terra e explorando as suas riquezas, exercem o seu poder com desmedido uso da força e do arbítrio, da injustiça e da impunidade. Por essa razão, narrar a história da Amazônia é narrar a história do Brasil em sua violência estruturante, como assevera Teixeira: "é uma história violentíssima, com muitos massacres de indígenas e contra as populações [locais] que se rebelam, como se rebelavam no tempo colonial [contra a metrópole] e eram literalmente arrasadas". (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

Nesse sentido, parece que o Império colonial, na sua ambição de conquista e de riquezas, que não conseguiu se consolidar senão pelo uso da força bruta, terminou se realizando, finalmente, pela graça – sem castelos, sem centro de poder, sem repressão, sem burocracias e sem exércitos. Isto porque o Império do Espírito Santo não impõe uma cultura hegemônica ou discurso autoritário, mas é aberto e está sempre se transformando. Aqui se estabelece o contraditório, uma dialética que nos faz lembrar do discurso de Tertuliano de Cártago (Creio porque é absurdo), pois esse mesmo império, não foi estabelecido "simplesmente com a candura da representação iconográfica do Divino Espírito Santo, no caso do Brasil, por exemplo, foi estabelecido, em cima de verdadeiros genocídios e massacres peremptoriamente". Fala o autor referido do brutal processo colonial e da imposição de religiosidades e de visões de mundos que seriam, em partes, aceitas e transformadas pelos sobreviventes e pelas hibridações culturais e étnicas. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

Não obstante, tanta dor e tanto horror, o que sobrevive não é uma memória da dor e nem a desesperança. Podemos visualizar o Divino Espírito Santo (em sua concepção popular e festiva) como um espelho desenterrado (do qual nos fala Fuentes), onde cada um se reflete (individualmente e coletivamente). Por não ser um império de centro fixo, o Império do Divino

está acessível para a realização do outro, sobretudo na expressão da alegria e na capacidade de sonhar. Nesse contexto,

> A pomba do Divino é a representação de um outro império de vastidão mundial que na sua simplicidade, na sua delicadeza, na sua fragilidade escondia uma força tremenda de um estado pequeno, pouco povoado, mas que dominou os continentes todos e que estabeleceu uma vastidão colonial interétnica, pluriambiental gigantesca. (TEIXEIRA, 2018, entrevista, seriado).

Há um discurso que pode ser feito a partir da análise da história e da economia, da compreensão sociológica do funcionamento dessas comunidades e dos seus laços identitários, da teologia contemporânea e dos mecanismos intrínsecos à religião popular e à antropologia, da psicologia coletiva e dos arquétipos que a tudo impregna, sob o signo da solidariedade e da partilha. Todos esses discursos, sob a carpintaria epistemológica de uma racionalidade conceitual e investigativa, nos apontarão caminhos distintos de compreensão e de julgamento, onde poderemos delimitar fronteiras transculturais, hibridismos e sincretismos, construções identitárias e enganos, resquícios da dominação colonial e consciência decolonial, folclore deslocado em um mundo globalizado (em meio a mudanças tão trágicas) ou bricolagem intelectual pós-moderna, práticas de uma utopia velada ou busca da vida no aqui e agora, etc.

São muitas as hipóteses e interpretações possíveis, todas provisórias. Por outro lado, e isso é deveras importante, quem assiste a essa festa, com tamanha dimensão e sinergia humana, pode também compreendê-la, através de um maravilhar-se, da emoção do encontro, da grandeza dos que, mesmo tendo tão pouco, tão abundantemente oferecem. Essa alteridade, pode prender-nos aos laços solidários, comunitários e afetivos; fazendo-nos projetar todos esses sentimentos na pequena e frágil pombinha do Divino, que tem a energia de um sol concentrado, algo que parece caber na mão, mas que, em verdade, só cabe na alma expandida nessa busca de comunhão com o sagrado, abalando-se numa cosmicidade sem respostas, mesmo que todas as respostas estejam devidamente anotadas, em conformidade com as normas de pesquisas e os manuais de investigação científica.

3.7.5 Região Nordeste: o Divino de mil faces

A região Nordeste é formada por nove estados ou unidades federativas, obedecendo a critérios geopolíticos, que envolvem aspectos econômicos, climáticos, históricos, políticos e sociais: Alagoas, Bahia, Ceará, Maranhão, Paraíba, Piauí, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Sergipe, sendo importante salientar que o estado do Maranhão, no tempo da colônia, já

pertenceu ao Norte e compunha o Grão-Pará, um Estado separado administrativamente do restante do Brasil. O Nordeste trata-se de uma região, por sua vez, dividida em sub-regiões, com diferentes paisagens e climas, que são formadas pelo meio-norte (transição entre a mata tropical e o sertão), o sertão (de clima quente e vegetação rasteira), o agreste e a chamada zona da mata, mais no litoral e onde floresceu boa parte da mata atlântica. Áreas tão diferenciadas, tiveram também diferentes ocupações e desenvolvimento humano e social.

Desde a pré-história, a região foi habitada por diferentes povos, que antecedem em muito, as levas migratórias dos tupis-guaranis, os tapuias e de outros grupos étnicos e culturais. Essas marcas ficaram em inúmeros sítios arqueológicos, em inscrições e vestígios civilizacionais, sendo que em São Raimundo Nonato, no Piauí, na Serra da Capivara (fs. BASTOS, 2010), foram descobertos resquícios da presença humana que podem ter mais de 32.000 anos, estando entre os mais antigos do mundo.

Só posteriormente vieram as diferentes nações indígenas que passaram a habitar o litoral, serras e sertões e que foram encontradas pelos conquistadores europeus do século XVI. Mesmo tendo sido receptivos e colaboradores, em um primeiro momento, esses nativos foram duramente perseguidos e escravizados; por causa da férrea resistência, muitas nações foram exterminadas, notadamente as nações de língua travada.

As costas da região Nordeste foram as primeiras a receber as visitas das caravelas e naus portuguesas, espanholas e de outras nações europeias, tendo aqui sido implantados os primeiros núcleos coloniais. Ainda no princípio do século XVI teve início a exploração extrativista, com maior ênfase no Pau-brasil, surgindo em seguida núcleos populacionais importantes como Olinda e Salvador, onde concentraram-se as primeiras estruturas administrativas coloniais e, ao lado dos engenhos, foram erguidos os principais mosteiros e igrejas; estas seriam alargadas depois, com as entradas e bandeiras, feitas por missionários e caçadores de escravos índios, assim como por outros colonos sertões adentro.

> A produção da cana-de-açúcar necessitava de dois sustentáculos: alimentação nos engenhos e escravos como mão-de-obra. Assim nasceu o ciclo sertanejo, ao longo do rio São Francisco e afluentes, com a demanda de carne de gado como respaldo alimentício de uma cultura de exportação e com a caça aos índios para fornecimento de mão-de-obra em períodos de recesso econômico. Em períodos de prosperidade a mão-de-obra era africana, exigindo um investimento maior em dinheiro. Acrescentou-se a isso, como em todos os ciclos da História do Brasil, a eterna corrida atrás do ouro. Naqueles tempos, o caminho para o interior fazia-se por rios navegáveis, e daí proveio a importância do rio São Francisco que é absolutamente central no Brasil dos séculos XVII e XVIII, com as ramificações deste caminho para o Norte,

> sobretudo no curso do rio Parnaíba e pelo Sudoeste no curso do rio Paranaíba. Daí resultaram os atuais estados do Piauí no Norte, e Goiás e Mato Grosso no Sudoeste. As entradas partiam seja de Pernambuco, seja da Bahia. (HOORNAERT, 1984, p.35).

Nas capitanias e territórios do Nordeste, foram intensas as disputas de potências estrangeiras pela sua posse. No Maranhão, os franceses fundaram a França Equinocial e o povoado de Saint-Louis, em homenagem a Luís XIII, rei da França. Com os franceses chegaram os padres Claude d'Abbeville e Yves d'Évreu, da ordem dos Capuchinhos. Os franceses seriam depois expulsos por tropas portuguesas, comandadas por Alexandre de Moura, com a rendição final em 1615. Também Bahia, Pernambuco, Paraíba e Ceará seriam alvos de invasões estrangeiras, com maior sucesso pelos holandeses, financiados pela Companhia das Índias Ocidentais, que ameaçavam o poderio e o comércio portugueses no a Ásia e no Novo Mundo. Em Pernambuco, os portugueses conseguiram se instalar por um bom tempo e lançaram bases civilizacionais e econômicas bem duradouras, explorando as plantações de cana-de-açúcar e os engenhos para o fabrico do açúcar, mercadoria de grande valor comercial àquela época, afora outras atividades econômicas, como o próprio comércio de escravos.

As nações tapuias dos sertões aliaram-se aos holandeses, por conta dos maus-tratos impostos pelos portugueses. Com a expulsão dos holandeses e hegemonia colonial dos portugueses na região, esses índios foram duramente perseguidos e mesmo atraídos com promessa de paz, para serem em seguida cruelmente eliminados.

Entre as nações que mais resistiram aos colonizadores, estavam os índios Baiacus. Derrotados após longa e penosa campanha comandada pelo Mestre de Campo, Manuel Álvares de Morais Navarro, foram finalmente reduzidos e aldeados pelo padre João da Costa, em 1696. Tempos depois, o Mestre de Campo os convidou para se juntarem às suas tropas, prometendo-lhes muitas recompensas. Os Baiacus vieram com suas mulheres e filhos, fizeram seus rituais e se embriagaram com a bebida por nome “cauim”. Aproveitando essa situação, Manoel Álvares de Morais Navarro ordena o massacre desses índios: de 700 índios, sobreviveram um pouco mais de duzentos. Um crime de grande repercussão, mas não faltaram a ele nem mesmo padres para defendê-lo. (STUDART FILHO, 1959/1962, p. 182).

As nações remanescentes foram aldeadas pelas ordens religiosas. Com a expulsão dos jesuítas e a reforma do Marquês de Pombal, em 1759, as tribos terminaram por desaparecer enquanto culturas diferenciadas, em um processo mais rápido, pois já vinham desaparecendo como “nações" nos aldeamentos que misturavam vários povos de variados idiomas, obrigados a falar uma língua comum, geralmente a chamada nheengatu.

> Em 1757, o então Ministro português Marquês de Pombal promulgou um Diretório que passou a regular os índios no Brasil. A legislação pombalina estava baseada no discurso da "liberdade dos índios", determinando dentre outras medidas que os aldeamentos seriam elevados a categoria de Vilas, com a instalação de câmaras de vereadores, a nomeação de um diretor leigo responsável pelos indígenas, favorecendo ainda "para civilizar os índios" a moradia de não-índios em terras dos aldeamentos, incentivando os casamentos mistos, obrigando os indígenas ao trabalho agrícola e ao comércio. Com o Diretório de Pombal, proibiu-se aos indígenas seus próprios nomes, determinando usarem nomes e sobrenomes de famílias de Portugal, para se evitar que "na mesma povoação existissem muitas pessoas com o mesmo nome". Tornou-se obrigatório o uso unicamente da língua portuguesa, determinava-se aos diretores persuadir aos índios construir suas casas "a imitação dos brancos, fazendo nelas diversos repartimentos", para evitar os supostos vícios da "promiscuidade", segundo a moral cristã da época. Além disso, deveria ser estimulado nos índios "o desejo de usarem vestidos decorosos e decentes", não sendo permitido de modo algum andarem nus, "especialmente as mulheres" (SILVA, 2003, *on-line*).

O processo de evangelização da região também foi desigual, como as outras regiões, e partiu do litoral (onde foi celebrada a primeira missa) adentrando-se nos sertões junto com o boi que avançava pelos sertões, subindo o Rio São Francisco ou sedimentando-se nos primeiros aldeamentos e entroncamentos de caminhos boiadeiros que deram origem às primeiras vilas.

Todas as antigas tradições, crenças e superstições ligadas ao boi juntaram-se aos costumes e tradições e crenças africanas com os povos de tradição de pastoreio que para aqui foram transplantados. Temos assim a rica presença do boi ligada não só a inúmeros folguedos populares, mas também ao culto do Espírito Santo. O boi ibérico adapta-se e cresce no ressequido solo dos sertões nordestinos, às margens dos rios, e cresce no imaginário das vastidões da terra, reinventa-se como civilização e símbolo. Afora toda a riqueza da carne de charque e do couro, o boi sertanejo rodopia em frente à pequena igreja do vilarejo, investe contra o mastro do Divino e urra sacrificado para a comunhão da carne, saciando um fome de muitos séculos.

O Rio São Francisco, chamado o rio da integração nacional, foi um importante caminho para as entradas e a conquista de novas terras, de escravos indígenas e de riquezas.

> Nas missões redutivas de índios que acompanharam estas entradas atuaram quatro ordens religiosas: capuchinhos e oratorianos, jesuítas e franciscanos. Os capuchinhos eram franceses, mais precisamente bretões, antes de 1698, italianos depois. Desde 1646 existem capuchinhos atuando no interior de Pernambuco, estabelecendo aos poucos "hospícios" em Olinda, em 1649, Recife (1656) e Rio de Janeiro (1653), para sustentar o trabalho com os índios. Foi sobretudo no sertão do rio São Francisco que os capuchinhos atuaram, até

> que houve rompimento das relações diplomáticas entre Portugal e França, com consecutiva retirada dos missionários bretões. Estes foram substituídos pelos italianos a partir de 1705, que foram, por sua vez, expulsos do Brasil por decreto de 25 de agosto de 1831. Os capuchinhos eram "missionários apostólicos", isto é, dependiam da congregação romana De Propaganda Fide (fundada em 1622 para combater o Padroado Real da Espanha e de Portugal), em oposição aos "missionários reais", cujo sustento proveio do Padroado Real estabelecido em Lisboa. (HOORNAERT, 1984, p. 34 – 35).

Os núcleos religiosos mais importantes constroem seus ambientes na Bahia, em Olinda e em São Luís, onde o Padre Antônio Vieira, em meados do XVII, fundamenta o seu trabalho missionário e trava contendas com os colonos que perseguiam, matavam e escravizavam os índios. Para Vieira, além de almas a serem salvas, estava ali em construção um novo império da Cristandade.

> Como Vieira entende a sua missão no Maranhão? Podemos dizer que ele entende que Portugal tem uma missão toda especial dada por Deus em relação à América - o princípio unificador de toda a teologia de Vieira, inclusive em relação aos indígenas que ele encontra na vasta bacia amazônica, é o princípio messiânico tão típico de Portugal da época: o Reino de Deus por Portugal (Hoornaert, 1981, 64). O reino de Portugal é pois identificado com o reino de Deus em marcha. Daí por que o rei português é diferente de outros reis: “Todos os reis são de Deus, mas os outros reis são de Deus feitos pelos homens: o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus e por isso mais propriamente seu." Daí por que o povo português na sua totalidade é um povo missionário: "Os outros homens por instituição divina têm só obrigação de ser católicos: o português tem obrigação de ser católico e de ser apostólico. Os outros cristãos têm obrigação de crer a fé: o português tem obrigação de a crer e mais de a propagar." A História de Portugal é por si mesma história sagrada, uma espécie de repetição da História de Israel do povo eleito. Deus age nela de maneira continuada. (HOORNAERT, 1984, p.40).

Assim, segundo o Padre Antônio Vieira, Portugal é um instrumento de Deus e deve propagar essa fé em todos os continentes, conquistando almas para o catolicismo e tecendo as redes de um grande império cristão, numa aproximação com a Terceira Idade do Espírito Santo, onde todos serão espiritualizados segundo princípios civilizacionais cristãos. Aqui, com a marcada diferença de que seriam católicos e submissos à Igreja romana e ao Rei português. Para o Padre Antônio Vieira, as caravelas são divinas e os missionários são soldados. Uma visão pautada no messianismo teológico dirigido na terra por Portugal.

As missões jesuíticas teriam tido grande importância nessa adoração do império e do rei coroado, não deixando também de fazer crescer o culto no Espírito Santo, embora os Impérios populares do Espírito Santo, na maioria dos estados nordestinos, tenham as suas

origens nas tradições dos Açores e da Madeira e fossem praticadas por leigos, nem sempre obedientes aos ditames da igreja.

O estado do Maranhão desperta grande cobiça das potências estrangeiras e já haviam sido invadidas e ocupadas por franceses e por holandeses. Os reforços de povoação da terra com a chegada de imigrantes, com a submissão e aldeamentos dos índios e o assentamento de ordens religiosas foram de fundamental importância na afirmação da possessão colonial, posto que estavam em jogo a própria soberania de Portugal e a posse de muitas riquezas que a terra oferecia.

> Examinemos justamente as jornadas da década de 1670, que se revelam exemplares do esforço do príncipe regente Dom Pedro II em povoar o Estado do Maranhão, articulando-o com as urgências das ilhas. Como apontei acima, a ida de açorianos para o Estado do Maranhão, patrocinada pela Coroa, se efetivara em razão de uma confluência de necessidades. De um lado, as prementes dificuldades de ocupação humana desse vasto território. De outro, como explicavam o capitão-mor e oficiais da Câmara da ilha do Faial "o miserável estado com que seus habitantes se consideram por causa dos terremotos que têm experimentado por sinal de castigo com que Deus, Nosso Senhor, os está ameaçando com ruína de duas freguesias e todas suas casas, vários vulcões de fogo, que têm rebentado, chuviscos de areia, cinza que têm devastado os campos, deixando-os incapazes de produzir frutos (CHAMBOULEYRON, 2008, p. 150).

São constantes os pedidos dos governadores do Maranhão e Pará sobre a vinda de "casais" para povoar as terras e assegurar o processo de colonização. O Maranhão era um dos estados que mais clamavam por colonos.

> Em outubro de 1673, o Conselho Ultramarino informava ao rei que o governador do Maranhão escrevera recomendando que os casais se estabelecessem na capitania do Pará, "considerando a limitada povoação que tem, e que os moradores daquela cidade estão prontos para os receberem e fazerem todo o bom agasalho". A ideia era enviar 100 casais. Na primeira viagem, entretanto, a fragata contratada não era capaz de transportar toda a gente, razão pela qual foram enviados somente 50 casais, que partiram em agosto de 1675 e chegaram ao Pará em outubro. Os casais restantes teriam que esperar o ano de 1676, e seriam transportados em outra embarcação. A viagem de 1676 fora marcada por algumas atribulações e o navio acabou chegando ao Maranhão "destroçado, falto de amarras e velame". (CHAMBOULEYRON, 2008, p. 150).

Os peditórios das autoridades coloniais não eram apenas de ajuda material e de colonos para o trabalho na terra, com um sistema baseado na escravidão do índio. Pedia-se também soldados. O arquipélago da Madeira enviava técnicas, povoadores e soldados.

> Quase dois meses depois, o rei enviava carta ao governador do Maranhão informando- lhe de sua determinação de enviar 100 soldados da Madeira, entre agosto e setembro e que "daqui em diante não navegue navio algum das Ilhas para ele sem que leve cada um cem soldados para servirem nessa conquista". (CHAMBOULEYRON, 2008, p. 153).

A essa composição populacional inicial do Maranhão, com portugueses do continente, de ilhéus e das populações índias reduzidas e escravizadas, viria se somar o imenso contingente de negros transplantados da África, nos navios negreiros que aportavam direto em São Luís. Tais peculiaridades históricas dariam às Festas do Espírito Santo no Maranhão características originais, em que a tradição açoriana e madeirense é mesclada com as influências religiosas culturais afro-brasileiras, pelo menos no que diz respeito a São Luiz e algumas outras cidades que tiveram forte presença africana, havendo forte mescla com os cultos indígenas.

O negro, em todas as regiões onde a sua presença foi mais marcante, representava um grande perigo. As revoltas e fugas eram comuns.

> O pior inimigo do projeto colonial era o escravo negro, que era a vítima dele. O sistema dispensou enormes esforços em reduzir o negro importado à condição de pura mão-de-obra. Para tanto, eram necessários os meios brutais de repressão, que cabiam ao Estado, e outros mais sutis de criação de um consenso geral em torno da escravidão, que cabiam à Igreja. A Igreja colocou à disposição desta obra seus instrumentos tradicionais: foi elaborada uma teologia justificativa da escravidão, por exemplo, por Antônio Vieira, SJ, que comparava a África ao inferno, onde o negro era escravo de corpo e de alma, o Brasil ao purgatório, onde o negro era liberto na alma pelo batismo, e a morte à entrada no céu. (HOORNAERT, 1984, p. 74 – 76).

Tão forte foi o impacto da escravidão, do exílio, da separação dos irmãos de mesma cultura e etnia, que os negros em um primeiro momento encontraram no cristianismo formas de sobrevivência psíquica e refundaram as suas crenças, ou esconderam os seus deuses e voduns. Para Hoornaert, a religião do colonizador ao ser redefinida funcionava como uma forma de resistência dos escravizados e expressão da alma brasileira. Usada como recurso único em determinados momentos, a religiosidade que tentava submeter e reduzir, era subvertida e os cânticos e atabaques anunciavam outras necessidades e sonhos de liberdade. Um exemplo histórico desse fenômeno de formação do catolicismo popular é o Quilombo de Palmares, que embora tenha surgido como forma de resistência e luta dos escravos contra os senhores de engenho, no século XVI, ainda assim, ao formarem uma comunidade própria, apresentavam em seus cultos, elementos do catolicismo.

> A religião praticada nos quilombos era católica e, paradoxalmente, estes

> quilombos constituíram meios de evangelização em vastas áreas do Brasil. Esta afirmação é baseada em observações repetidas por parte de viajantes do século XIX que penetraram nos sertões da Bahia, Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, como Pohl, Saint-Hilaire, Avé-Lalle-mant. Em 1820, Pohl encontra um quilombo numa região mineira e escreve: "Tinham também um sacerdote que devia celebrar os serviços religiosos." Saint-Hilaire fala do caso de um negro fugitivo que levou aos indígenas de Mato Grosso, em "lugares nunca tocados pelas missões católicas, os rudimentos do catolicismo". Estamos, pois diante de uma forma original de expansão do catolicismo, forma muito negligenciada pelos estudos acerca da expansão das religiões, mas muito frequente e importante. (HOORNAERT, 1984, p. 23).

O catolicismo praticado pelo negro, aprendido na capela da casa-grande ou do contato da escrava ladina com a sinhazinha, não era o mesmo catolicismo dos senhores colônias e nele, com certeza, já entravam outros elementos das muitas religiões africanas que se mesclaram nas senzalas, acrescidas dos deuses indígenas e espíritos das florestas tropicais. O catolicismo popular surgido nos dois primeiros séculos do período colonial é essa grande mistura de crenças e cosmovisões, em enfrentamentos e tensões, jogos de esconder e de dobras, numa luta decisiva pela própria sobrevivência psíquica e física.

A partir do século XVII, as revoltas de escravos negros foram ocupando o lugar dos jogos de adaptação cultural e religiosa. Numa sociedade tão desigual, baseada no regime brutal de trabalho escravo, os revoltados com tal condição degradada de vida, a fuga se apresentava aos escravizados, como único caminho de liberdade.

> O mais célebre quilombo da colônia foi o de Palmares, localizado na serra da Barriga nos atuais estados de Alagoas e Pernambuco. Lá, cerca de dez quilombos formram a União de Palmares, que contava com milhares de quilombolas.
> Aproveitando a ocupação de Pernambuco pelos holandese e a desorganização das atividades de produção deos engenhos, centenas de escravos negros refugiaram-se no quilombo de Palmares. Holandeses e portugueses organizaram expedições para desmantelar o quilombo, sem sucesso [...] (LOPEZ; MOTA, 2008, p. 183).

Em Palmares, era possível que se cultuassem alguns deuses africanos, mas é tido como o primeiro caldeirão da mistura da religiosidade popular brasileira, posto que ali havia também índios e brancos fugitivos. Conta-se que, quando foi destruído o povoado de Palmares, entre seus escombros, foram depois encontradas imagens de santos católicos e ali houve visita de padres que a muitos quilombolas teriam sido batizados. Segundo Hoornaert (1984), no entanto, a igreja condenava o catolicismo praticado na comunidade liberta e aprovava o batismo no engenho, ainda que fosse dado sob o chicote.

Os estudos, *Os quilombos e a rebelião negra (1981)*, do sociólogo e historiador Clóvis Moura (1925 – 2003) e *O Quilombo dos Palmares* (1988), do etnólogo baiano, Edison Carneiro (1912 – 1972), mostram a relevância histórica da rebelião e organização social dos africanos em comunidades independentes, onde podiam reconstruir suas identidades e culturas de origem, e resistir ao domínio imposto pelos colonizadores europeus; oferecem também dados sobre o empenho de portugueses e holandeses em destruir Palmares, enviando mais de uma dezena de expedições militares, até alcançar a destruição pretendida.

As fontes indicadas acima permitem ver que o Quilombo dos Palmares, cujo período de construção é demarcado por datas aproximativas (1580 - 1710), foi destruído por exércitos organizados pelos governantes, senhores de engenho e tropas de bandeirantes vindas de São Paulo, comandadas por Domingos Jorge Velho, um homem que era um assombro de brutalidade e crueldade extremada, responsável por dizimar e escravizar muitas nações indígenas. É ele um dos combatentes contra os tapuias sublevados do Nordeste.

Os algozes dos negros eram pagos pela quantidade de pares de orelhas cortadas e salgadas que traziam em caçuás (cestos) nas costas dos burros e dos escravos reconduzidos em ferros. Os juízes oficializavam e os padres diziam amém. Derrotado e decapitado Zumbi, o líder da República de Palmares, em 1695, e destruído Palmares (1710), os negros, índios e mestiços pobres tiveram que construir seus códigos culturais no interior da sociedade dominante que mantinha a escravidão, o controle da riqueza e a herarquia social que afasta ricos de pobres.

É nesse ambiente de horrores, que negros e índios, junto a brancos e mestiços, em sua maioria pobres, redimensionam os festejos populares do Império do Espírito Santo e nele projetam muitas das suas esperanças e sonhos de uma vida melhor, pautados pela justiça e pela partilha comunitária. Na Amazônia, são índios e caboclos, do Brasil e da fronteira com outros países latino-americanos eu dão vida ao Império do Divino. Na região sul e no sudeste, descendentes de europeus e mestiços brasileiros fazem os festejos, sob a proteção mais evidente da Igreja católica. No Maranhão, notadamente em São Luís, se mostra marcante a presença afro-brasileira e a pombinha do Divino, encarnando outros orixás e voduns, reina soberana nas casas de Minas e terreiros de Xangô. Na Bahia, temos no interior e/ou nos sertões, uma presença marcadamente cabocla nas festas do Divino (Carinhanha, por exemplo); e nas zonas mineradoras (Andaraí) a presença afro-brasileira. Em Salvador e no Recôncavo baiano, a presença mestiça e negra é mais forte e tem alguns componentes de pessoas de pele mais clara, ligadas à tradição da fundação da Irmandade do Divino.

Nos dias que correm, vamos encontrar Festa o Divino Espírito Santo, com diversas composições socais e étnicas em todas as regiões brasileiras, espalhadas em cidades diversas.

Detalhando um pouco o caso da Bahia, além da zona do Recôncavo (Cachoeira, Maragogipe e São Gonçalo dos Campos), mas em todo o grande sertão – o que bem aponta a marcada influência que o Império do Divino teria sobre o Império do Belo Monte de Canudos. Destacam-se entre essas festas a de Andaraí, na Chapada Diamantina, com forte composição afro-brasileira; a de Carinhanha, as margens do rio São Francisco, onde sobressaem componentes culturais e religiosos de heranças indígenas e caboclas. Com algumas diferenças entre si, temos ainda as festas de Brotas de Macaúbas, Palmas do Monte Alto, Poções, Barreiras, Cachoeira, Bom Jesus da Lapa, Rio de Contas, Ituaçu, Barra da Estive, Porto Seguro, Jacobina e Juazeiro, entre muitas outras. Em Salvador, encontra-se uma das festas mais antigas do Brasil, a coroação do Menino Imperador, na igreja do Carmo de Santo Antônio, que acontece sob a égide da Igreja católica, ou pelo menos da Irmandade ligada ao festejo que se abriga como tradição na Igreja e remonta aos tempos coloniais. Falaremos um pouco mais sobre ela, no tópico seguinte.

A partir dessa explanação, é possível ver que temos uma gradação de formação cultural e étnica, bem como uma diversidade de manifestações do Império do Divino Espírito Santo; em todas, está uma profunda marca do catolicismo popular, embora não faltem as influências xamânicas (de mesas de catimbó e pajelanças) e dos cultos de macumba e candomblé. Tais manifestações, portanto, são resultantes do conturbado processo de colonização, feito de destruições e construções, de sangrias e afirmações da vida.

3.7.5.1 Festa do Divino em Salvador – o menino imperador

Uma das festas mais antigas do Brasil, a coroação do Menino imperador, na igreja do Carmo de Santo Antônio, é organizada pela Irmandade ligada ao festejo, que se abriga como tradição na Igreja, guardando ainda muito da festividade colonial e medieval, como está posto nas passagens cerimoniais da coroação do menino imperador, da soltura do preso, da procissão e dos desfiles com bandas de músicas.

A festa que no passado já foi ali realizada por gente da alta sociedade, possivelmente de maioria branca, foi passando para as mãos de paroquianos de origem popular, composta por negros e mestiços, razão pela qual é marcada por simplicidade e sem a mesma pompa de antes. Nos tempos coloniais, essa festa guardava a mesma pompa e luxo que tinha em Portugal. A data da fundação da Irmandade que se ocupa da festa é de 1770. Ela tem resistido ao tempo e é realizada com fé, mas hoje tem a feição de uma festa discreta e já não atrai o departamento de turismo e sai na mídia de forma discreta.

O histórico da festa é feito também de proibições e perseguições, parte de uma tradição que, sendo originária da Europa, estendeu-se também ao Brasil, então colônia de

Portugal. Na cidade de Salvador, na Bahia, onde o Culto tomou grande vulto, era a festa realizada na igreja de Santo Antônio do Carmo, com grande participação da população afro-brasileira. Há registros documentais na historiografia consultada, onde acusa-se um grupo de ilhéus (que tanto podem ser açorianos como madeirenses) de, no ano de 1765, promoverem perturbações públicas com as folias do Divino.

> Entendemos que a V. Exa se dirigirá hum requerimento de huns Ilheos, que assistem na Bahia, os quaes se congregarão a título de Irmandade do Espírito Santo, andando huns, vestidos de foliões com tambor e pandeiros pelas ruas, acompanhados d'alguns mulatos, que entre si admittião para as cantigas e facecias de palavras e de obras e hum fazendo a farça de Imperador. A este ajuntamento seguião muitos mulatos e pretos, que he o de que se compõem a infima plebe d'esta Cidade, convidados do estrondo d'aquelles instrumentos, das cantigas e da novidade. O governo mandou dizer-lhe por escripto que se acompanhassem só dos brancos, irmãos da Confraria e que só pedissem pelas ruas aos domingos e dias santos, por não andar tanta gente, como vadia, a semana inteira. (DOCUMENTO, Officio do Governo interino para o Conde de Oeiras *in* GANDRA, 2013, p. 12).

O agravante no caso é a grande presença de negros e mulatos com sua música e instrumentos, havendo uma clara orientação para que os "brancos" (¼ da população) não se misturassem com os negros, pressentindo os perigos que poderiam surgir desses encontros. As revoltas de escravos, como as Revoltas dos Malês, levada a cabo por negros letrados e de religião muçulmana, era um fantasma que rondava as classes dominantes coloniais, os senhores de engenhos e escravagistas. A Igreja Católica, nesse contexto, era um importante instrumento de controle, o que a levava a vigiar, zelosamente, o andamento dos festejos.

> Que sentado o papel de Imperador lhe hião beijar a mão; considerando nós, que de noite em noite se engrossaria este ajuntamento, ainda que emquanto a beijar-lhe a mão, negárão os Ilhéos esta circumstancia firmemente. Informados nós d'estes excessos e reflectindo que a plebe infima da Bahia se compõe de mulatos e pretos brutos de nenhuma consideração e presumidos, e que os moradores d'esta cidade, divididos em 4 partes, quando muito só a quarta será de brancos; que junta semelhante casta de povo em festins de comer e cheios de vinho seria certa e inevitavel a desordem entre os mesmos, que concorressem a estas profuzões, desavindo-se, como mulatos insolentes e pretos brutos, do que se seguiria jogarem as facadas, cutiladas e cacheiradas; e que tudo isto se animava pelo dito homem, que fazia o papel de Imperador e dos seus simples protectores, espalhando, que quem desse esmolas grossas e concorresse para a festa, havia de ter muitos lucros e ganhos nas suas vendas e que pelo contrario os que não dessem, lhe iria tudo em peior. (DOCUMENTO, *Breve e Verdadeira demonstração...,* in GANDRA, 2013, p. 13 - 14).

Para que se tenha uma ideia dessas proibições, em relação ao Império do Divino Espírito Santo e do racismo e preconceitos reinantes, é bem reveladora a entrevista que realizamos com Paulo Silva de Oliveira, Juiz da Irmandade do Divino Espírito Santo da Igreja de Santo Antônio, em Salvador. Ele nos diz que houve uma altura em que a Festa deixa de ser uma prática das classes baixas e cai no gosto da elite local, com símbolo de prestígio e ostentação. Nos dois casos (no século XVIII e no século XX), são evidenciados os preconceitos existentes em relação ao protagonismo negro.

> Era uma festa realizada pela elite da sociedade de Salvador. Uma festa onde os imperadores, durante quase 230 anos, eram meninos brancos, oriundos da alta classe, da elite. Não tínhamos meninos negros imperadores, não tínhamos meninos pobres. Eram apenas meninos ricos. Praticamente o primeiro imperador negro, uma criança negra, na cidade de Salvador, onde a maior parte da população é negra, vai acontecer com um menino negro chama Aleluia e era filho adotivo do secretário de Educação do município de Salvador. Ele consegue colocar esse menino como imperador, isso aconteceu no ano de 1982. Foi o primeiro imperador negro e isso causou um alvoroço muito grande na sociedade. Algumas pessoas falavam contra isso, dizia que ia de encontro a tradição e à cultura, porque não havia negro dentro da cultura portuguesa. Nós brigamos e conseguimos que essa criança negra fosse coroada Imperador do Divino Espírito Santo. Foi um acontecimento importante. (OLIVEIRA, Paulo, entrevista, 2019).

No acervo da Igreja de Santo Antônio, encontramos o retrato de Aleluia – a primeira criança negra a ser coroada como Imperador do Divino Espírito Santo em Salvador, que hoje compõe a galeria dos Imperadores.

O Imperador é escolhido por sorteio, entre os vários nomes apresentados pela Irmandade de filhos de paroquianos. Os pais da criança escolhida são nomeados "Juízes da Festa" e têm uma importante função de ajudar na recolha de donativos e trabalharem na organização da festa, garantindo o seu brilho e pleno sucesso. Uma semana antes da coroação, há desfiles do chamado "bando anunciador", formado por cortejos e fanfarras, chamando atenção da população para a festa.

Coroado o Imperador Menino pelo pároco da Igreja do Santo Antônio Além do Carmo, o cortejo real segue até a igreja do Boqueirão; à sua frente toca uma banda de música, e nas janelas dos casarões antigos e nas ruas dos bairros mais antigos de Salvador, o povo saúda o imperador do Divino, guardando ainda profundo respeito por esta manifestação popular.

> No ápice dos festejos, o menino Imperador da festa do Divino, o personagem central, é impingido do poder do Divino Espírito Santo, o poder de "libertação", e com a sua espada colocada na cabeça da pessoa que será

> naquele momento simbolicamente e de fato, libertada de sua cela, diz o seu texto (que foi previamente escrito e ensaiado) perante todos que o assistem. Então, esse é o momento solene, o momento "mágico", momento em que um simples menino, de até doze anos de idade, realiza o que nenhum outro menino da sua idade e nenhum de nós adultos, que estamos presentes na apresentação desta "performance", temos o "dom" ou o "poder" de realizar - a soltura de preso (s). Esse é o poder libertador, concedido ao menino Imperador da Festa do Divino. (NUNES, 2019, p. 153 – 154).

Viviane Paraguaçu Nunes vê na coroação, no desfile, na soltura dos presos, na participação dos fiéis e do público, uma performance, no sentido teatral. Podemos assim pensar numa espécie de teatro sagrado popular, que segue uma tradição de longa duração, que tem roteiro predefinido, embora ofereça uma pequena abertura para algumas mudanças:

> A divina performance deste menino consiste em realizar um ato de "alteração simbólica da hierarquia social", pois, um menino, que não necessariamente possui origem "nobre" (pelo menos na contemporaneidade), realiza a soltura de preso (s) em um ritual solene, investido de um "poder" imperial simbólico, usando figurino e adereços imperiais, cercado de um aparato de figurantes de uma "Corte imperial". A assistência, por sua vez, constitui-se em uma plateia participante que ao mesmo tempo em que acredita nos "Poderes Divinos" (alguns são realmente devotos), também sabe que este é um ritual repetido anualmente, por meninos diferentes a cada ano, e que toda esta mise-in-scéne faz parte da tradição da sua religiosidade cristã. (NUNES, 2019, p. 157).

Quem sabe se Agostinho da Silva – o filósofo e escritor português exilado na Bahia, durante o salazarismo, entre os anos 1940 e 1960, um especialista das possibilidades utópicas contidas nessa tradição festiva – não terá vivenciado essa festa, na igreja de Santo Antônio do Carmo, em Salvador (que tão bem guardava o espírito da Festa de Alenquer). Em seus livros sobre o assunto, ele apresenta um discurso especulativo sobre a Era do Espírito Santo e a sua importância para transformação da vida e da sociedade.

> Aí o Menino coroado Imperador sintetizaria, simbolicamente, todo o potencial criativo da criança que, ainda não submissa às imposições socializadoras da sociedade (intrinsecamente repressiva), agora passava a regê-la: permitindo-lhe usar seus transitórios poderes rituais para, transgredindo, atualizar, simbolicamente também, a liberdade e a riqueza, igualitariamente, partilhada, no soltar do preso e no Bodo entre os pobres repartido na Festa. (SILVA, 2009, p. 182)

Para Agostinho da Silva, o Império do Espírito Santo, ao modo de Joaquim de Flora, se dava no interior do homem; por isso, na sua interpretação, o Menino Imperador tinha o mais largo significado como ser livre de amarras e com o poder de recriar o mundo.

3.7.5.2 O Divino caboclo de Carinhanha

Terra originalmente habitada pelos índios Caipós, Carinhanha nasce de antigas disputas e lutas pela terra, quando na Bahia os colonizadores mandavam e desmandavam, como senhores da vida e da morte. No litoral baiano, ergue-se a toda poderosa Casa da Torre, dos Garcia d'Ávila. No sertão do São Francisco, os Guedes de Brito montam as suas casas-fortalezas e os seus currais, tornando-se conhecidas como a dinastia da Casa da Ponte. Adversários, pactuaram, no entanto, a divisão do sertão do São Francisco, por onde foram se adentrando e seguindo para outras lonjuras, abrindo caminho sob os cascos dos bois, fazendo guerras contra as nações indígenas que não se submetiam; quando vitoriosos, os escravizavam e se tornavam novos senhores de cruzes e arcabuzes.

No ano de 1709, seria criada a vila de *San Joze de Carunhenha*, e dali seus senhores seguiram nas trilhas do ouro das Minas Gerais. Há indícios históricos de que a Freguesia de São José de Carinhanha foi instalada em 1806, quando ainda pertencia à Diocese de Pernambuco. Depois, foi desmembrada e incorporada à Diocese da Bahia. O município, no entanto, só seria criado em 1832, com território demarcado, chegando aos foros de cidade pela Lei Estadual nº 762, de 17 de agosto de 1909.

Diante do exposto, Carinhanha, bem antes de ser uma cidade, é uma localidade à beira do largo rio São Francisco, cuja história está marcada por comércio intenso e disputas de terras, guerras contra índios e quilombolas, rixas políticas entre famílias poderosas, cuja população mesclada, é feita de gente vinda do litoral baiano, dos sertões que margeiam o rio São Francisco, desde o interior de Minas e Goiás; além de abrigar um grande encontro de etnias, culturas e religiões, muito embora, desde a criação da vila, a Igreja católica tenha nela estabelecido os seus fundamentos e a sua hegemonia. Isto porque, vendo-a hoje, é inegável a influência cultural das missões e reduções dos padres franciscanos, carmelitas, jesuítas, capuchinhos e oratorianos, que se estabeleceram nos sertões e aldearam as diversas nações indígenas, pacificando-as e cristianizando-as. Os contingentes negros vinham do recôncavo baiano e do litoral, em um primeiro momento, e depois ia chegando o fluxo da gente de Minas, Goiás e Pernambuco.

Em conformidade com a sua formação histórica, econômica e cultural, Carinhanha é terra de passagem e de encontro, o que pode justificar a sua grande diversidade cultural, manifestada em folguedos populares e costumes de origem indígena, afro e ibero-brasileira, advinda desses fluxos migratórios intensos, em função da sua posição às margens do grande rio São Francisco. Por sua extensão e largura, este rio percorre, do seu nascedouro à foz, os estados

de Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe, tendo sido chamado de rio da integração nacional e recebido a atenção de vários estudiosos, como é o caso de Agenor Augusto de Miranda (1941), no livro, *O Rio São Francisco: como base do desenvolvimento econômico do nosso interior.* As suas águas têm sido disputadas desde a colonização, vindo a receber, desde o Império, projetos de retenção e transposição para regiões mais áridas.

Em Carinhanha, até hoje, há uma rica herança cultural desse fervilhar de gente e comércio, sendo encontradas por lá festas de reis, quadrilhas, festa de tapuios, terno de pífanos, cavalhadas, terno de ciganas, bumba-meu-boi e talvez a mais importante de todas essas manifestações: a Festa do Divino dos Caboclos de Carinhanha.

Para definir a nossa abordagem dessa festa, usamos fontes de onde extraímos citações mais longas, as quais estão baseadas em alguns trabalhos relevantes, que se pautaram em depoimentos e anotações de campos, com algumas referências bibliográficas, a exemplo de: o livro de Josias Pires Neto, *Bahia Singular e Plural – registro audiovisual de folguedos festas e rituais populares* (2005), que faz um inventário do trabalho de registro das festas populares da Bahia para a TVE-Bahia; o livro *História de Carinhanha, de* Honorato Ribeiro dos SANTOS, (2006); e a coletânea de textos, *Carinhanha – entre rios de história* (2012), organizada por Léo Mackllene e outros, que tem caráter etnográfico, utiliza fontes orais e faz um mapeamento cultural atualizado da cidade e da região.

Segundo informação do brincante da folia, "Capitão" Guilherme Farias Barbosa, prestada a Josias Pires Neto, o grupo de *Dança dos Caboclos* é formado por cerca de 40 pessoas, todas do sexo masculino, com idades diferenciadas, conforme a sua função e o personagem que representam.

> [...] a maioria é chamada Curuquim ou curuquinho - enfeitam-se com saiotes feitos de palha de coco (na primeira saída, sábado à noite) e com saiotes de pano vermelho (na saída do domingo). Usam na cabeça capacetes, enfeitados com penas e pequenos espelhos; e sobre o tronco conduzem, trançadas, duas tiras de pano, vermelhas, que sustentam no centro um coração feito de pano, também vermelho. Os Curuquim dançam em duas filas indianas, são todos jovens e portam arco-e-flecha estilizados, usados para marcar o compasso da música. (PIRES NETO, 2005, p. 117-118).

O informante faz ainda uma descrição dos personagens que compõem o grupo, descendo aos detalhes das suas funções e das suas indumentárias. Ele ressalta que o *Caciquim* tem a sua própria corte ou "pelotão" de "oficiais" que o acompanha nos cortejos e tem participação relevante nas danças e no enredo dramático que compõem o culto ao Divino e das brincadeiras.

> Compõe o cortejo um outro conjunto de personagens, uma espécie de corte de "oficiais" que acompanha o Caciquim. Há o Merejé, que eles dizem ser o nome de um caboclo velho. Usa calça e camisa de mangas compridas vermelhas, e se enfeita com penachos nos tornozelos e nos pulsos, leva também uma faixa de penas na cintura e o capacete de penas na cabeça; como os demais, porta o arco-e-flecha estilizado. (PIRES NETO, 2005, p. 119-120).

Acompanham o grupo um violeiro e alguns músicos que tocam percussão, somada à percussão feita pelos arcos e fechas, devidamente adaptados para produzirem uma espécie de baque seco que marca o ritmo. As indumentárias ficam por conta de cada um dos brincantes, sabendo que eles têm - por conta da sua condição social - muitas dificuldades de conseguir comprar roupas e penas; daí fazerem uso, muitas vezes de penas de galinhas, ou penas de perus, tiradas de espanadores artesanais.

De onde vem a Festa do Divino de Carinhanha? Essa é uma pergunta de difícil resposta e algumas teses foram levantadas. Vamos ficar, provisoriamente, focados em duas. Popularmente, há uma narrativa que relaciona a festa com os índios, os chamados “caboclos”.

A festa parece derivar-se de práticas indígenas missioneiras, de índios cristianizados e, possivelmente, tem ligação com os deslocamentos das populações dos sertões, através do Rio São Francisco; chegou à Carinhanha em período incerto, embora as narrativas populares tentem situá-la em um passado próximo; senão a sua origem, pelo menos sobre como se deu o seu ressurgimento e o núcleo em torno do qual foram se agrupando e desagrupando outros elementos, até chegar à formação atual, não sem tensões políticas e confrontos com as autoridades.

Para além da influência dos todo-poderosos senhores da terra, em diversas épocas, a participação dos caboclos parece ter sido uma conquista popular, das classes mais exploradas. No início do século XX, teria começado essa prática a partir da iniciativa de um descendente indígena chamado Bernadino Caboclo, ligando-se também à Irmandade do Rosário e à Irmandade de Santa Efigênia.

Antes, em alguns períodos, a festa era bancada por políticos, donos de terra e poderosos locais. Nessa condição superior, davam o dinheiro e as ordens. Isso mudou, quando a festa passou a contar com dinheiro das arrecadações e leilões públicos, a partir da participação das irmandades de caboclos e negros. Fala-se que a festa pode ter vindo de Salvador, mas não se descarta as influências trazidas das festas do Divino de Minas Gerais e Goiás, por conta do imenso fluxo de pessoas entre essas regiões. É tradição comum a quase todas as Festas do Espírito Santo no Brasil, uma herança de raiz portuguesa, as peregrinações de foliões, com a Bandeira do Divino e um pequeno grupo musical, recolhendo donativos

> Da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário podiam participar homens e mulheres de qualquer idade. Do sorteio de Rei e Rainha, estavam impedidos de participar quem não estivesse em dia com a Irmandade e quem fosse pagão. Especificamente para o sorteio da Rainha, existia a exigência quanto ao comportamento sexual da mulher. Sob a justificativa de que "a Rainha era a representação de Nossa Senhora" só eram aceitas as candidatas solteiras que fossem virgens; "se fosse casada teria que ser um 'casamento casto". Esta exigência e as formas de controle eram motivo de constrangimento. Houve caso em que a mulher sorteada não foi coroada devido aos comentários que atribuíam a ela uma condição não aceita pelas regras vigentes. (MACKELLENE *et al*, 2012, p. 365).

Os relatos orais mostram que as festas se davam sempre com grande participação popular e as mesas dos jantares eram de grande fartura, sendo servido ao povo tudo que fora recolhido durante as campanhas de arrecadação e as bebidas bancadas com parte do dinheiro arrecadado nos leilões. Na Festa de Nossa Senhora do Rosário, seguia-se a tradição antiga da pureza das virgens, mantida ainda em algumas regiões, em que a Imperatriz do Divino tinha que ser uma criança antes de atingir a puberdade. Em outras regiões exigia-se, por juramentos, que fossem virgens, o que lembra os antigos cultos dedicados à deusa-mãe.

Virgens ou não, a participação das mulheres sempre se revestiu de grande significado nas Festas de Santa Efigênia e do Divino Espírito Santo. Eram elas também responsáveis por alguns cantos, por tocar alguns instrumentos e alguns momentos cerimoniais específicos.

Um outro momento importante da festa era o levantamento do Mastro, tradição que não mais se usa na forma de antigamente, com o hasteamento da bandeira de mastros menores, em frente à igreja. A participação dos caboclos era um dos mais momentos importantes da festa e representava uma espécie de auto, de drama cantado e dançado. Poderíamos mesmo dizer tratar-se de uma espécie de “ópera cabocla”.

> O caboclo de hoje não é aquele de antigamente, não tem a peleja, não tem a loa, não tem o choro da cabocla, não tem a briga. Acabou, não tem não. O choro da cabocla é bonito, eles ficam deitados no chão e começa a briga. Um cai pra lá outro prá cá. Era um teatro no meio da rua. Vital era bacana pra isso: morreu caciquinho mor, morreu mamãe cabocla, morreu. (MACKELLENE et al, 2012, p. 372).

Para a população pobre que forma o grupo dos Caboclos, participar da festa requer custos que nem sempre dispõe por terem rendimentos muito baixos, sobretudo para a compra das indumentárias e adereços, com que se enfeitam. As roupas são as mais variadas e nelas,

como representação simbólica, estão presentes as cores do Espírito Santo, com predominância do vermelho e do branco, e a imagem da pombinha da paz.

Um momento emblemático da festa é a coroação do imperador, que foi escolhido por sorteio no ano anterior, o que acontece no interior da igreja. Josias Pires assim descreve esse ritual:

> Quando o cortejo chega à Igreja, os Caboclos ficam na porta e os monarcas entram para o rito da coroação. Na frente posiciona-se o alferes da bandeira, levando o estandarte vermelho com a pomba do Divino, e seguem-no os imperadores e duas crianças, os pajens, uma delas com um travesseiro forrado com seda vermelha, no qual se vê o desenho, em alto-relevo, da pomba do Divino; e a outra criança leva uma bandeja, também forrada de seda vermelha, onde estão a coroa e o cetro real. À passagem da comitiva no interior da Igreja, algumas senhoras fazem o sinal da cruz e todos batem palmas. (PIRES NETO, 2005, p. 126)

Terminada a coroação, o cortejo continua acompanhado pela banda filarmônica e vão todos, tendo os caboclos como abre-alas, até a casa do novo Imperador para um lanche e agradecimentos. Os caboclos vão ter sempre guardada a relevância nessa festa.

> No Domingo de Pentecostes, Dia do Divino Espírito Santo, as atividades dos Caboclos começam às quatro horas da manhã, com a alvorada, quando saem às ruas acompanhados da banda filarmônica, acordando a cidade e anunciando a festa. Ao final da alvorada, os Caboclos se dirigem para o salão paroquial, onde tomam o café da manhã. Terminado o café, eles passam em suas casas para pegar a indumentária e voltam a se encontrar às 7 horas, para o banho coletivo nas águas do Velho Chico. Depois do banho, vestidos, vão para a casa do Imperador de onde o cortejo sai para a igreja. Às dez horas é realizada a missa do Divino Espírito Santo. (PIRES NETO, 2005, p. 127).

O ato de tomar banho no rio lembra antigas práticas indígenas da região, onde o rio, além de fonte de alimentação, é entendido por eles como morada de seres encantados (como a Iara – Mãe d'água) e espaço de banhos, brincadeiras e algazarras. O rio é a morada da Mãe da D'Água, da misteriosa Iara, sincretizada em uma entidade feminina de grande beleza, com seus longos cabelos cor de ouro, que encanta os homens e os devora – numa representação do feminino cósmico, quando a *ruach* (espírito feminino) geradora do mundo ainda pairava sobre as águas. No rio moram a Iara, o caboclo do Rio, os Cumpadre D'Água, a Cobra com Asas (a serpente emplumada) – mantida em cativeiro pela força das rezas e das mandingas do povo. Se essa cobra sair das profundezas e, com suas penas e asas, voar pelos céus do sertão, o mundo estremecerá e virá o juízo final. Para além de todos esses seres misteriosos, encantamentos,

medos e obrigações, o banho no rio é alegria e purificação. Depois do banho, a festividade prossegue com suas danças.

Segundo Honorato Ribeiro dos Santos (2006), no seu livro *História de Carinhanha*, havia três danças antigas nas apresentações dos caboclos: a dança do cipó, a dança da peleja e o choro da cabocla. Apenas a dança do cipó ainda está em uso e apresenta um ritual de grande complexidade, tanto como corpo e dança, como também por seus componentes simbólicos. Os cipós são colhidos na mata com antecedência (um dia antes), levados para casa e deixados na sombra para que não sequem. Uma pessoa da comunidade é especialmente escolhida para levar os cipós. No trecho abaixo, temos uma descrição da dança do cipó.

> Na dança do cipó, os caboclos exibem a arte de trançar fibras, herança deixada pelos índios, embaralhando os cipós e os olhos do povo na hora da apresentação, mostrando um domínio e uma habilidade impressionante na confecção do balaio. Um passa a ponta do cipó para o outro, ao mesmo tempo em que vão rodando, dançando e cantando, trançando um cipó no outro até formar o balaio.
> Depois de confeccionado o balaio, cada um segurando a sua ponta, o caciquinho é levado nos braços pela Vovó e colocado dentro. Todos cantam e embalam o caciquinho:Lá se vai seu caciquinho/Lá se vai seu caciquinho/Dentro do seu balainho/Curuquinho ê vai dizendo/Curuquinho ê vai dizendo/Que ele é um passarinho/Que ele é um passarinho.
> Na última estrofe, dão uma forte puxada nos cipós do balaio e o caciquinho sobe no ar. A vovó que está segurando a mão do índio não deixa que ele caia e o coloca, com graça, novamente no balaio, sob os aplausos da assistência. (MACKELLENE, 2012, pp. 385 – 386).

O Balaio do *Caciquim* é um ritual original e talvez único no Brasil – espécie de performance de teatro sagrado, com dança, canto e grande habilidade artesanal, que acontece quando os caboclos se retiram da igreja, depois de sagrados Imperador e Imperatriz e de sorteados os nomes dos futuros imperadores.

Com ordenação precisa, cantos, e palavras de ordem e apitos, a roda vai girando em cada movimento de trançado, em um entrelaçado de passos e movimentos que vão determinando a trançado do balaio cerimonial.

> A grande roda volta a girar. O Capitão, pisando o pé direito sobre o centro do cipó principal, começa, então, a fazer o "trançado": um Curuquim para ao lado do Capitão que aguarda outro Curuquim (o que está com a outra ponta do mesmo cipó) atingir uma posição em que a fibra vegetal fique estendida. Neste momento, o Capitão pega o cipó, pelo alto, e abaixa-o até tocar no cipó principal, que está no chão. As pontas do cipó continuam nas mãos dos Curuquim, de modo a surgir uma espécie de arco. O procedimento continua com os demais *Curuquim*, até que todos os cipós estejam cruzados sobre o

> cipó principal. Depois de formar o arco com todos os cipós, o *Capitão* pega uma corda e amarra-os no ponto em que estão cruzados. Os Curuquim continuam segurando as extremidades dos cipós de tal sorte que o arco fica a uma pequena distância do solo - eis o balaio. (PIRES NETO, 2005, p. 130).

Todo o processo é feito de movimentos complexos, que determinam o trançado do balaio, sendo acompanhado por música e por cantos, mudadas pelo aviso dado pela cabocla que faz uso de um apito.

Parece acontecer, nesse momento, uma espécie de entronização da criança no templo sagrado, catedral selvagem trançada com o cipó da floresta. Esse Caciquim é uma espécie de menino-imperador-índio, ou melhor um Cacique supremo, símbolo de renovação do mundo.

Quando os caboclos cantam o último verso, todos, de forma coordenada, dão um grande impulso no balaio, jogando o Caciquim para o alto, de forma que ele passa por cima da cabeça da cabocla. Enquanto cantam, o Caciquim é jogado para o alto, como se fosse de encontro aos céus e, abençoado, voltasse para a terra, sendo recebido e amparado pelo balaio-útero da mãe terra.

Só depois desse ritual complexo de sagração da criança índia é que o cortejo prossegue, puxado pelos caboclos e pela banda de música, em direção ao local, onde estão postas as mesas fartas para que todos possam comer e beber à vontade, sob a benção do Espírito Santo e o seu tempo de fartura. Depois, puxam o cortejo para a coroação do Rei da Festa de N.S. do Rosário juntando-se com os irmãos afro-brasileiros.

É relevante ressaltar a presença das crianças, como o grupo dos Curuquinhos e o protagonismo do Caciquim que parece ser a personificação, como arquétipo da renovação do mundo, na Terceira Idade (a das crianças) prometido no Império do Espírito Santo.

Na região situada entre o sertão de Carinhanha, Chapada Diamantina e Minas Gerais (Montes Claros) vamos ainda encontrar manifestações dos caboclinhos e da Festa dos Caboclos, como algo parecido ao que acontece em Carinhanha. Mirian Walderez Oliva de Abreu (2010), no seu artigo *Caboclinhos: Prática Espetacular em Dias de Festa* identifica a dança dos caboclinhos, ao modo de Carinhanha, mas com diferenças acentuadas, em Montes Claros, Minas Gerais. Há um reconhecimento desse folguedo como uma manifestação teatral e performática popular, destacando os seus elementos cênicos, os adereços, a dança, e a música, em resumo, uma elaboração estética popular importante, conforme vemos a seguir.

> Temos registros de cabocladas com aspectos estéticos e motivacionais que se aproximam dos de Montes Claros, na cidade de Carinhanha (sul da Bahia) no

> documentário intitulado “Caboclos da Festa do Divino” e na cidade de Serro, próximo a Diamantina, entre o Vale do Jequitinhonha e o norte de Minas Gerais. Os grupos de Carinhanha e do Serro louvam e festejam o Império do Divino nos dias da festa religiosa católica de Pentecoste (cinquenta dias após a Páscoa). (ABREU, 2010, *on-line*).

As diferenças dos Caboclos de Carinhanha e os Caboclos de Montes Claros ficam evidentes, quando a autora descreve os atos dramáticos, os personagens e as representações durante os festejos. Em Montes Claros, por exemplo, o Caciquim é uma menina. Fios elétricos substituem os antigos cipós colhidos na floresta (ABREU, 2010, on-line). Destaca a autora que a manifestação, ato criador coletivo, com alguns desempenhos mais individuais, levam a uma aprendizagem artística e a um reconhecimento cultural de pertença comum, fortalecendo a construção identitária e os laços com a comunidade.

> As motivações dos componentes em participar vão desde a fé no Divino e nos Santos dos homens pretos, passam pelo instinto, pelo agenciamento de afetos produzidos nas relações de parentesco e vizinhança e vão pelo desejo mágico de expressão em espetacularidade nos diversos espaços da cidade. Nos seus momentos de ação, como expressão de um comportamento artístico humano, singularmente, afetam e são afetados pelas marcas dos encontros sociais que foram se constituindo. (ABREU, 2010, *on-line*).

As danças de caboclinhos são ainda encontradas em vários estados, além de Bahia e Minas: Goiás, Mato Grosso, Pará, Pernambuco e outros. Câmara Cascudo faz referência a essas festas, no seu *Dicionário do Folclore Brasileiro* (CASCUDO, s/d), que associa ao trabalho realizado pelos padres jesuítas e de outras ordens religiosas com as crianças índias, com seus pastoris e bailados, usados no processo de cristianização.

Costumava-se fazer procissões com essas crianças-curumins que, acompanhadas do padre guia, iam de aldeia em aldeia, ou mesmo em pequenas vilas, em cortejos processionais para mostrar a sua devoção aos santos católicos. Cita o fato ocorrido com o padre Fernão Cardim, em 1584:

> Foi o padre recebido pelos índios com uma dança mui graciosa de meninos, todos empenados, com seus diademas na cabeça, e outros atavios das mesmas penas, que os faziam mui lustrosos, e faziam suas mudanças, e invenções mui graciosas. (CASCUDO, s/d, 211-212).

Por essa razão, esses curumins dos aldeamentos jesuíticos estão na base de muitos folguedos e bailados do folclore brasileiro. Cascudo fala ainda da imensa escravaria de índios cristãos que tinham os senhores portugueses e todos eles metidos com folguedos e confrarias. Vale lembrar que boa parte dos índios escravizados era capturada nas missões jesuíticas e

aldeamentos feitos por outras ordens religiosas, pelos bandeirantes e mamelucos e grandes senhores de terra. Encontravam, assim cristianizados, tidos como “civilizados”, com alguns talentos desenvolvidos para as artes europeias e mesmo com alguns rudimentos de leitura e escrita. Por caminhos tortos, a fé católica e o aculturamento terminavam facilitando a servidão. Nas missões jesuíticas, a utopia da Terceira Idade do Espírito Santo fracassara e na metafísica índia restava a festa mestiça e a crença numa Terra sem Males, espécie de floresta encantada, cheia de farturas, prazeres e alegrias, percebida em transe, onde reinava um passarinho chamado Divino Espírito Santo.

3.7.5.3 O Divino no Ceará

No Ceará, a mais emblemática festa do Espírito Santo é a de Morada Nova, por ser o Paráclito o padroeiro do lugar, comemorado no Domingo de Pentecostes. Na ocasião, são oficiadas missas, novenas, procissões; e são realizadas quermesses e distribuição de esmolas para os pobres. O festejo ocorre em torno da Igreja da Matriz, com predomínio da orientação católica e organização a cargo de figuras de destaque na hierarquia social.

> A festa é marcada por um novenário, iniciando-se pelo levantamento da Bandeira do Divino Espírito Santo, na frente da igreja Matriz, no décimo dia que antecede o Domingo de Pentecostes, com a participação da Banda de Música, que, além de hinos sacros, executa dobrados, entre outros, o dobrado “Saudades da Minha Terra” [...]. Em algumas décadas passadas, eram organizados os partidos; alguns partidos das décadas de 1937 a 1943, eram: As Teresinhas, e As Ineisinhas, também os partidos Amor Perfeito e Margarida (o amor perfeito tinha como símbolo um Trevo Roxo com pestilos amarelos e as Margaridas uma Rosa branca com pestilos amarelos, colocadas sobre o peito esquerdo do participante). Era uma grande motivação para angariar fundos para as despesas da Paróquia durante todo o ano, como renovação e reparo dos bancos, pinturas e conservação do patrimônio. Cada partido tinha sua barraca instalada na praça principal, com imensa movimentação durante o período da festa; sem dúvida, também havia muita disputa e rivalidades, sem, contudo, desvirtuar o objetivo e espiritualidade da festa. [...]. (CHAGAS, 2007, pp. 186 e 187).

Segundo o referido Autor - um historiador local que também soma aos estudo as suas vivências desses festejos - a festa vem perdendo sua dinâmica, com o passar dos anos, por força do abandono de algumas práticas, que no passado fizeram parte da tradição festiva do Espírito Santo naquela cidade.

O culto ao Espírito Santo vai tomar maior proporção cultural e religiosa, na cidade de Juazeiro do Norte, onde não acontece como uma festa de Império ou de Folia do Divino,

mas é um culto profundamente ligado à religiosidade popular romeira. O Divino Espírito Santo, na sua forma de pombinha, é presença protetora nos altares domésticos das casas dos devotos do Pe. Cícero e existem uma cosmogonia e narrativas mitológicas que explicam o surgimento da cidade sagrada de Juazeiro do Norte, considerada a Nova Jerusalém – compreendida como sendo uma manifestação do próprio Espírito Santo, que teria vindo à terra para um novo pacto com o povo do sertão e a instalação da Terceira Idade prometida: tempo de abundância, de igualdade e justiça entre homens e mulheres.

Não temos uma festa em um dia particular, embora em Pentecostes a Irmandade do Divino Espírito Santo de Juazeiro do Norte ainda realize cultos, novenários e procissões. O que temos é a instalação de toda uma compreensão de mundo e de um código de vida e de ética, a partir da concepção dos preceitos do divino Espírito Santo, o que constitui algo inédito em todo o Brasil. O tema estudado será aprofundado, no capítulo V, quando é abordado em específico o movimento sócioreligioso do Juazeiro do Norte e do padre Cícero.

3.7.5.4 O Divino no Piauí

No Estado do Piauí, nas cidades de Valença do Piauí, Amarante e Oeiras, entre outras, vamos encontrar ainda vivas as tradições dos festejos do Divino Espírito Santo. A Festa de Valença teve maior relevo, a partir de 1879, coma presença do Cônego Acylino, vindo de Oeiras, onde a tradição era bastante enraizada e estabelece as coroações do Imperador e cortejos de mordomos e Impérios, dando à festa dessa cidade maior brilho. Em Oeiras, a devoção popular é muito forte e há quem diga que a festa remonta ao século XVI, com a presença de colonos açorianos, possivelmente com alguma influência maranhense, embora os primeiros registros apontem para o século XVII. A imagem do Divino Espírito Santo diferencia-se de muitas outras, por não ter as asas abertas. É uma pomba talhada na madeira folheada em ouro com ricos detalhes, que teria mais de 250 anos. Diz o povo por lá, que a pombinha não tem as asas abertas, porque pousou na cidade e no coração do povo onde já derrama a sua graça. Na igreja, é oficiada a missa e tem lugar a coroação do imperador; depois vem o cortejo real, tendo à frente a pombinha e os estandartes, seguindo pelas ruas em atmosfera de emotiva devoção, ao som de banda de música e de fogos de artifícios. Na casa do Imperador é servido o jantar do Divino, (o bodo), com muita fartura e abundância de todos os tipos de bebidas, doces e quitutes. Bem mais modesta, mas nem por isso menos bela, é a festa do Divino de Amarante, cujo cortejo com o Divino peregrina pelas casas em novenário e a coroação se dá em grande festa, com a participacão de grupos populares, entre cânticos entoados com acompanhamentos de rabecas, violas e tambores.

3.7.5.5 O Divino no Maranhão

No estado do Maranhão, encontram-se as mais antigas e ricas tradições das festas e do Império do Divino Espírito Santo de todo o Brasil. Um antiguidade que vem desde a presença dos primeiros açorianos no Maranhão, chegados em 1619, por volta de 95 casais (famílias) e alguns solteiros, segundo o testemunho do Frei Vicente de Salvador. Esse fluxo continuaria e estima-se em mais seis mil os açorianos que chegaram na região Norte (Maranhão, Pará e Amazonia), no século XVII. Essa influência inicial, seria depois acrescida com a forte, vigorosa e decisiva influência das culturas indígenas e afro-brasileiras, que transformam o culto e a festa, dando-lhes novos coloridos e formas de manifestação, com significado religioso diferenciado. Mantêm-se, no entanto, no Maranhão, de modo predominante, o modelo acoriano do Império, formado por

> um conjunto de crianças e pré-adolescentes de ambos os sexos que ocupam os cargos rituais de mais destaque nas festas: imperador e imperatriz, mordomo e mordoma régio(a), mordomo e mordoma mor e mordomo ou mordoma celeste (ou mordomo ou mordoma de linha). Um terceiro aspecto comum diz respeito à importância das caixeiras nas festas: grupos de oito ou mais mulheres –dirigidas por uma caixeira régia –que, por intermédio de cantos acompanhados pelas caixas, são responsáveis pela direcção e acompanhamento musical das festas. (GONÇALVES LEAL, 2016, *on-line*).

Entre os rituais da festa, comumente encontramos os seguites procedimentos:

> a abertura da tribuna; o buscamento e o levantamento do mastro; o dia da festa (com ida dos Impérios à missa e almoço); o derrubamento do mastro; o fechamento da tribuna e o repasse das posses. Para além da identificação destes traços comuns, a literatura etnográfica e antropológica disponível pôs também em evidência a importância dos terreiros de Tambor de Mina na organização das festas do Divino em São Luís. (GONÇALVES/LEAL, 2016, *on-line*).

Essas são características, mais ou menos comuns aos festejos de São Luís e Alcântara, mas gaurdam os festejos dessas duas cidades aspectos marcantes, no que diz respeito ao envolvimento religioso e mesmo à ordenacão. Em São Luís, temos a festa mais ligada aos cultos afro-brasileiros, que envolvem os terreiros de Xango e a Casa das Minas, bem como terreiros de encantados. O antropólogo Sérgio Figueiredo Ferretti (1999), no ensaio, *A Festa do Divino no Tambor de Mina*, demonstrando essa prática sincrética, a qual nomeia como "paralelismo", faz o seguinte comentário sobre os locais onde pôde observar a festa.

> Nossas referências baseiam-se em observações realizadas entre 1973 e 1988 em alguns terreiros de São Luís, principalmente na Casa das Minas. Também nas casas de Nagô, da Turquia, de Fanti-Ashanti, de Jorge Itacy, de D. Elzita, de D. Clarinda, em algumas outras e na vizinha cidade de Alcântara. (FERRETTI, 1999, p. 187).

Diferentemente de algumas festas do divino, cujos festeiros, por questão de status e poder político, são pessoas de maiores posses e prestígio social e político, em São Luís, a festa do divino é uma festa eminentemente do povo, sobretudo do povo negro, mas com uma grande participação de mestiços e de brancos pobres, apontando para um tipo de sociedade mais eclética e manifesta na sua solidariedade inter-racial, não obstante as tensões exitentes em uma sociedade com rígidas divisões de classe, onde a maior parte da população é condenada a viver em estado de pobreza extrema. A festa segue uma programação fixa, com cores e detalhes definidos, conforme os desejos dos voduns e encantados, demarcados em ritual bem preciso, o que justifica a longa citação a seguir.

> São inúmeras as etapas dos festejos do Divino. Desde a coleta de alimentos e recursos para a execução da manifestação como a própria retirada e decoração do mastro. Saem em ritualística com uma pomba de casa em casa para recolherem doações. Em cada residência vão tirando esmolas, que pode ser uma vela, dinheiro ou qualquer coisa de utilidade no festejo. Existem as ciganinhas que tem a missão de recolherem doações de ovos, verduras os demais temperos utilizados na preparação das comidas para o período do evento. São 13 dias de festa, que normalmente seguem uma programação preestabelecida, a exemplo: Inicia com o Levantamento do Mastro ou Cortejo do Mastro do Imperador; Missa Solene e em seguida Passeata pelas principais ruas da comunidade; Prisão do Imperador aos Mordomos; Cortejo do Mastro do Mordomo Régio; Ladainha com presença do Império Mordomos; Ladainha e visita do Mordomo Régio ao Império; Missa Solene e visita do Império aos Mordomos; Ladainhas (série de três): Ladainha e a subida do Boi; Ladainha e visita do Império aos Mordomos; Distribuição de esmolas com cestas básicas aos anciões; Ladainha com presença do Império e dos Mordomos; Missa Solene e Passeata, Procissão do Divino Espírito Santo pelas ruas da comunidade; Leituras e entrega dos Postos aos novos festeiros. (REIS, 2004, p. 168).

No período de duração do festejo, a criança é valorizada, cercada de cuidados, vestida com roupas luxuosas, ouvida e bem alimentada, portanto, muito bem, considerada na sua nobreza simbólica. Essa criança representa a renovação da humanidade e a ligação com o sagrado e com as entidades e encantados.

> O império é representado por três casais de crianças: imperador, imperatriz, mordomos-régios e mor. Costuma haver também os anjos fé, esperança e

> caridade, representados por crianças menores, e algumas vezes vassalos, aias ou damas, que são adolescentes. As bandeireiras são meninas que auxiliam as caixeiras. Um menino leva a bandeira imperial do Divino. As veze criam-se outros cargos complementares, formando um conjunto com cerca de quinze ou mais crianças e adolescentes, a maioria meninas.
> [...] É costume da festa a primazia pelo luxo das vestimentas, tronos e mesas de doces. (FERRETTI, 2013, p. 195).

Estando sob a organização de tais comunidades, a festa do Divino em São Luís, no entanto, não está totalmente desvinculada da Igreja católica, no sentido que o Império e seus convidados assistem a missa e, em alguns casos, são os padres que colocam as coroas do Império nas cabeças das crianças. Essa relação, contudo, sempre foi tensa, sobretudo para os impérios pertencentes aos terreiros e às casas de Iemanja', de Minas e de Xangô. Nos últimos tempos, os padres parecem melhor compreender a dimensão sagrada da festa do divino e dela participam como celebrantes, inclusive no ritual de coroação na igreja e, em alguns casos mais raros, aceitam ali os toques de tambores.

> A missa e a cerimônia dos impérios são o coração da festa do Divino. Ocorrem no domingo de Pentecostes, que é o dia principal da festa. Cada dona de festa escolhe uma igreja e encomenda uma missa que conta com a presença dos impérios e das caixeiras, de pessoas amigas devotas do Espírito Santo e, no caso das festas realizadas em terreiros, dos filhos-de-santo da casa. (ABREU; GOUVEIA; PACHECO, 2005, p. 29).

Da igreja saem em cortejo para o Trono, que é montado, geralmente, na casa de ritual afro-brasileiro, onde as crianças são entronadas e a festa segue em suas complexidades ritualísticas, sob orientação das caixeiras e do mestre ou mestra de cerimônias. Embora tenhamos a presença de alguns santos católicos, são os voduns e os encantados que determinam os modos e os usos da festa.

> Em determinados momentos, como no levantamento, na derrubada do mastro ou na chegada do cortejo, algumas pessoas discretamente entrando em transe, recebendo entidade que se relaciona com a festa. Trata-se, conforme a casa, de caboclo ou vodum padrinho, encarregado naquele ano de proteger a festa. Usa uma toalha na cintura ou no braço, o que passa despecebido pelos não familiarizados no grupo. Todo ano, um vodum da Casa das Minas assume este encargo e sua filha deve dar colaboração especial. (FERRETTI, 2013, p. 192).

Em Alcântara, temos algo mais oficial na pompa da Corte e na ligação com a Igreja. Embora seja também marcante a cultura afro-brasileira, não se percebe, pelo menos de forma mais visível, maior envolvimento com os terreiros de voduns e encantados. Vale salientar que, em cada região do estado do Maranhão, a Festa do Divino vai ter as suas próprias características:

> o modelo mais conhecido de festas do Divino no Maranhão é o que se encontra em Alcântara e São Luís. Este modelo –prevalecente no litoral do estado – estende-se para oeste até Tutóia e a leste vai pelo menos até Cururupu. Abrange, portanto, de leste para oeste, as microrregiões do Litoral Ocidental, da Aglomeração Urbana de São Luís, do Rosário, de Itapecuru Mirim e dos Lençóis. Os traços mais recorrentes deste modelo de festejos foram atrás indicados. Mas muitas festas nesta área caracterizam-se por particularidades que vale a pena sublinhar. Assim na microrregião de Rosário, não só há mais homens batendo caixa do que em São Luís, como os cantos são diferentes. Também nesta microrregião, é mais corrente a presença de adolescentes – e não apenas de crianças – nos Impérios. (GONÇALVES; LEAL, 2016, *on-line*, p. 10-16).

As festas do Divino, no Maranhão, são contadas em número superior a 150, com ocorrência em três centenas de municípios (na ilha de São Luís, no litoral, na baixa maranhense e no interior), destacam-se pela sua beleza e grande animação a Festa do Divino Embarcado, realizada nas cidades de Viana e Penalva, mantendo uma tradição bem antiga. José Ribamar Sousa dos Reis (1947-2010), um dedicado pesquisador da história e cultura popular do Maranhão, mostra o significado do Divino Embarcado.

> O ciclo da festa tem início no dia que os festeiros denominam de Ascensão, ou seja, o dia que Jesus Cristo ressuscitou. A nominação de Divino Embarcado é, em virtude do ponto culminante da festa ser uma procissão marítima, definida como sendo uma "corrida" de barcos num determinado lago. Todos os membros do cortejo do Divino, o chamado Império, desfila nessas embarcações. No crepúsculo após muita cantaria, regada de cachaça, os festeiros se deslocam para o porto de Penalva, onde se distribuem nas embarcações. (REIS, 2004, p. 169 – 170).

Essa tradição do Divino Embarcado, reminsicência do tempo das grandes navegações e das entradas e bandeiras dos primeiros tempos da colônia, encontram-se ainda presentes em várias regiões brasileiras, conforme vimos nesse mesmo capítulo, notamente no sudeste (São Paulo) e no Norte (Amapá e e Roraima).

São muitas as peciliaridades e as semelhanças entre as diversas festas ocorridas nas diversas regiões brasileiras e mesmo as correspondências com as festas açorianas e de Portugal continental. Na festa do Maranhão, Dom Sebastião, o Rei Infante, confunde-se com a imagem do menino Imperador. No Maranhão, muitas vezes, Dom Sebastião (um encantado de terreiro) transfigura-se em um touro, sempre presente e domado nos terreiros de Xangô e de Minas. O antropólogo Ferretti afirma: “Em alguns terreiros, o Rei Sebastião se incorpora nos devotos na forma de um touro, chamado de boi Turino e a pessoa que o recebe dança ajoelhada, com as mãos ciscando o chão e bufando como um touro”. (FERRETTI, 2013, p. 267, on-line).

Voltaremos a esse assunto, notamente sobre a presença de Dom Sebastião como um toruo negro e com uma estrela na teta, que permanece encantad nos lencóis maranhenses.

Ferretti corrobora a tese de que, em São Luís do Maranhão, a Festa do Divino tornou-se uma expressão forte de religiosidade, mas com marcante presença das culturas e das religiosidades afro-brasileiras, sendo realizada nos terreiros, sob a proteção dos voduns e encantados.

> No Maranhão, a Festa do Divino é realizada, principalmente, nos grupos de culto afro-brasileiro de Tambor de Mina. Quase todos os terreiros de Mina organizam uma vez ao ano esta festa oferecida a uma entidade devota do Divino que solicita a festa em sua homenagem. Como é muito dispendiosa, geralmente é organizada na época da principal festa do terreiro. Alguns terreiros a realizam no período de Pentecostes da Igreja Católica. Outros a organizam ao longo do ano, sendo oferecida à entidade na data de determinado santo do calendário católico como Senhora Sant´Ana, São Luís, São Raimundo, N. Sra. da Conceição etc. Nos terreiros, geralmente, a Festa do Divino dura de uma a duas semanas e se continua com a realização de festas religiosas com toques para as entidades cultuadas. (FERRETTI, 1999, p. 268, art. *on-line*).

O voduns e encantados são os centros dos cultos nos terreiros e, onde mães e pais de Santos, incorporando tais entidades, também decidem os aspectos mais importantes da Festa do Divino, determinando cores dos Império, alimentação e bebidas apropriadas para determinados rituais, comportamentos, tabus, tradições conservadas, inserção de alguma mudança etc.

> Algumas inovações introduzidas nas festas são muitas vezes apresentadas como o resultado do pedido de um encantado. Mas é sobretudo por meio da sua intervenção em alguns segmentos rituais que a participação das entidades espirituais do tambor de mina nas festas do Divino é mais significativa. Essa participação pode ocorrer em vários momentos das festas, relacionados ora com a tribuna, ora com o mastro. Tem lugar, mais ge- neralizadamente, na recepção da coroa e dos impérios após a missa ou, em alguns terreiros, na abertura e no encerramento da tribuna. Caracteriza-se ainda por outras expressões, relacionadas sobretudo com a equivalência estabelecida entre alguns encantados e as crianças dos impérios. E ocorre também no buscamento, no levantamento e no derrubamento do mastro. (LEAL, 2019, p. 455).

O antropólogo Sérgio Ferretti (2013) identifica uma vertente utópica nas Festas do Divino Espírito Santo, a partir da presença de Dom Sebastião, encoberto e descoberto em outros

signos culturais, na possibilidade de crença de que há de vir um futuro melhor, de alguma forma ligada à forma sagrada (com ditos e interditos) de condução do ritual.

> Nas Festas do Divino Espírito Santo, comemoradas na cultura popular maranhense, a nosso ver, podem ser encontradas algumas conotações messiânicas e milenaristas. Trata-se de uma festa que apresenta elementos de fartura, de luxo, de um império que mitiga a pobreza e a fome. Os nobres devem distribuir alimentos a todos e dar as sobras aos mais necessitados. Arrecadam-se recursos entre os amigos e faz-se um grande esforço para que a festa seja cada vez mais bonita e abundante. Não deve ocorrer nenhum erro durante os rituais, o que costuma ser visto como presságio de coisa ruim, ou da morte de pessoa importante entre os organizadores. A bandeira do mastro não pode ficar em posição errada; o mastro quando carregado e símbolos como a pomba, a coroa, o cetro também não podem cair. As mulheres que tocam as caixas devem cuidar para que todas as coisas sejam feitas sem erro, a fim de que não ocorram coisas ruins. (FERRETTI, 2013, p. 268 – 269, on-line).

Um aspecto importante apontado por Leal, é que nos terreiros não haveria um verdadeiro sincretismo ou hibridismo, embora apareçam crenças diversificadas, no interior de um mesmo ritual que as aproxima e faz conviver religiões diferentes, pois

> as conexões entre Divino e mina aproximam dois gêneros religiosos que mantêm suas diferenças. Como me disse uma caixeira, "Divino é Divino, mina é mina". Por isso, em outro texto, preferi ao conceito de sincretismo – que meus interlocutores não usam a propósito das festas do Divino em terreiros de tambor de mina – a expressão "modos de articulação" (LEAL, 2017). Não só ela me parece captar melhor os tipos de conexão que se estabelecem nas festas do Divino entre rituais e entidades espirituais do catolicismo e do tambor de mina, como o recurso ao plural destaca simultaneamente a diversidade dessas conexões e o modo diferenciado como cada terreiro as gerencia. (LEAL, 2019, p. 445).

Observamos, no entanto, que mesmo convivendo de forma confluente, há um maior protaganismo da religião afro-brasileira na Festa do Divino, em São Luís, o que explica a sua maior complexidade sagrada e ritualística, com significados próprios. A festa católica é transplantada para o terreiro e nele se integra, no sentido de que una-se a outras comrpeensões e manifestações do sagrado, onde se faz ausente uma hierarquia de valores, ou de compreensões pautadas no que é exógeno ou indógeno, sem maiores conflitos entre as duas formas de percepção sagrada do mundo. Por isso, a festa é realizada,

> em grande número de terreiros de cultos afro-brasileiros: tambor de mina, umbanda e candomblé. Algumas cidades e povoados como Alcântara, Paço do Lumiar, Periá e antigamente Icatu, celebram-na com festas públicas que envolvem grande parte do espaço da cidade com seus cortejos e visitas mútuas

> entre o Império e os Mordomos. Há também, embora em menor número, festejos fora desse universo.
> Mulheres e homens portando valores, hábitos e heranças culturais mantêm viva, nas dobras da cultura hegemônica, sua expressão cultural e religiosa. As táticas que sustentam essa prática variam, e cada uma delas tem sentido no lugar e no tempo em que acontecem. No Maranhão, os rituais do culto festivo ao Divino são conduzidos pelas caixeiras, que tocam tambores e cantam. (BARBOSA, 2004, p. 152, *on-line*).

Em São Luís, como sacerdotisas do Divino, as caixeiras têm importante função na condução da festa. A trajetória de uma caixeira tem etapas a cumprir; elas, geralmente, começam como bandeirinhas, caixeiras assistentes, caixeiras-mor e, finalmente, chegam a caixeiras-régias, que é o topo do processo. A caixeira-régia goza de gande prestígio e, geralmente, é convidada para atuar em muitas festas, em diferentes terreiros, delocando-se de um lugar a outro. Os pagamentos são feitos em forma de ofertas e doações dos devotos do Divino.

Marise Barbosa afirma que os tambores, em muitos rituais afro-brasileiros são interditos às mulheres, e que, atualmente, com o desaparecimento das caixeiras mais velhas e tradicionais, não obstante as tentativas de retransmissão de saberes, através de oficinas, as mulheres estão cedendo espaço aos homens, que começam a atuar como caixeiros, dando-lhes proeminência nas festas. No caso das caixeiras maranhenses do divino, viu-se a inversão de uma certa tradição, já que, em muitos rituais, é proibido o contato das mulheres com tambores e caixas, por ser o ofício de toque reservado aos homens, como ocorre no tambor de crioula e nos toques de terreiros.

> Nos terreiros de Mina do Maranhão, a Festa do Divino constitui um ritual do catolicismo e da cultura popular, que escapa ao controle eclesiástico ou civil e que foge ao cálculo de lucro da sociedade capitalista. Trata-se de manifestação que reflete uma subcultura, mostrando a importância da diversidade e das variações culturais, com as regiões e os grupos. (FERRETTI, 2013, p. 207).

Para Ferretti, essa aspiração popular pela fartura e igualdade, pela justiça e pelo espírito comunitário, como ocorre na distribuição de bens e alimentos, além da comunhão coletiva da festa, traduzida na numa superação da pobreza por uma riqueza simbólica, com os poderes nas mãos de um imperador criança (do povo), com seus jantares coletivos e rituais, "estão implicitamente carregadas de conotações messiânicas e milenaristas". (FERRETTI, 2013, p. 209).

Como em São Luís, a Festa do Divino Espírito Santo, na cidade histórica de Alcântara, também tem sua origem vinculada à chegada dos primeiros colonos açorianos, que vieram para a região, depois da expulsão dos franceses, sem que se saiba as datas precisas das suas primeiras manifestações, pois os primeiros registros são dos séculos XVIII e XIX. Uma festa de nobres e poderosos que foi, pouco a pouco, sendo apropriada pelas camadas mais populares, notadamente servos e escravos, índios, caboclos e mestiços pobres que projetaram na pombinha do Divino, como um espelho, os seus desejos e esperanças de liberdade e de uma vida melhor. Temos aqui uma inversão ideológica, como na maioria das festas, de importante gravidade. Um império comandado por mulheres, pelas caixeiras, que perambulam pela cidade e arredores, recolhendo esmolas e levando a bandeira e pombinha do Divino para abençoar os lares visitados.

> As caixeiras são quase sempre lavadeiras, que pouco trabalham pelo ofício, visto como as funções do Divino só lhes deixam livres três meses no ano. Geralmente idosas, causa admiração a resistência delas à fadiga, nas longas caminhadas e constantes vigílias da festa, além dos inevitáveis ataques de maleita, nessas incursões pelo interior.
> As bandeireiras são meninotas de 10 a 14 anos, que conduzem pequenas bandeiras brancas, ou vermelhas, com a coroa do Divino bordada ao centro.
> Os «responsáveis» marcham atrás, revezando-se no transporte da coroa de prata (ou da pomba de cerâmica) guardada numa caixa redonda, de folha-de-flandres pintada. (LIMA, 1988, p. 23).

Em Alcântara, o Império do Divino é marcado por um maior fausto e maior fartura, do que os festejos dos terreiros de São Luís, se constituindo assim em ritual de natureza transbarroco-popular de grande importância cultural e religiosa, chegando os festejos a durar 15 dias, período antecedido da sua preparação, que é feita, ao longo de todo o ano.

> O Imperador-Festeiro é representado pelo «Imperador do Trono» (geralmente seu filho, neto, aparentado), um menino fardado de branco, com alamares, ou botões, dourados, manto vermelho e coroa. Faz-se acompanhar de 2 vassalos (para a Imperatriz são 2 aias e 1 vassalo). A frente, o estandarte vermelho.
> O Mordomo-Régio é representado pelo «Mordomo-Regio do Trono», de farda branca, manto curto, chapéu de dois bicos, verde, orlado de arminho, assim por diante, até o último Mordomo-Baixo, todos com seus vassalos, ou aias, de ternos engomados, mas sem manto, e estandarte verde para o Mordomo-Régio. (LIMA, 1988, p. 27 – 28).

Em Alcântara, o Império é também formado por um Imperador ou uma Imperatriz, escolhido em anos alternados e por toda a corte, formada pelo mordomo-régio e a mordoma-régia, seguidos do mordomo-mor e da mordoma-mor, bem como de toda uma comitiva, em um

ritual marcado por inúmeras trocas sociais e simbólicas. A festa é semrpe um grnade acontecimento:

> Sai o Mestre-Sala a reunir as caixeiras, e, com a orquestra, buscar, de casa em casa, os festeiros. Junta-se gente, adultos e crianças, e, sob a orientação dos Mestres-Salas, dirigem-se à igreja, onde o Imperador e os Mordomos ocupam seus tronos, caprichosamente adornados, de véspera, de sedas e bordados, para assistirem à missa da Ascensão, missa cantada e «a grande instrumental». No fim do ato o padre, solenemente, coroa o Imperador, pondo-lhe na cabeça uma coroa de lata, nas mãos, o cetro, ao mesmo tempo em que um pombo branco esvoaça pela nave, ansioso, até encontrar a porta por onde escapa. Um frêmito de emoção sacode o público, há um breve murmúrio. Sente-se a presença viva do Espírito Santo. (LIMA, 1988, p. 28).

Essa emoção viva, da presença do Divino Espírito Santo, em um clima de troca social, de partilha simbólica e de comunhão de crença, termina contaminando o ânimo do cortejo, que vai engrossando à medida em que passa pelas ruas, ao som da banda de música: "os «séquitos do trono», chegados ao adro, reúnem-se à porta do templo, do Imperador à mais humilde das caixeiras, numa única procissão, ao som de marchinhas e dobrados, e se dirigem à casa do Imperador [...]." (LIMA, 1988, p. 28).

Depois da abertura da tribuna, tem-se a busca do mastro na mata, em meio a grande folia e festejos, o carregamento e levantamento do mastro do Divino, a tiração de esmolas para o Divino (acompanhadas pelas caixeiras), as visitas aos impérios e aos mordomos-régios, sempre com luxuosos cortejos e profusão de comidas e bebidas, servidos aos convidados e visitantes, as missas do imperador, do mordomo-régio, da mordoma-régia etc, até as alvoradas do mastro, a derrubada do mastro, etc.

Durante toda a festa do Divino em Alcântara, a presença feminina, sobretudo por conta das caixeiras, das bandeireiras e das cozinheiras, é dominante. Poder-se-ia dizer que a Festa do Divino, não apenas em São Luís e Alcântara, mas que grande parte do Maranhão, é uma festa de mulheres, não obstante a participação dos homens, de diversas idades e classes sociais diferenciadas em importantes funções. As caixeiras sabem os segredos do Divino, as formas de dádivas e contra dádivas, as graças e os castigos dos violadores de promessas e regras, os cantos certos e apropriados para cada ritual e para cada hora. Algumas sabem também improvisar versos ao som das melodias tradicionais e se dizem inspiradas nos seus improvisos pelo sopro do divino. As caixeiras mais destacadas têm como atributos admiráveis a beleza da voz, a entoação e o ritmo; a diversidade do repertório, a espertize no toque do tambor e a

lideranca e a espiritualidade, atributos morais importantes para uma caixeira-mor (quando chega no topo da hierarquia) dirigir um grupo de caixeiras, nas andanças e nas festas.

> Em Alcântara, elas vêm de experiências comunitárias em quilombos ou grupos familiares extensos, e essa sua origem dialoga com a construção coletiva dos rituais. Num processo circular e dialético, constroem a si próprias e ao seu modo de pensar, sentir, olhar o mundo e se dedicar à sua devoção, sempre identificados com o compartilhar.
> Tocam em momentos específicos e sua música é inseparável da função propiciatória dos momentos rituais. (BARBOSA, 2009, p. 10).

Na Casa do Divino de Alcântara, fica a tribuna principal, uma outra é montada também na igreja onde acontecem as missas, dando sequência ao calendário festivo, sempre antecedido por cortejos acompanhados pelo Império, pela Corte, por populares e pela banda de música. A tribuna é o espaço real e simbólico, onde são realizados os rituais de abertura e fechamento dos festejos.

Se na igreja o padre conduz os atos religiosos, na Casa do Divino, do Imperador e Mordomo-régio ou da Mordoma-régia, os rituais são outros, conduzidos pelas caixeiras, que fazem evoluções em frente à tribuna do Imperador ou da Imperatriz e dos Mordomos, cantando cantos próprios de cada ocasião. É um momento solene e que que exige do devoto a máxima atenção e silêncio. Qualquer infração do silêncio ou mesmo do portar-se com roupa adequada faz com que guardas do Divino prendam o transgressor, que terá amarrado uma fita em seu braço; e que só será solto, quando oferece uma jóia como oferta ao divino. Depois do ritual, é servida farta alimentação e a banda de música anima os foliões, que bebem a fartar-se.

No décimo dia da Festa, acontece a “solta do boi”, quando um boi ou alguns bois (em 2018, testemunhamos o cortejo com dois bois), enfeitados de fitas azuis e vermelhas, doados em promessas ou comprados com contribuições dos devotos, saem puxados por uma grande corda pelas ruas e ladeiras de Alcântara. A folia se parece com a tourada a corda da Ilha Terceira dos Açores e os brincantes arriscam-se em correr na frente do boi e dele defender-se, como se participassem de uma tourada anárquica e de grande algazarra. As cordas, seguras por alguns homens, dá alguma segurança, mas podem acontecer acidentes nessa peleja do homem com o animal, que representa a força bruta e fecundante da natureza.

Assim, em meio à grande folia, o boi que será sacrificado para o Divino, é apresentado ao povo e conduzido ao lugar onde será sangrado e o seu corpo repartido. Na manhã do último sábado da festa, dar-se-á a entrega da carne do boi sacrificado, junto com outros gêneros alimentícios, para famílias pobres da cidade. Essa distribuição é feita por um cortejo acompanhado pelo canto das caixeiras e porta-bandeiras.

Com o encerramento da tribuna, acontece a missa, onde será sorteado o novo Imperador. Diz-se que a partir daí tem início a nova festa, pois levará todo um ano de preparação. O carimbó das caixeiras, folia profana de danças, bebidas, piadas e tambores de crioulas e "pongas", acontece após o encerramento da tribuna. É assim uma festa profana de divertimento para as mulheres, sobretudo para as caixeiras, mas também as cozinheiras, as lavadeiras, as bordadeiras, as costureiras, as domésticas; enfim, todas aquelas mulheres da comunidade que arduamente trabalharam durante a festa. Consideram-se todas tocadas pela luz e pelo amor do Espírito Santo.

3.7.6 A polifonia do Império do Espírito Santo

Nas diversas regiões brasileiras, percebemos que os impérios e as festas do Espírito Santo são fenômenos configurados por grande diversidade cultural e simbólica, que envolvem leituras teológicas e clericais, versões religiosas e profanas, fusões entre tradição culta e apropriações populares, bem como atualizações do passado de alcance contemporâneo.

> O culto do Divino no Brasil tem dois componentes básicos: o litúrgico que se engloba na doutrina estabilizada da Igreja Católica e o comportamento popular. Este é variável segundo os costumes na evolução do tempo. Afasta-se das regras estabelecidas pela Igreja guiado pela força da tradição e é explicável pela pressão de um inconsciente coletivo, a somação do comportamento humano na sucessão dos milênios e dos séculos.
> Estudar o Divino partindo da raiz luso-brasileira que tem seu início na atividade benfazeja da Rainha Isabel de Portugal no século XIV é tomar o trem da História em pleno percurso e, assim, ter uma visão limitada, perdendo o componente psicológico do comportamento dos fiéis que creio ser o elemento mais chamativo na visão panorâmica do Espírito que se tornou Divino na religião católica. (ETZEL, 1995, p. 18).

O Espírito Santo, na hibridação histórica e cultural brasileira, resulta de um processo feito da divergência/convergência ocidental/médio-oriental, do conflito norte/sul, construindo-se de sobras e de dobras dos sonhos e das penas da condição humana *(fusão transbarroca).* Destruídos, sincretizados, hibridizados e mimetizados, os deuses e deusas indígenas e africanos retornam, recriam-se e empoderam-se. Exorcizados pelos padres católicos, reinventam-se em dobras e sincretismos complexos do catolicismo popular, dos cultos de cauinagem e de pajelanças indígenas, nos candomblés e xangôs afro-brasileiros e na mestiçagem das macumbas e dos catimbós. Em tudo, está presente uma grande teia de sentidos, feita por meio de interinfluências simbólicas, num processo que poderíamos chamar de

signusfagia, ou seja, de símbolos que se devoram entre si e dessa forma se transformam e geram novos signos.

O Espírito Santo, enquanto símbolo do sagrado, pássaro transfigurado em um voo de longa e milenar trajetória, vem compor, assim, um paradoxo contemporâneo. Apresenta-se como sendo "imaculada pureza", mas resulta de todas as impurezas da história e das imperfeições e fragilidades dos homens, muitas vezes projetando o desejo inconsciente de retorno a um paraíso adâmico (paradoxalmente o passado – a Idade de Ouro) projetado no futuro (em visão psicanalítica, podemos pensar no desejo de retorno ao útero da mãe); na visão junguiana, teríamos o arquétipo da deusa feminina e de fusão com a natureza; em todos os casos, significa o desejo de anulação do livre-arbítrio, da angústia e da dor – simbolizado na Terceira Idade do Espírito Santo e na Nova Jerusalém-útero. No entanto, só pode ser compreendido como uma dialética do presente.

Vários pensadores latino-americanos (Dussel, Mignolo, Canclini, Ribeiro, Quijano, Lacrau, entre outros) sustentam uma abordagem das ruínas e do fracasso civilizacional do Norte e, consequentemente, dos países que passaram pelo brutal processo de colonização. Fazem uma análise da realidade do Sul, a partir de um aparato teórico *decolonial, transbarroco e transmoderno*. Reconhecem as ruínas e os limites, mas buscam ultrapassar justamente o patamar do pessimismo que se alastra em tempos de embates com forças hegemônicas, que tendem ao conservadorismo de raíz neofascista.

Se a chamada pós-modernidade anunciou o fim das grandes narrativas e da utopia (não-lugar), dando início à distopia (sem-lugar), dos rizomas, das fronteiras móveis e das construções identitárias em transe, o fez como se decretasse a impossibilidade de avistar lume, da paralisia reinante diante de tal barreira pantanosa, da fragmentação e falta de perspectivas do mundo contemporâneo. Diante do fracasso das utopias e da distância da noção de progresso, o povo excluído se põe a construir, conforme o possível, com a economia possível, no espaço possível, baseado em laços identitários e comunitários mais intensos, um momento diferenciado de vida e de sociedade.

O Império do Espírito Santo configura-se assim como uma espécie de espelho imemorial (desenterrado e polido, segundo vislumbre de Fuentes, 2001), complexo arquetípico, mitologema poliédrico, que atrai e reflete outros espelhos, em um labirinto mágico e sedutor - onde são projetados os sonhos e as superações dos impasses cotidianos ou da insuportável realidade social. Só podemos compreender a sua trajetória se compreendermos também o percurso violento do processo colonial e do transbarroco na construção do Novo Mundo, visto como um processo inconcluso que precisa viver o hoje, na cura das suas feridas e no reencontro

comunitário, ao mesmo tempo em que esperança o amanhã. Um ritual para a vida que se reiventa em possibilidades de farturas e alegrias.

3.7.7 Da utopia à microtopia

Por certo, tendo origem em crenças e religiões muito antigas e refazendo-se em crenças milenaristas e escatalógicas cristãs, na proposição do fim de uma idade da humanidade e na renovação cósmica do mundo, o Império do Espírito Santo, cultuado e festejado em pequenas comunidades, não guarda mais o sentido grandioso de uma utopia ou mesmo da profecia juaquimita da Terceira Idade, mas é antes a realização de uma microtopia. Nesse processo, a utopia (o não lugar) torna-se uma topia (um lugar determinado), onde é experimentada a vida possível, seguindo determinados parâmetros sociais e religiosos, com forte substrato ético e sagrado. Fazemos aqui uma "desdobra" para entender o que significa, conceitualmente, "topia", "micro-utopia" e "microtopia".

No sentido acadêmico, a palavra microtopia ainda não está assentada ou devidamente canonizada, em um conceito preciso, seja na filosofia ou na sociologia. No contexto contemporâneo da chamada pós-modernidade, a palavra microtopia surge em diferentes locais, fronteiras, e bordas com diversos significados, buscando distintas compreensões, mas sempre ligado a uma resposta à grande crise e às ruínas que obstruem a vida em seu fluir mais pleno.

O gramático Pasquale Cipro Neto, no texto "Da utopia à topia", aborda um artigo jornalístico do teólogo Frei Betto, onde este exalta as realizações humanitárias de Zilda Arns, em favor das populações pobres do Haiti, e afirma que ela "passou da utopia à topia". Compreende Pasquale Cipro Neto que os dicionários da língua portuguesa não registram a palavra 'topia", mas os componentes de palavras formadas pelo "o elemento de composição '-topia' (do grego 'tópos', que significa 'lugar')".

> A palavra "utopia" foi criada pelo escritor inglês Thomas Morus, que com ela batizou uma ilha imaginária, em que havia um sistema sociopolítico ideal, perfeito. De acordo com o "Houaiss", Morus latinizou o prefixo negativo grego "ou-", que transformou em "u", e o agregou ao elemento "topos", acrescido do sufixo "-ia". E o que significa "utopia"? Ao pé da letra, significa "nenhum lugar"; na prática, vem a ser a idealização de algo que, na realidade, não existe em "nenhum lugar".
>
> Ao dizer que "há os que primeiro agem e depois buscam recursos e há os que jamais passam da utopia à topia", nosso Frei Betto quis dizer que a inesquecível doutora Zilda passou da utopia à topia, ou seja, "lugarizou" seu sonho. (CIPRO NETO, 2010, artigo jornal).

Diante do exposto, podemos afirmar que muitas crenças e ações populares, notadamente as dos Impérios, Folias e Festas do Divino Espírito Santo, "lugarizam" a possibilidade da felicidade antecipada do futuro sonhado. Pode-se falar em uma micro-utopia, melhor traduzida como microtopia, conceito que tentaremos delinear. Citamos alguns autores, em uma gama de aspectos que vai da experiência popular tradicional às artes plásticas e audiovisuais contemporâneas, passando pela arquitetura, para dar notícias de uma palavra que começa a traduzir uma inquietação/experiência real, mas que ainda não se definiu como conceito mais preciso. Como muitos desejam que quase tudo derive do pensamento pós-moderno, da trindade Foucault-Deleuze-Guattari, não falta quem busque a arqueologia da palavra e do conceito nesses autores, preenchendo vazios e ressignificando palavras, embora existam outros autores que fizeram desse tema objeto de seus estudos, notadamente na arquitetura.

Diego Fagundes da Silva, no ensaio *Utopias e micro-utopias: Abordagens e práticas criativas para a arquitetura no campo expandido* (2014) levanta alguns argumentos e conceitos que possibilitam o entendimento das micro-utopias no mundo contemporâneo. Partindo do livro, *Espaços de Esperança*, de David Harvey (2004), ele destaca o pensamento de Harvey sobre as causas do fracasso das utopias e a proposição do uso da força da imaginação e de uma "arquitetura rebelde"; ao fazer isso, Harvey propõe revitalizar a tradição utópica ocidental, como "utopismo dialético", traduzida em possibilidades que seriam, na verdade, "reais alternativas", baseando-se em práticas processuais voltadas para o tempo presente, para a solução de problemas e impasses contemporâneos.

Diego Silva chama a atenção também para a contribuição de John Wood, no livro *Design for Micro-Utopias*, e Nicolas Bourriaud, no estudo, *Estética Relacional* (2009). O primeiro autor, Wood, substitui o pesado conceito de utopia, projetada no futuro, como motor da luta histórica, pelo conceito de "Micro-utopia"; assim, ao esperançar o amanhã, propõe ações transformadoras e reais que, mesmo que sejam ou pareçam impossíveis, pode-se encontrar, nesse pensar-fazer, como alternativa possível para o presente, em forma de pequenos processos inovadores e socialmente integrados. Já Borriaud constata a mudança do paradigma do sonho, compreendendo que "as utopias sociais e a esperança revolucionária deram lugar a micro-utopias cotidianas e a estratégias miméticas [...]" (BOURRIAUD *apud* SILVA, 2014, p.85).

Através dessas ações tópicas, em face do seu caráter inovador e com capacidade de mudança, procura-se a transformação da sociedade, dentro da estrutura existente. Agregando a visão de Guattari (1985), o autor fala ainda da dificuldade de processos de centralização no mundo contemporâneo, a partir da terceira revolução industrial, que tem tornado cada vez mais

complexas as relações econômicas, sociais, simbólicas e culturais. Acredita Diego da Silva que esse conceito já estava presente, com maior antecedência, na obra Revolução Molecular (GUATTARI, 1985), "em que o autor reflete sobre a constituição da subjetividade dos indivíduos, em meio à complexa situação contemporânea definida pós-68". (SILVA, 2014, p. 85 – 86).

> A revolução molecular dá conta dos processos de liberação de fluxos de desejo fora dos padrões modelizados pelo sistema e fora dos padrões impostos pela cultura popular tradicional. Nesta fuga às regras e modelos, encontramos o conceito de micro-utopia. (SILVA, 2014, p. 86).

A questão da marginalidade de comunidades alternativas em relação à sociedade global é bastante complexa. Em tese, no mundo globalizado, sob o domínio do capitalismo tardio (e da sua brutalidade expansiva), não existiriam mais um centro (como símbolo da metrópole, do poder concentrado a emitir o poder sobre a colônia), com a previsão de um constante deslocamento de "núcleos de bens simbólicos" dispensados pela internet e pelo mundo virtual, através das redes, numa proporção tal que, na contemporaneidade, "A internet é o tecido de nossas vidas" (CASTELL, 2004, p. 15).

Outro aspecto que não se pode deixar de observar, na complexidade das redes virtuais é a manipulação de mentes e sentimentos, bem como o opressivo controle dos mega-dados, excessivamente centralizados, por parte de poderosas agências de informação, capazes de exercer o controle, a serviço de governos e corporações, tendo como objetivo a economia do consumo e da vigilância política e ideológica. Temos, portanto, no atual estágio do capitalismo uma "dominação sem sujeito", na expressão do filósofo alemão, Robert Kurz (1943 – 2012), conforme abordagem por ele exposta no ensaio, *O Colapso da Modernização* (1991).

Então, os novos processos acontecem dentro dessa tensão entre a busca de liberdades, de alternativas de vida social e o controle das informações/ações dos cidadãos e cidadãs, em um mundo super vigiado e controlado, onde os saberes se vulgarizam e se transformam em resíduos rizomáticos. A pequena subversão é o que a isso (esse estado opressivo de coisas) consegue fugir, enganar a vigilância, mas mesmo quando consegue estabelecer-se como alternativa e afirmação de melhor qualidade de vida e relacionamento social mais digno, a grande questão do capitalismo global permanece.

A busca das micro-utopias seria um modo de ver e realizar essa busca contemporânea, não de todo nova, por trazer influências de outras práticas anteriores, valendo aqui lembrar as comunidades hippies da década de 1960 e as buscas de alternativas de convívio

com a natureza, quase sempre levando em conta as práticas das comunidades tradicionais que sobreviveram ao massacre capitalista dos dois últimos séculos.

Os povos da floresta (ameríndios), das aldeias mais perdidas na Ásia ou das sociedades étnicas africanas, guardam segredos milenares de possibilidades de convivência social sem estado, estabelecendo formas mais justas e culturalmente integradas com a natureza, servindo de preciosas lições diante do caos que a contemporaneidade anuncia com o fracasso social e civilizatório do modelo capitalismo e mesmo do socialismo real.

No entender de Jappe (2013), muitas formas de organização social/cultural pré-capitalistas, devem ser consideradas como ensinamentos, lugares de inspiração, na construção de saídas possíveis, diante da voracidade capitalista e da sua necropolitica (MBEMBE, 2016/ 2018) devastadora da natureza e da sociedade dos homens e mulheres.

As tribos de imigrantes, as massas empobrecidas e marginalizadas, os guetos nas bordas das grandes metrópoles, também formam núcleos dissonantes e explosivos, numa grande hibridação de culturas e de desejos, onde permanece o grande dilema no que diz respeito à "co-gestão da pobreza":

> Eis a grande questão que se levanta hoje em dia: devemos continuar a tentar sobreviver no cerne de um Sistema que se esgota e se desmorona, ou devemos tentar fazer a «transição» para uma sociedade que se libertará do valor, da mercadoria, do dinheiro, do trabalho e do Estado? (JAPPE, 2013, p. 30).

A pequena mudança, todavia, é pontual, transforma o cotidiano e pode transformar o entorno da pequena comunidade tocada por um novo modo de vida, mas como não acontece em amplitude mundial e não abala a estrutura do sistema, deixa que permaneçam na comunidade muitas das formas institucionais e os dispositivos de opressão e de violência, sobretudo no miasma (a ideologia radioativa) do capitalismo, que a tudo aliena e apodrece com o seu toque. Nesse sentido, as saídas não são fáceis. E as notícias boas trazem sempre os seus contrapontos.

> Há duas novidades. A novidade boa é a de que o nosso inimigo de longa data, o capitalismo, parece encontrar-se numa crise gravíssima. A novidade má é a de que, por enquanto, nenhuma forma de emancipação social parece estar ao nosso alcance, e nada garante que o fim possível do capitalismo venha a desembocar numa sociedade melhor. É como se nos apercebêssemos de que a prisão onde há muito estamos encerrados se incendiava e o pânico se apoderasse dos guardas, mas as portas permanecessem aferrolhadas... (JAPPE, 2013, p.101).

Uma situação próxima da anedota Zen, que ilustra a impermanência da vida e a importância do "aqui e agora", como momento fugidio que guarda em si o vazio do eterno. O homem foge de um tigre (o seu passado), cai em um abismo, mas agarra-se em um cipó que mal suporta o seu peso. Dois ratos (um branco e outro preto – representando o dia e a noite, ou seja o tempo) começam a roer o cipó. Lá embaixo, no fundo do abismo, um dragão faminto espera a queda do homem para julgá-lo (a sua consciência). Em meio a tão aflitiva situação, o mel goteja de uma colmeia de abelhas instalada da árvore de onde pende o cipó. Quando gotas do mel caem na boca do homem, ele as sorve com ansiedade (a quimera da vida, em sua impermanência), afirmando: que doce é esse mel! (Conto ZEN tradicional, recontado de memória).

Assim parecem as pessoas nas sociedades urbanas contemporâneas, esquecidas do passado (o tigre) sem olhar o futuro (o dragão), a sorver o mel da mercadoria-fetiche, da promessa do consumo, que custa a destruição da natureza e da própria sociedade. Se a volta ao passado, compreendido como uma "idade do ouro" é pura quimera; por outro lado, acreditar que a ciência, o progresso e o capitalismo levarão o homem à felicidade, é ser embotado por quimeras. Afinal, entre as duas bordas, se estenderia "uma corda sobre o abismo. Um perigoso para-lá, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar -para-trás, um perigoso estremecer e se deter". (NIETZSCHE, 2011, p. 16). Acreditava Nietzsche, antes da sua própria queda no abismo da loucura, que o homem deveria ser a própria corda (o si mesmo estendido) sobre o abismo, como projeto de travessia, entre o animal e o "super-homem".

Distantes das utopias irrealizáveis projetadas no futuro, guardando distância da potência desejada do super-homem ou da sociedade perfeita, as microtopias podem ser vislumbradas como sendo as pequenas cordas lançadas entre pequenas ilhas que resistem entre as ruínas. Homem/mulher nas suas opções conscientes (sonho/desejo e ação), em busca de refazimento, de sustentabilidade e de plenitude em cooperação com os outros, sem descartar a delícia do mel. Esse aproximar-se com a natureza, com os modos de vida sustentáveis e ecologicamente corretos, não dispensa o aproveitamento minimalista das tecnologias e conquistas científicas contemporâneas, o que termina, de forma contraditória, por dar sustentação (por mínima que seja) ao próprio sistema que combate. Assim, vivem as artes e as culturas as suas próprias micro-utopias.

> algumas práticas artísticas e culturais da atualidade buscam instaurar micro-utopias geradoras de novos espaços de convivência, utopias que recriam laços sociais e potencializam o vínculo entre os participantes (Bourriaud), a fim de transformar um quadro social dominado pela lógica neoliberal. Se, em sua

> origem conceitual, as utopias se relacionam, sobretudo a espaços e sistemas sociais (ilhas em mares distantes, mundos subterrâneos, outros planetas, outros lugares distantes e imaginários), as micro-utopias se manifestam em pequenos e efêmeros territórios de resistência: instalações artísticas, narrativas, exposições, etc. (SILVA, 2014, p. 86).

O conceito de micro-utopia ainda está, em formação, porque é vivo e contraditório, fluido e mutante, representam dobras e desdobras na contemporaneidade. Está a ser consolidada e merece já alguma atenção de estudiosos, mas ainda não se encontra fechada a discussão conceitual. O conceito em si, não nasce nas ciências sociais, mas é oriundo da área de arquitetura e do urbanismo, que podem também ser consideradas áreas técnicas com forte ligação com as artes e as ciências sociais. Esse nascimento do conceito ocorre em meio a uma grande crise:

> O mundo de hoje é definido por um constante estado de crise. Da degradação ambiental, envelhecimento da população, instabilidade financeira, desastres naturais, escassez de habitação, migração global, xenofobia, e uma disparidade de riqueza crescente, para citar apenas alguns; nossas sociedades estão cada vez mais sendo desafiadas por questões sistêmicas em uma escala sem precedentes. Todas estas crises têm consequências espaciais que os arquitetos estão bem preparados para enfrentar e, no entanto, em vez de entrar a fundo em tais questões, parece que estamos tendo nossa própria crise: uma crise de relevância. (HYDE *apud* SILVA, 2014, p. 71 – 72).

Nos grandes centros urbanos, a chamada pós-modernidade anunciou o fim das grandes narrativas e das utopias (não-lugares), dando início às distopias (sem-lugares), dos rizomas, das fronteiras moveis, das bordas, das construções identitárias em transe, das guerras culturais e étnicas, classificadas como “políticas do ódio e do ressentimento”. Como vimos anunciado nos parágrafos anteriores, impossibilitados de ascender aos grandes sonhos, na fragmentação e na falta de perspectivas do mundo contemporâneo, é cada vez mais significativo o número de pessoas que, distanciando-se das antigas narrativas utópicas, renegam também as distopias, buscando uma “topia” possível – a construção de um “lugar” onde a vida seja possível, com laços comunitários, relações mais humanizadas e a reserva de alguma dignidade e frescor, diante de uma sociedade que apodrece e anuncia o seu fracasso da forma mais brutal.

Essas “topias” - espécies de “bolhas-porosas” que respiram o ar circundante, são capazes de (depois de nutrir-se da universalidade das culturas híbridas e multiétnicas) fechar-se e respirar com as reservas internas de oxigênio-esperança, nutrindo o corpo-espírito com a energia vital que permita suportar a dureza do cotidiano e dele retirar significados, energia e coragem para seguir em frente. A reunião dessas “topias” formaria “biomas sociais”, como

resultantes de um complexo engenho da cultura e da educação coletiva? Teria raízes no inconsciente coletivo e em milênios de histórias e pré-histórias de toda a humanidade? Disso resultaria, então, a construção de formas de comportamentos resistentes, contemporâneos e alternativos, diferenciados da coisificação, da relação fetiche-capital e da ninguenficação da sociedade global? No entanto, se o mundo global circundante (poluído e tóxico) não se transforma, faltará oxigênio na bolha das micro-utopias e das sociedades alternativas. O mundo vive uma asfixia e "não consigo respirar", parece ser o grito mais ouvido nos dias de hoje, para além do pedido de socorro do homem negro George Floyd, que teve o pescoço pressionado pelo joelho do policial branco Derek Chauvin e morreu asfixiado, na rua, a vista dos passantes que filmaram a cena; em pleno EUA do século XXI (VALVERDE, 2020, El Pais, reportagem). A cena, em diversas formas e modalidades de violência e opressão, se repete em todo o mundo, contra todas as minorias. Sufocado, o mundo grita; "Deixe-me respirar!"

Daí a busca dos pequenos respiradouros das micro-utopias e das microtopias. O fenômeno acontece, em diferentes escalas, nos EUA, na Europa e na Ásia, em países ricos e periféricos, muitas vezes como expressão de vanguarda. No Brasil, é conhecido do trabalho do coletivo Microtopia (*Microtopia*, 2017, site, on-line), operando no campo do urbanismo e da arquitetura, com intervenções urbanas, voltadas para a melhoria de vida e para a coletividade.

Existem vários documentários em vídeo, que mostram os diferentes aspectos do movimento arquitetônico e social Tiny House, que defende a moradia minimalista (soluções saudáveis e ecologicamente integradas), mostrando-o como uma tendência contemporânea em busca de mudança de novas formas de habitar/viver, tendo como objetivo uma vida mais simples e despojada, em harmonia com a natureza e adequação social mais significativa, integrando "diferentes vertentes como as casas pré-fabricadas os motorhomes, o off-grid e até a permacultura." Interessante em muitos aspectos, traz ainda, como solução, a marca contemporânea da individualidade. (Tiny House, site, 2020)

O documentário *Microtopia: Outras formas de habitar*, de Jasper Wachtmeister (Doc., 2021, site, on-line), aborda os mais diferentes aspectos dessas manifestações, sobretudo no seu estatuto de arte contemporânea. Aponta caminhos, possibilidades, buscas de construção de lugares de morar/viver em espaços pequenos (tendas penduradas em árvores, micro-casas, casas sobre rodas, casas-adaptáveis para nômades, aproveitamento de estruturas urbanas com intervenção, etc.), onde tudo que não é necessário é removido e o que aparentemente foi descartado (o sem uso) pode ser reaproveitado. Em tudo, a busca de criar comunidades que preservem o meio ambiente e vivam em relativa paz. Na sua forma mais radical, é proposta e até mesmo a casa que se leva nas costas, na mochila, o homem passar a ser uma espécie de

Caracol, unidade homem-casa, que nos remete aos movimentos da contracultura da década de 1960 ou, se recuarmos mais no tempo, ao homem nômade das tribos primitivas. No catálogo do filme *Microtopia* é esclarecido que a obra pretende oferecer

> una mirada innovadora y particularmente conherente sobre la vivienda individual, entendida como laboratório privilegiado de ideas y experiências arquitectónicas innovadoras. Una mirada susceptible de generar um nuevo entendimiento del proyecto residencial como "sistema operativo" y como "dispositivo social", cultural, tecnológico y creativo a la vez. (WACHTMEISTER, catálogo, 2013, p. 9, *on-line*).

Temos assim um fenômeno urbano e moderno, que acontece não apenas nas metrópoles e nas grandes cidades, mas que está presente também nas bordas, de forma completamente diferente, sobretudo no que diz respeito à solidariedade e à construção de partilhas coletivas. No caso de algumas festas e manifestações sócio-religiosas, em sociedades que sobrevivem de forma mais orgânica, as microtopias são algo bem mais profundo, ligadas às necessidade da vida e do espírito, aos ciclos da natureza e ao calendário cósmico que marca a renovação da vida, diferenciando-se, em muitos aspectos, da sociedade global estabelecida. São opções não individualistas, porque sempre coletivas e solidárias, em pequena comunidade de interesses e destinos.

A partir dessa constatação, podemos conceituar o que chamamos de microtopia como sendo um tempo estabelecido para que a comunidade celebre a vida, não como a projeção de uma utopia distante (a ser realizada no futuro), mas como um espaço de convivência possível no aqui e agora, onde os pequenos desejos/necessidades são realizados (dentro do possível) e se manifestam em solidariedade, em alegria, em fartura de alimentos e bebidas, em partilhas de bens, artes, sabores e saberes. A microtopia comunitária popular não é uma afirmação da pobreza, mas representa o sonho/práxis que que supera a pobreza e adquire a capacidade de afirmar a vida, com dignidade e brilho, mesmo em situações limites. Um bom exemplo disso ocorre na favela onde, apesar da pobreza e da violência reinante, as mulheres plantam flores em pequenas latas enferrujadas e as penduram nas paredes (de tábuas, papelões, isopores, flandres e tijolos reciclados) para colorir, perfumar e embelezar a vida. Este plantio de flores, vencendo o cinza e a pobreza, é um pequeno ato de resistência, portanto, constituindo-se um desejo de beleza que passa de potência a ato e realidade, na forma de uma microtopia.

Nos Impérios, festas e folias do Divino Espírito Santo, não temos um guardar-se ou um preparar-se (de forma messiânica) para o futuro desejado que virá (o mundo da justiça, da igualdade e da fartura) e nem mesmo a antecipação do futuro (da utopia), mas temos a

construção da “topia”, do pequeno lugar onde exercita-se o desejo, na sua forma de festa, fartura, alegria e sexualidade vital, ainda que passageira. As festas dos Impérios e folias do Espírito Santo, talvez apontem, o maior e mais bem sucedido exemplo e realização de microtopias.

As sacerdotisas (as caixeiras) do Divino, nos quilombos, nas aldeias, nas vilas e mesmo nas periferias das grandes cidades, tocam as suas caixas para anunciar que, apesar de todos os horrores da modernidade, a vida é possível e o futuro é “aqui e agora”. Na sociedade dominada pelo capitalismo mais selvagem e dependente, a vida continua difícil e as relações sociais e econômicas que cercam a comunidade (e refletem-se dentro da própria comunidade, em suas contradições) são injustas, mas isso não decreta a paralisia e a luta é travada contra os signos da estagnação e da morte. Um canto popular, das caixeiras do Divino de São Luís do Maranhão, diz com sabedoria:

> O Divino Espírito Santo
> pede esmola a bico d’ouro,
> pede esmola porque quer
> sendo dono do tesouro.

Um tesouro cujo maior valor é a partilha, daí a importância do dar e do receber, em tudo um exercício que humaniza os corações mais brutos, através da delicadeza do pequeno gesto e torna mais bela a vida que se renova no sorriso da criança que é coroada imperatriz e imperador.

CAPÍTULO 4 - REINOS, DOBRAS E DESDOBRAS

4.1 Todos os Santos Orixás

Nos países periféricos, o jogo democrático parece ser muito mais uma construção dos interesses da burguesia nacional constituída como capatazia da burguesia internacional, dos grandes proprietários de terra e de organizações financeiras ligadas aos capitais globalizados, do que expressão de um ideal da nação. Por essa razão, na condição de dependência, o que menos interessa é o desenvolvimento ou o bem-estar social, sendo o povo tratado sempre como mão de obra barata e/ou massa de manobra, a ser mantido na eterna submissão e na ignorância.

Tendo sido criado assim um sistema injusto, é comum, diante das constantes crises econômicas, sociais e políticas, em meio a grandes necessidades de ordem material, que se manifeste a necessidade de ancoragem religiosa que dê um sentido à vida e conecte-se com a possibilidade do futuro, o que abre espaço para o (re)surgimento de crenças e cultos cheios de contradições acentuadas, grávidos de tensões, com contornos milenaristas e messiânicos.

Em alguns momentos específicos da história, esses movimentos, impulsionados por tradições religiosas escatológicas milenares, e mesmo valendo-se dos discursos dominantes da Igreja católica, têm a capacidade de transformar esses discursos dominantes e gerar "ideologias populares" (ou *corpus* de ideias e crenças dos oprimidos), misturadas a crenças oriundas de religiões afro-brasileiras e ameríndias, contrárias aos *status quo* dos governantes e das classes dominantes, sem no entanto, colocar-se como alternativa revolucionária, diante do poderio militar, burocrático e econômico do Estado, como expressão dos interesses dos banqueiros, dos latifundiários, dos industriais, dos poderosos desse mundo.

No Brasil colonial, a transformação dos aldeamentos indígenas em vilas e dos índios em "livres", determinada pelo Marquês de Pombal, jogou centenas de milhares de índios e caboclos na marginalidade, em face da inexistência de leis que os protegessem e de políticas de reparação e de inclusão social.

A posterior abolição da escravatura - sem que os negros fossem indenizados, recebessem terras ou tivessem um projeto de realocação social - mergulhou centenas de milhares de pessoas na miséria. Esse excedente, substituído em parte pela imigração europeia e asiática, formou uma espécie de borra social, de mão de obra barata e, em muitos casos, de menor custo do que no sistema de escravidão, onde era necessário a manutenção de meios mínimos de sobrevivência. Essa população negra, de "homens-libertos", deve se sentir vítima de dupla traição e de imensa crueldade das classes dominantes que, depois de explorá-la e

mantê-la nas piores condições e ignorância, a abandona à própria sorte, transformando-a numa espécie social feita de miseráveis e analfabetos, que vagam pelos campos e pelas periferias das grandes cidades, sem pouso certo. Mesmo os quilombos seculares ainda existentes são fustigados com perseguições e muitos têm as suas terras apropriadas por fazendeiros. Nesse sentido, a escravidão no Brasil é uma ferida que sangra até à contemporaneidade.

No entanto, é preciso destacar que mesmo sendo tratados de forma tão brutal e alijados de processos educativos e de integração social, os negros vão dar, junto com os índios e os mestiços pobres, uma admirável contribuição à cultura brasileira, acentuando a sua beleza, colorido, vigor, magia e encanto. Paralelamente, as massas camponesas (formadas por "brancos", mestiços, índios e caboclos pobres), sob o regime semiescravo do latifúndio, sofrem dura opressão. É nesse contexto que ocorrem os agrupamentos de camponeses sem-terra, em torno de um líder guerreiro ou de um místico, em várias regiões do País.

Depois do traumático processo colonial e da formação da nação-dependente, quando se configura um povo submetido e um classe dominante autoritária, de forma mais ostensiva, na transição do Império para a República, ocorre também a traumática mudança entre elites efetuadas através de um golpe militar, o que deu lugar a vários movimentos sociais de cunho messiânico ou sócio-religioso-popular. Nos chamados sertões, zona do semiárido nordestino, onde permaneceram ativas relações sociais semifeudais nas vastidões dos latifúndios, respaldadas por uma ordem autoritária, esses movimentos sociais-religiosos-populares irrompem com maior força.

> A própria Natureza inclemente, e contra a qual não tinham meios para lutar, favorecia essa exacerbação de sentimentos. E, como dizia Feuerback, o sentimento é o órgão essencial da religião. Ao elaborarem variantes do cristianismo as populações oprimidas do sertão separavam-se ideologicamente das classes e grupos que as dominavam, procurando suas próprias vias de libertação. As classes dominantes, por sua vez, tentando justificar o seu esmagamento pelas armas — e o fizeram sempre — apresentavam-nos como fanáticos, isto é, insubmissos religiosos extremados e agressivos. (FACÓ, 1976, p. 2).

Os pobres, os despossuídos, os sobreviventes das conquistas, os marginalizados do capitalismo neoliberal, os deserdados da terra, diante da insustentável situação, querem apressar a vinda do paraíso, agora na terra e não mais no céu. Perdidos de si e sem respostas para um mundo, onde a injustiça e maldade foram naturalizadas, apelam para Deus, distorcem, mutilam, espremem, sugam a pedra em busca do sumo da vida. Reinventam o sonho e põem em

movimento uma espécie de *práxis*, que nos faz lembrar de Karl Marx a tratar de questões ideológicas do seu tempo e indicar essa contradição:

> A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o ópio do povo. A abolição da religião, enquanto felicidade ilusória dos homens, é a exigência da sua felicidade real. (MARX, 2005, p. 146-147).

No contexto brasileiro, os beatos e profetas porta-vozes da hibridação de várias religiões amalgamadas, como catolicismo popular, geralmente condenados pela igreja oficial, a exemplo dos discípulos do profeta Montano (Ásia Menor - séc. II) - estão entre aqueles que conversam diretamente com Deus, por obra do Espírito Santo, e sobre o povo derramam as suas profecias e os seus sermões de fogo, com propostas libertária e da parúsia iminente, geralmente, desaguam na ideia de construção de uma Nova Jerusalém terrestre – local onde a vida é justa, igualitária e solidária, segundo os preceitos do cristianismo primitivo.

4.2 Messianismo e Estratégias de Sobrevivência

Podemos afirmar, a partir dos muitos registros etnográficos e sociológicos e da história das religiões, que o messianismo é fenômeno comum a muitos povos nos vários continentes, no sentido mais amplo da espera de um *Novo Tempo*, que supere os tempos difíceis, vividos por determinadas sociedades, e não apenas no sentido judaico da espera do Messias-Redentor e/ou mesmo da escatologia cristã.

Assim, o messianismo pode ser percebido como um sistema de crenças, com bases religiosas, que impulsiona a transformação da realidade, através dos mitos culturais, tribais e/ou populares, na busca de novo modelo de vida social e cultural. Geralmente, acontece como uma chama que se acende no meio de movimentos religiosos protagonizados por populações mais pobres e oprimidas, dentro de determinadas tradições religiosas e condições sociais, econômicas e políticas.

Tradicionalmente, o fenômeno messiânico é sempre desencadeado por um líder carismático, com qualidades mágicas e grande força moral, capaz de sintetizar nas suas pregações e descontentamento das massas e criar um universo religioso, com símbolos e chaves oferecidos pela cultura do grupo onde é irrompido o movimento, contrário à religiosidade e à dominação de colonizador ou da sociedade global. Assim, os movimentos messiânicos são, muitas vezes, tentativas de romper com a ordem estabelecida pelas classes dominantes e, na maioria das vezes, criam uma organização social alternativa, com bases comunitárias. A

ideologia religiosa messiânica fornece o sustentáculo da ação sociopolítica e oferece às massas a energia, a fé e a coragem necessárias à luta, e, em alguns casos, à práxis da transformação.

> A lenda messiânica dá vazão a livres fantasias sobre os aspectos catastróficos da redenção. Valendo-se em parte de antigas mitologias e criando, por outro lado, uma mitologia popular própria, essa lenda pinta um quadro de violenta sublevação, de guerras, pragas, carestia, de uma geral apostasia de Deus e sua Lei, de permissividade e heresia. Não existe nenhuma continuidade entre a era presente e a messiânica; esta última não é o fruto de desenvolvimentos anteriores, sem falar de uma gradual evolução. Sem ser de modo algum o resultado de um processo histórico, a redenção surge das ruínas da história, que entra em colapso no meio das 'dores de parto' da era messiânica. A amarga experiência de muitas gerações que provaram o pesado jugo de governos alienígenas e a opressão; e a humilhação aparente não contribuiu para mitigar a violência deste tipo de escatologia, cujas raízes remontam à literatura apocalíptica [...] (GODOY, 2012, p. 112-113).

Quando as classes dominantes reagem, a crença dá coesão ao grupo e o faz desencadear a luta com intensa dramaticidade e consciência nos objetivos propostos. Os líderes messiânicos são homens religiosos que recebem mensagem de inspiração divina e passam por uma fase de penitência e purificação. Apresentam-se como o ser ungido, o "anunciado", o mensageiro *da esperança*, compondo grupos de discípulos que formarão as comunidades dos escolhidos. Maria Isaura Pereira de Queiroz, em seu estudo clássico sobre esse tema, fala que a história do Messias segue quatro passos: a eleição divina, a aprovação, o retiro e a volta religiosa (QUEIROZ, 1976, p. 30).

O reino messiânico é futuro, mas dar-se-á na terra e o messias prepara o advento do novo tempo, numa vida social comunitária, onde estão estritamente unidos aspectos terrestres e celestes. No entanto, a ação imediata volta-se para os aspectos da transformação social. A promessa do novo tempo de bem-aventuranças é para todos, o paraíso seria instituído e o Messias, "reincarnação de divindade ou de herói", segundo Max Weber, seria aquele que traz a salvação terrena a uma coletividade (*apud* QUEIROZ, 1976, p. 29-30) recriando no mundo o milênio.

O messianismo quase nunca é conformista, mesmo quando aparentemente é destrutivo, antes é uma força dinâmica que aponta a possibilidade de transformação da realidade opressora do presente para um futuro melhor; tem como característica, muitas vezes, a antecipação desse futuro, na construção de uma sociedade segundo paradigmas idealizados a partir da religião ou da tradição, chegando, em alguns casos, a quebrar as tradições e construir

o novo. Até que venha o novo tempo, prometido, os membros do movimento messiânico já exercitam a *práxis* para o transmutar a existência terrena.

O messianismo implica em mudança social e na construção de uma sociedade diferenciada da sociedade global, o que de alguma forma, corresponde, com menos intensidade, à construção do mundo desejado (que se esconde no futuro).

A partir da conceituação de messianismo e da sua universalidade, comum que é a todos os povos, identificamos o messianismo como uma força capaz de mover os povos oprimidos em sua luta de libertação. Estudamos aqui os movimentos messiânicos populares e, por ordem cronológica, analisamos cinco movimentos historicamente mais importantes, situados no Nordeste brasileiro. Movimentos estes cujos integrantes são rotulados de "fanáticos" pelos estudiosos das classes dirigentes, mas que engendram, no seu interior, uma luta contra a opressão e a dominação. A comunidade messiânica subverte a ordem que a diferencia da sociedade global e tenta transformar a sociedade existente, tida como injusta, em algo próximo dos preceitos da justiça divina, "pois, como uma forca prática, e não como uma crença passiva e inerte de resignação e conformismo; diante do espetáculo das injustiças, o dever do homem é trabalhar para saná-las, pois sua é a responsabilidade pelas condições do mundo." (QUEIROZ, 1976, p. 29).

Ao criar uma nova ordem social, que se configura diferente da tradicional e contrária à ordem dominante, o movimento deixa de ser, obviamente, compatível aos olhos e interesses do segmento conservador. Antes, será visto como um ataque, mesmo que de forma inconsciente, à ordem constituída, que convoca o povo para a transformação do mundo, o que implicaria numa prática revolucionária.

4.3 Os Movimentos Messiânicos

Os movimentos messiânicos não se ligam apenas, como muitos imaginam, à religião judaica e à figura do Messias Esperado, do Ungido do Senhor, que viria para libertar o povo de Israel, pois esta é apenas uma manifestação do messianismo. Citando Wilson D. Walls, Queiroz afirma que a crença do tempo vindouro, da era dourada cheia de paz e bem-aventuranças, encontra-se já nas mitologias egípcias babilônicas e assírias, e que teriam assim sido passadas para os judeus de fonte oriental, depois do cativeiro na Babilônia. (QUEIROZ, 1976, p. 25).

Entre as civilizações pré-colombianas mesoamericanas, havia a expectativa da vinda de um Messias, de um deus restaurador. O colonizador assim foi recebido, no primeiro momento daquele contato, como mensageiros dos deuses, profetizados pelos sacerdotes astecas.

Os peles-vermelhas do oeste americano de início dançaram em honra aos homens brancos que chegavam. Logo, porém, o engano quanto ao homem branco se fez sentir; isto porque, ao invés de uma era de paz e felicidade, o colonizador trouxe o ódio, a pólvora, a escravidão e a morte. Transformar-se-iam as estruturas da crença e o messianismo ofereceria mecanismos de coesão grupal e a força de espírito necessária à luta, para expulsão da legião de demônios assassinos e portadores da ruína do mundo; ou seja, dos colonizadores, em sua fúria ambiciosa de ocupação das terras e usufruto de riquezas, que se julgam mais merecedores do que os povos originários.

Antonio Porro, no livro *O Messianismo Maya no Período Colonial* (PORRO, 1991) analisa a crise surgida com o desmantelamento da sociedade milenar maya e da nova dominação imposta pelos colonizadores espanhóis, que operam profundas mudanças no sistema de crenças, de organização social e da economia comunitária. Estudando vários movimentos messiânicos indígenas no México e na América Central, ele demonstra como o catolicismo imposto mescla-se com as crenças indígenas e o messianismo indígena surge como esperança extrema, em meio a uma profunda crise, quando as comunidades lutam para preservar "padrões culturais distintos".

> Com a supressão do complexo aristocrático-sacerdotal, desapareceram as elaborações teológico-calendáricas da elite pré-hispânica. O monoteísmo cristão permaneceu uma noção afastada e incompreensível, e a ideia de um Deus todo-poderoso foi quando muito traduzida em termos de sacralidade da natureza. O ritual católico, as irmandades, novenas e procissões tomaram o lugar das antigas cerimônias e os principais santos católicas foram identificados com as divindades mais significativas para o camponês maya. Mas a visão do mundo e a ética religiosa permaneceram totalmente pagãs; ao dirigir preces e ofertas à cruz, a um santo ou a um espírito dos bosques, o índio estava cumprindo a sua parte de uma relação contratual com os seres que povoavam o mundo sobrenatural; em sendo devidamente propiciados, estes seres iriam garantir a continuidade do universo e o bem-estar do indivíduo nesse mundo. (PORRO, 1991, p. 40 – 41).

Na África, era comum entre as muitas nações a crença em um deus que habitara entre os homens, que ficara triste pela desobediência dos homens e partira, mas que um dia voltaria para restaurar o paraíso, trazendo o bem e a felicidade perdida. Quando da invasão dos colonizadores europeus, trazendo a destruição da cultura, da religião e das estruturas sócio-econômicas dos povos africanos, algumas vezes, o messianismo surgiu como resposta aos invasores. O messianismo tenta "integrar elementos da cultura conflitante para formar uma prática religiosa que anuncia esperanças". (POWER; SCHMIDT, 1977. p. 91).

A linguagem apocalíptica do movimento se divulga e o novo tempo é anunciado. A comunidade messiânica volta-se para o trabalho árduo e para os rituais sagrados, agindo de forma autônoma e isolada, desprezando o poderio econômico e militar das forças invasoras. Irresistível fé invade o coração do povo e este, apoiando-se no passado e nas mitologias sincretizadas com a religiosidade imposta, rompe o presente opressor e lança-se como resistência. Refazem-se os símbolos e a história do povo, reconta-se a vida e a morte. Um "povo que for capaz de contar histórias de sua própria morte e renascimento, poderá também viver na esperança e nessa esperança, criar elementos de uma ordem nova". (POWER; SCHMIDT, 1977, p. 92).

As comunidades estratificadas e comunitárias, diferenciadas, portanto, que se espelhavam nas ilhas da Melanésia sofreriam, a partir do século XIX, a intervenção dos colonizadores europeus, o que desestruturaria as bases sociais, econômicas e míticas destes povos; tal situação geraria variados movimentos messiânicos, com promessas de conduzir "todos para a terra onde não há nem fome, nem morte". (QUEIROZ, 1976, p.35).

Temos assim em vários lugares, em tempo diferentes, geralmente nos movimentos de conquistas empreendidos pelas grandes potências ocidentais e tempo de crises mais agudas, a erupção de movimentos messiânicos e milenaristas ou mesmo sociais-políticos organizados em torno de religião popular, seja esta local ou híbrida, geralmente misturando-se às vertentes messiânicas bíblicas. São movimento utópicos, que buscam uma construção de um outro lugar", um futuro, onde a vida seja melhor. Citando Dickie (1996), Silva Queiroz afirma que,

> [...] esses "movimentos" são a expressão da esperança no futuro, na possibilidade do novo. Não são fracassados a não ser do ponto de vista da assimetria do poderio bélico que favorece os seus oponentes. Devem ser encarados, portanto, como laboratórios de utopias, o discurso dos beatos prefigurando uma terra purificada e traduzindo não somente o peso da necessidade, mas, sobretudo, o impulso do desejo. (SILVA QUEIROZ, 2005, p. 148).

No Brasil, essa influência bíblica do Velho Testamento, trazida pelos padres das ordens e congregações católicas, iria fundir-se ao rico simbolismo religioso indígena e às suas crenças mais ancestrais.

Os primeiros cronistas e missionários do Brasil escreveram sobre grandes deslocamentos dos tupis-guaranis, com motivo religioso e mítico, buscando a "Terra sem Mal". Muitos desses deslocamentos indígenas contribuíram como fenômeno inscrito no imaginário para dar aspectos diferenciados ao messianismo do catolicismo rústico dos sertões do Nordeste brasileiro. Isso significa que, às crenças indígenas, juntaram-se algumas crenças "messiânicas"

que o colonizador trazia da idade média europeia, como a terceira idade do Espírito Santo, o sebastianismo, a parúsia – segunda vinda de Cristo e desencanto da Nova Jerusalém terrestre etc. O resultado disso deve ser visto como algo historicamente importante e de grande complexidade social e simbólica, em duas diversas dobras e gradações.

No Brasil, Maria Isaura Pereira de Queiroz, no livro já referido, intitulado *O Messianismo no Brasil e no Mundo,* iria colocar dentro do conceito "messiânico", tanto os movimentos indígenas, desencadeados no Brasil colonial, nos primeiros confrontos, como os mais importantes movimentos sociorreligiosos ocorridos no Brasil, com maior destaque para aqueles que aconteceram no século XIX e na primeira metade do século XX. Temos, assim, o Reino do paraíso Terrestre de Monte Rodeador, o Reino de Pedra Bonita, Canudos, Juazeiro do Norte, Contestado, Caldeirão e Pau de Colher como sendo movimentos messiânicos.

As discussões atuais das ciências sociais questionam o uso do conceito "messiânico", da forma como foi aplicado por Pereira de Queiroz, por sua forma redutora daquilo que veem como uma complexidade e variação ainda maior, destacando serem esses movimentos uma expressão de fenômenos sociais e políticos, com forte conotação da religiosidade híbrida de representação popular, em determinados períodos da história.

4.4 Yvy Mara Ey - Terra sem Mal

Em quase tudo, os europeus procuravam compreender o novo mundo e o novo homem encontrados a partir dos parâmetros da sua cultura e das suas crenças. O padre Fernão Cardim não encontrou referências no sistema religioso dos povos originários como os sistemas do catolicismo que praticava e, por isso, escreveu sobre os índios, em 1592: "este gentio não tem conhecimento algum de seu Criador, nem de cousa do Céu, e, portanto, não têm adoração nenhuma nem cerimônias ou culto divino".

Para Pero de Magalhães Gândavo, autor português da crônica – *A primeira história do Brasil: história da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil (1576),* que foi adaptada em publicação brasileira de 2004 – expõe o olhar do europeu colonizador sobre as riquezas e os nativos da América, que julga ser bárbaros. Para este cronista, a justificativa da 'barbárie" seria encontrada na própria língua falada pelos índios, no caso o tupi: "A língua de que usam, por toda a costa, carece de três letras; convém a saber, não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei, e dessa maneira vivem desordenadamente, sem terem além disto conta, nem peso, nem medida." (GANDAVO, *apud* ALCIDES on line) Acreditavam assim os colonizadores que esse povo sem estado, sem governos e sem leis rígidas que os ordenasse, estivessem corrompidos pela selvageria e pelo

paganismo. No entanto, curiosamente, seria exatamente por sua religiosidade que os tupis-guaranis seriam depois mais estudados e conhecidos.

O antropólogo Viveiros de Castro, constata a imensa produção etnográfica, antropológica e histórica sobre os povos guaranis, mas diz haver, no entanto, "um vácuo sociológico", em função dos estudos mais amplos do seu universo simbólico. Isso se deve, segundo ele, "em boa medida, à própria fisionomia da cultura Guarani, cujos traços essenciais parecem se constituir no elemento da religião e do discurso cosmológico, ao passo que a organização social padeceria de uma fluidez ou simplicidade acentuadas" (CASTRO in NIMUENDAJÚ, p. XXX). Ele se pergunta sobre o significado sociológico dessa centralidade da esfera religiosa na cultura guarani, com base na afirmação de "Nimuendajú [que] sugere claramente ser o plano religioso o lugar do sentido na sociedade Guarani [...]". (CASTRO in NIMUENDAJÚ).

Há quem diga, que os preconceitos dos padres e dos cronistas eurocêntricos da época impediram que compreendessem a complexidade da língua e da estrutura religiosa e metafísica de pesamento dos tupis-guaranis. Essa religiosidade passou desapercebida, justamente, por não se traduzir em adoração a deuses, templos e sacrifícios (como seriam os elementos encontrados nos grandes complexos civilizacionais e religiosos do Andes e da Mesoamérica). No entanto, hoje é reconhecida a complexidade teológica guarani. Ortiz e Machado (2018) explicam, por exemplo, a "Tridimensionalidade cosmológica Guarani Mbyá":

> Assim para o *Mbyá*, o conjunto cósmico pode existir em três dimensões ou espaços: (1) *Yvy* (planeta terra); (2) *Yvy Araguyje*, *Yvy Marãe ''Ỹ*, *Tekoá Amba*, *Yvy Jú*, entendido como sendo o paraíso; (3) *Àra Paü* (intermediária), diz respeito ao Pará (mar), quando se refere ao paraíso terreno e em se tratando do paraíso celeste, é o cosmo. Dessa forma teríamos três *Yvy* (terras) distintas: (1) a terra, planeta que habitamos; (2) a terra que fica depois do mar; (3) a *Yvy Tenonde* (primeira terra criada), morada de *Nhanderu Ete* (nosso pai verdadeiro) e dos ancestrais, que está acima do cosmos, e espreitam as duas terras. (ORTIZ; MACHADO, 2018, p. 229 – *on line*).

Hélène Clastres fala desse predomínio do metafísico: "pobres em mitos, os Guarani são ricos em pensamentos [...]. A metafísica substitui o mitológico. Se os Guarani têm menos mitos para nos contar é porque dominam mais pensamentos para nos opor" (CLASTRES, 1990, p. 12-13 *apud* ORTIZ; MACHADO, 2018, p.231). Essa complexidade metafísica,

> [...] exige os mecanismos da lógica cosmológica, do funcionamento discursivo da narrativa em como se materializa na prática de um povo de tradição eminentemente oral, espraiando-se em todas as suas relações e organização social. Formata e sustenta a sua ordem de racionalidade, especificamente

> imaginada na lógica religiosa, imbricando em uma de suas características mais conhecidas: a caminhada (*Oguatá*), almejando a terra sem mal. (ORTIZ; MACHADO, 2018, p. 230).

A partir de estudos das obras de Ayvu Rapyta (CADOGAN, 1959) e de muitas outras obras que nele se basearam, Viveiros de Casto afirma que "o pensamento Guarani atinge a dimensão integral de uma filosofia, gerando um discurso ontológico poderoso que, decolando de sua circunstância sociológica vai em direção a uma poesia e uma metafísica universais". (CASTRO in NIMUENDAJÚ, 1987, p. XXXI).

> Os diferentes povos Guarani (Mbyá, Nandeva, Päi-Kayowá) continuam cheios de mistério, pela complexidade de sua cultura, sua espantosa capacidade de desterritorialização - que sugere um descolamento entre a sociedade e qualquer suporte morfológico estável, apontando talvez a língua como o locus da "perseveração do ser" Guarani -, e por seu poder de superação dos infinitos obstáculos que foram postos entre eles e seu *teko*, seu modo de ser: o mar terá sido o menor destes. (CASTRO in NIMUENDAJÚ, 1987, p. XXVIII).

A luta desse povo é desmensurada e trágica, não apenas pela sua sobrevivência física constantemente ameaçada, mas também pelo grande esforço de manutenção da sua cultura, do seu sistema simbólico e das suas crenças tradicionais, que foram, ao longo dos séculos, mesclando-se com algumas influências cristãs, sobretudo a partir da experiência das missões jesuíticas.

São muitas as discussões sobre o "messianismo tupi-guarani" ou mesmo se esse "messianismo" se enquadra em um modelo clássico ou tem lugar a partir da crise provocada pela conquista europeia. Outra questão, alvo de muitos estudos e ainda em aberto, é sobre a influência que teriam tido os jesuítas, a partir das Missões, sobre o sistema religioso-cosmológico dos povos guaranis.

4.4.1 A Busca de Correspondências

Vencendo barreiras epistêmicas e simbólicas, não se pode negar, que alguns padres, de diversas ordens religiosas, notadamente jesuítas e franciscanos, no início da colonização, procuraram correspondências entre os ensinamentos bíblicos e algumas crenças indígenas. Foi a forma que encontraram para estabelecer um diálogo, a partir do que consideravam ser a superioridade da sua religião e civilização. Assim, o herói civilizador Sumé transforma-se no evangelizador São Tomé, que teria ensinado aos índios o que eles tinham de bom em seu espírito.

> Desse modo, os índios foram, nos séculos XVI e XVII, considerados cristãos adormecidos, esquecidas da doutrina que, ensinada havia muito tempo atrás, ter-se-ia transmitido oralmente, haja vista o desconhecimento da escrita por eles e, assim, teria chegado incompleta e fragmentada, não levando, portanto, a uma prática e a urna correção de vida que deveriam corresponder ao conhecimento pleno da palavra de Deus. (CADOGAN, 1995, p.64).

Para os padres, como provas históricas, havia as pegadas humanas gravadas nas pedras em algumas regiões brasileiras. Essas pegadas, atribuídas ao herói civilizador Zumé, transformaram-se nas pegadas de São Tomé e foram compreendidas como milagrosas e sinalizavam os caminhos do andarilho evangelizador, por florestas, serras e cerrados brasileiros, em busca de "salvar almas" para a cristandade. O mito índio do dilúvio, presente em muitas narrativas ancestrais, também foi associado ao ensinamento que São Tomé teria transmitido a partir do livro do Gênese.

> Os guaranis - diz [o padre] Montoya - sabem por tradição ancestral que São Tomé, a quem eles chamam Zumé, viveu outrora em suas terras. A mesma crença e atribuída aos tupis. Reportemo-nos ao mito tupinambá recolhido por Thevet; *Sommay* (= Sumé nas fontes portuguesas), "grande pajé e caraíba", e o pai dos dois irmãos Tamendonare e Ariconte que, entre outras coisas, provocaram o dilúvio. Na ordem do relato, ele e a terceira personagem, depois de Monan e Maira-Monan. Se seguirmos a análise de Métraux, para quem Monan, Maira-Monan e Sumé seriam os duplos da mesma personagem. Sumé é o herói civilizador - a quem as tupis atribuem, em especial. O conhecimento que têm da agricultura e sua organização social." (CLASTRES, 1978, p. 23).

Afirma Clastres (1978) que as "pegadas miraculosas" conheceram grande sucesso entre os padres e outros cristãos, tendo sido um fator importante, como prova material, na difusão da lenda de São Tomé, o evangelizador do Brasil em tempos remotos.

Tantos os tupis, como os guaranis conheciam também mitos da criação e da "conflagração universal", seja através de dilúvios e ou de grandes cataclismos geológicos.

> Suas concepções sobre tais eventos não estão reunidas em uma lenda específica, como a da criação do mundo; o que se encontra são geralmente tradições esparsas que se referem aos cataclismas originários, bem como numerosas profecias dos pajés sobre futuras catástrofes, que apresentam acentuadas diferenças idiossincraticas. [...] Nanderuvuçú desce à terra e exorta Guyrapotý (flor de pássaro) a realizar uma dança de pajelança, pois a terra estava na iminência de se tornar má. Durante quatro anos, ele a executa com seus seguidores, quando então se fez ouvir ao longe o trovão do Fim: a partir do Oeste, a terra desmoronava. (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 67).

A adaptação dessas narrativas da religião e da cosmovisão índia, através da teologia católica, facilitou muito o trabalho dos padres evangelizadores e a submissão de muitos povos indígenas nas reduções. Os padres interpretavam esses mitos de origem e de fim, como sendo derivados das interpretações bíblicas, a partir da evangelização feita por São Tomé.

A partir do século XVIII, as visões sobre as sociedades e os homens e mulheres das Américas foram se modificando até chegar à dualidade da época das luzes, quando são encarados com duas compreensões e perspectivas completamente diferentes, ambas com grandes consequências para a construção de narrativas sobre esses povos:

> Ou se fala de povos sem história, sem religião, escrita ou costumes, imersos na ignorância e na idolatria. Ou, ao contrário, se elogia a vida de homens livres e nobres, libertos de senhores e padres, vícios e propriedades. Dois discursos antitéticos interferem na representação do mundo selvagem: um de afirmação da felicidade natural e infinita nos trópicos; outro que proclama as vantagens da civilização. (VENTURA, 2000 a*pud* DOMINGUES, 2006, p. 47).

Afonso Arino de Melo Franco, no clássico ensaio *O índio Brasileiro e a Revolução Francesa* (MELO, s.d.) estuda o impacto da visão do "bom selvagem" e das "comunidades comunais" na Europa absolutista e devastada pelas guerras, com vasta influência no pensamento e na política daquele continente. Por outro lado, é na "época das luzes", que os pensadores sociais e materialistas passam a ver os jesuítas como sinônimo de atraso e de submissão dos índios, ideias que juntando-se a outros interesses econômicos e políticos, apressam a destruição das suas missões jesuíticas (que já vinham em declínio) nas Américas e Dom José I, Rei de Portugal, através do Secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino, o futuro Marquês de Pombal (que ficaria conhecido como o "déspota iluminista") expulsa os jesuítas do Brasil, em 1759, com graves consequências para os índios que se viram abandonados à sanha dos colonizadores, em face das tentativas missionárias de evitar que fossem escravizados e/ou afastados da cristianização pretendida.

4.4.2 A Busca da terra sem mal

Uma das crenças mais enraizadas entre os tupis-guarani era a crença na Terra sem Mal, um lugar onde não havia fome, a velhice transforma-se em juventude, a vida era eterna e as farturas se abriam, na forma de todas as delícias. Os cronistas fazem referência à Terra Sem Mal, como lugar "privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte", comparando-o, quase sempre, ao tema do paraíso bíblico e cristão.

> Fernão Cardim garante-nos que os tupis não tinham a menor preocupação em saber se existia recompensa ou castigo depois da vida. Contudo, diz ele, acreditam na imortalidade das almas, que supõem que "vão a uns campos onde ha muitas figueiras ao longo de um formoso rio e todas juntas não fazem outra cousa senão bailar." Segundo Lery, esse lugar de delícias, longe de ser acessível a todos, era a recompensa reservada aos melhores: [...]acreditam na imortalidade das almas, mas também creem firmemente que, após a morte dos corpos, as almas dos que viveram virtuosamente, isto é, segundo eles, que bem se vingaram e comeram muitos dos seus inimigos, vão para trás das montanhas altas e dançam em belos jardins com as almas dos avós." (CLASTRES, 1978, p. 30).

A narrativa da Terra Sem Mal que hoje conhecemos é feita a partir de diferentes observadores e cronistas. Um dos pontos de compreensão importante é um mito guarani registrado no período colonial que fala da origem do mundo, da sua destruição e da sua salvação (este assunto precisa ser melhor estudado, a partir de criteriosas comparações das versões existentes e dos primeiros registros, posto que se trata de uma tradição conservada oralmente, sendo os primeiros registros escritos por ocasião da chegada dos colonizadores ibéricos). Vale a pena citar o longo trecho abaixo em que é narrado esse mito guarani:

> "Quando Nosso Grande Pai, Nhanderuvuçú, criador e destruidor da terra, resolveu acabar com a terra, devido à maldade dos homens, avisou o Grande Pajé (Guiraypoty) e mandou que dançasse. Este obedeceu-lhe passando toda a noite em danças rituais. A dança suspendeu a ameaça do cataclismo. Mas, quando o "Grande Pajé" parou de dançar, o "Nosso Grande Pai" retirou um dos esteios que sustenta a terra, provocando um incêndio devastador. Para fugir do perigo, o Pajé́ partiu com sua família em direção ao mar. Para apagar o fogo, o mar engoliu a terra e, novamente, emergiu, desta vez pelo mar, a ameaça da destruição do mundo. O "Grande Pajé" construiu uma casa de tábuas, onde resistiu com sua família, dançando, e a mulher batendo a taquara contra um esteio da casa. As águas subiam e o Grande Pajé́ entoou o ñheengaraí, o canto solene guarani. "E a casa se moveu, girou e flutuou sobre a água, subiu e subiu. Chegaram à porta do céu e logo atrás veio também a água". Mas, a água não teve mais nenhuma força destruidora sobre o grande jabuticabal, nem sobre as bananas amarelas que ali se comem, nem sobre o mel que ali se bebe. Esse lugar, para onde foram, chama-se "Terra sem Males" (yvý marane'ỹ). Aí as plantas nascem por si próprias, a mandioca já vem transformada em farinha e a caça chega morta aos pés dos caçadores. Neste lugar, não há sofrimento. As pessoas não envelhecem e nem morrem. (SUESS, 2002, p. 4 – *on-line).*

Esse lugar paradisíaco, desejado, revelado em sonhos e situado em uma geografia real, para além do horizonte, no "muito longe', poderia ser compreendido como uma espécie de "paraíso perdido", um lugar

> destinado ao Herói Fundador da tribo, ao Pagé, ao Xamã, ao guerreiro e ao homem simples que havia bem servido ao seu povo. Um lugar de fartura, de abundância, de paz. Aquele lugar onde o sofrimento encontra o seu fim e a felicidade toma conta. Lá, os inimigos fugirão, a velhice será transformada em juventude e a morte dará lugar à vida. O paralelo da Terra Sem Males com a narrativa do Apocalipse é perfeito [...]
> "E ali não haverá mais noite, e não necessitarão de luz de lâmpada nem de luz do sol, porque o Senhor Deus os alumiará; e reinarão pelos séculos dos séculos. E disse-me: Estas palavras são fiéis e verdadeiras; e o Senhor, o Deus dos espíritos dos profetas, enviou o seu anjo, para mostrar aos seus servos as coisas que em breve hão de acontecer." (A*pocalips*e, 22: 1- 6, *apu*d COSTA, 2013, p.118).

As semelhanças são aparentes e as diferenças entre os dois "paraísos" são marcantes, fugindo inclusive do sistema de pensamento que classifica a agitação espiritual e o deslocamento das tribos tupis-guaranis, como idêntico a um movimento messiânico. Clastres (1979) afirma que o messianismo implica numa mudança de estado político, social e econômico, abolindo uma dominação ou eliminando uma crise profunda instalada em dada sociedade. A crença e a práxis tupi-guarani, não se enquadrando na definição clássica de messianismo, reveste-se de outro significado e em muito se diferencia do paraíso cristão ou da espera de um Messias para guiá-los a essa terra adâmica, onde só haveria,

> [...]opulência e lazer eternos. O trabalho estaria proscrito para sempre. Se há, aqui, algumas semelhanças com o Jardim do Éden, há também diferenças profundas. O Jardim do Éden é governado pela vontade de Deus. Desobedecer a ela (ou desacatar o poder que o governa) implica a punição de perder o paraíso. Pois ao homem tudo era permitido no Éden, menos fazer algo que conferisse a ele o poder de ser igual a Deus. Assim, a sua presença ali era condicionada a sua obediência a um poder maior. Já na "Terra sem Mal" nenhum poder maior limitaria a ação do homem. Na verdade, tudo, sem exceção, ali seria permitido. O mal é a existência da ordem político-social. (NAVARRO, 1995, p.66).

Uma aproximação possível de ser realizada, embora de superfície, é com o país de Cocanha, oriundo do imaginário medieval europeu, também marcado pela abundância, pelo prazer pelo ócio, pela fruição de todos os prazeres. Esse país imaginário, segundo Hilário Franco Júnior, apenas na Europa, adquiriu diferentes nomes, em diversos países.

> Cocagne, Cockaygne, Cuccagna, Bengodi, Cucaña, Chacona, Jauja, Schlaraffenland, Luilekkerland, São Saruê. Várias são as tradições folclóricas que falam no país da Cocanha [...] dos séculos XVI-XVII temos, dentre outras, 12 versões francesas, 22 alemãs, 33 italianas, 40 flamengas. Mesmo depois, apesar de um recuo no interesse pelo tema, ele ainda foi objeto, por exemplo,

> de um quadro de Goya em fins do século XVIII e de um folheto de cordel brasileiro em meados do XX". (FRANCO JÚNIOR, 1988, p. 9).

Franco Júnior se pergunta a razão de tanto sucesso dessa narrativa (lugar da imaginação popular), elaborada como uma utopia desbragada, válvula de escape para as fomes, as pestes, as guerras e a difícil vida de servidão, nos vastos feudos da Europa medieval.

> O fato da Cocanha ser uma terra imaginária, maravilhosa, uma inversão da realidade vivida, um sonho que projeta no futuro as expectativas do presente. Em outras palavras, o fato dela ser uma utopia. Mas se isso explica sua larga aceitação geográfica, não explica sua larga aceitação temporal. Se toda utopia construída com material mítico, parece de fazer disso uma lei histórica sem pretensão que a longevidade das utopias é proporcional à quantidade de mitos utilizada na sua constituição. Ora, a Cocanha é um mosaico mítico de diversas procedências formado por dezenas de peças, fragmentos manipulados de forma própria conforme a época e o local de cada versão. (FRANCO JÚNIOR, 1988, p. 10).

Mas esse mundo de desregramentos e de materialidades prazerosas (imaginadas) não se traduzia na busca de um lugar real e nem mesmo tinha o mesmo sentido espiritual da Terra Sem Mal para os tupis-guaranis. Os cronistas fazem referência à Terra Sem Mal, como lugar "privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte" comparando-o, quase sempre, ao tema do paraíso bíblico e cristão.

> A busca da Terra sem Mal levou a grandes migrações de índios pela América do Sul e a ideia da imortalidade, nela contida, foi assimilada ao conceito de "Vida Eterna" do Cristianismo, o que favoreceu em grande medida, o bom sucesso do Estado Jesuítico do Paraguai. (NAVARRO, 1995, p.61).

A Terra Sem Mal é um paraíso acessível ainda em vida. A condição ascética, penitencial e de moralidade (os atos de "bondade, conforme descritos pelo cristianismo) não era pressuposto para o acesso ao gozo e à felicidade. Lá se podia comer muito, beber, dançar, amar e viver no ócio, sem controles e leis, numa completa inversão da ordem social.

> Quer dizer que o *mal* - trabalho, lei – e *a sociedade.* A ausência de mal - a terra sem mal - e a contra-ordem. Não é por acaso que as únicas atividades sociais destinadas a se manterem na Terra sem Mal são as festas de bebidas: essas festas são também, na sociedade, a expressão da contra-ordem (ao mesmo tempo, sem dúvida, que são o meio de controlá-la). Finalmente, a Terra sem Mal e o lugar da imortalidade, enquanto nessa terra os homens nascem e morrem: como se fosse tal a correspondência entre a ordem social das regras (que implica troca matrimonial, trabalho etc.) e a ordem natural da geração (que implica nascimento e morte) que bastasse abolir aquela para se libertar desta. O homem nasce bom (nasce para ser deus), a sociedade deprava-

> o (abole sua natureza divina): poderia ser este o axioma da antropologia dos tupis, ou do que se poderia chamar sua antropodicéia. (CLASTRES, 1978, p. 67).

Uma outra grande diferença entre o paraíso bíblico e o paraíso dos tupis-guaranis é que o paraíso dos índios não estava destinado apenas àqueles que na terra sofriam e vivem em observâncias das leis, e, assim, depois de mortos, teriam uma recompensa do gozo eterno. Na Terra Sem Mal, se entrava, com ou sem faltas cometidas, inclusive depois de rituais iniciatórios com muitas músicas, cânticos, danças e bebidas que levavam ao êxtase.

Não obstante tantas diferenças teológicas e filosóficas, as correspondências eram buscadas em todas as partes: na nomeação dos lugares geográficos, nas comparações da flora e da fauna (em tudo diferente), nos espantos com os costumes e nas próprias interpretações religiosas, como justificativa de acontecimentos históricos.

Navarro cita o dominicano Gregório Garcia, em 1607, no seu livro *Origen de los Índios del Nuevo Mundo*, que busca no navegante Cristóvão Colombo (nome que significa paloma, pomba) uma referência profética do Novo Mundo anunciado nos versículos de Isaías: "Quem são estes que como nuvens voam e como pombas para seus pombais? Esperam-me as ilhas e as naus do mar estão há muito preparadas para que tragam seus filhos de longe e o ouro e a prata delas consigo. (ISAÍAS, p.60 – 68, *apud* NAVARRO, 1995, p. 63 -64).

Irresistível é a tentação arbitrária de comparar essa revoada de pombos, com as pombinhas do Espírito Santo, que nas naus portuguesas atravessavam os oceanos em busca das Índias e das Américas (em busca da Idade do Ouro), na perspectiva de construção do Seu Império fraternal e justo da Terceira Idade. Desesperam-se (interrompem o voo para o futuro) ao perceberem que, nas terras usurpadas, nas ruínas dos povos devastados, o Império do Mal cresce na ambição do ouro da prata e da submissão do outro pelo trabalho escravo.

4.4.3 Os guaranis e as missões jesuíticas

Se o povo Tupi, no dizer de Curt Nimuendajú, não chegou ao século XX, como o grande povo que foi dizimado pelos colonizadores, o destino dos guaranis, parentes próximos dos tupis, mesmo sofrendo grandes perdas, está inseparável do encontro com os jesuítas. Uma marca profunda e de consequências duradouras, para o bem e para o mal. Vale lembrar que os guaranis foram agrupados, por volta de 30 mil índios, nas chamadas missões ou reduções jesuíticas, espécie de comunas cristãs de alguma forma inspiradas na Terceira Idade do Espírito Santo, pelas ações sociais e econômicas comunitárias e a intensa dedicação a espiritualidade e à vida cristã.

> Foi assim que se inaugurou uma realização surpreendente: o que viria a ser chamado o "reino de Deus na Terra", a "república comunista católica" ou, mais simplesmente, o "Estado jesuítico do Paraguai". Durante mais de um século e meio (até 1768, data da expulsão dos jesuítas[4]), as trinta cidades desse Estado próspero e praticamente autônomo (somente o papa, o rei de Espanha tinham autoridade sobre ele) iriam isolar os guaranis - mais de duzentos mil índios - do mundo colonial espanhol. Com a partida dos jesuítas, a direção das missões foi confiada aos franciscanos, controlados por administradores: as antigas reduções logo foram invadidas pelos colonos e não tardou para que o sistema econômico coletivista estabelecido pelos jesuítas se transformasse num impiedoso sistema de exploração. Aos milhares, os guaranis abandonaram as missões, indo o mais das vezes instalar-se nas aldeias espanholas. (CLASTRES, 1978, p. 9 – 10).

Muitos índios guaranis também regressaram às selvas. O desmantelamento das missões jesuíticas significou não apenas o fim brutal da "utopia da Terceira Idade" experimentada pelos jesuítas, mas também sela um duro destino para os índios que passam para a tutela de outras ordens religiosas e, por fim, são entregues à própria sorte, diante da fúria e da ambição dos colonos, que tomaram as suas terras e lhe fizeram guerra, matando a muitos e escravizando outros. Sobreviveram os que fugiram para as florestas profundas e lugares, naquele momento, inacessíveis.

> Os índios pressionados pelo avanço da colonização europeia, especialmente a população guarani que permaneceu fora das reduções e do âmbito de ação de encomendeiros e bandeirantes, foram sendo paulatinamente empurrados para as matas adjacentes ao Rio Paraná. Outros se deslocaram em direção ao centro do país e do litoral Atlântico em busca da Terra Sem Males. (GOMES, 2013, p.118 -119).

Muitos índios guaranis, já convertidos ao cristianismo, especializados em ofícios e com rudimentos de leituras, com significativo abalo em seus costumes culturais e nas suas crenças, foram escravizados. Caíram nas mãos dos bandeirantes/mamelucos paulistas (brutais caçadores de escravos e de riquezas) e dos "encomendeiros" que exploravam a sua força de trabalho.

Nesse processo violento e sem piedade cristã, lembramos mais uma vez o antropólogo Darcy Ribeiro que fala das engrenagens coloniais e suas "máquinas de moer gente".

[4] Os jesuítas são expulsos do Brasil em1759, mas apenas em 1768 é criada a Real Mesa Censória - órgão encarregado de assumir o controle da educação, cujas funções só seriam iniciadas em 1776.

> Os colonos, com base nessa ordem de vingança, caíram sobre as missões jesuíticas e dos 12 mil catecúmenos sobraram apenas mil, quando a ordem foi revogada.
> Milhares de índios foram incorporados por essa via à sociedade colonial. Incorporados não para se integraram nela na qualidade de membros, mas para serem desgastados até a morte, servindo como bestas de carga a quem deles se apropriava. Assim foi ao longo dos séculos, uma vez que cada frente de expansão que se abria sobre uma área nova, deparando lá com tribos arredias, fazia delas imediatamente um manancial de trabalhadores cativos e de mulheres capturadas para o trabalho agrícola, para a gestação de crianças e para o cativeiro doméstico (RIBEIRO, Darcy, 1996, p. 100).

As "encomendas" eram leis que regulavam a exploração do trabalho indígenas e a cobrança de impostos a esses índios submetidos. Esse sistema de trabalho compulsório foi implantado no início do século XVI, inicialmente nas Antilhas, depois em toda a América espanhola, tendo durado até o século XVIII, assunto que não trataremos aqui para não sairmos do foco deste estudo, sabendo da extensa literatura já produzida.

4.4.4 Os Caraíbas – profetas índios

Entre os tupis-guaranis, tinham grande prestígio os profetas, os xamãs, caraíbas ou caraís, que viviam em lugares separados e em contato direto com o Grande Espírito, sempre inspirados e eloquentes, com grande capacidade de convencimento para que o povo abandonasse tudo e iniciasse a longa retirada em busca da Terra Sem Mal. Eram os guias das missões sagradas e incitavam a tomar decisões que implicavam em significativas transformações sociais e no próprio modo de vida.

> O imenso prestígio desfrutado pelos xamãs havia impressionado os primeiros viajantes e todos foram fascinados por tais personagens, que suscitaram sentimentos bem diversos, muitas vezes ambíguos, mas não os deixaram indiferentes. Donde, sem dúvida, as excelentes descrições que eles nos deixaram. Quanto aos missionários, eram os menos capazes de se desinteressar já que, confessam, foi nos xamãs que encontraram os mais sérios obstáculos à cristianização: "Esses *pajés* ou barbeiros, que ocupam entre os selvagens a posição de mediadores entre os espíritos e o resto do povo, são os que têm maior autoridade, obtida pelas suas fraudes, sutilezas e abusos e com mais força detiveram essa gente sob o reino do Inimigo da salvação..." Talvez impostores, mas de gênio - de gênio maligno - e com quem era preciso contar - Nóbrega, Montoya, Lozano, Yves d'Evreux... todos, com bela unanimidade, denunciaram os xamãs como os seus piores inimigos; e inimigos ainda mais formidáveis porque neles reconheciam – da mesma forma que os índios, um poder obscuro, mas muito real: em suma, eram eles os autênticos sequazes de Satanás. (CLASTRES, 1978, p. 35 – 36).

É de grande importância a narrativa do padre Anchieta comentando as ações dos caraís ou feiticeiros e da influência que os mesmos exerciam entre os índios, dando ainda notícias do que aconselhavam em seus rituais. Escreve ele:

> De certos em certos anos, vem uns feiticeiros de longínquas terras, fingindo trazer santidade; e, ao tempo da sua chegada, mandam-lhes limpar os caminhos e vão recebê-los com danças e festas, segundo seu costume, e antes que cheguem ao lugar, andam as mulheres duas a duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que cometeram contra. seus maridos, e umas contra as outras, e pedindo perdão por elas. Chegando o feiticeiro, com muita festa, ao lugar, entra numa casa escura, e põe uma cabaça de figura humana que leva na parte mais conveniente para seus enganos, e mudando a sua própria voz como de menino, e junto da cabaça lhes diz, que não cuidem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará de comer, e que por si virá à casa; e que [...] as flechas irão ao mato caçar para seu senhor, e hão de matar muitos dos seu contrários, e cativarão muitos para as seus comeres. E promete-lhes longa vida, e que as velhas hão de se tornar moças, e que deem as filhas a quem quiserem, e outras coisas semelhantes lhes diz e promete, com as quais os engana; de maneira que creem haver dentro da cabaça alguma coisa santa e divina, que lhes diz aquelas coisas, nas quais creem." (ANCHIETA *apud* CLASTRES, 1978, p. 46 – 47).

As narrativas dos padres colonialistas são profundamente marcadas pelo preconceito e pouco entendem eles da complexidade metafísica, simbólica e social de cada nação indígena, quase todas diferentes entre si, em línguas, costumes e crenças.

4.4.5 A busca do mar sagrado

Um dos acontecimentos mais marcantes das missões jesuíticas na América do Sul terá sido a construção da chamada República Guarani (1609 – 1768), que suscitou uma guerra entre indígenas e colonizadores, disputas e acordos entre espanhóis e portugueses e deixou em ruínas as cidades das missões e os povos guaranis nela envolvidos. São inúmeros os estudos sobre essa história trágica, onde se destacam A Guerra Guaranítica: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul (1750- 1761), de Tau Golin (1999); e A República Guarani, de Clovis Lugon (2010). A referência a esta passagem histórica é feita aqui para evidenciar que os Guaranis eram povos espraiados pelo território americano e caracterizados pela força religiosa de suas tradições culturais, bem antes de serem capturados por caçadores de escravos e missionários cristãos, quando ocorre a Conquista.

Lembra o etnólogo Curt Niemandajú (1883 – 1945), com base em quatro décadas (1905 – 1945) de estudos, que quase todo o litoral brasileiro estava tomado pela presença dos

povos tupis-guaranis e que isso significava que tinha havido grandes movimento migratórios, possivelmente com motivação religiosa. Assegura ainda que são antigas as presenças desses povos no litoral, guardando ainda muitos costumes de tribos interioranas.

> Como se distinguiam da maioria das tribos do interior por seu valor guerreiro, é de se supor que a ocupação da costa oriental seja explicável através desta referida característica. Não contesto este fato, pela simples razão que os Tupi-Guarani, se não tivessem sido hábeis guerreiros, jamais teriam conquistado o litoral em tal extensão. Mas isto não quer dizer que o desejo de conquista os tenha levado ao litoral.
> É perfeitamente natural que um povo de navegadores belicosos se estenda ao longo do mar; mas são-me totalmente obscuros os motivos que possam ter dirigido os planos de conquista das hordas Tupi para o litoral. (NIEMANDAJÚ, 1987, p. 107).

Nos seus deslocamentos para a Terra Sem Mal, os guaranis tinham sempre o mar no seu horizonte, como uma espécie de lugar sagrado a ser alcançado e atravessado, sendo sempre uma das causas de profunda decepção, pela impossibilidade de atravessá-lo. É considerado um fato curioso que um povo interiorano buscasse o mar, sem jamais tentar navegá-lo ou nele se aventurar para buscar o seu sustento. Muitos diante da grande do mar e do insondável, colocavam-se a uma certa e segura distância, onde erguiam "uma casa de dança e começavam seriamente a dança com o objetivo de atingir o Yvý marãeý através da água. Então nosso pai caminha por cima (pelo ar), seus discípulos seguem pela terra e a água está seca para eles". (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 103). Os Guaranis esperavam que alguma coisa sobrenatural acontecesse e os ajudasse ajude a atravessar a mar, buscando através do canto, da dança e do êxtase essa revelação.

> Conta-se que, quando o pajé Canindé dançava com seu bando junto ao mar, vieram pelo leste, do Yvý, marãey, dois pássaros para lhes mostrar o caminho sobre a água. Sobrevoaram os dançarinos e finalmente pousaram sobre a cerca da casa de dança. Infelizmente, aí os viu um menino que não participava da dança, e que matou um dos dois pássaros com uma flechada. O outro levantou voo, retornando em direção do mar.
> Canindé, então, comunicou imediatamente a seus discípulos que já não mais chegariam ao Yvý marãeý. (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 103 - 104).

Ainda que fosse um ritual mágico, o fracasso era evidente, pois o outro lado do grande mar, onde estava a Terra Sem mal, não era acessível e essa impossibilidade frustrava e deixava marcas profundas, fechando "para sempre o caminho para o Além aos peregrinos." (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 103).

A crença profunda na Terra Sem Mal e a determinação das grandes caminhadas foi se enfraquecendo com os séculos e os obstáculos que iam surgindo, cada vez mais difíceis, mas não despareceu por completo, posto que ainda hoje se fala de grandes travessias para se chegar a algum lugar. Há narrativas correntes que ainda incitam alguns na aventura da busca de Yvý marãeỹ, ou de algo simplesmente melhor. Um paraíso que, muitas vezes, pode-se chegar ‘à porta e não entrar, ou vê-lo como em visão que, em seguida, pode desaparecer.

O mito da Terra Sem Mal permanece latente, o movimento indígena é feito de muitas derrotas e de alguma poucas vitórias. A terra real, na contemporaneidade, em toda a América Latina e Caribe, é onde ergue-se o Império do Mal. Aparentemente, as grandes utopias agonizam e os deuses permanecem escondidos nas sombras, dentro das cabaças dos pajés destituídos de forças.

No Brasil, em territórios do Rio Grande do Sul, Paraná, Mato Grosso do Sul e outras regiões brasileiras, existem comunidades de índios guaranis e dos seus descendentes, mais ou menos integradas às populações e agrupamentos mestiços e urbanos - que são também marginalizadas do usufruto de direitos sociais e partilha de benefícios de ordem material.

Desconhecemos estudos que estabeleçam ligações entre a Terra Sem Mal dos guaranis e a Terceira Idade do Espírito Santo, como visão do paraíso, também na terra. No entanto, como quase tudo no Brasil é híbrido, não é de todo impossível que tenha havido alguma aproximação e mistura entre essas crenças, posto haver possíveis pontes e reservas simbólicas para que isso aconteça.

Podemos relacionar com isso o fato de que os mitos do mar sagrado e da Terra Sem Mal sejam tão arraigados nas culturas dos sertões do Nordeste, por exemplo, estando presentes em profecias, rezas, esconjuros e rituais de magias das populações indígenas, afro-brasileiras e mestiças. Abordaremos o tema, novamente, quando tratarmos dos fenômenos religiosos sociais de Canudos e Juazeiro do Norte, ainda neste capítulo.

4.5 Terra sem Mal - Influência Duradoura – como Mito

No Rio Grande do Sul, no Paraná, Mato Grosso do Sul e outras regiões brasileiras, onde existem comunidades de índios guaranis e dos seus descendentes, mais ou menos integradas às populações e agrupamentos mestiços e urbanos - que são também marginalizadas do usufruto de direitos sociais e partilha de benefícios de ordem material - as Festas do Espírito Santo fazem parte de uma forte tradição popular, formada a partir de uma herança católica e portuguesa, inculcada culturalmente pela ação missionária da ordem jesuítica e franciscana.

Não se sabe até que ponto a crença da Terra Sem mal influenciou os movimentos sociais-religiosos, ou mesmo messiânicos do Nordeste brasileiro (ou mesmo de outras regiões do país – temos uma campo aberto para a pesquisa), embora sejam possíveis algumas correlações em face do fluxo intenso migratório de camponeses pobres e oprimidos (brancos, mestiços, negros, índios e caboclos), em busca de uma Terra Sem Mal, configurado como Terra da Promissão, com "rios de leite, ribanceiras de cuscuz e carne assada" (profecia de Canudos).

Terra desencantada pela simbologia do mar que vira sertão pela Terra sem Males anunciada como a Nova Jerusalém Celeste, que será instalada depois que o mar jorrar novamente, inundar o sertão e livrar a terra dos pecados e da ambição dos homens, inaugurando uma idade nova de abundância, da igualdade e da justiça.

Nos três movimentos sociais-religiosos-populares sertanejos do Nordeste brasileiro (Canudos, Juazeiro do Norte e Caldeirão) estão presentes antigas crenças cristãs nomeadas como heresias, como a ideia da Terceira Idade do Espírito Santo, de Joaquim de Flora, a busca indígena pelo paraíso na terra e os elementos diferenciados de muitas crenças da chamadas religiões caboclas e afro-brasileiras, dando grande originalidade ao processo civilizatório sertanejo.

Nessas inquietações dos povos oprimidos e subjugados, não existem apenas o tempo presente e uma única e clara influência, pois os tempos se misturam e as influências, próprios de uma cultura híbrida, são muitas e muitas vezes, conforme assegura Norman Cohn (1981) sobrepostos: "o mundo de exaltação milenarista e o mundo da inquietação social". Nesse sentido, tais temporalidades não coincidiam, mas sobrepunham-se. Referindo-se aos movimentos religiosos e sociais populares da Idade Média, o referido Autor afirma:

> O mundo de exaltação milenarista e o mundo da inquietação social não coincidiam mas sobrepunham-se, Acontecia militas vezes que determinados sectores pobres eram cativados por um profeta milenarista, Nesse caso, o desejo habitual dos pobres por melhores condições de vida confundia-se com as quimeras de um mundo renascido para a inocência através de um massacre final apocalíptico. (COHN, 1981a, p. 12).

Tais movimentos implicariam na eliminação dos maus, sejam eles identificados das mais variadas formas, sejam eles ricos, burgueses, bispos, colonizadores, reis, etnias diferentes, estrangeiros ou outros tipos de agrupamentos humanos identificados com o mal-estar reinante (geralmente bodes expiatórios), de tal forma que os pobres pudessem estabelecer o seu reinado duradouro, "um reino sem sofrimento e sem pecado. Inspiradas por tais quimeras, multidões de

pobres embarcavam em empresas que eram completamente diversas das costumadas revoltas de camponeses ou artesãos, com objectivos limitados e locais." (COHN, 1981a, p. 12).

A mesma compreensão se pode aplicar às comunidades e povos colonizados e mestiçados, onde os profetas muitas vezes apenas atendem aos desejos de um dado povo e traduzem, em suas palavras, uma necessidade histórica de transformação, usando só recursos disponíveis, inclusive (mesmo invertendo o sentido) as próprias narrativas religiosas do colonizador, fecundadas por outras crenças e necessidades. Quando ainda mais resta isso, resta a esperança, porque alimentam práticas sociais.

Por volta de 1950, quando o Brasil passava por importantes mudanças sociais políticas e econômicas, iniciando o seu processo de industrialização, ainda foi possível registrar alguns acontecimentos religiosos entre povos indígenas que se identificavam com movimentos proféticos e messiânicos guaranis, como o sucedido com os índios khahós de Goiás.

> Um dos krahós, sob o estímulo de maconha, começou a ouvir vozes e ter visões, entrando em contato com Tati, a personificação da chuva, que colocou à disposição do vidente poderes (domínio do raio, entre outros) para punir os "cristãos" e transformar os índios em civilizados. Houve também a promessa de que a aldeia ficaria repleta de gado e mercadorias industrializadas. Muitos deram crédito ao "profeta" e esperaram, ansiosamente, pela chegada de uma lancha que lhes traria os bens ambicionados. Tendo o líder-vidente marcado uma data para tal acontecimento e a profecia não se cumprido, os que deram ouvidos ao "profeta" viram-se tomados de profunda decepção. (SILVA QUEIROZ, 2005, p. 134).

No domínio da religiosidade das crenças mais profundas, nunca se sabe quando são extintas ou não, pois mesmo adormecidas, recalcadas no fundo do inconsciente coletivo, podem a qualquer momento, em dadas condições propícias, geralmente ocasionadas por crises e por necessidades de respostas coletivas mais intensas, despertar e ter sobre a sociedade consequências benéficas ou maléficas, dependendo da sua condução.

A crença do mar como "lugar sagrado", por exemplo nunca deixou de existir. A busca do mar (que aponta para a passagem para a Terra Sem Mal) é uma presença marcante na religiosidade rústica do homem do interior, notadamente no sertão e os apelos de Antônio Conselheiro prometendo que o "sertão vai virar mar" encontrou eco em milhares de seguidores, notadamente entre os índios, como veremos quando estudarmos a lenda da Pedra da Batateira e a passagem de Antônio Conselheiro, guia espiritual de Canudos, pelo Cariri cearense.

O próprio Império Popular do Espírito Santo, como festa comunitária, interétnica e intercultural, marcada pelo desejo de fartura e pela bem-aventurança, acontece em territórios

possíveis e resignificados, adquirindo simbolicamente a configuração de uma espécie de "Terra Sem Mal", onde a comunidade pode, durante algum tempo, através da reza (comunicação direta com o Espírito Santo) e da partilha de bebida, comida, canto, dança, música, alcançar graça e alegria, estabelecendo assim uma inversão da ordem social injusta e firmando laços comunitários, como base na solidariedade e no bem comum. Mais do que um ensaio do futuro e um desejo projetado, a Festa do Espírito Santo parece ser a experimentação real da possibilidade da vida em bases novas, a partir de uma tradição viva, em processo de transformação.

O próprio discurso da Terra Sem Mal é ressignificado nas últimas décadas do século XX, pelos camponeses do Movimento dos Sem Terra (MST), que escolheram algumas lideranças políticas ou messiânicas como seus guias (que vão de Antônio Conselheiro e Beato José Lourenço a Che Guevara, entre outros). A conquista da terra e a luta contra os latifúndios improdutivos são bandeiras de luta ligadas à construção de uma sociedade mais justa e igualitária. O movimento tem inspiração marxista e surgiu na década de 1980, dentro do Encontro Nacional de Trabalhadores Sem Terra (1984), no Paraná - na luta contra a expropriação de terras sofrida por pequenos produtores rurais ligados à agricultura familiar de subsistência, quando tem início a plantação da soja em grande escala - tendo como bandeira a reforma agrária e a redemocratização do país.

4.6 As Utopias Híbridas

Muitas dessas crenças antigas, que podem ser configuradas como "utopias", no sentido de busca de algo que está fora do lugar posto, terminaram se mesclando às crenças trazidas pelos colonos ibéricos e pelos africanos, gerando matizes diferenciadas de esperanças, de deslocamentos e de lutas. O cristianismo não deixou de gerar grupos religiosos voltados para a espera do Cristo que viria, nos fins dos tempos, para vencer o anticristo, julgar os vivos e os mortos e instalar o milênio para o paraíso terreal. Na Idade média europeia, com mais ocorrência nas épocas de peste, fome e calamidades públicas, surgiram vários messias salvadores que viriam para salvar os homens e espantar as desgraças. Tais movimentos, na maioria acionados por camponeses semiescravos, tomariam claras tendências de contestação social. No mesmo sentido escreve Eric Wolf:

> Os movimentos simples de protesto entre os camponeses frequentemente se centralizam no mito de uma ordem social mais justa e igualitária do que no presente que ora é hierarquizado. Esses mitos voltam-se para o passado, para a recriação de uma idade de ouro de justiça, igualdade, ou no futuro ao

> estabelecimento de uma nova ordem na terra, uma mudança completa e revolucionária das condições existentes. Esses desejos animaram os movimentos revolucionários quiliastas na Europa depois do século XIX, o crescimento dos anarquistas espanhóis no século XIX, a rebelião Taiping na mesma época e assim por diante. Muitas vezes as expectativas de reordenamento radical da sociedade podem mobilizar o campesinato por algum tempo e levar a uma *jacquerie* típica ou derramamento de sangue". (WOLF, 1970, p. 142).

Esse entendimento pode ser aplicado aos movimentos socioreligiosos do Nordeste brasileiro, no sentido de que são fruto de hibridações de várias crenças de cariz popular, que pode ter componentes utópicos ou messiânicos, mas que não se restringem a isso, por conterem fortes reinvindicações sociais e políticas, em seu sentido mais amplo, na busca de alternativas para uma situação insustentável.

4.7 Os Movimentos Sociorreligiosos no Nordeste

Os movimentos mais importantes do Nordeste brasileiro podem ser agrupados a partir de três grandes períodos de ruptura política nacional que deixariam a Nação traumatizada e fariam emergir movimentos sociais marcantes: 1) a Proclamação da Independência (Cidade do Paraíso Terrestre (1817 – 1820) e o Reino Encantado de Pedra Bonita (1836 - 1838); 2) Proclamação da República (Canudos, Contestado e Juazeiro do Norte); 3) a Revolução de 1930/Estado Novo (Caldeirão e Pau de Colher). Entende-se assim que a história desses movimentos populares envolve um processo dinâmico, sabendo-se do abalo que tais rupturas/movimentos causaram nas populações nordestinas (expostas à miséria, à fome e à exploração) que, além disso, as tornariam alvo de truculenta violência policial/militar. Como hoje sabemos, essas rupturas políticas quase nenhuma mudança de melhoria trouxeram para as massas famintas; lhes eram na verdade estranhas, posto que as massas não participaram do seu processo, gerados que foram por uma elite minoritária que era apenas um segmento da classe dominante.

Esses movimentos sociorreligiosos, alguns mesclados por elementos messiânicos, nascem e crescem em momentos de crises econômicas e políticas, como formas encontradas pelo povo para possíveis saídas, diante de uma situação insustentável de opressão. Os acontecimentos acima citados implicaram em mudanças políticas, no plano governamental, mas não trouxeram ganhos sociais, pois continuariam a existir as causas de extrema miséria do povo nordestino.

> O monopólio da terra, abrigando em seu seio uma economia monocultora voltada essencialmente para a exportação de alguns produtos, entravou brutalmente o crescimento das forças produtivas. Por mais de três séculos, baseou-se no regime do trabalho escravo, que se levantou como uma barreira à propagação do trabalho livre. Do trabalho escravo ainda hoje restam marcas evidentes em nossas relações de produção no campo. É o trabalho semi-servil em vastas áreas do interior, particularmente no Nordeste. (FACÓ, 1976, p. 8).

No bojo da grande crise econômica, os proprietários escravocratas do Nordeste venderam grande parte dos seus escravos para proprietários de terra do sudeste, sobretudo para trabalharem nos cafezais de São Paulo. As grandes fazendas do sertão entram em decadência. Abala-se completamente a estrutura social e a economia do país, que o historiador Rui Facó chama de "mísera economia colonial e semifeudal" (Idem, ibidem, p. 74). "Se de 1888 a 1890 os preços dos gêneros alimentícios haviam subido vertiginosamente em 62%, de 1891 a 1894 se elevaram em 118%. E continuaram em ascensão durante a guerra civil". (*Idem, ibidem*, p. 72 -73).

> Situação particularmente grave, atingindo o setor mais numeroso da população, as massas campesinas pobres eram ignoradas e silenciadas. O trabalhador do campo no Brasil fora sempre considerado pelos grandes fazendeiros e seus porta-vozes como simples escravo ou servo, geralmente equiparado aos animais de carga, como o fazia ainda em 1887 um agrônomo baiano [CAMPOS, 1887] defendendo tese em Salvador. Opinava ele que "a moléstia dos operários [trabalhadores rurais] e dos animais, etc., são obstáculo de pouca importância para uma propriedade bem dirigida". (*Idem, ibidem*, p. 75).

Esta crise econômica aumentou a miséria das populações sertanejas e causou traumáticas migrações. Mesmo em crise, os latifúndios continuariam intactos como todo seu sistema opressivo, baseado em relações de trabalho semifeudal, onde mesmo os escravos libertos, sem terra e sem recursos passaram à condição de servos e ou de párias. (FACÓ, 1976)

É neste clima de fome e miséria que o homem nordestino, místico e com toda uma cultura com bases míticas messiânicas, a partir do encontro de várias raças, volta-se para o Messias, surgindo entre o povo, que virá para restaurar o direito a vida e ao prazer, estabelecendo na terra o paraíso prometido. O seu desenvolvimento pode acontecer de uma forma mais pacífica ou violenta, sendo que na maioria dos casos a violência é usada apenas na defesa quando a comunidade é atacada pelo Estado, pela Igreja e por outras forças dominantes.

O sociólogo alemão, Karl Mannheim (1968), ao tratar das possíveis distinções e correlações entre ideologia e utopia, mostra que a ideologia é sempre uma força de dominação que pertence à classe opressora e que a utopia brota na classe oprimida, transformando as ideias

extraordinárias e utópicas em uma visão do futuro capaz de gerar uma ação contrária aos grupos exploradores inimigos de qualquer mudança que ponha em perigo a ordem estabelecida.

Nesses movimentos sociais-religiosos, de fundamental importância no sertão do Nordeste brasileiro são os beatos, as normas éticas e as crenças de um catolicismo popular; este é propagado através dos beatos e das beatas, que a exemplo das irmandades populares da Idade Média, vagam de cidade em cidade fazendo proselitismo, promovendo ações sociais e caritativas, praticam as misericórdias e a imitação de Cristo. Conforme foi estudada por Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros (2008), tal dinâmica social inscrita no catoliocismo popular aconteceria de modo expressivo em Juazeiro do Norte (Padre Cícero e seus beatos) e no Caldeirão do beato José Lourenço, no Crato, sendo alvo de perseguições e tentativas de controle social.

> Há muito tempo o povinho das brenhas se encontrava sem um guia. Desde a morte de Ibiapina, em 1883, ninguém mais varava os cafundós do mundo procurando os esquecidos da sorte para uma palavra de consolo e esperança. Mas agora eles tinham para onde ir! Enquanto em quase todas as paróquias a polícia era chamada para dissolver grupos de penitentes, beatos eram corridos dos lugares por padres obedientes a seus bispos, no Juazeiro um homem era perseguido porque não queria largar seu povo sofredor que só tinha a ele por amigo e guia. Quanto mais se procurava, pela persuasão e pela força, erradicar aquela quase autonomia dos beatos e dos romeiros, mais estes se apegavam a seu padrinho, se confirmavam na crença de sua santidade. O catolicismo popular se afirmava na marcha dos desvalidos em busca de seus santos. (BARROS, 2008, p.246).

A exemplo do profeta Montano, no século II, na Ásia Menor, os beatos, beatas e taumaturgos sertanejos dizem ter inspiração vinda diretamente de Deus, sendo, portanto, intérpretes do Divino, através de dons do Espírito Santo, e muitas vezes, embora praticassem um catolicismo popular (híbrido de muitas religiões e heranças anímicas) não seguiam a orientação da Igreja católica. Quando esses guias profetas-populares eram padres (como no caso do padre Ibiapina e do padre Cícero) entravam em conflitos com hierarquia oficial da igreja e eram, por esta, perseguidos e, muitas vezes, tinham as suas ordens suspensas.

Na contemporaneidade, na mudança do século XX para o século XXI, no Nordeste brasileiro, foram feitas muitas profecias e surgiram mesmo alguns movimentos religiosos populares, eivados de perspectiva escatológica, destacando, dentre eles, a Irmandade Borboletas Azuis, em Campina Grande, na Paraíba (MANGUEIRA, 2004, on-line) e A Irmandade de Penitentes Públicos Aves de Jesus, em Juazeiro do Norte, no Ceará. (CAMPOS,

2004, p. 145 – 165). Isso mostra o vigor de tais crenças e práticas no nosso imaginário social sertanejo.

4.8 O Experimento do Futuro

No tempo em que os mercados e a pós-modernidade apregoam as distopias, os excluídos do chamado "progresso da modernidade' reconstroem utopias, ou possibilidades de sobrevivência, no aqui agora, como espelho de um futuro projetado, com o imenso caudal arquetípico e vivencial das suas heranças de muitos povos e culturas.

Isso se dá, talvez, porque sem o sonho, a vida torna-se impossível, como mostram estudos psicanalíticos e de psicologia clínica afamados, alinhados com a tradição aberta, respectivamente, por Freud e Jung. Assim, é possível dizer que, quanto maior o sonho, maior é o homem (falamos aqui em um sonho vital e transformador – não no sentido da patologia clínica da megalomania e do delírio). No Brasil, os sonhos são vias de revelação de caminhos a se trilhar, conforme acreditam algumas nações indígenas, como a dos Xavantes. Mais do que uma utopia, um sonho para o futuro, a crença na Terceira Era do Espírito Santo é experimentada por camadas pobres da população, na construção de comunidades igualitárias e espiritualistas, muitas vezes, violentamente, destruídas pelo exército e pela polícia, a serviço de interesses econômicos e políticos inconfessáveis. O sonho do povo é um sonho que se fundamenta na justiça e na igualdade, na diversidade e na beleza, no respeito à natureza e à vida, sob o signo do feminino, como o da profecia da *Terceira Idade do Espírito Santo.*

A figura da branca pomba do Espírito Santo, grávida de muitos significados culturais e espirituais, como amálgama de povos, culturas e imaginários, é uma visão defendida por vários autores referidos neste estudo (COSTA, 2008; LOPES, 2004; LEAL, 2017; ESPÍRITO SANTO, 1988/2001); esse símbolo está presente em locais onde o povo pobre e deserdado da terra tentou e tenta organizar modelos sociais, diferentes dos modelos sociais hegemônicos, como comunidades mais justas e solidárias, sob o signo da espiritualidade, da partilha comunitária e do bem comum. Não raro, tais experiências sofreram perseguição e/ou foram destruídas por canhões. Face ao vigor dessa festividade, ainda hoje, em várias regiões do Brasil, vale a pergunta: viveria esse sonho na alma mais profunda de um certo segmento do povo brasileiro?

Citamos aqui quatro exemplos marcantes que aconteceram no final no século XIX e em meados do século XX, surgidos todos eles sob a égide da Utopia do Espírito Santo: Canudos; Juazeiro do Norte, Contestado e Caldeirão da Santa Cruz do Deserto.

O mais importante de todos esses movimentos foi o de Canudos, liderado pelo beato Antônio Conselheiro que, com ajuda do povo sertanejo, construiu o Arraial do Belo Monte, no sertão da Bahia, e, atacado por forças policiais e por cinco expedições do exército brasileiro, ofereceu heróica resistência.

O exemplo da Comunidade de Canudos permaneceu e se transformou, no interior da "nação romeira" de Juazeiro do Norte, grande herdeira do processo civilizatório sertanejo, de onde sairia também a comunidade do Caldeirão, dirigida pelo Beato José Lourenço. A cidadela sagrada de Juazeiro do Norte, ainda hoje, tem em cada altar doméstico, na casa do povo romeiro (cujo quintal é sempre uma oficina), além da imagem do Padre Cícero e de outros Santos da devoção popular, uma candeia sempre acesa para o Espírito Santo – geralmente representado por uma escultura de um pássaro feito de madeira tosca, pintada de branco e trazendo no peito, externado, um vibrante e vermelho coração.

Esses movimentos religiosos sociais postos em movimento pelas camadas mais pobres da sociedade foram classificados, como manifestações do atraso, fanatismo, ignorância, analfabetismo e, sobretudo, segundo as crenças tidas como "científicas" na época, como próprias das taras herdadas pela inferioridade mestiça do colonizador, que se misturara com o índio e com o negro. Euclides Cunha manteria e propagaria essa visão preconceituosa, na sua análise da comunidade de Canudos, tomando parte nas correntes de pensamentos racista daquela época.

> Pelas teorias raciais da época, definem o sertanejo como um tipo de mestiço emocionalmente instável, inclinado a um temperamento místico e belicoso. Assim atribuem a um tipo biológico (o mestiço), majoritário nas populações sertanejas, a responsabilidade por essa tendência psicológica aberta ao misticismo. Trata-se, no caso, de uma concepção de patologia mental associada à exaltação mística. (QUEIROZ, 2005, p. 141).

Esse preconceito de fundo positivista e pseudoevolucionista, atravessaria toda a Velha República (1889 – 1930), chegando o seu eco até meados do século XX, quando dentre os chamados "pensadores do Brasil" da nascente sociologia brasileira (com destaque para Gilberto Freyre) começam a desmontar esse discurso, onde o povo movido por taras e inferioridades não tem cultura, consciência ou vontade própria.

Surgiriam depois outros discursos, sempre com leituras inferiorizantes das camadas mais pobres da população. Até mesmo na concepção materialista da história, esses segmentos sociais vão ser vistos como alienados, incultos, embora revestidos da rebeldia impulsionada pela miséria e pela ordem social injusta, energia que intelectuais de esquerda desconsideram,

sobretudo, quando aliada a crenças religiosas, por serem elas o "ópio do povo", no discurso do próprio Marx. Por isso, quase sempre esses movimentos religiosos sociais são considerados "manifestações arcaicas e pré-políticas" (QUEIROZ, 2005), embora alguns compreendam como formas de revoltas sociais contra a insustentável injustiça a que eram submetidos. (FACÓ, 1976) e outros vejam como movimentos utópicos . Entendemos que as utopias fazem parte das vivências sociais, sobretudo, em contextos de carências e dificuldades de sobrevivência material. No Brasil, mais do que uma utopia, essa tradição "messiânica" parece abrir espaço para uma perspectiva antecipadora do futuro desejado, na forma de experiementacão de sociedades coletivas que podem ser compreendidas como microtopias, em menor ou em maior escala, na sua repercussão histórica.

4.9 O Sertão – o Território do Sagrado

Antes que Canudos, Juazeiro, Contestado e Caldeirão aconteçam, entre o final do Século XIX até meados do século XX, temos os antecedentes dos movimentos mestiços-afro-indígenas, em torno dos chamados "santarrões", que ficaram conhecidos como portadores de fundamento híbrido sebastianista, a exemplo da Cidade do Paraíso Terrestre de Monte Rodeador e o Reino Encantado de Pedra Bonita, para citarmos dois casos mais famosos e mais trágicos.

Afora o movimento do Contestado, que acontece no sul do País (outros sertões), os três movimentos religiosos e sociais mais importantes (acima citados), organizados em base popular, aconteceram no chamado sertão nordestino - interior do Nordeste brasileiro – região situada na grande zona do semiárido – sabendo-se que a região do Cariri, onde acontecem os fenômenos religiosos e sociais liderados pelo Padre Cícero e pelo beato José Lourenço, é considerada uma região mais fértil e de clima mais ameno, por conta de especificidades geológicas e ecológicas. Mais do que uma coincidência geográfica, tais acontecimentos são resultantes de um caldo cultural e religioso específico e de um fenômeno social e histórico delimitado pela própria formação histórica e social da região, que delineia o que chamamos de civilização sertânica.

Vale salientar que temos variada compreensão do sertão, na análise dos seus aspectos geográficos, ecológicos, históricos, culturais, religiosos e míticos.

Diz-se sertão, mas poderíamos dizer sertões, pois são três os sertões, mesmo que formem um só, feito o mistério da Santíssima Trindade. Cada um é lugar do vazio para preenchimento dos sonhos e para que a fé reinvente o Espírito de Deus, em ferro e sangue, na vontade do homem. Aplicando a ele elementos simbólicos contidos na tradição teológica aberta

por Joaquim de Flora, podemos dizer que haveria: 1) o sertão das Florestas, que é o sertão do Pai; 2) O sertão dos Cerrados e das Coxilhas, que é o sertão do Filho; 3) O sertão seco e ressequido, feito o deserto é o sertão do Espírito Santo, onde será construído o reinado da fartura, da justiça e da espiritualidade – território "sem porteiras", um "sertão-mundo", onde se realizará o reino da Terceira Idade que é força feminina, como o mar; ou seja, força cósmica e fecundante que também está no mar, o que está posto por exemplo na língua francesa onde o mar é feminino, e por isso dizem *La Mer*.

O beato Antônio Conselheiro de Canudos (também conhecido como Santo Antônio dos Mares) pregava: "o sertão vai virar mar e mar vai virar sertão". A nossa intenção aqui é perceber o sertão na dimensão sagrada do mito. Buscamos ensaiar uma cronologia do sagrado, para além da dor e da desesperança. Não esquecendo que a chamada "Terra Sem Mal" dos tupi-guaranis ficava na direção do mar.

Uma canção dos tuaregues do norte da África, sugere que Deus fez os países com florestas e água para neles Ele poder habitar e fez os desertos para que neles os homens encontrassem a sua alma. O deserto do sertão guarda vazios e essencialidades. Deus pode não morar no sertão, mas nele mora o Espírito Santo, que também é Deus e também é filho, (ou filha); portanto, Deus termina por morar no sertão. O sertão é território do sagrado, onde o homem, por muitas noites e dias, é posto em tentação pelo diabo e termina por encontrar a sua alma. O sertão nasce assim, na alma, e também na carne, no sangue. Falando do seu pai e do sertão, em um soneto, o escritor e dramaturgo Ariano Suassuna, inconscientemente, termina falando do Espírito Santo: "Sua efígie me queima. / Eu sou a presa. / Ele, a brasa que impele ao fogo acesa / Espada de ouro em pasto ensanguentado".

É na caverna (da alma), quando o sol-mundo projeta a sua luz, que as sombras dão imitação figural do que seja o sertão. Nesse mundo de místicos e de penitentes, as sombras são projeções ilusórias do mundo real – terra sem mel e sem piedade, onde os homens e as mulheres (em construção) avançam sobre as brasas, palmo a palmo, na sua luta contra os demônios. À frente do cortejo de condenados, embriagados com o vinho da liberdade, tremula a Bandeira do Divino Espírito Santo (onde a branca pombinha abre as suas asas – drapejar de dobras barrocas na vastidão de um mar vermelho). O sertão é o berço desnudo onde nascerá o Império do Divino, quando os homens conquistarem as suas almas. Para isso, antes, há o penar. No sertão, o homem é uma espécie de Sísifo, recomeçando sempre a reconstrução do destruído.

4.9.1 O Sertão real – de pedras, espinhos e gentes

O sertão é também a geografia física ou real, definida como território do semiárido do Nordeste. Esse espaço geográfico-cultural e histórico abrange nove estados da federação: Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Sergipe, Bahia e parte de Minas Gerais, em um total de aproximadamente 800.000 km2. O vasto sertão é definido por Euclides da Cunha, como tendo uma fisionomia original:

> [...] a flora agressiva, o clima impiedoso, as secas periódicas, o solo estéril crespo de serranias desnudas, insulado entre os esplendores do majestoso araxá do centro dos planaltos e as grandes matas, que acompanham e orlam a curvatura das costas. Esta região ingrata para a qual o próprio tupi tinha um termo sugestivo pora-pora-eima, remanescente ainda numa das serranias que a fecham pelo levante (Borborema), foi o asilo do tapuia. Batidos pelo português, pelo negro e pelo tupi coligados, refluindo ante o número, os indômitos Cariris encontraram proteção singular naquele colo duro da terra, escalavrado pelas tormentas, endurado pela ossamenta rígida das pedras, ressequido pelas soalheiras, esvurmando espinheirais e caatingas. [...] A tapuia-retama misteriosa ataviara-se para o estoicismo do missionário. (CUNHA, 2016, p. 108 - 109).

Sertão é terra do sem-fim, lá para dentro do desconhecido, onde os aguerridos índios tapuias se refugiaram, lá onde moram as feras, as serpentes peçonhentas, a natureza retorcida, os mitos e as utopias... Lá habita a sombra do inconsciente do homem e o Espírito Santo, disfarçado no sol, ilumina e queima terra e almas no abrasamento, com suas línguas de fogo.

> [...] A luz crua e ofuscante, a cor acinzentada dos cactos raquíticos, o calor sufocante e a seca infernal, a impenetrabilidade do território, a penúria das pessoas e das moradias, a violência do clima e o tempo imutável reforçaram um profundo misticismo e um fanatismo exacerbado. O *sertão*, terra onde o isolamento e a solidão atraem a voz rouca dos *repentistas* e o ritmo pungente das rabecas para cantar a dor do mundo e escapar à loucura. Celeiro de mitos e de lendas, espaço ao mesmo tempo épico, mítico e bíblico, o sertão está profundamente ancorado no imaginário nacional: imagem da gênese, imagem do deserto, imagem do mundo hostil, terra das utopias e dos paradoxos. (DEBS, 2007, p.291 - 292).

Para a estudiosa francesa, o sertão é um universo barroco que se configura como "espaço onde a imaginação corre solta, pois que não há fronteiras e todos os sonhos são possíveis". (DEBS, 2007, p.291 - 292). O sertão seco e violento, como um pai pátria trágico, é bem distante da mãe mátria, fértil e afetiva, nas felizes invernadas. É nessa terra marcada por essa geografia inóspita e metafísica furiosa que se configura o desejo do homem pela plenitude da vida, a ânsia de rever a era de Ouro, de gozar o paraíso perdido, de entrar em comunhão cm

Deus, por obra do Espírito Santo. Para a Autora citada, o sertão é um universo barroco que se configura como "espaço, onde a imaginação corre solta pois que não há fronteiras e todos os sonhos são possíveis". (DEBS, 2007, p. 291 - 292).

O sertão é tido como ambiente propício para o argumento da existência dos dois tipos sociais que o marcam de forma contrastante e complementar, como se fossem duas faces de uma mesma moeda, a vida sertaneja; o beato e o cangaceiro. Por ser território ermo, é tido também como uma espécie de pátria. Essa pátria-sofrimento está fincada na alma e na pele de homens e mulheres, reflete-se também na natureza. Josué de Castro (1908−1973) fala desse sofrimento comum, partilhado pelo homem e pela terra:

> E não apenas o sofrimento do homem, mas também o sofrimento da terra. Terra e homem, martirizados há séculos por uma espécie de complot de forças adversas: de forças naturais e de forças culturais. O sofrimento, ou melhor, as marcas de sua presença, são tão constantes na paisagem nordestina, que dão a impressão à gente de que toda a terra do Nordeste não passa de um cenário especialmente preparado para nele se representar uma tragédia. [...] Por toda parte, os sinais inconfundíveis do seu sofrimento cósmico. (CASTRO, 1967, p. 38).

O sertão nordestino sofreu um difícil e violento processo de conquista, com o avanço das boiadas tangerinas e a guerra sem tréguas contra os tapuias aguerridos, na defesa das suas terras, processo que plasmou tipos humanos e culturas, com características próprias, a partir das mesclas das muitas influências étnicas e culturais dos povos que participaram desse processo brutal de ocupação da terra.

> Defendendo a terra, que permanece, cumpre defender as boiadas, que são a sua riqueza transitória e prolífica. No início, os grandes inimigos do armento são os índios, que se não habituam ou conformam com a idéia de propriedade privada e que desejam, acima de tudo, a integração mística no corpo e sangue dos bois: os bacamartes resolvem o problema, em caráter definitivo, ajudando a evolução dos predadores para vaqueiros. Extinta, dominada ou pacificada a bugraria salteadora, surgem, em sua substituição, mais insidiosos e mais daninhos, os mestiços vagabundos e ladrões de gado. E, contemporâneos de uns e outros, ameaçam aos bovinos os fazendeiros pouco escrupulosos. (FERNANDES, 1977, p. 76).

Nações índias, notadamente os guerreiros tapuias, que em alguns momentos foram aliados dos holandeses e que participaram da célebre Confederação dos Cariri ou Guerra dos Bárbaros (1650 e 1720), foram exterminados, reduzidos, escravizados e evangelizados, mesclando-se na carne e na alma com o colonizador português e com o negro escravo transplantado da África. A alma híbrida, nascida trágica e resultante da violência, permaneceria

para sempre em ebulição, em ondas de repousos e de insubmissões, na construção do coletivo destino, em meio a lutas contra portugueses, holandeses e franceses. Esse processo põe em movimento a ideia de um povo em construção. O sociólogo Djacir Menezes (1995) comenta essa tendência em cores vibrantes.

> Nas caatingas, o ameríncola participou, em larga escala, da constituição das camadas mais densas da população rural. Especialmente, nas áreas culturais que nos interessam neste estudo, concorreu o sangue tapuia, cujas características são encontradiças nos diversos núcleos dêmicos situados nos trechos áridos do Nordeste. Entretanto, em menor escala, outras contribuições se fizeram sociologicamente visíveis em muitos pontos. A ocupação holandesa, de 1624 a 1654, não deixaria de influir etnogénicamente nas populações litorâneas. Principalmente na Paraíba, em Pernambuco, onde foi rapidamente absorvido pelo sangue batavo. Mas o que alguns admiram é o repontar em plena massa sertaneja, ocasionalmente, como exemplo de reversão atávica, de tipos de traços flamengos. (MENEZES, 1995, p. 67).

Em diferentes levas, diluindo em presenças mais rápidas ou mais demoradas, temos outros povos, como os ciganos que foram expulsos de Portugal. João Brígido testemunha: "Os ciganos, que, formando bandos numerosos, vinham arranchar-se junto às vilas e povoados, os ouvidores, missionários e visitadores, fazendo sua entrada, com numerosas cavalgadas, eram sucesso." O sangue mouro fixou-se nos sertões, através da mistura étnica portuguesa e da sua cultura, notadamente, do Alentejo e Algarve. Concorre também para esse caldeamento, um importante contingente de cristãos-novos (judeus forçados à conversão), também expulsos de Portugal.

> Ainda ocorreria acentuar a influência semita. Esta localizou-se melhor onde ganhou alento o processo econômico das trocas, nas zonas canavieiras e nas cidades onde se intensificaram as transações. A finança judia beneficiou-as, acelerando os contatos entre a colônia e os centros comerciais europeus. As agências inquisitoriais escorraçavam o judeu, alegando motivos religiosos, enquanto agiam obscuramente causas econômicas em sentido contrário. Assim, nas aglomerações urbanas, onde o comércio se desenvolvia, aportavam levas semitas, imprimindo o sêlo da cultura sefardinica, indelével, na civilização do Nordeste agrário e escravocrata. O domínio holandês seria, daí por diante, inesquecível, mesmo após seu desaparecimento. (MENEZES, 1995, p. 67).

No sertão, temos a minoria de colonizadores de origem portuguesa, como proprietária das grandes extensões de terras, cuja presença cresce com os anos, nas vilas e cidades que surgem nos entroncamentos das estradas abertas por boiadeiros. A presença de negros restringe-se, sobretudo, às zonas mais temperadas e próprias ao cultivo da cana-de-

açúcar, sendo que o vasto sertão é povoado pelo caboclo e pelo índio, que personificam as figuras do vaqueiro, do jagunço e do beato e, também, do pequeno agricultor que produz uma agricultura de subsistência e, posteriormente, cultiva o algodão. No sertão austero, forja-se assim um tipo de homem, que será chamado de sertanejo.

A chamada "civilização do couro" foi construída nos vastos sertões, a partir da pecuária extensiva, em suas realidades e imaginários, em suas concretudes e magias encantatórias, em suas violências e ternuras; de tal modo que o historiador Capistrano de Abreu a descreve como sendo um mundo real, onde, da casa à indumentária do vaqueiro, tudo é feito a mão, a partir do couro (ou pele, como se diz em Portugal) do boi sacrificado.

> De couro era a porta das cabanas, o rude leito aplicado ao chão duro, e mais tarde a cama para os partos; de couro todas as cordas, a borracha para carregar água, o mocó ou alforje para levar comida, a maca para guardar roupa, a mochila para milhar cavalo, a peia para prendê-lo em viagem, as bainhas de faca, as bruacas e surrões, a roupa de entrar no mato, os bangüês para curtume ou para apurar sal; para os açudes, o material de aterro era levado em couros puxados por juntas de bois que calcavam a terra com seu peso; em couro pisava-se tabaco para o nariz. (ABREU, 1998, p. 135).

Para além dessa concretude, de artefatos e esforços da luta ordinária e cotidiana, é possível pensar também numa dimensão do espírito, onde a força do boi com a do homem se irmana, umas conjunções (dobras) simbólicas, que saem do concreto e tornam-se metafísica e desejos enrugados e, por vezes, espichados na alma.

> De couro é a máscara na cara, o aceno nas mãos e o afago. De couro é a voz das bestas e o grito das almas. Ó dor incomensurável dos homens! O mugido de tristeza sem causa! Sertões de rezas e suplícios. Deserto de peia e chicote, canga e cabresto, rebanho e rebenque, relho e espora. Do boi, o que menos se perde é o berro. É a dor que se transmite, é o urro que fica (a)boiando no espaço, quando a carne se parte, em pedaços, ao aço dos facões. (BARROSO, 2019, p. 199).

Há um urro de resistência, nesse sertão árido, que não se dissipa ao vento, suspenso, grávido de sentidos e urgências na travessia do tempo. Um grito de guerreiro ferido em uma batalha terrena e cósmica, onde quase sempre é vencido.

No trato do gado, nas vastidões das terras ignotas, o caboclo adapta-se como pode ao pastoreio e surge um tipo que se transformaria, ao lado do cangaceiro e do beato, em símbolo do próprio sertão. Para Euclides da Cunha, o vaqueiro é um homem que oscilou entre a bonança e a miséria, na difícil sobrevivência.

> [...] fez-se homem, quase sem ter sido criança. Salteou-o, logo, intercalando-lhe agruras nas horas festivas da infância, o espantalho das secas no sertão. Cedo encarou a existência pela sua face tormentosa. É um condenado à vida. Compreendeu-se envolvido em combate sem tréguas, exigindo-lhe imperiosamente a convergência de todas as energias. (CUNHA, 2016, p. 118).

O vaqueiro é um homem destemido, enfrenta invernadas e longas secas, acostumou-se à solidão e a dureza da vida, "despertou para a luta e para isso se preparou". É um tipo impressionante e com a sua vestimenta de couro, espécie de armadura para se defender dos garranchos e dos espinhos da caatinga, reina soberano na caatinga, ao lado do jagunço, do cangaceiro e do beato.

Do vaqueiro e do índio, do cigano e do mouro, do judeu e do cristão, do negro e do caboclo, do mestiço branco pobre e livre (mas submetido no latifúndio), da terra austera e das secas periódicas, fustigados pela esperança de utopias que se escondem nas vastidões dos sertões, para além do horizonte, teria nascido o nosso destino nômade da gente interiorana. Temos na nossa alma um vaqueiro que, desde a colonização até a contemporaneidade - em gestos, em fé, em fome de amplidões, em inquietudes, em comportamentos vários - continua vivo e com fome de horizontes, a devorar léguas tiranas no ser-mundo, ser-tão.

> Há um vaqueiro marcado a ferro em nossa memória genética, rude guerreiro das glebas imemoriais da nossa infância, como diria Jáder de Carvalho. Não há como negar que vem dele nossa natureza nômade, nosso jeito despojado de viver, nosso individualismo sem peias, nossa vocação para o ócio criativo e a imaginação.
> Dele nasceu o cangaceiro, o beato e o cantador de viola, esse cavaleiro andante da sertania, porque o vaqueiro é um poeta encourado, um guerreiro que empunha a viola como lança emplumada nos desafios. (BARROSO, 2019, p. 200).

Djacir Menezes resume a sua compreensão sobre a questão do cangaço e da religiosidade popular nomeada pela elite de fanatismo, apresentada no seu livro *O Outro Nordeste*. Para ele, em síntese, o fenômeno acontece tendo causas sociais e econômicas, na sua base societária estrutural.

> Diante da injustiça social e econômica, levantam-se dois protestos de tipos inteiramente diversos. O do homem que toma a arma e decide fazer sua reparação; o do homem que pega do rosário e apela para o céu. Um protesto viril e violento, um protesto resignado e místico. Um cai no cangaço e no crime; outro, se ajoelha e reza. Mas não são dois grupos estranhos, são os mesmos sertanejos, com duas formas de inconformação, nos mesmos sentimentos de insegurança. E na dolência do cantar dos benditos, nas procissões, está o mesmo homem que trocaria o protesto místico do terço pela

> reação brava do bacamarte. O mesmo ser humano esquecido, desentendido, incompreendido, explorado, jogado entre forças sociais crescentes, imolado por um desenvolvimento cego, que parece absurdo aos seus olhos. (MENEZES, 1995, p. 190).

Todas eram forças consideradas bárbaras, que precisavam ser domadas, assim como acreditavam os colonizadores haviam domado os índios, miscigenando-os, sem esperar que a insubmissão rebentasse nas fúrias caboclas e pardas e cafuzas. Os missionários católicos foram chamados para domar esses espíritos considerados selvagens e ainda bárbaros.

4.9.2 A Evangelização dos Sertões

Não poderíamos compreender o "dobramento", a "redução", o extermínio de grande quantidade das nações indígenas do sertão nordestino, sem o incansável trabalho evangelizador das congregações religiosas: jesuítas, salesianos, salazaristas, franciscanos etc. Tentavam domar os que conseguiam juntar, mas o sertão era de longas distâncias e nem sempre lá chegava a palavra evangelizadora do missionário nômade. Isolado no sertão, esse povo estaria

> eivado de misticismo extravagante, em que se rebate o fetichismo do índio e do africano. É o homem primitivo, audacioso e forte, mas ao mesmo tempo crédulo, deixando-se facilmente arrebatar pelas superstições mais absurdas. Uma análise destas revelaria a fusão de estádios emocionais distintos. A sua religião é como ele — mestiça. (CUNHA, 2016, p.136).

Esse homem nasce de um encontro múltiplo de etnias, de culturas e de religiões, que foi mesclando tudo isso, ao longo dos séculos, tendo no insulamento dos núcleos populacionais sertanejos, campos férteis de preservação e de novas fusões, onde as utopias dos Reinos Encantados Europeus se fundem com os mitos da Terra Sem Males, com os reinos da Jurema e do catimbó, e com as forças da natureza das religiões afro-brasileiras, tendo por base o catolicismo popular herdado de Portugal, em sua grande complexidade religiosa e cultural:

> [...] E as suas crenças singulares traduzem essa aproximação violenta de tendências distintas. É desnecessário descrevê-las. As lendas arrepiadoras do caapora travesso e maldoso, atravessando célere, montado em caititu arisco, as chapadas desertas, nas noites misteriosas de luares claros; os sacis diabólicos, de barrete vermelho à Cabeça, assaltando o viandante retardatário, nas noites aziagas das sextas-feiras, de parceria com os lobisomens e mulas-sem-cabeça notívagos; todos os mal-assombramentos, todas as tentações do maldito ou do diabo — este trágico emissário dos rancores celestes em comissão na Terra; as rezas dirigidas a S. Campeiro, canonizado in partibus, ao qual se acendem velas pelos campos, para que favoreça a descoberta de

> objetos perdidos; as benzeduras cabalísticas para curar os animais, para "amassar" e "vender" sezões; todas as visualidades, todas aparições fantásticas, todas as profecias esdrúxulas de messias insanos; e as romarias piedosas; e as missões; e as penitências.... todas as manifestações complexas de religiosidade indefinida são explicáveis. (CUNHA, 2016, p. 136).

A exemplo dos antigos pajés e profetas caraíbas dos tupis-guaranis, que pregavam de aldeia em aldeia os sonhos de grandes transformações, também no período colonial, os sertões agitavam-se com os açoites das palavras proféticas, dos beatos brancos, negros, caboclos, pardos e sararás, que vagavam entre pequenas vilas e aldeias, nos mais remotos lugares, anunciando a fúria de um novo tempo.

> Considerando as agitações religiosas do sertão e os evangelizadores e messias singulares, que, intermitentemente, o atravessam, ascetas mortificados de flagícios, encalçados sempre pelos sequazes numerosos, que fanatizam, que arrastam, que dominam, que endoidecem — espontaneamente recordamos a fase mais crítica da alma portuguesa, a partir do final do século 16, quando, depois de haver por momentos centralizado a História, o mais interessante dos povos caiu, de súbito, em decomposição rápida, mal disfarçada pela corte oriental de d. Manuel.
> O povoamento do Brasil fez-se, intenso, com d. João III, precisamente no fastígio de completo desequilíbrio moral, quando "todos os terrores da Idade Média tinham cristalizado no catolicismo peninsular". (CUNHA, 2016, p. 137).

No passado, a presença rarefeita de sacerdotes católicos nessa região, restrita apenas a certos períodos do ano e nas vilas e em alguns aldeamentos, criou a tradição das chamadas missões, sobretudo com os frades capuchinhos que atravessavam os sertões pregando a palavra de Deus, ameaçando com o fim do mundo os reinos dos pecadores, exigindo severa disciplina e e subserviência à lei.

> Nos sertões brasileiros, em razão da escassez de sacerdotes, da falta de instrução religiosa e da predominância de elementos religiosos populares trazidos pelos colonos portugueses, difundiu-se uma versão rústica do catolicismo – um cristianismo de penitência e de apocalipse, nas palavras de Bastide – marcado aqui e acolá por redefinições peculiares, influências indígenas e africanas, mas bastante homogêneo em suas características essenciais. É o universo do capelão, que desconhece a doutrina católica, mas se encarrega, na costumeira ausência das autoridades eclesiásticas, da condução dos ritos, das orações e ladainhas que acompanham as práticas religiosas da população pobre do campo. É também a religião das festas, da devoção aos santos, das romarias e penitências, manifestações muitas vezes avessas aos agentes oficiais da igreja. (QUEIROZ, 2005, p. 138).

Destacam-se ao longo da história da colonização dos sertões, pregadores de talento e de coragem admirável, como o padre Francisco Pinto, o padre Antônio Vieira e o padre Malagrida, entre outros. O padre Malagrida (1689 – 1761), um jesuíta florentino, talvez seja o maior exemplo de crença da conquista do mundo pelas palavras do evangelho e por uma ação social de grande envergadura.

> Aos 32 anos, Gabriel Malagrida desembarcaria no Brasil, mais precisamente nos sertões nordestinos, com pregações, premonições e fundação de instituições, em 1721, a partir de quando começaria uma longa jornada pela Amazónia e sobretudo, recolhimentos femininos, com os demais missionários da Companhia de Jesus. Esta trajetória estaria imersa numa teia de tensões nas quais a ordem inaciana vivia desde o século XVII e tenderia a se acentuar até final da década de 1750, época em que foi expulsa das colônias portuguesas. (MADEIRA in SOUSA/ CAVALCANTE, 2016, p. 91 – 92).

Por ocasião do terremoto de Lisboa, no dia primeiro de novembro de 1755, Malagrida pregou, dizendo que aquela catástrofe fora castigo divino, diante da corrupção daquele tempo que via corroer Portugal. Redigiu depois um opúsculo chamado *Juízo da Verdadeira Causa do Terremoto* (1756) e exigia do povo rezas, penitências e exercícios espirituais de reconciliação com o Divino, em razão do que foi preso. Então, com 72 anos, doente e tido como demente (submetido as duras privações dos calabouços), profetizava a chegada do Anticristo e do Apocalipse, a partir de vozes que ouvia dentro da sua cabeça, que seriam as vozes do Espírito Santo. Num ardil político do Marquês de Pombal, então Primeiro-Ministro de D. José, Malagrida foi denunciado à Santa Inquisição e foi julgado, condenado e garroteado em auto de fé, no Rossio, em Lisboa; a sua dolorosa morte se deu com grande presença popular. Ele foi queimado, usando uma mordaça e um barrete que o identificavam como ignomínio.

Consta ter sido aquele ato julgado por muitos na época como algo tão covarde, macabro e perverso, que causou horror até mesmo em Voltaire, conforme está inscrito na obra *Cândido – ou o Otimismo,* o que ele escreveu sobre esse acontecimento: "[...] ao excesso de absurdo, juntou-se o excesso de horror". Tamanha foi a repercussão internacional desse crime, que o Marquês de Pombal mandou publicar, em francês, os argumentos da acusação, procurando defender-se.

Casos como este mostram que eram esses evangelizadores tomados de fé e de visões arrebatadoras do sagrado. Euclides da Cunha chega a tecer elogios ao trabalho de evangelização dos jesuítas e franciscanos nos aldeamentos, no período colonial. Fala da construção da capela e da *via crucis* de Monte Santo, elogiando o trabalho do frei Apolônio de Todi. Feito esse elogio,

quase como exceção, Euclides da Cunha disserta sobre o impacto negativo desses pregadores sobre as assustadas populações sertanejas:

> Salvo raríssimas exceções, o missionário moderno é um agente prejudicialíssimo no agravar todos os desequilíbrios do estado emocional dos tabaréus. Sem a altitude dos que o antecederam, a sua ação é negativa: destrói, apaga e perverte o que incutiram de bom naqueles espíritos ingênuos os ensinamentos dos primeiros evangelizadores, dos quais não tem o talento e não tem a arte surpreendente da transfiguração das almas. Segue vulgarmente processo inverso do daqueles: não aconselha e consola, aterra e amaldiçoa; não ora, esbraveja. E brutal e traiçoeiro. Surge das dobras do hábito escuro como da sombra de uma emboscada armada à credulidade incondicional dos que o escutam. Sobe ao púlpito das igrejas do sertão e não alevanta a imagem arrebatadora dos céus; descreve o inferno truculento e flamívomo, numa algaravia de frases rebarbativas a que completam gestos de maluco e esgares de truão.
>
> É ridículo, e é medonho. Tem o privilégio estranho das bufonerias melodramáticas. As parvoíces saem-lhe da boca trágicas.
>
> Não traça ante os matutos simples a feição honesta e superior da vida — não a conhece; mas brama em todos os tons contra o pecado; esboça grosseiros quadros de torturas; e espalha sobre o auditório fulminado avalanchas de penitencias, extravagando largo tempo, em palavrear interminável, fungando as pitadas habituais e engendrando catástrofes, abrindo alternativamente a caixa de rapé e a boceta de Pandora... E alucina o sertanejo crédulo; alucina-o, deprime-o, perverte-o. (CUNHA, 2016, p. 142 – 143).

Para os que tinham rudimentos de leitura, existia a *Missão Abreviada* do padre Manoel José Gonçalves, editada em Portugal, no ano de 1859, que trazia o seguinte título: "Missão Abreviada para despertar os pecadores e sustentar os fructos das missões, e destinado este livro para fazer oração e instrucções do povo, particularmente povo d'aldeia". As edições sucederam-se em grandes tiragens, chegando até o século XIX, calculando-se que seja superior a 140.000 exemplares. A razão do seu sucesso tem relação com a apresentação simplificada da doutrina católica, pois: *"*A Missão Abreviada, além de funcionar como uma tecnologia do misticismo e um manual de culto, é também uma apologia da fé católica e uma exposição rústica da doutrina das últimas coisas, uma escatologia precária!" (GOMES, 2013, p.125).

> Na *Missão Abreviada,* o Paraíso é colorido, o Inferno é dantesco. O castigo dos infiéis é descrito com cores negras do terror da Santa Inquisição. Aqueles que não aceitarem a pregação do Padre Couto serão torturados por toda a eternidade no fogo do inferno pelo diabo e seus anjos. Os que tiverem melhor sorte irão para o purgatório, onde sofrerão padecimento igualmente terrível. Os que se converterem gozarão das delícias celestiais. A Apologética Escatológica não deixava escolhas para os camponeses, ou o céu ou o inferno. Não havia meio termo. (GOMES, 2013, p.125).

Afirma o citado autor que a *Missão Abreviada* ajudou a sedimentar os discursos milenaristas e fatalistas de homens e mulheres do sertão, que depois de escolherem "o céu, pelo estreito caminho da *Missão Abreviada*, a Igreja deu-lhes as costas" (Idem). Isto fica bem evidente, quando se examina a atitude clerical, diante de movimentos como o de Canudos, Juazeiro do Norte, no Contestado, no Caldeirão e no Pau de Colher, quando a Igreja se alia ao Estado para a destruição desses movimentos religiosos populares, originários do catolicismo rústico, e que acontecem em épocas históricas bem definidas:

> estes três casos – Canudos, Contestado e Juazeiro – eclodiram em um contexto histórico [de] profundas transformações econômicas, políticas e sociais: abolição da escravatura e transição para o trabalho livre [e o] regime republicano [...]. (GOMES, 2013, p.140).

Cada um desses movimentos religiosos sociais, de cariz popular, tenta dar uma resposta ao desafio do seu tempo e os discursos religiosos tradicionais são adaptados para responder às necessidades históricas, numa perspectiva de futuro que se realiza no presente. O resultante, quase sempre, é trágico e de consequências duradouras.

4.10 Dom Sebastião – o Esperado

Dom Sebastião sai da história ordinária e alça o voo dos mitos. Passa a habitar os sonhos, encontra morada na "ilha encoberta" da esperança. Vira profecia. O estudioso brasileiro Câmara Cascudo, corroborando a antiguidade-raiz do mito, fala que a crença do rei "redentor" é bem anterior à própria existência de Dom Sebastião e que é comum a muitos povos. "Muda apenas, através dos tempos, o processo de crer ou de esperar" (CASCUDO, s/d, p.810). No jogo de espelhos enterrados e desenterrados do mundo barroco, que se configurava naquele período, feito de enigmas e decifrações, esses jogos de projeções e seduções, de metamorfoses e desejos, eram comuns. As visões estavam grávidas dos conflitos do seu tempo e da necessidade dos arquétipos que faziam aflorar, em nível pessoal e coletivo.

> Produto de um mundo barroco, o sebastianismo levou às últimas consequências o jogo das metáforas, das analogias e das ambiguidades. Nesse cenário, o Encoberto Desejado poderia ser d. Sebastião, d. Teodósio II ou d. João IV; estar em Penamacor, em Veneza ou numa ilha Encantada e Afortunada; ser encontrado vagando, a se penitenciar pelo mundo, ou esperando a ocasião de sair do paraíso e fazer do reino português a cabeça do Quinto Império. [...] Profecia inacabada, sua consumação se daria através da ressurreição do rei e do reino, revelando um sentido muito próprio para a sacralidade do monarca da Lusitânia, eleito por Deus para a direção de seu império na terra. (HERMANN, 1998, p 307).

O sebastianismo, em sua vertente mítica e messiânica mestiça e sincrética geraria muitos movimentos religiosos-culturais-políticos de grande complexidade, no Brasil, em Portugal e outros países de colonização portuguesa. Assim, o mito está sempre à disposição,

> [...]em épocas de exceção, numa situação de catástrofe, por exemplo, quanto é vital que homens descubram dentro de si formas de resistência psicológica à adversidade, não é senão natural que os mitos, de raízes porventura profundas no inconsciente desta coletividade ameaçada, regressem ou ressurjam do seu adormecimento. É o que explica a subida irresistível de um mito como o sebástico. O Desejado passa a Encoberto, o jovem Rei desaparecido há de voltar das brumas onde se esconde para ser a cabeça universal de novo Império. Ele tirará toda a erronia, ele fará a paz em todo mundo, ele consubstanciará todas as aspirações ideais da época. (QUADROS *apud* MOTT, 2005, p 16).

Persiste até hoje uma crença bastante complexa, que contém elementos da concepção do V Império formulada por Antônio Vieira, do lusitanismo de Fernando Pessoa e da visão de Agostinho da Silva do V Império contemporâneo, sob a governança do Imperador-menino do Espírito Santo.

As visões do messianismo sebástico, do Quinto Império e da Terceira Era do Espírito Santo andariam, por vezes juntas ou separadas, e se espalhariam pelas colônias do decadente império português. No Brasil, a defesa dessa fé ou lenda teria consequências bem marcantes, muitas vezes trágicas; permanecendo até hoje, contudo, em várias localidades, assumindo características próprias, na sua maioria sendo relatadas como curiosidades folclóricas.

Não ligado diretamente à utopia da Terceira Idade, mas derivado da vertente do messianismo português sebastianista, mesclado ao catolicismo rústico - sobrevivências do catolicismo ibérico mesclado às crenças indígenas/caboclas e afro-brasileiras, destacam-se os acontecimentos de Monte Rodeador e da Pedra do Reino, no Pernambuco. O de Pedra Bonita ou da Pedra do Reino é considerado o mais trágico entre os movimentos sebastianistas brasileiros, por ter envolvido sacrifícios humanos. Ressalte-se que o movimento de Canudos não se configura um movimento sebastianista, embora possamos nele reconhecer alguns elementos dessa crença, tão fortemente presente na cultura do sertão nordestino, por causa dos contingentes sociais e missionários portugueses, que participaram do nosso processo de colonização, muito embora a antiga lenda tome aqui novas configurações no imaginário popular.

Mitos e crenças ligados a Dom Sebastião estão presentes na cultura brasileira, em quase todas as regiões, a partir da colonização portuguesa. No Maranhão, por exemplo, o rei Menino (a criança Imperador do Espírito Santo), coroado na Casa de Minas, nos Terreiros de Xangô e nas Casas dos Encantados, renasce como um touro preto, com uma estrela na testa, em aparição sobre as densas areias e dunas de Lençóis (onde existe um reino encantado, em outra dimensão). Há quem diga que, quem desse touro se aproximar e da sua testa real arrancar essa estrela, verá desencantar o mundo e tudo se transformará em beleza e fartura, anunciada que estaria a Terceira Idade da igualdade da justiça e da abundância, onde o Espírito Santo habitará o coração dos homens e das mulheres de todo o planeta Terra.

Por outro lado, são muitas as narrativas e cantigas populares em torno de Dom Sebastião. Uma delas fala do guerreiro que se transforma em barqueiro do céu (o Espírito Santo) e como uma bola de luz chega ao norte do Brasil. O boi Caprichoso, nos arraiais juninos de São Luís do Maranhão, revisita a lenda sebástica, ainda com o mesmo vigor messiânico e salvacionista de séculos passados, prometendo um mundo melhor e cheio de maravilhas, depois do desencanto da cidadela sagrada, espécie de Nova Jerusalém. No galope encantado abaixo, esses elementos são facilmente reconhecidos.

> O rei, seu tesouro
> Sua sina, seu fado
> Um touro negro
> Trazendo na testa
> A estrela de ouro
> [...]
> E quando do mar sair
> Como um negro touro
> Ao tocarem a estrela de ouro
> Em sua glória vai ressurgir
> A cidade encantada no mar aberto
> Não mais errante
> Do encanto liberto.
> (CD *A Poética do Imaginário Caboclo*. Música Touro Encantado e sua Estrela de Ouro (Autoria: Hugo Levy e Marcos Moreno), on-line.

Esse é o touro, símbolo da força e da fertilidade, que anuncia ao povo um novo ciclo. É o boi da festa, do sacrifício e da comunhão. É o boi sagrado. No bumba-meu-boi, quando o boi é morto, passa a ser repartido simbolicamente entre os brincantes, até que todos desse corpo sagrado se fartem. É o boi da festa do Espírito Santo.

Esse Dom Sebastião, rei menino, Imperador do Divino, boi encantado no boi-bumbá desfila em Escolas de Samba, irrompe nos arraiais de São João, vira grandeza de

espetáculo barroco, tropical e sensual, em seu colorido intenso, em suas dobras sem fim. Um espetáculo mais belo do que os cortejos mais delirantes do rei português do século XVI, mais esplendoroso do que o alumioso exército de Dom Sebastião, quando partiu para a África, barrocamente delirante, ou melhor dizendo, transbarrocamente mestiço na afluência de muitos rios imaginários. Um banquete antropofágico, no sentido cultural que deu a esse conceito o modernista Oswald de Andrade.

> O motivo do banquete no auto do Bumba relaciona-se com aqueles outros do abate do animal, da retaliação do corpo, da abundância, da deglutição de alimentos e da partilha. Motivos presentes também na narrativa mítica da Ilha dos Lençóis. O banquete ritual - o testamento do boi, pelo que são distribuídos os seus pedaços - expressa o desejo travestido do povo de compartilhar os benefícios de uma sociedade mais justa e mais humana, o desejo de triunfar sobre o mundo e as adversidades É também um ato de comunhão de pessoas ligadas pela mesma sorte, Não é outro o sentido desse inventário: As tripa fina/É das meninas/As tripa grossa/E das muié da roça/O coxão É de seu João/A cabeça/É de quem apareça. (BRAGA, 2001, p. 69).

Essa repartição sagrada do sacrificado é encontrada em rituais de várias religiões. Tendo assim um "caráter messiânico", no caso do boi, por conter a ideia de uma:" salvação da vida através da morte, na busca incessante da realização de uma utopia". (BRAGA, 2001, p. 69). Acontece não apenas com o animal, mas com o herói ou o deus/rei que é retalhado e comungado. Também os santos e mártires eram assim despedaçados e assim compreende-se o fundamento da relíquia de um braço de São Sebastião presente na procissão-festa de entronização do Rei Dom Sebastião.

> O Tratado de Garcia, que data de 1099, conta que o arcebispo de Toledo vai a Roma para dar de presente ao Papa as relíquias dos mártires Rufino e Albino. O Papa, tomado de grande arrebatamento, pede que lhe sejam trazidos todos os despojos dos santos. É citada toda uma nomenclatura anatômica do corpo: "... os rins de Albino, as entranhas de Rufino, o ventre, o estômago, as nádegas, o traseiro, as costelas, o tórax, as pernas, os braços, o pescoço. Que mais ainda? Todas as partes do corpo dos dois mártires". (BRAGA, 2001, p. 68 – 69).

O corpo-touro-do-rei-encantado será desencantado, quando da sua testa se arrancar a estrela, dando tamanho urro-estrondo que abalará o mundo, e o reino subterrâneo emergirá para a superfície, permitindo que os homens nele habitem em estado de justiça e igualdade, podendo comer a fartar-se da carne do deus sacrificado. Repete-se assim, simbolicamente, o banquete do Império do Espírito Santo, anunciando a fartura e a fertilidade.

A lenda de Dom Sebastião encantado em um touro negro nos densos areais de Lençóis maranhenses tem grande fascínio. Pleno de um rico simbolismo, alimenta os sonhos de uma população pobre e explorada. Alimenta a construção de uma ópera-espetáculo barroca anunciando para um tempo futuro a felicidade, mas que é possível de ser sonhado no tempo de hoje e transfigurado em dança, festa e cores nos trajetos dos bumba-meu-boi, na sensualidade das dançarinas-índias, nos encantados que baixam nos terreiros da Casa de Minas e de Xangô ou urram em tupi-guarani nos ritos de pajelanças. No terreiro de Minas, e nos rituais de encantados, Dom Sebastião e o Espírito Santo se encontram e se fundem, como fontes sagradas e profanas de uma mesma utopia.

> Das dunas de Lençóis emanam poderes cósmicos reconhecidos pelos habitantes do vilarejo, cujo símbolo maior é a figura do monarca português. Ele é visto igualmente como o protetor daquele lugar, o guardião da beleza e da integridade que querem incorruptíveis. Por conseguinte, Dom Sebastião representa o pacto, a aliança, do homem com o universo face ao medo cósmico, diante de possíveis catástrofes que poderiam ocorrer naquela comunidade por demais vulnerável em virtude de seu isolamento e estado de abandono. E guardião de Lençóis todos significa protetor de seus habitantes e de seu meio ambiente. Ele não só fecunda, mas também preserva. É significativo, de igual modo, que ele apareça aos olhos daqueles pescadores embaixo de pés de plantas medicinais. Plantas que restituem a saúde das pessoas, que ajudam e não ofendem, numa aliança entre o homem e aquilo que a natureza põe à sua disposição. (BRAGA, 2001, p. 79 – 80).

Desencantado o Touro, arrancada a estrela (o Signo de Salomão – a estrela de David) da sua testa (o que significa sua morte como animal e sua ressurreição), depois do profundo abalo no Maranhão e em todo o mundo, a paz finalmente reinará e será estabelecido o Império do Espírito Santo e o Imperador-Menino reinará com a justiça, a igualdade e fartura, entres folias de bois-bumbás e cantos enternecidos das caixeiras (as sacerdotisas do Divino), a sensualidade das dançarinas, o refogar dos pandeirões mouros e o batuque dos zabumbas negros e caboclos, na proteção dos voduns e índios encantados. A festa será de todo o povo irmanando, guiado pelo Imperador do Divino, como podemos ler na estrofe abaixo, tirada de um canto das Caixeiras maranhenses. No estudo de PACHECO; GOUVEIA; ABREU (2005, p. 20), encontramos o seguinte cântico de raiz popular: As portas do céu se abriram/O pombo branco avoou/Sentou pra ser festejado/Na festa do Imperador.

No Maranhão, o Culto do Divino revigorado por alguns segmentos da população, o Império do Espírito Santo aparece como manifestação luso-afro-brasileiro-ameríndio. O

menino-imperador e a menina-imperatriz são negros e/ou caboclos e reinarão sobre o mundo, renovando-o, incessantemente, em beleza, justiça e abundância.

Um mito de tamanha importância (por ser um arquétipo) não morre, mas adormece nas sombras do inconsciente, irrompe como recurso simbólico em determinados momentos de crise, transformando-se ao sabor das necessidades sociais e históricas. Desse modo, temos um Dom Sebastião em constante mutação. Binet ensaia uma explicação, tomando como referência as fases processuais da alquimia, assim definindo o sebastianismo com base em fases similares:

> Da nigredo de Alcácer-Quibir, passando pela albedo **(refletividade difusa)** do sonho brasileiro de um Paraíso reencontrado, Sebastião sofre igualmente a terrível rubedo, fruto do desespero e da impotência humanos. Cavaleiro sem terra, que assombra o sertão após ter causado a perda do seu país, D. Quixote do Imaginário dos povos lusófonos, tentando, através do sonho e da utopia, ultrapassar as condições impostas por uma realidade demasiado dura, Sebastião continua a marcar a mitologia lusófona, testemunhando assim o que constitui a base da riqueza desta última, isto é, a mistura de elementos diversos que contam a história da aventura de um povo: a fusão do messianismo judeu, do sebastianismo português, da busca de um paraíso terrestre ou de uma "terra sem mal" tupi-guarani, no interior de um mito que, para retomar as palavras do grande poeta Fernando Pessoa, "é o nada que é tudo". (BINET, 2013, p. 93 – 94). **(**Grifo meu**).**

Ente simbólico e mutante, cobrindo-se e descobrindo-se em uma dança multicultural e multiétnica de muitos véus, o Dom Sebastião mítico (canalizado nas diversas formas de sebastianismo), pode ter aspectos positivos ou negativos, dependendo das suas colorações ideológicas e do uso que dele se faça.

4.11 O Sertão dos Reinos caboclos do Juremá

Vamos deixar de lado, por um momento, o reino encantado de Dom Sebastião em sua ilha encoberta e os dois Reinos encantados sertanejos: Monte Rodeador e Pedra Bonita - fundamentados que foram em crenças sebastianistas, misturadas ao catimbó, às pajelanças indígenas e rituais afro-brasileiros, sob o grosso caldo do catolicismo rústico colonial.

Trataremos agora das visões Catimbó, no uso do vinho da jurema sagrada e nos seus Reinos encantados.

> E é a partir do século XVIII, que se encontra indícios mais fortes do uso da Jurema no litoral nordestino, no qual surgem os primeiros registros de casos envolvendo índios em rituais mágicos pela coroa portuguesa. Um deles é narrado por Fernandes (1938), através de uma ordem régia de 1740, em que o rei ordena que enviem informações sobre "o caso de uns feiticeiros e índios

> presos e mortos na vila de Mamanguape, […] por práticas mágicas condenadas pelos poderes espirituais da época". (LIMA SEGUNDO, 2015, *on-line*, p. 49).

Apenas a título de alargar percepções de possíveis estudos sobre esse assunto, jogamos com a possibilidade de que ao Reino de Dom Sebastião, herdeiro do reino Espírito Santo, litoral e no sertão do nordeste, viria se juntar a complexidade dos *12 Reinos do Juremá*. A forma com que são descritos esses reinos vai variar de juremeiro para juremeiro, nas mesas de *catimbó.* O que a seguir apresentamos é uma compilação dessas narrativas, a partir de ensinamentos dados por alguns juremeiros, entre eles o Mestre Paulo, de Juazeiro do Norte, célebre também por ser um conhecido raizeiro.

> Os mestres do espaço habitam reinados no infinito. Doze aldeias fazem um reinado e cada aldeia tem três mestres. Neles, nos reinados infindos, há cidades douradas, florestas verdes e iluminadas, serras cor de prata, onde cantam as jandaias, rios e casas. (ANGÉLICO *apud* SOUZA, 2016, on-line. p. 46).

O vinho de Jurema tem o poder de provocar visões e colocar o participante do ritual em contato com os espíritos dos caboclos, dos pretos-velhos, do voduns, dos encantados, possibilitando ainda a visão dos "Reinos do Juremá".

> [...] podemos definir a Jurema como um complexo semiótico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem encontra-se nos povos indígenas nordestinos. As imagens e os símbolos presentes nesse complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como um "reino encantado", os "encantos" ou as "Cidades da Jurema". A planta cujas raízes ou cascas se produz a bebida tradicionalmente consumida durante as sessões, conhecida como *jurema*, é o símbolo maior do culto. É ela a "cidade" do mestre, sua "ciência", simbolizando ao mesmo tempo morte e renascimento. (SALLES, 2010, p. 17 - 18).

Os juremeiros tradicionais do Nordeste estabelecem vários reinos espirituais e sagrado ligados ao culto da Jurema, estudados por vários autores (LIMA, 2015; ANGÉLICO, 2016; SALLES, 2010; CASCUDO, 1978; SANTIAGO, 2008, GRUNEWALD, 2020; ASSUNÇÃO, 2010; SOUZA, 2016, entre outros). São considerados mais importantes, segundo os estudiosos do tema e os mestres juremeiros, doze reinos sagrados da Jurema - como os doze apóstolos, os doze meses do ano etc.

Segundo essa tradição os principais reinos podem ser assim classificados: *1º Reino do Juremá* – Onde estão as cidades sagradas de Juremá, Cidade Campos Verdes e Cidade Estrela D'Alva. É território sagrado dos primeiros catimbozeiros, habitado também por

Caiporas, Curupiras, Mestres Curandeiros, Casamenteiros e Mestras Parteiras. Nesse reino manda Tupã, que nas mesas de Jurema é chamado de Rei Tanaruê. Esse reino está na semente da árvore jurema; *2º Reino do Vajucá* - Fica na direção do Norte. Habitado por caboclos e Pretos-velhos. Tem uma parte de floresta onde moram "os índios brabos" e a outra parte é de caatinga, como no sertão das sagrações. Dizem os antigos que este Reino fica na direção norte e é visto na alba, com os primeiros raios do sol, numa visão de poucos segundos. Este é um Reino de Muitos Mestres que viveram no Rio Grande do Norte e redondezas. Há muitos Caboclos e Pretos-velhos, neste Reino. Diz-se que o Vajucá está dividido em duas partes: uma tomada por florestas e com muitas tribos. As Cidades desse Reino são: Aldeia Vajucá, Aldeia Mata Virgem e Aldeia Arruda; *3º Reino Tanema* - É tido como o Reino da transformação de todas as coisas, o lugar das mudanças das renovações que procuram o equilíbrio. É habitado por curandeiros, ciganos e velhos pajés indígenas que trabalham com as ervas e com os animais sagrados; *4º Reino Angico* – Como o nome diz, tem o domínio da árvore medicinal e poderosa em curas de feridas. É onde se fecha o corpo para os perigos dos metais perfurantes, dos acidentes e dos males do mundo. Está ligado à alma feminina: Mestra Aninha, Mestra Joana Pé de Chita e Sibamba, entre outras; *5º Reino do Tigre* – Território de batalha onde os colonizadores massacraram os índios e ali vivem os seus espíritos. Ali também habitam as feiticeiras e feiticeiros, os magos negros do voduns, os cabalistas e alquimistas. É um reino de guerra, de desassossego e de conflitos. De lá se tira força para os trabalhos "de esquerda", de poder de destruição de inimigos. É um reino perigoso. *6º Reino do Bom florar* – Lugar sagrado próximo do Reino de Tanema. As forças da natureza vivem em equilíbrio e os humanos podem fazer uso anímico das forças dos vegetais e dos animais. Moram os mais antigos mestres da jurema e do catimbó. Território dos iluminados e das magias curativas; *7º Reino Uruba* – A dimensão desse reino e a espiritualidade afro-brasileira. É habitado por quilombolas e cafuzos, negros e índios fugidos que se misturaram. Espaço dos voduns dos pretos-velhos cheios de poderes mágicos; 8º *Reino das 7 Covas de Salomão* – Esse reino é o berço das ciências e profecias e do futuro, a partir da mística adivinhatória da jurema. Lugar bendito. Nele, estão ciganos e outros povos nômades, senhores da sabedoria. É um reino que vive mudando de lugar e é preciso ser catimbozeiro muito experiente para a ele ter acesso; *9º Reino do Rio Verde* - Uma ilha paradisíaca cercada por lago grande no interior das florestas profundas. Lá o poder feminino é soberano e simbolicamente é representado pelo Espírito Santo. Habitados por botos encantados, sereias, pombas. São três as aldeias desse reino: Aldeia do Rio Verde, Aldeia do Riacho Bonito e Aldeia das Ondinas - todas elas submersas, onde os índios vão buscar força e ciência. É simbolizado pela pena de uma pomba e significa sabedoria e ciência, evolução. Ali

Reina a Rainha Aurora, a que traz o amanhã; *10º Reino do Acaes* – Reino sob o domínio dos mestres da terra em alianças com os encantados. Faz intercâmbios com outros reinos da Jurema. Portão de passagens entre mundos para os grandes mestres do culto primordial da jurema: Manoel Cadete, Mestre Machado Bravo, Mestre José Pelintra etc; *11º Reino de Canindé* – é um reino de profundidades e de grande importância, ligados aos Rei Canindé, filho de Tupã, senhor das festas, das bebidas e também da guerra. Reino cheio de perigos para quem não sabe dominar as suas forças; *12º Reino de Tronos* – afirmam os juremeiros ser esse o mais poderoso e misterioso de todos os reinos, onde estão os tronos de magos poderosos e assentados ao redor do Grande Espírito (Santo). Ali são guardados os conhecimentos e os dogmas e segredos da alta magia, salvaguardado pelos anjos. É o reino da espiritualidade e da purificação, que representa o Espírito da Jurema Sagrada.

Os reinos da Cidade Encantada do Paraíso Terreal ou do Reino Encantado da Pedra Bonita são apenas mais alguns reinos, extraídos de projeções do reino do Juremá hibridizado ao Reino de Dom Sebastião, da Nova Jerusalém Celeste, do Reino da Terceira Idade do Espírito Santo e do País de São Saruê - projetados a partir dos mitologemas tupi-guarani-milenaristas-sebastianista-juaquimitas, nas hibridações religiosas sertanejas. No culto à Jurema, existem outras denominações e outros reinos, dependendo da região e de orientação do culto catimbozeiro. Entre esses outros reinos, temos outras divisões, que se apresentam como variantes.

> O mundo do Além é dividido em Reinados ou Reinos. A unidade é a aldeia. Cada aldeia tem três "Mestres". Doze aldeias fazem um Reino, com trinta e seis "Mestres". No Reino há cidades, serras, florestas, rios. Quantos são os Reinos? Sete, segundo uns: Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Tanema e Josafá. Um Reino compreende dimensões, com topografia, população e cidade, cuja forma, algarismo e disposição ainda não foram fixados pelos "mestres" terrenos.
>
> Os reinos mais conhecidos e povoados pelos "mestres" do Além, poderosos e curadores, são Vacujá e Juremal. (CASCUDO, 1978, p. 54 – 55).

A maioria dos estudiosos da Jurema e do catimbó nomeiam os reinos encantados e as cidades, mas esse número é variável. Na Paraíba, por exemplo, podemos encontrar os reinos identificados conforme o uso de cada tipo de jurema na preparação do vinho ritual:

> são porque tem jurema branca, jurema preta e jurema vermelha, a jurema amarela. [...] A jurema branca é a primeira jurema que foi uma jurema onde Nosso Senhor descansou debaixo dela, da sombra dela. [...] É abençoada por Deus (Pai Zé de Ogum, Santa Rita/PB).
>
> [...] A jurema preta é que tem a maior falange de mestres e existe também a

> jurema branca que já é uma grande falange de preto velho, porque é muito iluminada a jurema branca. A jurema preta ela é mais complexa (Pedro de Ogum, João Pessoa/PB). (*apud* SANTIAGO, 2008, p. 4 - 5).

Cascudo percebe o catimbó como sincretismo, embora reconheça a predominância da presença de elementos indígenas – resultante das influências de diversas etnias e culturas. Chega mesmo a acentuar a contribuição europeia nas concepções da magia branca e na noção de reino, que vem substituir as "aldeias encantadas" dos povos ameríndios e, possivelmente, podemos também encontrar as noções de reinos trazidos pelos africanos. Souza (2016) cita o juremeiro Romulo Angélico, que esclarece o assunto:

> A ideia de reino e cidade presentes na Jurema, deve ter sido uma releitura feita por magos e feiticeiros ibéricos do que foi o universo cosmológico imaginário dos nativos. Não havia "cidade da Jurema" entre os nativos, mas pode ter existido aldeias espirituais. Ainda hoje os caboclos chamam de "Encante" ou "Encanto" esse lugar invisível. "Inkant" era como os Tapuya Tarairiu chamavam o ritual de evocar os seres que viviam nesses lugares. (ANGÉLICO *apud* SOUZA, 2016, *on-line*, p. 91).

Mario de Andrade, que esteve em Natal estudando o catimbó (ANDRADE, 1983), em companhia de Câmara Cascudo, afirma que é incontestável a influência ameríndia na feitiçaria nacional, sobretudo nas macumbas, nas mesas de catimbós e mesmo no candomblé de caboclo, sobretudo na música. Chama atenção também para a presença da jurema. Afirma ele:

> No catimbó existe quase a fitolatri*a*, no culto da jurema. Com ela se faz uma bebida estimulante. A jurema ainda é empregada como estupefaciente ritual de catimbosice, fumada em vez de bebida. E ainda existe o Reino da Jurema que é uma das grandes regiões maravilhosas dos ares. (ANDRADE, 1983, p. 30).

O "sacerdote", ou "pajé", ou juremeiro é chamado de "mestre" - título honroso tradicional com bastante uso no sertão nordestino para nomear alguém com grande talento ou especializado em determinado fazer ou com excelência em alguma profissão, podendo ainda ser um "médico", "rezador", "curandeiro" ou "guia". Um mestre é um senhor da sua arte.

> No catimbó os pais de santo são chamados de mestres, que é usança tradicional portuguesa. Cândido de Figueiredo dá "mestre" com o sentido antiquado de médico para Portugal acrescentando apenas que em Macau e no Ceilão a palavra significa curandeiro; mas que os feiticeiros curadores se chamavam de mestres também em Portugal o prova um manuscrito de 1630, que diz "costuma haver mulheres que debaixo do nome de mestres usavão curar os

> enfermos com reprovadas artes diabólicas e superstições". No Brasil também a palavra é antiga nesse sentido. (ANDRADE, 1983, p. 31 – 32).

4.12 Os Índios do Sertão – Magia da Natureza

Os índios do sertão, com a predominância dos Cariri, eram denominados de forma geral por tapuias (por serem considerados de língua travada, em contraponto aos índios tupis-guaranis que conquistaram o litoral, considerados de língua geral), eram conhecedores da flora e delas extraíam alimentos, remédios e beberagens alucinógenas para rituais religiosos e festas cíclicas. Cultuavam muitas árvores consideradas sagradas, entre elas, a jurema, ligada a entidades encantadas, o Ouricuri, ligada à festa e ao ritual do Warakidzã, e a Quixaba, da qual deriva uma bebida considerada alucinógena e o fumo ligado ao culto de Badzé. A jurema, o ouricuri, a quixaba e o fumo tinham especial valor nos rituais religiosos, guardando essas plantas, em sua natureza, a própria manifestação da entidade sagrada.

> Segundo informações do alto Piancó, do início deste século a bebida fermentada obtida da quixaba era violentamente inebriante! É provável que "samba-quixaba" seja um dado cultural de elevado valor, porque registra a coleta e distribuição do cágado do rio como alimento primitivo. Essa hipótese tem muita probabilidade, revelada na existência da expressão sintética samba-quixaba. (SIQUEIRA, 1978, p. 60).

O catimbó configura uma hierarquia do sagrado herdada das crenças indígenas. Cada mestre vai estar associado a alguma "cidade do outro mundo" e a uma planta visível na geografia, como forma de assinalar um "totem" vivo, uma presença espiritual protetora. Não apenas à Jurema, pois liga-se também a outras plantas consideradas sagradas e aos animais (simbolicamente totêmicos) das antigas crenças ameríndias. Cada planta ou animal tem a sua "ciência":

> (angico, vajucá, junça, quebra-pedra, palmeira, arruda, lírio, angélica, imburana de cheiro e a própria Jurema, entre outros vegetais), existindo ainda alguns relacionados a fauna nordestina (mamíferos – guará, preá –; aves – gavião, periquito, arara, pitiguarí –; insetos – abelhas, besouro mangangá; répteis – cobras). Para os mestres relacionados a uma outra planta que não a Jurema, são estas plantas (quando árvores) que tem seus troncos plantados nas mesas dos discípulos. (BRANDÃO; NASCIMENTO, 1998, p. 11).

Estre as plantas, o fumo vai representar o deus Badzé – presente em muitos dos rituais ligados ao fumo e ao uso da cabaça, muitos desses costumes permaneceram nos rituais de catimbó, tanto no sertão, como no litoral nordestino. Segundo Siqueira, "o cachimbo era

instrumento indispensável e dele temos, no vocabulário desse grupo étnico, pité e pitá". (SIQUEIRA, 1978, p. 60).

> Ergue-se em terreno largo e aberto, uma cabana maior do que as outras, cercada por todos os lados com muitos paus e palha das quais pendiam muitas esteiras tecidas de folhagem nova. No centro da cabana colocava-se uma cabaça oca e seca e com vários orifícios, que eles, notadamente rudes, tinham por uma cabeça humana. Debaixo dela acendiam fogo com lenha verde. O fumo subia pela cabaça e saía pelos orifícios em direções diversas. Os mais velhos da Aldeia punham-se à roda dela, e entre eles o Pajé principal, a quem os Varakidrenses chamam Pai, todos eles chupam o fumo de tabaco, de tubos ou cachimbos de barro (e *fistulis figlinis*), que guardam com diligência para este dia; ao mesmo tempo abrem a boca e sorvem o fumo que sai daquela cabaça furada, ou Ídolo, até que ficam como tontos e embriagados. (SIQUEIRA, 1978, p. 95- 96).

Essa dimensão do fumo implicava em muitos rituais traduzidos na vida cotidiana. E, ainda hoje, é muito presente na vida do sertanejo. "Quando iam caçar, diziam que se não levassem tabaco não achariam caça: se o levassem nada tinham que temer dos contrários, e que com a presença dele se acalmavam os ânimos perturbados e se dissipavam as iras das bebidas." (SIQUEIRA, p. 95). São inúmeros os filtros mágicos, as abusões e mesmo as receitas da medicina rústica sertaneja em que o fumo entra na composição.

No capítulo sobre orações fortes, no livro *Meleagro* (1978), Câmara Cascudo estabelece as principais orações do catimbó, muitas das quais de uso corrente no sertão, como a oração da Pedra Cristalina, oração da Cabra Preta, oração do Rio Jordão, oração do Sol, oração do Credo ao contrário etc. Na "Oração dos sete caboclos", está presente a força da Santíssima Trindade, para desfazer embaraços na vida. São almas de caboclos que já foram vivos e os crentes sabem que um dia também se transformarão em espírito e terão que servir aos vivos.

> Debaixo da obediência das três pessoas da Santíssima Trindade, eu peço licença para comunicar-me com os espíritos dos sete Caboclos e das sete Caboclas, curadores e curadoras. Ó almas benditas dos caboclos e das caboclas, vós fostes como eu e eu serei como vós. [...]. Ó almas, entrai pelo meu coração adentro, guardai meu corpo e minh'alma dos malefícios, olhos maus, azar e contrariedades que houver contra mim em minha casa e nos meus negócios [...]. (ORAÇÃO *apud* CASCUDO, 1978, p. 154 – 155).

Cascudo cita o frade Ivo d'Evreux, quando este esteve no Maranhão, no ano de 1613 e deixou escritos das suas observações sobre alguns rituais indígenas, incluindo o ritual de soprar o fumo nos cachimbos, tido como ritual mágico para comunicação com os espíritos.

> Benziam os pajés águas ditando também fumaça de Petum introduzida num caniço, de que eles Petum, podendo comunicar seu espírito aos outros, isto é, por meio da erva Petum introduzida num caniço, de que eles puxam a fumaça, lançando-a sobre os circunstantes ou soprando-a mesmo da cana, exortando-os a receber seu espírito e sua virtude. (Viagem ao Norte do Brasil, 313, 314-315, Rio de Janeiro, 1929.) O capuchinho adiantou: "Parece que este cauteloso dragão quer com tal cerimônia falsa imitar Jesus Cristo quando deu seu espírito aos Apóstolos, e o seu poder aos seus sucessores para transmiti-lo aos iniciados nas ordens sagradas. Assim se lê em São João: *Insufflavit et dixit eis, accipite Spiritum Sanctum*: soprou sobre eles, e lhes disse: Recebei o Espírito Santo". (D'EVREUX *apud* CASCUDO, 1978, p. 38).

A jurema, assim como a ayahuasca, o peyote e outras plantas alucinógenas usadas pelos ameríndios tinham essa função de ligar o espírito do homem ao Espírito de Deus e, portanto, nas novas formas religiosas surgidas com o hibridismo católico, a possibilidade de revelação do Espírito Santo (a entidade da Jurema) e de comunicação direta com Deus, a partir do indivíduo, em ritual coletivo, sem precisar da intermediação do padre ou da autoridade religiosa constituída. Nisso talvez more a maior heresia, por questionar o *status quo* dos sacerdotes, sofrendo por isso dura repressão da igreja e do estado através do aparelho policial. Isso vai acontecer não apenas no Nordeste, mas em todo o Brasil e, por extensão a toda a América Latina e Caribe, onde os cultos nativos e as práticas ligadas às plantas alucinógenas são proibidas e perseguidas.

> Serge Gruzinski, foi um dos historiadores que analisou este fenômeno, em obras como *A colonização do Imaginário*, onde ressalta a importância do consumo dos alucinógenos, não somente na época pré-colombiana como também, em formas mais "selvagens", durante o período colonial: "apesar da hostilidade da Igreja e da clandestinidade imposta, o consumo dos alucinógenos continua sendo, em princípios do século XVII, um fenômeno sumamente corrente. A resistência do complexo que, de uma maneira mais geral, também é o da idolatria, revela os limites da cristianização" (GRUZINSKI *apud* CARNEIRO, 2004, *on-line*, p. 105).

As plantas alucinógenas, nos cultos nativos, possibilitavam a comunicação com o divino, dentro de uma estrutura social e simbólica bem definida. Com a colonização e a mestiçagem forçada, a forma como essa interpretação do divino se traduz é variada e, muitas vezes, pode atender às necessidades históricas, coletivas e pessoais, vividas em momentos de crises. Podem ocasionar movimentos religiosos e sociais com capacidade de preocupar a ordem constituída dos estados modernos.

> O uso de substâncias psicoativas em revoltas indígenas americanas foi característico de vários outros movimentos, tais como o Taqui Onkoy, em

> 1565, que usava a vilca, e o Cristo de Tacobamba, no final do século XVI, que usava a achuma, ambos nos Andes, assim como a Ghost Dance, entre os índios norte-americanos, no final do século XIX, foi simultânea ao nascimento da Igreja Nativa do Peiote. (CARNEIRO, 2004, *on-line*, p.111).

Camargo (2014) acredita que que as religiões afro-brasileiras não se preocupam em mudar o mundo ou projetar um mundo futuro ou mesmo além morte, mas de forma paralela. Estão mais centradas nos problemas que aparecem no dia a dia, em resolver situações difíceis e desfazer obstáculos que trazem sofrimento. O antropólogo Roberto Motta analisa essa dimensão presente em nessas práticas religiosas - considerando que "os filhos-de-santo edificam, nesta vida, o seu próprio mundo, que se superpõe ao mundo ordinário. É o mundo dos terreiros, com suas hierarquias, suas regras, seu calendário, sua língua, sua economia." (MOTTA, 2000, p. 18)

Se essa abordagem corresponde a um modo de compreender a manifestação religiosa, outra compreensão é também que muitos movimentos religiosos populares não se satisfizeram com esse mundo e, talvez em espelho no outro, simbólico e religioso, visitado em êxtase, resolvem também, ao seu modo, ajudar o mundo ordinário.

Observa Carneiro que "alguns dos mais preciosos saberes indígenas nas Américas foram sufocados pelos colonizadores e subsistiram por meio de disfarces, sincretismos, ocultações deliberadas e cultos secretos" (*idem*, p. 104). Isso não impediu que o culto fosse transmitido em segredo, fugindo da repressão da Igreja católica e da polícia. Através da oralidade, foram preservadas formas de usos de plantas alucinógenas, mesclando-se posteriormente a outras religiões e tornando-se práticas multiétnicas. Carneiro lembra ainda que o uso das plantas alucinógenas pelos nativos das Américas, tinha não apenas função religiosa, mas também medicinal, daí a sua importância cultural e simbólica. (CARNEIRO, 2004, *on-line*, p.105).

4.13 O Poder da Jurema

A jurema (*Mimosa hostilis, M. tenuiflora* Benth, Fabaceae) é uma planta típica da caatinga nordestina, cultivada por nações tapuias que perambulavam pelos sertões do nordeste, numa extensão que se estendia do atual estado da Bahia até ao atual estado do Piauí, onde havia a predominância dos povos da grande nação Cariri. São vários os viajantes, religiosos e antropólogos que registraram as práticas mágicas da jurema, nos rituais de pajelança indígenas no sertão. Um depoimento importante vem do etnólogo Curt Nimuendaju que descreve, no final do século XX, umas "visagens" dos índios Pataxó, no sul da Bahia:

> A Jurema mostra o mundo inteiro a quem bebe: Vê-se o céu aberto, cujo fundo é inteiramente vermelho; vê-se a morada luminosa de Deus; vê-se o campo de flores onde habitam as almas dos índios mortos, separadas das almas dos outros. Ao fundo vê-se uma serra azul; vêem-se as aves do campo de flores: beija-flores, sofrês e sabiás. À sua entrada estão os rochedos que se entrechocam esmagando as almas dos maus, quando estas querem passar entre eles. Vê-se como o sol passa por debaixo da terra. Vê-se também a ave do trovão, que é desta altura (um metro). Seus olhos são como os da arara, suas penas são vermelhas e no alto da sua cabeça ela traz um enorme penacho. Abrindo e fechando este penacho, ela produz o raio e, quando corre para lá e para cá, o trovão. (NIMUENDAJU, 1986, p. 73, *on-line*).

Se a jurema era cultivada por várias nações indígenas, os aldeamentos possibilitaram os encontros de diversas culturas e línguas de diferentes povos indígenas, ao mesmo tempo em que houve repressão aos seus cultos por parte dos missionários cristãos, o que não impediu novas "alquimias" dessas misturas religiosas e mesmo a sua prática na clandestinidade. O culto da jurema sobrevive como religião hibridizada, que está associada também ao catimbó. Fugidos das plantações de cana-de-açúcar e das minas, os negros encontravam refúgio nas aldeias indígenas. Sabe-se, inclusive, que mesmo nos Quilombos, organizados pelos negros fugidos da escravidão, era comum a presença indígena, daí a troca de saberes e experiências, em diversos campos, inclusive o religioso.

Ainda hoje, é comum nos cultos de jurema e catimbó, também entre os povos indígenas sobreviventes, em diversos estados do Nordeste, o chamado "Toré de Caboclo", um ritual de cânticos e maracás, acompanhado por dança em roda, depois da ingestão do vinho sagrado da jurema. Um mestre conduz o ritual, cuja celebração deve acontecer em contato direto com a natureza, pois,

> em geral, celebrado ao ar livre, nas matas, para uma evocação mais estreita da mais pura ancestralidade da Jurema em seu habitat. Este culto tem como objetivo maior a renovação de forças dos adeptos da Jurema, recarregar a energia daqueles que se propõem ao uso da ajuda aos demais, a caridade. Nos elementos naturais e com a presença da ancestralidade, reestabelecer a ligação com o mais puro e renovar as energias para trabalhos vindouros, nesta ocasião também é comum a oferenda de comidas e objetos aos espíritos ancestrais que serão evocados, havendo frutas, mel, peixes, e as mais diversas oferendas de objetos de uso indígena. (BURGOS, 2012, p. 62).

Embora houvesse uma grande diversidade de plantas alucinógenas usadas pelos indígenas, é em torno da jurema que via se configurar uma nova religião de pajelança cabocla, de entidades espirituais nascidas de tipos brasileiros (o índio, o vaqueiro, o preto velho, o curumim, a cigana), mesclando-se ao catolicismo rústico popular do sertão e aos rituais afro-

brasileiros, alargando-se para os rituais de macumba. Uma das marcas do catimbó e do culto da jurema, mesmo reconhecida a sua origem ameríndia, portanto, é o ecletismo, reunindo e mesclando elementos de muitas outras religiões": católica, afro-brasileiras, pajelanças, espírita kardecista etc.

> A Jurema é eclética, apesar de ter culto e forma inicial de alicerce sólida, imutável, consistente. Permite, por outro lado, a absorção de novas facções, de novos ritos dentro de sua própria ritualística inicial. Primariamente, sofreu grande influência da religião negra, assimilando vocábulos, comidas e inclusive algumas formas de sua ritualística, sendo hoje largamente utilizados vocábulos de origem yorubá, tais como, ebó (oferenda), epô (óleo de palma), xanã (fósforo), ossé (comida em geral). Sendo usadas amplamente e sem nenhum dissimulo. (BURGOS, 2012, p. 26).

A Igreja católica tem sua presença marcada nesses cultos, não apenas no panteão dos santos, mas também em determinadas práticas e rituais, não havendo incompatibilidade entre o culto da jurema e os rituais católicos:

> Com a chegada ao culto de entidades que, quando em vida, estavam ligados à Igreja Católica, estes mesmos trouxeram para dentro da Jurema as suas rezas, as suas "mandigas", as suas penitências. Não sendo raro que, esta ou aquela entidade, indique a um consulente que frequente missas e, após estas, o ato de receberem água benta, a entrega de pães aos pedintes, outras práticas do catolicismo. (BURGOS, 2012, p. 26 – 27).

Burgos informa que, entre essa diversidade de influências, é possível encontrar "entidades de origem árabe que, da mesma forma que os anteriores, participam deste grupo de entidades da Jurema, na sua maioria, dedicados as curas espirituais [...] ". (BURGOS, 2012, p. 40) Vale salientar que a região das Arábias, Oriente Médio, além da longa convivência entre judeus e cristãos, foi ocupada por vários povos e tribos, sedentárias e nômades, dentre as quais de destavam os Beduínos, que elegiam objetos sagrados para adoração e suas crenças e rituais estavam impregnados de espíritos maus. O historiador Albert Hourani (2001) considera que, antes do Islamismo, "a religião dos pastores e agricultores parece não ter tido uma forma clara [...] julgava-se que deuses locais, identificados com objetos no céu, se incorporavam em pedras, árvores e outras coisas naturais [...]" (HOURANI, 2001, p. 26); a partir do século VII, surge o Islamismo e o projeto de expansão do califado, que levou árabes muçulmanos a ocupar por séculos a Pensínsula Ibérica e o norte da África, dominando o comércio mediterrânico, até serem derrotados pelos cristãos católicos, que fundaram Portugal. Nesse sentido, é possível que elementos dessa cultura árabe/moura tenham entrado no cadinho de influências culturais a que

Burgos se refere, assunto que por sua complexidade exige incursões historiográficas de vulto, as quais não são o foco deste estudo.

Voltando aos os velhos juremeiros e catimbozeiros, a preparação do vinho da jurema "tem ciência", sabendo-se que é preciso escolher bem a raiz, saber a idade da planta, tirar em determinadas horas consideradas "abertas", sendo um segredo repassado do mestre para o discípulo, entre gerações. Segredo também guardado por tradicionais raizeiros e benzedeiras. O vinho é preparado seguindo passos e rituais bem precisos.

> Raspada a raiz, é lavada para eliminação da terra [...] sendo em seguida colocada sobre outra pedra. Nesta é macerada batendo-lhe amiudadamente com outra pedra. Quando a maceração está completa, bota-se a toda a massa dentro de uma vasilha com água, onde a espreme com as mãos a pessoa que a prepara. Pouco a pouco a água vai se transformando numa calda avermelhada e espumosa, até ficar em ponto de ser bebida. Pronta para este fim, dela se elimina toda a espuma ficando assim inteiramente limpa. (CASCUDO, *apud* SOUZA, 2016, *on-line*, p. 45).

Como do boi sertanejo, ao qual Capistrano de Abreu refere-se quando escreveu sobre a chamada "civilização do couro", afirmando que do boi tudo se tira, também da jurema, nos rituais mágicos e curativos, de tudo se aproveita:

> As suas folhas são usadas para banhos de desenvolvimento espiritual (diz-se não haver nada mais eficaz para a aproximação dos mentores espirituais), a sua casca é utilizada na elaboração de chás e beberagens com fins purgativos e cicatrizantes; e, sobretudo a nível religioso, na elaboração de um licor sagrado que tem como principal objetivo, uma melhor e mais fácil sintonia entre o mundo material e o espiritual por aqueles que dele fazem uso. A sua raiz é um potente anticéptico e cicatrizante, usado de uma centena de formas diferentes a depender da finalidade para qual se deseja usar. (BURGOS, 2012, p. 25 – 26).

Preparado o vinho, há forma de guardá-lo, de deixá-lo curtir em ambiente propício, de protegê-lo com orações e também de tomá-lo nos rituais de "adjunto da jurema". Tudo é realizado com a devida sabedoria e orientação dos mestres.

> A designação "mestre" é de origem portuguesa, usada para caracterizar alguém de muita sabedoria. De acordo com a crença dos catimbozeiros, estes espíritos trazem consigo uma gama de conhecimentos diversos; seu repertório de práticas mágico-religiosas envolve domínio das ervas e outras plantas usadas com fins curativos. Há espíritos que lidam exclusivamente com as necessidades materiais dos humanos, como dinheiro, trabalhos, sorte etc. Em suma, a "ciência" desses mestres e mestras podem ser direcionadas para as mais diferentes finalidades. (SOUZA, 2016, *on-line*, p. 25).

Os mestres juremeiros, pela sua ciência e força, no trato com as entidades e as intervenções no mundo real, fazem fama e seus nomes são pronunciados como sendo pessoas poderosas. Quanto morrem, vão para os reinos encantados e terminam eles mesmos virando entidades que se manifestam nas "mesas de jurema", nos rituais de catimbó.

Se para alguns é possível enxergar o culto da Jurema despregado das dobras do catolicismo e sobrevivendo com rasgo de manifestações simbólica e social étnica indígena, há aqueles que, olhando a história, entendem antigas "santidades" indígenas coloniais, como meras imitações de rituais praticados pelos sacerdotes católicos coloniais. O processo de catequização dos nativos brasileiros pode ser visto como algo problemático, na medida em que os padres não conseguem transformar os índios em bons cristãos (por isso vão se valer da catequese dos curumins, cujo sucesso deveria ainda ser melhor investigado); por outro lado, a inserção do catolicismo na mitologia implica também em conflito.

> Contudo, ainda no Brasil quinhentista surgem as primeiras manifestações de uma religiosidade nascida do encontro entre missionários e índios, inserindo o catolicismo na mitologia indígena. A chamada Santidade (VAINFAS, 1999) iria por em xeque (*sic*) a idéia de irreligiosidade indígena e, sobretudo, contradizer a apregoada "docilidade" dos tupis. Para Souza, o surgimento de uma religiosidade popular ainda no Brasil quinhentista, como foi o caso da Santidade, estaria ligado ao fato da própria cristandade brasileira se distanciar da cristandade romana. Assim, o tipo de relação implementada entre Roma e o Clero no Brasil teriam dado espaço para o surgimento de uma cristandade especificamente colonial, muitas vezes subordinada ao poder temporal ou econômico. [...] (SALLES, 2004, *on-line*, p. 103).

Para o antropólogo Sandro Salles, é importante demonstrar que o culto à jurema funciona também como uma forma de resistência, quando surge a Santidade que retoma o discurso e a independência, face à imposição do cristianismo católico, mesmo que o reinterprete ao seu modo.

4.14 O Paraíso Terreal de Monte Rodeador

Por volta de 1817, em plena efervescência revolucionária ocasionada pelos insurgentes pernambucanos (inspirados por ideias iluministas), instalava-se em Monte Rodeador, no Estado de Pernambuco, o ex-soldado das Milícias, Silvestre José dos Santos, dizendo-se ser um profeta enviado. Ele funda, naquela localidade erma, uma comunidade de matiz religioso. As visões sobre os acontecimentos da comunidade ali instalada são diversas, sendo seus integrantes tidos como fanáticos, criadores de uma nova ordem social, messiânicos,

bandidos e vagabundos, sediciosos e subversivos, a depender de onde se olha e qual é o pertencimento de classe social desse olhar.

Uma fonte histórica importante para a pesquisa sobre esse acontecimento é a "Devassa acêrca dos acontecimentos da Serra do Rodeador", um conjunto de registros compostos por documentos que se encontram reunidos nos volumes catalogados como “Governadores de Pernambuco”. Embora sejam relatórios policiais, processos e devassas jurídicas instituídas pelas classes dominantes e elites dirigentes (governadores, delegados, militares, padres), temos ali o testemunho de vários remanescentes e as contradições narrativas que indicam novas interpretações. Tomando como fonte a referida documentação da “Devassa” – documento disponibilizado por René Ribeiro (1960), Jaqueline Hermann (1998) e outros autores por nós consultados - encontramos descrições importantes sobre os camponeses e ex-milicianos reunidos na Cidade do Paraíso Terrestre de Monte Rodeador”:

> [...] sob a liderança de um ex-soldado do 12. Batalhão de Milícias, de nome Silvestre José dos Santos, reuniam-se mais de duzentos homens ("e que de mulheres maior número"), "armados de bacamartes, faccas, e parnahibas, e polvora bastante para se defenderem ", num local "a légua e meia distante do povoado do Bonito e trinta e seis dessa praça (Recife). Ali assistiam às prédicas e revelações de Silvestre [...], depois acabada a reza passavão revista as armas a ver o estado ele cada uma" ou exercitavam-se no seu manejo e realizavam marchas ao som de uma rabeca. Quanto às mulheres, terminadas as orações, "faziam penitência", à semelhança dos grupos de flagelantes que ainda hoje se encontram sertão nordestino. (RIBEIRO, 1960, p. 133 – 134, *on-line*).

A princípio, Silvestre José dos Santos e o seu cunhado Manoel Gomes das Virgens se instalaram naquela terra sem pagar foro ao proprietário, o sargento de ordenança João Francisco, de quem chegou mesmo a receber algumas benesses. “Os forasteiros chegaram por ali entre os anos de 1811 e 1812, segundo disse João Francisco da Silva em seu depoimento”. (CABRAL, 2002, p. 44). Assentados na terra, pouco a pouco iniciaram as suas pregações e, por meio de arautos, espalharam as notícias de futuros e maravilhosos acontecimentos que teriam sucesso naquele local. A comunidade foi crescendo e os que chegavam e se assentavam organizavam um modelo de vida e de subsistência que consideravam mais digno e melhor para todos.

Como fatos para a compreensão desse deslocamento de camponeses, pobres e ex-milicianos, é preciso lembrar que além das sedições nativistas de caráter independentistas de Portugal, como a Revolução de 1817, posta em movimento por parcelas significativas da classe dominante de Pernambuco (latifundiários, políticos, intelectuais, padres), muitos outros

fantasmas assombravam as autoridades constituídas pelo Reino de Portugal. Havia também a fome, uma exploração desmedida, do que resultava muita opressão e revolta crescente, por conta dos contratos de trabalhos servis.

O trabalhador rural e a sua família, sempre que surgia oportunidade, deslocavam-se de um território para outro em busca de melhorias de vida, notadamente em tempos de prolongadas estiagens ou de secas mais severas, quando eram abandonados pelos "patrões" e entregues à própria sorte. Esses grupos ambulantes eram tidos como vagabundos, sofriam preconceitos e restrições das autoridades. Fugiam da sautoridades, na tentativa de organizarem modos de sobrevivência, longe do jugo dos senhores da terra. Esse medo das autoridades com os deslocamentos das massas pobres, tão presente na Europa, se fazia ainda mais intenso em Portugal e de lá viria para o Brasil, no bojo do projeto colonial e administrativo autoritário, tendo esses grupos peregrinos tratamento bastante duro por parte das autoridades.

> Não é à toa que o general governador Luís do Rego Barreto, em face de sua visão de mundo, ao tomar conhecimento de que no Povoado de Bonito homens e mulheres haviam se arranchado pelos grotões da Pedra do Rodeador, ficou convencido de se tratar de um "ajuntamento [...] mui perigoso, e que tendia a formar grandes desordens na sociedade. [Por isso] ordenei os meios que mais eficazes me pareceram para surpreender toda a multidão sem experimentar resistência". (CABRAL, 2002, p. 25).

A comunidade do Monte Rodeador crescia e os boatos da chegada de um Novo Tempo, com justiça e igualdade, já se espalhava pelos sertões, alcançando os ouvidos do governador Luís do Rego Barreto que toma, como primeira providência, a decisão de enviar espiões para ver o que ali acontecia. Ainda estavam bem vivos entre as autoridades os medos advindos da Revolução libertária de 1817 e conjecturava-se se ali não estariam fugitivos desse movimento político a articular um novo levante popular.

> Pela grande composição de fugidos e desertores dentro da comunidade do Rodeador, as autoridades começaram a pensar que ali poderia se tramar contra o rei. O receio das autoridades engrandeceu. Isso fez que espiões, por ordem do governo pernambucano, se infiltrassem no Rodeador para identificar quem eram as pessoas e como se portavam. Posteriormente, as alegações dos ditos espiões, fortificam ainda mais a iniciativa de repressão por parte do governador. (ROCHA, 2013, p. 28).

Uma outra causa importante do descontentamento popular, além da miséria reinante, era o alistamento militar forçado e uso da força bruta para o alistamento de soldados (o miliciano sofria duras penalidades, era mal alimentado e ganhava pouco, sendo submetido às piores condições).

> A crise era tamanha que nos quartéis suas despensas se encontravam diminuídas. A carne era insuficiente e a farinha, de péssima qualidade. Faltavam, além desses, o feijão e os legumes. A soldadesca reclamava dos baixos soldos, que quando pagos eram realizados com grande atraso e não davam para suprir seu roto fardamento. Se nos quartéis a miséria era iminente, a situação dos excluídos não ficava por menos e este estado evidentemente era motivo de reclamações, pondo em alerta as autoridades. Ainda nos anos que se aproximavam da Independência, a má distribuição dos víveres assomada aos baixos soldos dos soldados não era coisa boa naqueles tempos turbulentos. Os soldados inferiores reclamavam constantemente e muitas vezes furtavam para se manter. (CABRAL, 2002, p. 27 - 28).

O fato de, numa época em que não havia cemitérios públicos de ordenamento civil, não poderem os pobres se enterrar dentro das igrejas, mas do lado de fora, foi outro foco de inquietação por parte da população pobre e marginalizada. A proximidade dos santos e as graças dos latinórios das missas, o interior da igreja ficava reservado aos ricos que ali estavam sepultados, contrariando a sentença bíblica de que seria "mais fácil um camelo passar no fundo de uma agulha do que um rico ganhar os reinos dos céus".

Silvestre José dos Santos, como profeta do Novo Tempo, tinha o dom da palavra e do convencimento. Ordenou a construção de uma capela de taipa e cobertura de palha – a que chamou o Oráculo da Santa da Pedra. A rústica edificação ficava "junto a uma laje considerada 'encantada' e de dentro da qual lhe falava [a Silvestre José dos Santos] uma Santa, que só ele e um seu acólito, também ex-soldado do mesmo batalhão, ouviam" (QUEIROZ, 1976, p. 220). A santa falando pela boca do profeta, prometia maravilhas.

> Inspirados por ela, profetizavam que sairia "de dentro da pedra do lugar onde está uma Cruz a El-Rei D. Sebastião com o seu exército", transformando os dois líderes em príncipes; os pobres em ricos; e aumentando a riqueza dos afortunados. Felizes dos que habitavam a Cidade do Paraíso Terrestre, onde tudo era perfeito e onde gozavam da imortalidade; e, se atacados, D. Sebastião os tornaria invisíveis. (QUEIROZ, 1976, p. 220).

Chama atenção o Oráculo da Santa de Pedra e a ligação que se pode fazer com outros cultos, onde a pedra marca o lugar do sagrado. Como já referido, o templo da pedra era habitado pela imagem de uma virgem – de onde se ouviam vozes – o princípio feminino fecundante, através da palavra profética. A pedra, como símbolo e como instrumento, inaugura uma fase considerada determinante, na construção de uma ideia mais abrangente da pré-história da humanidade. O símbolo do reconhecimento da eternidade (aparente) e o instrumento como mecânica transformadora que deu nome a um dos períodos da escala evolutiva da humanidade: "a idade da pedra". Para os alquimistas, se trata de um conceito transformador por sua força

interior. As pedras representam locais sagrados e de culto, como “o meteorito negro de Meca, o objeto central da peregrinação islâmica. Outro meteorito famoso é a pedra negra de Pessinus, uma epifania da deusa frígia Cibele”. (RONNBERG, 2012, p. 104).

Os templos de pedra e os lugares sagrados marcados por pedras e monólitos, fazem parte da história gaulesa e portuguesa, desde a antiguidade. São muitas as ligações das santas com os santuários construídos em pedras ou com a aparição de Santas em cima de pedras, o que em Portugal nos lembra a persistência das rainhas mouras encantadas, muito antes da aparição de Fátima. No Novo Mundo, pedras e montanhas eram também cultuadas como lugares sagrados. Estamos diante de um arquétipo poderoso, capaz de concentrar energias psíquicas nele projetado. No seu conhecido *Dicionário do Folclore Brasileiro*, Câmara Cascudo (s/d, p. 691 - 694) escreve sobre essa arcaica crença no poder mágico das pedras e como a Igreja católica se posiciona de modo cauteloso sobre isso, contudo, sem conseguir debelar a crença, milenarmente arraigada no inconsciente coletivo.

Em razão desse componente de ancestralidade, é importante destacar a construção do “lugar sagrado” numa pedra, onde mora o mistério, onde o profeta comunica-se com a deusa da pedra (o Espírito Santo) e dela ouve as vozes, que são as palavras de Deus que determinam as ações junto ao povo, ao modo de Montano. O antropólogo René Ribeiro (1914 – 1990) mostra como isso acontecia.

> Silvestre e seu principal auxiliar, Manoel Gomes das virgens, também ex-soldado do 12. Batalhão de Milícias, intitulavam-se de "procuradores de Jesus Cristo " e dirigiam tôdas as atividades do grupo à base de "revelações" que diziam receber da "Santa Milagrosa ", pois "que erão os dois únicos que falavão com a Santa, e a quem ella dava as ordens do que elles devião fazer". (RIBEIRO, 1960, p. 134).

Em Pernambuco, cada vez mais, camponeses pobres, vaqueiros, ex-integrantes das milícias e pessoas humildes chegavam a Monte Rodeador, atraídos pelas promessas de melhores condições de vida, dos milagres prometidos e, principalmente, pela promessa de desencantamento do Reino glorioso de Dom Sebastião, a quem era atribuído o poder de operar grandes transformações em todo o mundo, invertendo a ordem das coisas; sobretudo, transformando os pobres em ricos, os doentes e os deficientes físicos em sãos, os frágeis em fortes. Prometiam que até mesmo Dom João VI (que regressaria a Portugal em 1821, por conta da disputa pelo trono com o seu irmão D. Miguel, que resultou na famosa Revolução do Porto, de 1820) seria perdoado dos seus pecados e reconduzido à glória, caso se convertesse aos ensinamentos da seita.

Cresce naquele lugarejo a população com casas rústicas, a maioria de taipa, tendo as suas cobertas de palha e o piso de barro batido. Casas simples, mas que davam a sensação de posse e de pertencimento a uma comunidade, onde a vida se organizava em melhores condições. Pouco a pouco, mais casas foram sendo construídas e a população crescendo.

Essa presença de camponeses é atestada pelos depoimentos de alguns dos prisioneiros da comunidade, logo após a brutal intervenção militar que cairia sobre aquela comunidade. “Dezesseis dos vinte e três participantes do movimento da Pedra do Rodeador que foram presos e interrogados declararam ser camponeses sem terra que “viviam das suas enxadas” (PALACIOS, 1820, p. 93). Duas causas sobressaem: a religiosidade popular, a busca do sagrado e da redenção; e a melhoria de vida.

> Dos 23, a grande maioria declarou não saber nada sobre questões substantivas da comunidade, e afirmou ter entrado no grupo “apenas pelas rezas”. Vários negaram inclusive ter tido conhecimento do que se passava, dizendo terem sido presos “por engano” ou justificando a sua presença no local por motivos alheios ao movimento. Com exceção de um homem que afirmava ter 45 anos todos os outros estavam compreendidos numa faixa etária bastante significativa: entre 20 e 35 anos. Isto é, eram certamente filhos de famílias de cultivadores pobres livres, nascidos durante o período mais agudo do processo de expropriação desse segmento do campesinato nordestino, especialmente a última década do século anterior. (PALACIOS, 2002, p. 93).

Diversas informações constantes dos autos dos processos, após a destruição da comunidade, indicam que, de fato, o início do povoamento da serra do Rodeador pelo grupo de Silvestre iniciara-se por volta de 1817, fora intensificada com o quadro de penúria econômica e social, por ocasião da revolução de inspiração iluminista. Um quadro de miséria secular, sempre agravado pela sanha predadora dos senhores de terra e dos governantes.

> As menções à pobreza extrema da comunidade do Rodeador estão quase sempre acompanhadas de comentários sobre aspectos raciais, que funcionam como explicações da miséria, e que por sua vez parecem determinar na representação dos entrevistados uma cultura específica. A referência ao fato de serem a grande maioria dos habitantes do Rodeador “cabras” e “mulatos” transita facilmente pela condição de vida e termina por se traduzir em “ignorância”: “aquelle ajuntamento era quase todo de mulatos, e cabras, gente miserável e ignorante”. (PALACIOS, 2002, p. 96 - 98).

Além do medo de que em Monte Rodeador estivessem homiziados revolucionários de 1817 não capturados pelas forças legalistas; um outro argumento usado para justificar a invasão e a violência policial foi a da “ignorância” daquela comunidade tida como inculta, fanática e perigosa – uma ameaça às autoridades constituídas e ao bom funcionamento da

“sociedade civilizada”. No entanto, o tipo de gente que habitava a Cidade do Paraíso Terrestre não era muito diferente dos principais ajuntamentos de aldeias e vilas do Nordeste: brancos pobres, mestiços, galegos, sararás, cafuzos, negros, índios e caboclos. Com maior contingente de caboclos, negros e pardos. Todos vinham já bem estigmatizados pelo preconceito e pela imposição de uma aura de inferioridade por parte dos grandes proprietários e das classes dominantes.

> Se os homens pobres brancos eram vistos como vagabundos incorrigíveis, o normal para os cabras e os negros alforriados seria se incorporarem ao dilema da massa dos desempregados. No entanto, eram mais discriminados, o que apagava qualquer sonho de um dia virem a se integrar na sociedade. (CABRAL, 2002, p. 50).

O preconceito inscrito na sociedade brasileira escravagista era de tal modo estrutural, que mesmo entre os pobres e os mestiços havia disputas em torno do sangue da cor da pele. Havia, inclusive, a promessa de que, quando o Reino de Dom Sebastião desencantasse, os negros seriam brancos, saindo assim de uma condição forçosamente escravizada para uma outra de alto estágio social, representado pela “branquitude” dos senhores e senhoras donos de terras e de engenhos e da máquina administrativa colonial.

Os pobres deserdados da terra e de tudo desafortunados, que chegavam à Cidade do Paraíso Terreal de Monte Rodeador, vinham expulsos das fazendas, fugindo da pobreza e da submissão, pois eram despossuídos de terra e submetidos à servidão, sendo assim incapazes de conseguir a sobrevivência de forma digna em seus lugares, em busca de local para se assentarem, para trabalhar e criar os seus filhos. Vale salientar, que vinham eles de vários lugares do nordeste.

> Do próprio território do Bonito (Bananeira, Gavião, Pau d’Arco, Sítio de Meio, Genjibre), da Ribeira do Una (que corresponde ao território banhado por esse rio no lugar da Água Preta), Freguesia do Capibaribe, Bezerros, Santo Antão, Bom Jardim, Limoeiro, Santo Antônio de Tracunhaém, Goiana e dos Cariris Velhos (sertão do Ceará). Em sua maioria consistiam em pessoas que variavam entre 20 a 60 anos, casadas, analfabetas e mestiças. Constituíam um contingente numeroso e móvel. Essa constante mobilidade, escreveu Djacir Menezes, não obedecia a instintos de nomadismos, mas à miséria em que se encontravam. Era a fome e a posse da terra que os faziam se deslocar constantemente. (CABRAL, 2002, p. 57).

Palacios faz uma leitura desse movimento, sob a ótica dos camponeses envolvidos e dos seus interesses, expandindo a sua análise para a condição dos camponeses e dos homens

livres pobres nos sertões, quando há o massacre e o aprisionamento dos seus integrantes. Ele afirma:

> Os quatrocentos ou quinhentos devotos massacrados ou aprisionados na madrugada da sexta-feira, 26 de outubro de 1820, no alto da Pedra, eram uma minúscula fração de uma extensa camada de camponeses pobres que se afastavam das áreas sob controle direto do Estado e se reunificavam com outros segmentos de cultivadores livres nos confins da zona escravista açucareira, perseguidos pelas campanhas promovidas contra eles pelo Estado colonial e pela crescente expansão das *plantations* escravistas nas últimas décadas do século XVIII e primeiros anos do XIX. Que a comunidade do Rodeador tenha enveredado pelos caminhos do milenarismo proporciona uma roupagem miraculosa e radiante ao problema da expropriação, mas não o substitui, nem muito menos o resolve nem o oculta. (PALACIOS, 2002, p. 75 - 76).

Ao ser essa comunidade instalada, Silvestre José dos Santos, o Mestre Quiou, profeta da Cidade do Paraíso Terreal, instituira rituais religiosos próprios, com confissões coletivas e cerimoniais iniciáticos aos segredos de Dom Sebastião - o Rei Encoberto, alguns dos quais como simulacros de rituais e sacramentos cristãos. A antropóloga Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976) caracteriza essa comunidade, como uma espécie de irmandade, onde todos os membros se tratavam como irmãos. A organização religiosa era

> comandada por Silvestre e seu lugar-tenente, os quais dominavam todos os setores da vida coletiva; abaixo deles, doze principais eram conhecidos como "os sabidos"; com determinadas funções no ritual. O restante da irmandade era conhecido como "os ensinados", e, quando somassem mil, D. Sebastião surgiria e todos sairiam a libertar os Santos Lugares, realizando-se o paraíso na terra inteira. Diariamente tinha lugar uma reza vespertina em comum, havia cerimônias em datas determinadas, destacando-se a de ingresso na "confraria" para nela se tornar "irmão". (QUEIROZ, 1976, p. 221).

Nos ritos de iniciação firmados por eles, flagelavam o corpo com disciplina para purificar-se dos pecados. Em seguida, confessavam-se com a Santa da Pedra e recebiam a absolvição dada por uma mulher virgem, filha de um dos “sabidos”. Um dos rituais de iniciação constituía em levar o neófito até a pedra sagrada, onde ele ficava em pé, enquanto dois “sabidos” desembainhavam as espadas e as erguiam em direção à capela. O iniciado jurava então guardar todos os segredos da “irmandade”, morrer em defesa de Jesus Cristo e El-Rei Dom Sebastião. Tal ritual era reservado aos homens, dele não participando nem mesmo as mulheres virgens.

Havia também na cidade do Paraíso Terrestre uma organização militar e depois das cerimônias eram organizados exércitos denominados Santa Marcha, com a função de preparar

o povo para a Guerra Santa e a libertação dos Lugares Sagrados, possibilitando assim, a vinda do Encoberto e a instalação do novo tempo, em que seriam eliminadas todas as desigualdades e a terra se transformaria em um paraíso.

Para cuidar da "retidão e do cumprimento dos deveres" dos fiéis, na vida social cotidiana e nos cerimoniais, na sua maioria realizados à noite, quando os astros celestes determinavam certas influências, havia os "Procuradores da Honestidade dos Homens" e as "Procuradoras da Honestidade das Mulheres".

As testemunhas e "pombeiros" (espiões) reafirmam a participação feminina na comunidade, mas não nos segredos mais altos da Irmandade e nem no conselho de líderes que administravam a cidade no seu cotidiano e nos rituais religiosos e sociais. Embora a representação sagrada fosse uma Santa (simbolicamente uma deusa-mãe), não eram as mulheres as sacerdotisas, o que não impedia que a comunidade tivesse destacada participação feminina em outros ofícios.

As relações sociais continham aspectos coletivistas; a maior parte dos fiéis entregavam-se à agricultura e outra parte ao pastoreio, à caça e a colheita. Em confronto com a vida miserável que tinham levado até então, essas pessoas humildes e pobres, recém-saídas de um sistema escravagista, tinham agora melhor nível de vida, não lhes faltando o conforto religioso da crença utópica e nem o pão necessário à sobrevivência. Isolados em Monte Rodeador, esses camponeses e ex-milicianos tentavam encontrar saída para a sua miséria e para isto usavam o único elemento que possuíam, capaz de ajuntar as massas dispersas, que era a religiosidade rústica e as crenças messiânicas.

A estrutura do grupo mesclava motivações religiosas interpretadas a partir do catolicismo rústico, das Missões abreviadas, das pregações das missões dos frades e padres peregrinos, dos rituais de pajelanças, dos profetismos caboclos e das cultos afro-brasileiros, criando as funções que eram marcadas com distintivos e fitas e rosetas coloridas, determinando uma hierarquia rígida de iniciações religiosas, de comportamentos e ordenamento da vida civil e "militar". As mulheres tinham funções importantes, mas a elas era proibido o acesso a determinados "segredos" dos "sabidos".

> Estavam crentes êsses novos cruzados no auxílio sobrenatural para o sucesso absoluto de sua emprêsa. Não sómente surgiria El Rey Dom Sebastião "com o seu exercito" no momento oportuno, como "que quem alli estivesse, podia estar· seguro, e livre de tudo", e que "aquella sociedade havia sahir hum dia daquelle Sitio, que se chamava Paraizo Terreal, e Nossa Senhora he que havia determinar e guiar·" (RIBEIRO, 1960, p. 139).

O afluxo de camponeses e ex-milicianos para Monte Rodeador, as práticas religiosas consideradas "heréticas" pela igreja oficial e o aspecto da Santa Marcha (dando ideia de formação de um exército) geraram a reação das classes dominantes, sobretudo por conta da organização de "milícias populares" e dos seus exercícios militares, que pareceram ser exercícios para a guerra.

As autoridades civis, militares e religiosas de Pernambuco acusavam o líder e os seus seguidores de terem se desviado da Igreja católica e da verdadeira religião, de estarem desobedecendo às leis reais e ao governo da Província, por serem grupos perigosos de ordenamento militar, que punham em perigo a sociedade sertaneja. Tratava-se ali de um mau exemplo que precisava ser extirpado.

Documentos importantes são os muitos testemunhos tomados dos sobreviventes da comunidade de Monte Rodeador, mesmo sabendo-se que esses prisioneiros estavam sob coesão e havia um discurso que precisa ser forjado para justificar o massacre militar.

> Que então o dito seu Cunhado lhe propozera tantos bens, e tantas fortunas, que elle ficou desejoso de conseguir, pois que se dispunha a conquistar a Caza Santa de Jerusalem, e o Paraizo Terreal e a destruir todos aquelles que se oppozessem a tão sagrado fim pugnando pela Ley de Deus para que se devião reunir bem armados, e que elle a vista de tantas ventt1ras acceitou [...]. José Fernandes, ferreiro, armeiro e coronheiro do grupo, esclarece em seu depoimento o caráter da verdadeira cruzada a que se propunham Silvestre e seus seguidores. (RIBEIRO, 1960, p. 135 - 136).

O sentimento de cruzados era bem patente, porque a cidade sagrada de monte Rodeador era uma base da qual, depois do desencantamento do Rei Dom Sebastião, partiriam os exércitos dos escolhidos para libertar os lugares santos (indo até Jerusalém, para expulsar os Mouros) e fundar o reino universal e cristão da justiça e da igualdade (o Paraíso Terreal).

Percebe-se aqui, nessa passagem, a permanência dos ideais do majestoso Rei-Menino-Imperador que, através das cruzadas, derrotaria os infiéis mouros e estabeleceria o império universal da cristandade.

> Além do Mito da Terra Sem Males, temos a influência de Joaquim de Flora na construção do messianismo milenarista brasileiro. O surto messiânico milenarista que eclodiu no Brasil, em meados do século XIX e primeira metade do éculo XX, remonta suas origens às pregações de *influência de joaquim de Flora* [...]. (GOMES, 2013, p.119).

A ideia da cruzada continuava viva, simbolicamente, e continha a busca de libertar Jerusalém para que se desse a consumação dos tempos do Pai e do Filho e se realizasse o paraíso

do Espírito Santo na terra, segundo a crença messiânica de tradição portuguesa. Agiam em defesa, portanto,

> da verdadeira Fé, e Religião de Nosso Senhor Jesus Cristo, e de *El R*ey D. Sebastião, e que devião estar bem armados para poderem combater quem se oppozesse contra este fim, e ql1e depois quando tivessem maior numero devião sahir tomar Pernambuco e dirigirem-se resgatar os lugares Santos de Jeruzalem". (Documento In RIBEIRO, 1960, p. 136).

No Novo Mundo, depois do desencantamento e da aparição de Dom Sebastião, "não haverião mais milicianos, nem soldados de Primeira Linha, e que tudo se havia acabar em elles sahindo daquele sítio" (DEVASSA Apud HERMANN, 2009, p. 6, on-line). Aos olhos dos inimigos, seriam todos invisíveis. O rei Dom Sebastião seria o símbolo da nova idade de justiça e da fraternidade.

É importante relembrar que os ânimos da desventurada Revolução de 1817, cruelmente destruída em seus anseios liberais e separatistas do Reino de Portugal, continuavam vivos e pulsantes. É de grande importância compreender que nas lutas, batalhas, prisões, perseguições e atribulações causadas pelo movimento da Revolução de 1817, um grande contingente de pessoas ficou desocupada e sem perspectivas de sustentação econômica.

> Ao lado dos descontentes enfileiraram-se as populações pobres. Ante a participação de alguns negros e mulatos no abortado movimento de 1817, o governo fazia-lhe pertinazes perseguições. Um vendedor de peixe dizia que estava na cadeia porque era pobre, chegando a declarar que os poderosos que possuíam soldados e engenhos e aderiram à revolução não foram molestados. Isso porque, segundo ele, *o pobre é a espinha do rico.* (CABRAL, 2002, p. 29).

O governo de Luís do Rego Barreto, tido como um déspota, temia que o agrupamento de Monte Rodeador fosse foco de resistência de revolucionários, principalmente, pela presença de milicianos que desertavam dos contingentes policiais para juntar-se à comunidade. (RIBEIRO, 1960). O clima era tenso e qualquer movimento das massas era percebido como ameaça à ordem pública e ao governo.

> As manobras, ou *Marchas de Deus*, eram semelhantes às dos soldados das milícias. Após o treinamento, que durava cerca de uma hora, eram aqueles homens postos ao descanso, retornando às atividades logo em seguida. Tais adestramentos estavam a cargo de Antônio Gomes, que *tendo visto os exercícios dos milicianos no Bonito assim os ensinava e comandava.* Findas as evoluções, os corpos se dispersavam dando vivas a Dom Sebastião, quando então os soldados retornavam aos lares. (CABRAL, 2002, p. 63).

Antes do ataque, os militares juntaram informações sobre a comunidade e contaram com a colaboração de espiões, que se infiltraram na comunidade e, dali, mandavam notícias sobre os movimentos.

O governo resolve reprimir o ajuntamento popular. Aliaram-se à ação do governo, os latifundiários a igreja. Na noite de 25 de outubro de 1820, "o Governador Luís do Rego mandou o Marechal Luís Antônio Salazar Moscoso atacar o povoado" (CASCUDO, s/d, p. 811). Destacamentos policiais fortemente armados partem de Recife para atacar a comunidade e destruir, impiedosamente, a Cidade do Paraíso Terreal.

Houve uma precipitação no ataque, sem esperar reforços vindos de mais praças e munições que estariam chegando. O comandante tenente-coronel José de Sá Carneiro Pereira, sem maiores planejamentos e cuidados, aproveitando a notícia de que a comunidade se reuniria na Pedra para ouvir a voz da Santa que falaria sobre o milagre do desencantamento de Dom Sebastião, ordenou o ataque, na sexta-feira de 26 de outubro de 1820.

> O assalto foi minuciosamente registrado por um oficial subordinado [...]. Sem a menor censura, o oficial confirmou que após a ocupação do povoado dos devotos "se poz fogo aos Mocambos que queimou todos os feridos que estavão dentro chegando a mais de setenta incluzo algumas mulheres, e o resto foi prezioneiro e morto escapando-se alguns que se poderão occultar pelas grutas da dença Matta". A operação de assalto à Pedra tinha sido igualmente bárbara. Ordenada ainda na escuridão da madrugada, num terreno desconhecido, e realizada por homens mal treinados e sumamente nervosos, conduzidos por um oficial embriagado, deu por resultado uma enorme quantidade de mortos e feridos entre a tropa, por causa de fogo cruzado. (PALACIOS, 2002, p. 84 – 85).

O erro estratégico do comandante, o tenente-coronel José de Sá Carneiro Pereira, foi ordenar a invasão dos "flancos opostos da pedra", para aproveitar a escuridão da noite, trazendo graves prejuízos para as tropas. Vários soldados foram mortos e feridos pelo "fogo amigo".

Não bastava destruir e arrasar a comunidade erguida na serra do Rodeador. As tropas tinham ordens de perseguir os fugitivos, mesmo que fossem eles camponeses e suas famílias, desesperados com a violência do ataque. Assim, essa violência termina por atingir também famílias de camponeses e vaqueiros estabelecidos no entorno da serra, sem ligações diretas cm acontecimentos que ali ocorreram.

> Nos dias subseqüentes, a tropa de Salazar e Moscoso realizou uma "limpeza" exaustiva da Serra do Rodeador, destruindo todos os "mucambos" e choupanas encontrados e prendendo quem tinha a desgraça de aparecer-lhe

> pela frente, sem a menor averiguação sobre seus graus de participação no conflito: “por isso o numero de prezos he grande, e entre estes há grande numero de feridos”. (PALACIOS, 2002, p. 85 – 86).

Embora os relatórios militares falem em lutas terríveis contra os fanáticos e em atos de bravura, o que ficou demonstrado, inclusive nas próprias narrativas dos militares, resultaram de práticas de crimes hediondos e injustificáveis.

> A julgar do relatório do tenente-coronel José de Sá Carneiro Pereira, é possível que os do Rodeador tenham se defendido com alguma bravura ("disse mais, que a defeza que tinham feito foi porque os Procuradores de Jesus Christo assim o tinha ordenado em nome da Santa Milagrosa", logo que dissipado o equívoco agindo as tropas com incrível crueldade. Em suas palavras cruas, foi incendiada a capela "que queimou todos os feridos que estavão dentro chegando a mais de setenta inclusos algumas mulheres, e o resto foi prisioneiro, e morto, escapando-se alguns que se poderão se occultar pelas grutas da dença matta" (Documento in RIBEIRO, 1960, p. 140).

A notícia dos crimes horrendos cometidos pelas forças militares do estado de Pernambuco espalhou-se pela província e causou indignação. O governador viu-se obrigado a justificar-se perante a opinião pública, tanto que: “após o inquérito foram os prisioneiros, na sua grande maioria mulheres, recambiados e postos em liberdade, enquanto as crianças órfãs foram adotadas por famílias da capital, dando-lhes o exemplo o próprio governador que resolveu proteger a três.” (RIBEIRO, 1960, p. 140).

Se algumas crianças daquela comunidade destruída foram adotadas, ou seja, passaram à condição de pequenos servos para serviços domésticos, nas casas de pessoas mais ricas (foram raros os que conseguiram sair dessa situação de submissão), muitas continuaram presas nos cárceres imundos e foram, na vida. duramente castigadas. As crianças – símbolos da nova idade do Espírito Santo, segundo o ideário juaquimita, foram as primeiras e mais frágeis vítimas da repressão, juntamente com as mulheres.

O governador Luís do Rego Barreto, diante da crescente oposição, escreveu para Dom João VI pedindo a intercessão e as benesses reais para que o livrasse daquela situação. Por conta de mudanças políticas na Corte, terminou sendo destituído do cargo. Um ano depois (1822), publica a sua *Memória Justificativa*, dando conta de assuntos mais polêmicos,

> Nesta procurava explicar as razões de sua atuação tão violenta contra o Rodeador, usado, uma vez mais, para fins que nada se relacionaram aos prováveis projetos e objetivos dos que ansiaram a volta de D. Sebastião ou depositaram nessa esperança muitas de suas necessidades. Impedido de sair de sua pedra encantada, o Desejado continuaria a aguardar melhor momento

> para seu desencantamento. Cerca de quinze anos depois, outro movimento surgiria na mesma região. O movimento do Reino da Pedra, como ficou conhecido, reinventaria novamente a espera do Desejado, criaria outros rituais de espera e de consumação de um paraíso terreal, mantendo viva a crença sebástica no além-mar. (HERMANN, 2009, p. 9, *on-line*).

Na sua justificativa, o governador faz crer que a repressão se fazia urgente e necessária, pois tinha como objetivo abafar uma sedição que já tinha grande repercussão; e, também, por conta dos "milagres contados". Em nenhum momento, foi colocada a questão da pobreza, da opressão e das crescentes dificuldades do povo sertanejo. Um prisioneiro, mais tarde, iria depor que ali chegara porque "a vida era muito cara, que quem não tinha dinheiro não podia se enterrar nas igrejas e as milícias deviam acabar". (RIBEIRO, 1960, p.137). Tal depoimento deixou clara a situação de miséria em que viviam as populações sertanejas. Nesse episódio, até mesmo a igreja oficial esteve aliada ao Estado repressor, indiferente aos desvalidos e pequeninos.

Vale a pena ressaltar que o relato sobre tais ocorrências está baseado nos relatórios da polícia, nos autos dos processos e na defesa feita pelo então governador de Pernambuco, Luís do Rego Barreto (1777-1840), que trazem a versão oficial dos acontecimentos de Pedra Bonita. Ainda assim, por meio de tais relatos ficou registrada a existência daquela comunidade rural e do seu vínculo com o sebastianismo. Palácios (2002) advoga que, a partir desses discursos, foi criada a 'A lenda do "Reino do Paraizo Terrenal', da 'Santa da Pedra', da "Pedra do Encantado", onde estava encantado El-Rei D. Sebastião. Ao mesmo tempo, ele chama atenção para a dificuldade de restabelecer o que realmente fora aquela comunidade, em todos seus atributos, formas de organização, modelos de comportamento, fundamentos e objetivos. Os documentos históricos compõem uma narrativa pós-acontecimentos ou então narradas pelos militares, pelos pombeiros (espias do governador que se infiltraram na comunidade) e por alguns prisioneiros, possivelmente forçados a contribuir com uma versão que interessava aos militares. Segundo Palácios, o julgamento e o veredicto do Conselho Militar, datados do dia 24 de novembro de 1820, passado apenas um mês do massacre à Cidade do Paraíso Terreal de Monte Rodeador, possivelmente acordados politicamente com os interesses do governador Luís do Rego, representaram o pensamento da classe dominante de então:

> [...] a Sociedade, ajuntamento ou associação da Serra do Rodeador deve ser considerado, como feita para Conselho, e confederação contra El Rey, e contra o Estado, e que os Seus Autores, e Cabeças, ou Chefes da mesma associação; e bem assim todos aqueles na mesma empregados [...] se devem considerar Reos deste nefando attentado [...] a penetração do mais rustico, e Salvagem camponez, que de nada lhe pode servir de quartada, ou deffeza o dizer que

> ignorava para 59 que era similhante ensaio e preparo [militar] (Documento In PALACIOS, 2002, p. 102 - 103).

O preço mais alto foi pago pelos seguidores de Silvestre dos Santos, entre eles, com maior intensidade, como ficou constatado o caso das mulheres e crianças.

> O veredicto real, embora qualificado, e lamentando os excessos praticados pela tropa, pendeu também claramente para a defesa da ação de Luís do Rego, determinando a prisão e desterro para Angola de Silvestre José dos Santos, cinco anos de cadeia para os "instrutores" militares e armeiros da comunidade do Rodeador, e recrutamento compulsório, para 64 servir em fora da Província, dos homens restantes. Depois, o perpétuo silêncio. (PALACIOS, 2002, p. 105).

A repressão ao referido movimento, por outro lado, conseguiu uma duvidosa vitória, ao destruir o ajuntamento de camponeses pobres e de ex-milicianos que buscavam melhores condições de vida. As causas da miséria e da opressão continuariam e o povo sertanejo, na sua extrema miséria, por sua acentuada religiosidade, voltaria a se entregar a esperanças extremas, em outras tentativas frustradas de encontrar saídas para as suas terríveis condições de vida no Nordeste do século XIX.

> Quanto à religiosidade do povo do Rodeador, podemos observar que os ensinamentos da Igreja foram ali reinterpretados e coloridos com tintas próprias: uma adaptação que procurou atender às necessidades dos habitantes que de mãos postas viam na Virgem da Pedra uma mãe extremosa e identificada com eles. Não precisaram de padres, apesar de os respeitar. A relação com Deus foi intermediada através de Silvestre, que entrava em sintonia com Nossa Senhora. Nesta expectativa, o mito foi uma espécie de bálsamo que animou miseráveis vidas. Fortaleceu os sonhos e construiu um reino, o do Paraíso Terreal. (CABRAL, 2002, p. 111).

Um dos aspetos importantes abordados por Palácios é a presença nesse movimento de práticas letradas, o que evidencia a transição entre cultura oral e escrita, favorecendo o ajuntamento dos saberes tradicionais transmitidos coletivamente e a interpretação de leituras ou mesmo de discursos letrados.

> Eles [Silvestre e Paixão] fazem com que o ato da *leitura textual* se incorpore mansamente, e de maneira absolutamente central para a organização do rito, à cultura ancestral dos membros da comunidade, como um novo mecanismo de hierarquia que, externo à cultura do grupo, se introduz e diferencia, criando novas relações de poder. (PALACIOS, 2002, p. 100).

Temos, assim, um discurso híbrido, que se configura, quando situado no tempo histórico e na sociedade tradicional, como uma nova leitura do mundo, criando um diferencial entre o antigo e o novo discurso; isto é, entre aquele que têm apenas o saber da tradição e outro que a esse saber juntou novos saberes.

> Dessa maneira, cria-se *uma forma especificamente camponesa de ler e interpretar* materiais culturais produzidos fora do âmbito cultural das comunidades, que estará crescentemente em evidência a partir desses anos, sobretudo nas peculiares interpretações que diversos grupos de cultivadores livres farão de textos legais e normativos produzidos pelo novo Estado nacional, e orientados na sua direção ao longo do tortuoso processo de abolição da escravidão no Nordeste do Brasil. (PALACIOS, 2002, p. 101).

A semente fora plantada no Monte Rodeador e iria, dezenove anos depois, explodir de forma violenta e trágica nos acontecimentos que culminariam com os sacrifícios sagrados de pessoas humanas, no Reino Encantado de Pedra Bonita, na comarca de Flores, no mesmo Estado de Pernambuco. O profeta José Silvestre dos Santos, o Mestre Quiou, e alguns dos seus seguidores diretos, sumiram sem deixar vestígios. “Os dois dirigentes do grupo, Silvestre José dos Santos e Manuel Gomes das Virgens lograram escapar ou se tornaram invisíveis para as tropas legais, conforme pregavam a seus aderentes”. (HELMANN, 2009, p. 1, *on-line*).

Se os profetas se transformaram em heróis ao sabor da imaginação, levado pelo vento forte do tempo, não se pode dizer o mesmo dos camponeses pobres, dos negros, dos caboclos, dos índios mantidos até hoje em grande sujeição e se rebelando nos assentamentos dos Sem-Terra, sob a pesada bota da repressão militar, que serve aos mesmos senhores de cima, como foi desde a chegada dos primeiros colonizadores. Seriam muitas as tentativas do povo em mudar essa situação, nem sempre com resultados positivos, quase sempre (ou melhor dizendo: sempre) terminadas em tragédias e em “mar de sangue”, ao invés do mar sagrado da Terra Sem Mal.

4.15 Pedra Bonita – um Reino de Muitas Sombras

O mais trágico de todos os movimentos de cariz sebastianista ou mesmo com alguma influência dessa crença, guardadas as proporções com o massacre dos camponeses de Canudos (movimento social e religioso de outra ordem de motivações e de consequências), foi sem dúvida, o de Pedra Bonita. Fruto de uma situação social insustentável, em ambiente social de provações que propiciam as revoltas, resulta de uma mistura mal digerida de crenças híbridas que explodem como um vulcão, deixando jorrar a lava incandescente e destrutiva do inconsciente e dos arquétipos em sua fúria.

O Reino Encantado de Pedra Bonita seria a confirmação da tese segundo a qual, diante de "misérias extremas, nascem esperanças extremas". Mas, para além da situação de pobreza e desalento, percebe-se que - com base na conceituação desenvolvida por Carl Gustav Jung, *Os Arquétipos e o Inconsciente coletivo* (2012, vol. 9/1) – a partir da erupção de arquétipos e sombras, que irrompem em determinadas condições, situadas em um tempo propício da história, é possível que toda uma sociedade, e não apenas o indivíduo, adoeça psiquicamente, à mercê das potências do inconsciente, o que significa que afloram forças incontroláveis e residuais de toda a trajetória do ser humano.

> O ensinamento tribal é sagrado e perigoso. Todos os ensinamentos secretos procuram captar os acontecimentos invisíveis da alma, e todos se arrogam a autoridade suprema. O que é verdadeiro em relação ao ensinamento primitivo o é, em maior grau, no tocante às religiões dominantes do mundo. Elas contêm uma sabedoria revelada, originalmente oculta, e exprimem os segredos da alma em imagens magníficas. Seus templos e suas escrituras sagradas em imagens e palavras a doutrina santificada desde eras remotas, acessível a todo coração devoto, toda visão sensível, todo pensamento que atinge a profundeza. Sim, somos obrigados mesmo a dizer que quanto mais bela, mais sublime e abrangente se tornou a imagem transmitida pela tradição, tanto mais afastada está da experiência individual. Só nos resta intuí-la e senti-la, mas a experiência originária se perdeu. (JUNG, 2012, vol. 9/1, p. 15-16).

Portanto, esse não é um fenômeno da antiguidade ou modernidade, e sim um fenômeno que toca o homem em sua psique mais profunda; por isso, tanto pode acontecer com grupos de penitentes na Idade média – que tomados de furor sagrado, saiam pelas estradas se flagelando e cantando (em êxtase) e tendo visões apocalípticas - como com camponeses intoxicados de Deus (em sua fase escura – o Deus raivoso e vingativo do Velho Testamento) nos sertões do Nordeste, ou ainda em qualquer metrópole e/ou país civilizado da contemporaneidade. O Espírito Santo é invocado, justamente, para que mostre a face luminosa e justa de Deus, depois do amor do Filho.

A contemporaneidade, aliás, está cheia desses fenômenos de "teocracias arcaicas", onde os indivíduos são anulados e as massas agem de forma irracional, aniquilando seus códigos civilizacionais e morais. Não se trata, pois, de um fenômeno isolado posto em prática por camponeses tidos como "fanáticos, analfabetos, ignorantes e rudes" do sertão do nordeste brasileiro (mesmo porque esses são fenômenos sociais e religiosos de outra natureza). Esses fenômenos de possessão coletiva ocorrem com mais frequência, nas sociedades das nações mais ricas e poderosas, tidas como modernas e desenvolvidas, onde floresceram o nazifascismo e os

atuais neofascismos, autoritarismos neoliberais e imposições da necropolítica; portanto, nem o verniz civilizatório e nem mesmo a alta cultura conseguem impedir a barbárie.

Podemos ilustrar um momento intenso de "possessão psíquica", com o exemplo notável, o caso do Reino Encantado de Pedra Bonita – fruto dos mitos mal compreendidos, das hibridizações das religiões populares mal dosadas e da busca de determinados segmentos sociais oprimidos, no vislumbre delirante do "paraíso" desejado. Caso as coisas tenham realmente acontecido conforme as narrativas postas em fontes primárias, o Reino Encantado de Pedra Bonita pode ser percebido como explosão de uma psicose coletiva, que destrói os fundamentos do pacto social tradicional do catolicismo popular e inaugura uma nova ordem, ainda mais perversa e autoritária do que a anterior, na perseguição dos seus objetivos. Onde esse Reino foi erguido, sobre torres de pedras, brilhantes ao sol pelo reflexo das malacachetas, o Espírito Santo não pousou.

No entanto, tanto no caso do movimento da Cidade do Paraíso Terreal de Monte Rodeador, quanto do Reino Encantado de Pedra Bonita, temos uma constatação comum: a escassez das fontes históricas. Enquanto no Monte Rodeador tivemos as suas interpretações (sociológicas, antropológicas e históricas) escritas a partir de relatórios policiais, autos processuais e documentos de autodefesa do Governador Luís do Rego Barreto e de comissões militares, em Pedra Bonita, o documento-base que serviu para as futuras narrativas históricas, interpretações sociológicas e antropológicas, e mesmo à produção literária ficcional (*O Reino Encantado* -1878, de Tristão de Alencar Araripe Jr.; *Pedra Bonita* -1938; de José Lins do Rego e *Romance da Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-volta* - 2006, de Ariano Suassuna); afora a fonte literária, prenhe de tradição oral e alguns folhetos de cordel, será o livro *Fanatismo Religioso – Memória sobre o reino Encantado na Comarca de Villa Bella*, de autoria de Antonio Attico de Souza Leite (1898), do qual faremos muitas e necessárias citações, a começar por esta assertiva: "a história de Pedra do Reino foi contada e repetida sob um olhar unívoco e a partir de uma única narrativa. Há uma única versão para as lutas ocorridas em torno das pedras encantadas, compreensão que consideramos limitada e passível de discussão." (CLEMENTE, 2012, p.87, on-line).

O ano de 1836, na Comarca de Flores, Pernambuco, marca o início do trágico surto sebastianista de Pedra Bonita. O mameluco (mestiço de índio e branco caldeado) João Antônio dos Santos, tendo nas mãos três pedras brilhantes (alguns falam em duas pedras), mostrava-as a camponeses, dizendo que as retirara de uma lagoa, encantada, próxima às duas torres de pedra conhecidas por Pedra Bonita. Neste local, localizava-se o reino encoberto de Dom Sebastião,

que estaria próximo a se desencantar e obraria maravilhas, distribuindo riquezas e fazendo justiça.

No romance *Pedra do Reino* (1938) de José Lins do Rego, uma ficção a partir de registros históricos - com base no estudo de Antonio Attico de Souza Leite (1898), da literatura de cordel e da tradição oral. Nas narrativas encontradas sobre esse acontecimento no referido romance, há três pedras que se transformam em símbolos da Santíssima Trindade. O profeta diz ser uma o *Pai*, a outra o *Filho* e a terceira o *Espírito Santo*. Temos a seguir um resumo da narrativa romanceada:

> Um dia, então, a natureza se agita na Pedra Bonita: "era o Filho que vinha chegando na carne e no corpo de Antônio Ferreira. Era o Filho que vinha sofrendo pelos homens." Logo o local se enche de gente; gente que vem de longe, "pretos e brancos, ricos e pobres". Antônio Ferreira fazia milagres; curava gente. Mas havia um "milagre grande" a ser feito: a lagoa de sal que "estava lá longe" e na seca sumia deixando "aquele brancume por cima da terra" tinha que ser desencantada. [...] O Filho dizia isto nas orações, gritava pra o povo de cima da Pedra grande. "E para o grande milagre, o Filho precisava do sangue dos inocentes – meninos e donzelas. E "todas as donzelas teriam que parir das entranhas do Filho. Todas teriam que dar a virgindade para que a força do Filho entrasse de madre adentro e secassem as ruindades, a porcaria do mundo". E os pais davam as filhas para o ato. (POLASTRI; TELES; FAUSTINO, 2007, p. 348 – 349, *on-line*).

O romance continua narrando a chegada de pessoas à Pedra do Reino, vindas de várias localidades dos sertões nordestinos, até que "numa madrugada" João Ferreira, o novo Rei, afirma que chegou a hora do desencantamento e que as pedras precisam ser lavadas com o sangue dos inocentes para que pudessem ter "o mundo novo, a terra feliz". Começa a grande mortandade com os sacrifícios humanos. São as mães que rompem o "complexo da manada", que se insurgem dentro daquele caldo psíquico destrutivo e, diante da morte dos filhos, rebelam-se. São por isso aprisionadas e, também, sacrificadas, mas o ato da "mãe protetora e fértil" já inaugura uma possibilidade de outra humanidade, distinta da voracidade brutal da morte por sacrifício.

O vaqueiro que, segundo Souza Leite, foge de Pedra Bonita e narra o que ali vira às autoridades, no romance, vira o traidor, o Judas. O romance faz uma paráfrase da narrativa bíblica do Novo Testamento, numa espécie de inversão herética. Se no romance o filho é morto, o Império do Espírito Santo não se sucede ao Império do Filho que sucedeu ao Pai, como na narrativa Juaquimita. Talvez tenhamos de presença da Terceira Idade o sonho do paraíso, que

remete a uma Idade de Ouro, um mito bem mais antigo dos que as formulações teológicas de Joaquim de Flora.

> O trabalho de todas as religiões e filosofias será o de explicar como o homem perdeu a felicidade perfeita e por quais meios pode esperar recuperá-la, seja por inteiro (as promessas das religiões), seja mais modestamente em parte (as sabedorias filosóficas). Sobre a causa da perda da felicidade, o homem hesita: ele se sente ao mesmo tempo vítima e culpado. Acusa forças que o superam (Deus, o diabo, digamos, o destino), e também ele mesmo: a consciência é sempre de certo modo má consciência, de onde a ambiguidade do termo. (MINOIS, 2011, p. 23).

Esse perdido reino da felicidade, era ordenado pelo poder imperial de Deus, daí a projeção mítica do Rei Salvador que trará de volta o paraíso. Podemos fazer uma ilação da permanência do mito do Imperador do Mundo e da Terceira Idade no sebastianismo português, mas tudo isso se dilui em brumas. Nisso reside a impossibilidade de que sejam encontradas, através de uma narrativa histórica, posto que, em face das fontes disponíveis, estaremos sempre no campo das possibilidades e das conjecturas.

Não obstante, assim como o romance (ficção), a história também é uma narrativa e, quase sempre conta apenas um lado do poliedro de possibilidades interpretativas. Em termos metafóricos, poderíamos perceber a história, como sendo uma espécie de caleidoscópio que a mão do tempo e das condições materiais (por consequência, também espirituais) vai arbitrariamente girando, a dialética dos pedacinhos de vidro (percepções possíveis) de movimento e refletindo nos Três Espelhos, que formam as mandalas da realidade em metamorfose. As mãos, os pedacinhos de vidro e os três espelhos que possibilitam a ilusão (Nova caverna de Platão) são todos fragmentos ou partes de uma mesma realidade: passado, presente e futuro, em movimento. Para entender essa dinâmica, sabemos que transitamos entre forças sobre as quais não é possível ter absoluto controle, mesmo que sejam elas de natureza material. Dizer isso, nos remete a uma conhecida colocação de Marx, acerca dos condicionamentos da história, vista como obra de gerações passadas.

> Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem estar empenhados em transformar a si mesmos e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise revolucionária, eles conjuram temerosamente a ajuda dos espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com

> essa venerável roupagem tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial. [...] (MARX, 2011, p. 25 -26).

No mesmo sentido, diz uma assertiva popular que os mortos governam os vivos, o que em parte remete a uma compreensão mais indagativa da história. Nos acontecimentos do Reino Encantado de Pedra Bonita, os mortos poderiam ser vistos como mitologemas aflorantes. Segundo Sonia Vaz (2013), por mitologema, de acordo com a definição de Károly Kerényi (1897 – 1973**)**, entende-se um complexo de material mítico que é continuamente revisitado, encarnado e reorganizado no decorrer da história política, psicológica e social da humanidade. (VAZ, 2013, *on-line*). Colocados ao lado dos vivos, os mortos giram o caleidoscópio juaquimita, sebastianista e endêmico, pondo em movimento uma dinâmica, que Vilém Flusser chama de "defasagem da história". O que significa operar em "delay": a história é revisitada, na colônia, como máscara e as vezes simulacros carnavalizados, em novas formas, cores e originalidades trágicas.

Já vimos em páginas anteriores o fio da narrativa ser firmado, a partir do texto fundador estabelecido por Leite (1898), que fala como tudo começou em Pedra Bonita, em 1836, no local Vila Bela (atual Serra Talhada, em Pernambuco). A tese de doutorado de Débora Clemente (2012) atualiza a história de Pedra Bonita, conforme trecho abaixo.

> Pregava João Antônio dos Santos que o monumento natural, até então conhecido como Pedra Bonita, era, na verdade, parte de duas belíssimas torres de um templo, parcialmente visível, e que seria, por certo, o castelo de um reino. João Antônio dos Santos propalava aos moradores a crença de que estava recebendo em sonho El-Rei Dom Sebastião, que este lhe revelou a existência de um tesouro. Esse tesouro estaria numa lagoa, próxima à Pedra do Reino, local de onde ele teria retirado duas pedrinhas brilhantes, supostamente diamantes, que, segundo João Antônio, seriam pequena amostra do maravilhoso tesouro do reino de D. Sebastiao. (CLEMENTE, 2012, p. 28, *on-line*).

Tais pregações encontrariam refúgio nos espíritos crentes dos sertanejos pobres, que já deviam trazer em sua cultura o universo mítico sebastianista, a partir das narrativas orais. João Antonio levava sempre consigo, para recitações e como espécie de "cânone escrito e autorizado", um folheto (não se sabe se impresso ou manuscrito, como era comum na circulação de muitas profecias sebastianistas no Brasil colonial), que narrava as desventuras, o trágico desaparecimento e o encantamento de Dom Sebastião, nas areias desertas de Alcácer-Quibir. João Antônio aparecia assim como mensageiro de Dom Sebastião, que viera ensinar ao povo, como romper o cruel encantamento e dar-lhe como presente o paraíso (utopia comum nas

narrativas do Império do Espírito Santo). O profeta da boa-nova era homem de espertezas e tino de convencimento no seu palavreado que impressionava. Sempre com as pedras brilhantes na mão, o profeta anunciava:

> [...] que estava sendo conduzido todos os dias por el-rei Dom Sebastiao a um sitio pouco distante do lugar de sua rezidencia, no qual mostrava-lhe aquelle, alem de uma lagoa encantada, de cujas margens extrahira aquelles e outros brilhantes, duas bellissimas torres de um templo, já meio vizivel, que seria por certo a catedral do reino na epoca pouco distante da sua restauração. (LEITE, 1898, p. 24).

Era chegada a hora de começar os trabalhos para que Dom Sebastião se desencantasse com seu "exército alumioso", para libertar o sertão dos seus males e instalar o "Paraíso Terrestre". Essa pregação atraía muitos seguidores, era gente que abandonava até o trabalho na roça e os afazeres domésticos para segui-lo, o que "inquietou as autoridades; enviavam a dissuadi-lo de suas atividades, o Pe. Francisco Correia, missionário idoso e de muito prestígio na região, alcançou êxito fazendo abandonar a zona." (QUEIROZ, 1976, p. 222).

Convencido pelo sacerdote daquela localidade, o profeta João Antônio dos Santos abandona a região, levando consigo a sua Maria, mas a semente estava plantada e encontrara terreno fértil para florescer, sem peias. Repetindo a história "como farsa" trágica.

Os acontecimentos se deram em um período de grandes atribulações sociais, econômicas e políticas nos sertões nordestinos, notadamente em Pernambuco, que fora o núcleo detonador da Revolução de 1817 e, posteriormente, da chamada Confederação do Equador, em 1824. O ano de 1835 fora "tempestuoso e medonho" (LEITE, 1898, p. 19 - 20). Esse clima de violência, de disputas familiares, de brigas políticas de grupos de assaltantes e de total insegurança refletia-se na imprensa da capital, causando preocupações aos governantes de Pernambuco e mesmo na Corte, no Rio de Janeiro.

Dois anos depois da partida de João Antônio dos Santos, o seu cunhado, João Ferreira, dá prosseguimento às profecias da vinda de Som Sebastião e do desencantamento do Reino da Pedra Bonita. O novo profeta consegue formar um séquito e instala-se com seus adeptos no sítio denominado Pedra Bonita, uma montanha de formação rochosa, onde se erguem duas enormes colunas de granito. O cenário natural é grandioso, provocando fascínio e encantamento.

> [...]são duas piramides immensas de pedra massiça de côr ferrea e de fórma meio quadranguIar, que, surgindo do seio da terra defronte uma da outra, elevam-se sempre á mesma distancia, guardando grande similhança com as torres de uma vasta matriz, á uma altura de 150 palmos aproximadamente, ou

> 33 metros.
> A que fica para o lado do nascente mede 78 palmos de circumferencia na baze, que parece ser o lugar da sua maior, grossura, e é dous ou tres palmos mais alta do que sua companheira, si bem que duas vezes mais fina do que ella. Por esta cauza e em consequência de uma especie de chovisco prateado, de que está coberta de meia altura para cima, e que parece infiltração de malacaxetas, adquirio ella o nome de Pedra-bonita, em completo prejuizo de sua companheira. (LEITE, 1898, p. 29 – 30).

Na imaginação dos sertanejos, sugestionados pelas pregações do profeta que conduzia as visões, embriagados com o vinho da Jurema, não era difícil ver ali um Castelo maravilhoso, com suas torres, seus platôs, suas grutas, seus calabouços, seus espaços sagrados. O processo de hierofania transformara aquele conjunto extraordinário de pedras naturais em lugar sagrado, compreendendo-se que,

> quando se fala no 'culto das pedras', isso não quer dizer que todas as pedras sejam consideradas como sagradas. Encontramos sempre certas pedras veneradas em virtude de sua forma, de seu tamanho, ou das suas implicações rituais. Veremos, aliás, que não se trata de um culto das pedras, que essas pedras sagradas somente são veneradas na medida em que não são simples pedras, mas hierofanias, isto é, algo que ultrapassa a sua condição normal de 'objetos'. A dialética da hieorofania pressupõe uma escolha mais ou menos manifesta, em que incorpora (isto é, revela) algo para além de si mesmo. (ELIADE, 1990, p. 36).

Nesse espaço considerado sagrado (encantado), em uma sala subterrânea, na formação rochosa, foi instalado um santuário onde eram iniciados os neófitos e aconteciam, em maior número, os rituais. No colossal penedo, a 200 braças de distância das pirâmides, foram feitas escavações, podendo o local abrigar cerca de duzentas pessoas. Esta sala era a Casa Santa, onde o rei João Ferreira fazia as suas pregações e ministrava aos adeptos, que queriam ter a visão de Dom Sebastião, o vinho feito com raízes de jurema e manacá, de efeitos alucinógenos, chamado "vinho encantado".

O proselitismo do profeta João Ferreira atraía cada vez mais camponeses, vaqueiros e gente pobre de toda a região, causando inquietação em proprietários de terras mais abastados e gerando desconfiança entre as autoridades. Principalmente, porque, à medida em que não havia o desencantamento, os líderes instigavam o povo ao roubo e à pilhagem, para conseguir alimentos e outros bens necessários à manutenção da comunidade.

A revelação do que estava acontecendo em Pedra Bonita veio através do Vaqueiro José Gomes Vieira, da fazenda Caiçara, que há tempos andava sumido e apareceu em estado deplorável e, postando-se diante do comissário que ali fazia diligência, confessou o que vira:

> «Meo amo, fazem mais de vinte dias, que meo tio Jozé Joaquim veio iludir me na fazenda de V. S., e conduzio-me para a serra da Formoza para ver muitas couzas bonitas, e ajudal-o na defesa dos tezouros e do reino descoberto por João Antonio, os quaes contou-me, que já tinham sido dezencantados por um rei muito sabio, mandado por elle de longe, e que axava-se com muita gente reunida e as familias da serra ao pé da Pedra-bonita. (LEITE, 1898, p. 42).

As narrativas desse vaqueiro vão fiar a narrativa de Souza Leite e contam o que se sucedera em Pedra Bonita e o que ocorrera com as pessoas que ali estavam à espera do desencantamento do Reino.

Vestindo roupas especiais, com uma coroa de cipó de japecanga na cabeça, o rei João Ferreira era tratado por "santidade", o que lembra os movimentos de "santidades" dos pajés e caraíbas nas primeiras décadas da colonização. Os adeptos beijavam-lhe os pés e a ele cabia dar início aos rituais, entre sermões e cânticos, bebedeiras iniciáticas e transes coletivos. Era permitida a poligamia e o próprio rei dava exemplo maior vivendo com sete mulheres, chamadas de Sete Rainhas, mantendo-se aqui o número tido como mágico.

Os casamentos se davam entre grandes festas, com a presença do rei, oficiados por Manuel Vieira, que se intitulava Frei Simão, onde tomado de empréstimo ao Frei Simão do Coração de Maria, frade português que residira na região e que nem a morte diminuiu-lhe a fama pelos costumes dissolutos de que era possuidor.

O vaqueiro José Gomes Vieira fala dos cortejos e dos rituais promovidos pelo Rei João Ferreira e pelo Frei Simão, onde o povo cantava e dançava com grande alegria: "o povo deo muitos vivas a Dom Sebastião, batendo as palmas, e meo primo Manoel Vieira moço, a quem xamão agora frei Simão e estava lá com o pae, a familia, e os irmãos, foi fazer dous cazamentos de umas moças do Piancó [...]". (LEITE, 1898, p. 43).

Frei Simão, o do Reino da Pedra, proferia frases e sinais cabalísticos, concluindo a cerimônia com as palavras: "eu vos caso pelos poderes que Deus me deu". (COSTA, 1907, p. 54). Em seguida, pedia aos noivos que se beijassem e dava-se início aos Cânticos e às bebedeiras festivas, com cantorias e cavalhadas. Estes rituais eram, como tão bem analisa Roger Bastide, falando sobre os movimentos messiânicos brasileiros, "a conquista da alegria e do prazer; em oposição ao catolicismo que sacerdotes estrangeiros pretendiam impor aos roceiros – catolicismo dogmático, moral e puritano" (BASTIDE *apud* QUEIROZ, 1976, p. 15). A cerimônia de casamento seguia ritual próprio e, com festas, tinha a participação do povo daquela comunidade.

> O rei João Ferreira praticava o antigo e autoritário costume medieval de ter para si o privilégio de gozar da primeira noite com uma serva que se casava,

> cabendo a ele o direito de "dispensá-la da virgindade. Depois dessa "dispensa", ou ritual de passagem da condição de virgem para "mulher aberta", havia a festa e embriaguez com o vinho da Jurema sagrada. "Ali todos beberam um liquido dado pelo rei, ao qual xamavam vinho encantado e fomos fumar em caximbos para vermos as riquezas". (LEITE, 1898, p. 43 - 44).

Havia naquela comunidade grande continente de negros livres ou fugidos, de mestiços de pele mais clara e de muitos mamelucos/caboclos descendentes de índios da região. Naquele tempo era comum entre as populações sertanejas os chamados "Ajuntamentos de Jurema", rituais de pajelança, já hibridizados com o catolicismo e com os cultos afro-brasileiros, em trono do vinho da jurema e do fumo. Assim, é compreensível que em Pedra Bonita se fizesse "uso do vinho da jurema com manacá, muito usado pelos selvagens, e pelos curandeiros de feitiço e de mordeduras de cobra: tem a propriedade do álcool e do ópio ao mesmo tempo" (LEITE, 1898, nota, p. 44).

Consta na literatura consultada, a maior parte derivada dos registros feitos por Antonio Attico de Souza Leite (1898) *Fanatismo Religioso - Memória sobre o Reino Encantado Na Comarca de Villa Bella*, a descrição geológica do lugar escolhido para acolher o culto sebastianista e dos acontecimemntos em torno dele, que passaremos a resumir, com base na leitura que fizemos do livro indicado. Na colossal formação rochosa, ao norte das torres de granito, existe uma "concavidade natural", que formava um grande salão que comportava por volta de duzentas pessoas, onde aconteciam as prelações e os rituais. Esse local era chamado de Casa Santa e era ali que as futuras vítimas bebiam o vinho sagrado da jurema para ter a visão do Reino Encantado. Pode-se compreender esse vinho encantado como sendo herança dos rituais dos xamãs tapuias, que o usavam para entrar em contato com o mundo dos espíritos. Acaboclados e mestiçados em muitos sincretismos, estes rituais mágicos com a jurema deixariam as ocas dos pajés e se abrigariam nas choças dos camponeses nordestinos com a forma de Catimbó, com alguns dos seus rituais transferidos para a macumba nordestina.

O vinho da jurema, em todo o Nordeste, ainda hoje é usado nas mesas de jurema e catimbó, nos chamados serviços de pajelanças, na macumba e no candomblé, bem como persiste em rituais religiosos de algumas tribos indígenas sobreviventes nos sertões nordestinos. Tem ainda o poder de abrir as portas das percepções para novos mundos e conduzir os mestres juremeiros pelos Reinos Encantados, alguns deles como "visões do paraíso", conforme já tratamos no tópico anterior. O vinho, por certo, dava acesso aos reinos do Juremá – dimensões espirituais positivas e negativas, parecidas com o paraíso e, também, com o inferno.

Havia uma disposição entre os líderes de Pedra Bonita em trabalhar com sombras psíquicas destruidoras, os elementos alucinógenos podiam ativar a comunicação com essas

sombras negativas, da mesma forma que, em outras situações, em contextos culturais e históricos diferenciados, podiam ajudar a acessar, no inconsciente, forças mais criativas e necessárias à ressignificação simbólica do mundo e do viver em sociedade. A jurema, o manacá, o peyote, a zabumba, a ayahuasca, são apenas pontes entre mundos, ativando elos de comunicação entre planos e dimensões espirituais.

Crescia a população de Pedra Bonita em torno das pregações messiânicas de João Ferreira, em crescente desvario. No entanto, passava-se o tempo e o tão almejado desencantamento do Reino de Dom Sebastião não acontecia. No dia 14 de maio de 1938, o rei João Ferreira fez um sermão afirmando que El rei Dom Sebastião estava desgostoso com os crentes, pois estes não tinham dado ainda demonstrações maiores da sua fé. Afirmava que para a lagoa desencantar-se com os seus tesouros e a pedra rachar ao meio libertando Dom Sebastião e o seu exército, era necessário que houvesse sacrifícios e que as bases da pirâmide fossem molhadas com sangue de inocentes. Só assim Dom Sebastião sairia das trevas do encantamento para governar o sertão com seu exército alumioso, restituindo assim o esplendor do reino e dando ao povo todas as glórias, riquezas, farturas e imortalidade. Um mundo que virava pelo contrário em sua ordem social, apagando injustiças e sofrimentos. Para o rei João Ferreira,

> tudo que era encantado só se dezencantava com sangue, era necessario banhar-se as pedras e regar-se todo o campo vizinho com sangue dos velhos, dos moços, das crianças, e de irracionaes; que isto, alem de necessario para Dom Sebastião poder vir logo trazer as riquezas, era vantajozo para as pessoas, que se prestavam a socorrel-o assim; porque, si eram pretas, voltavam alvas como a lua, immortaes, ricas, e poderozas; e si eram velhas, vinham mocas, e da mesma forma ricas, poderosas, e immortaes, com todos os seos. (LEITE, 1898, p. 45 - 46).

Tem início o ritual de sacrifícios, em meio à embriaguez do vinho da jurema e da crença exacerbada, não sem conflitos e dúvidas. Muitas vezes, era preciso o uso da força e da violência mais extremada no convencimento dos que se negavam a seguir as tresloucadas ordens reais. O primeiro a entregar-se ao sacrifício executado por Carlos Vieira foi um velho. “Depois as mulheres e os homens iam agarrando os filhos que estavam ali, ou iam buscá-los e vinham entregá-los ao mesmo Carlos Vieira e a outros, que lhes cortavam os pescoços ou quebravam-lhes as cabeças nas mesmas pedras que untavam de sangue” (BARROS, 1997, p. 29).

Conforme as fontes consultadas, cenas de indescritíveis tragédias e horrores se desenvolveriam nos rituais de sacrifício. Um preto de nome João Pilé atira-se dos penhascos com dois netos entre os braços, tentando assim conquistar maior quinhão quando se

desencantasse o reino. Quando João Vieira foi sacrificar o filho de dez anos, patética e trágica cena se desenrola, o primeiro golpe decepa um braço da criança, isto quando ela de joelho e chorando, implora: - “Meu pai, você não dizia que me queria tanto bem?”. (BARROS, 1997, p. 29 -30).

Se, no Império popular tradicional do Espírito Santo, a criança é a realização máxima da bondade de Deus na terra, como símbolo de renovação cósmica, e deve receber toda proteção e homenagem, para o rei João Ferreira e os seus adeptos, era o sangue inocente que poderia lavar os pecados do mundo. Os cordeiros que deviam ser imolados em holocausto.

No dia 17, a matança teve continuidade. Contudo, nem mesmo tanto sacrifício, tanto sangue e dor, fez a pedra desencantar, conforme a promessa do Rei. Dom Sebastião teimava em esconder-se na densidade das trevas. Gritava o rei que era preciso mais sacrifícios. Deus tinha sede de sangue.

> D'esta fórma, no fim do terceiro dia de matança, tinha o execravel e deshumano João Ferreira conseguido lavar as bases das duas torres, ou piramidos de granito, e inundar os terrenos adjacentes com o sangue de 30 crianças, incluzive os dous netos de João Pilé, 12 homens, entre estes seo proprio pae, e 11 mulheres, cujos corpos, (excepto o d'aquella donzella, que corrêra, o qual fôra julgado indigno de estar com os demais), bem como de 14 cães, que havia morto para o mesmo fim, iam sendo colocados ao pé das pedras em grupos simetricos, conforme o sexo, idade, e qualidade dos mesmos os esqueletos. (LEITE, 1898, p. 63).

Era dito que os cães sacrificados ressuscitariam depois como indomáveis dragões, devoradores dos patrões, dos latifundiários, dos políticos e dos padres. Os corpos dos sacrificados eram colocados na base das pedras formando grupos simétricos em forma de pirâmides, agrupados por sexo, idade e qualidade da fé das vítimas. Os que tentaram fugir foram considerados indignos de emparelhar-se aos demais. (COSTA, 1907, p. 57 – 58).

Tropas eram enviadas pelas redondezas para capturar pessoas que serviram de vítimas do sacrifício e assaltar fazendas (postos que já não trabalhavam e caçavam para ter o seu sustento), espalhando medo e horror. Até que o reino se desencantasse, era proibido tomar banho e trocar de roupa. Comia-se pouco, tomava-se muito “vinho encantado” e noites e dias se entregavam aos cânticos e às danças. Imagine-se o quadro dantesco daquele local cheio de cadáveres insepultos, de mau cheiro insuportável e de urubus devorando os mortos.

Tamanha carnificina não poderia acontecer, sem que surgissem dissidências dentro do próprio grupo. No dia 17 de maio, Pedro Antônio, irmão de João Antônio dos Santos – o primeiro rei de Pedra Bonita – sobe ao trono e anuncia que: – “Dom Sebastião, cercado de sua

corte, lhe aparecera na noite antecedente, e reclamara a presença do rei, única vítima que faltava para verificar-se o seu desencantamento". Aos gritos de "Viva El-rei Dom Sebastião! Viva nosso irmão Pedro Antônio!" (COSTA, 1907, p. 59- 60). O autor prossegue em seu relato, mostrando que a multidão invade a Casa Santa e prende o rei, que tenta fugir, mas é agarrado antes que se tornasse indigno ao sacrifício. A morte do rei deposto foi terrível e o seu corpo foi esquartejado.

A descrição da matança em meio a essa luta tão desigual, nos deixa ver o cenário, onde há grande quantidade de mortos; passadas a horas, a podridão e o fétido que tomou conta do lugar, deixou o ar irrespirável, urubus e cães selvagens famintos atacam os restos dos cadáveres sangrados e esquartejados. Os sobreviventes, irão reconstruir o Reino, que foi transferido para as proximidades da Lagoa Santa, que ficava não longe da ali, em local onde havia alguns grandes umbuzeiros. Ali foram construídas algumas cabanas de folhas e palhas e os seguidores do novo rei deveriam esperar a aparição do rei Dom Sebastião. O Reino seria novamente alvo de intervenção por parte dos grandes proprietários e autoridades locais.

Um dos motivos da reação dos proprietários de terra, é que souberam através de boatos que o rei dissera, que quando fosse rompido o cruel encantamento, mandaria "desalojar de suas propriedades os Pereiras, e os Carvalhos". (LINS, 1957, p. 326 -327). Na narrativa do autor citado, essas eram duas famílias ricas e poderosas na região. Os grandes proprietários se sentiram ameaçados. Nessa situação, o ataque estaria sob o comando do major Manoel Pereira da Silva, contando com uma força integrada por soldados e jagunços que, apesar de engrossada em caminho, apenas atingia quarenta cavaleiros, todos dispostos, bem armados e munidos.

Pereira da Silva (1907), dá detalhes desse encontro entre as tropas e os seguidores do líder religioso, a qual apresentamos a seguir, conforme o nosso entendimento. Pedro Antônio, ao avistar aqueles cavaleiros armados, dá ordem ao grupo que defenda o seu Império. Traz ele uma coroa de cipós na cabeça, cercado de homens, mulheres, crianças, armados de cacetes e facas, quando ecoa o grito de guerra: "Não os tememos! [...] Acudam- nos as tropas do nosso reino!... Viva El-rei Dom Sebastião! É chegado o tempo." (PEREIRA DA COSTA, 1907, p. 59 – 60).

Assim começaria o combate desigual, que termina numa terrível carnificina. Depois de uma hora de combate, os sebastianistas caíram, vencidos, com inúmeros mortos, enquanto os atacantes só tiveram cinco baixas. Alguns sebastianistas fugitivos foram perseguidos e chacinados pela força do capitão Simplício Pereira da Silva, que vinha com uma tropa para reforçar os atacantes. Perseguidos por toda a região, poucos foram os sebastianistas sobreviventes, o grupo de prisioneiros eram, em sua maioria, composto por mulheres e crianças.

O já referendado Antonio Attico de Souza Leite (1898), em sua análise do acontecimento em questão, torna heróico o combate dos soldados armados contra o bando andrajoso de miseráveis famintos, armado de paus e pedras, que resistiu de forma desordenada, em meio a grande gritaria.

Segundo outros testemunhos, a realidade foi outra menos louvável ao testemunho da história: o major Manoel Pereira da Silva e os seus comandados agiram com extrema crueldade, inclusive matando sem piedade mulheres e crianças. Nem mesmo os feridos foram poupados.

Esse massacre contra feridos, mulheres e crianças, seria depois duramente criticado em Recife e o major Manoel Pereira da Silva – conhecido pelo seu poderio desmedido e pela sua inclinação perversa - teve que defender-se das acusações.

Com base no estudo de Ulisses Lins (1957), *O sertanejo e o sertão*, é possível apresentar um conjunto de fatos sobre o massacre já referido acima. Fica claro que o clã dos Pereiras era poderoso e conquistara as terras daquele sertão com muita violência, contra camponeses pobres que por ali faziam as suas roças. Também de triste fama, nessa família, era o capitão Simplício Pereira que se envolveu com lutas entre famílias, na disputa política e pela posse de terras. É esse capitão quem persegue os fugitivos e termina por matar Manoel Vieira Moço (o Frei Simão) e dois filhos de João Pilé, entre outros que não conseguiram escapar à sua fúria. No seu histórico de vida, o capitão trazia, entre outros crimes, a guerra que moveu, sem tréguas, contra os índios, matando-os, submetendo-os ou expulsando-os daquelas terras. A historiadora Débora Clemente também recorre a Lins para descrever o episódio.

> O massacre contra os índios ficou conhecido, tanto é que Simplício Pereira da Silva virou notícia em periódico cearense. Quando uma cópia do jornal chegou a suas mãos, conta Ulisses Lins que Simplício Pereira foi se queixar à esposa que o jornalista João Brígido apontava-o como autor de mais de 50 assassinatos, ocasião em que se deu o diálogo que transcrevemos: "Simplício, contando com os caboclos, é capaz de passar dos cinquenta. E ele diz enjoado: Ora, que besteira, mulher! Eu falo é em gente batizada" (LINS *apud* CLEMENTE, 2012, p. 84).

Acrescenta Ulisses Lins que foi por essa e outras histórias, que Simplício Pereira da Silva ficou conhecido como "o demônio das selvas e era, de fato, uma espécie de gnomo das caatingas, pois, de pequena estatura [...] praticou diabruras tais, que se tornou uma figura lendária no sertão" (LINS *apud* CLEMENTE, 2012, p. 84).

O relato de Ulisses Lins permite entender que, ao final, os Pereiras e seus jagunços e soldados da milícia derrotaram os sebastianistas do Reino Encantado de Pedra Bonita,

matando a maior parte deles e os poucos que sobreviveram, na maioria mulheres e crianças, foram levados para a prisão, em longa e sofrida caminhada. Depois, as mulheres seriam libertadas e desamparadas, tiveram que procurar meios de sobrevivência. As crianças, como era de costume, desde os tempos das chamadas "guerras justas" contra os indígenas, foram distribuídas em casas de pessoas mais afortunadas da região, geralmente usadas para o serviço doméstico, ou mesmo como braços ajudantes na roça.

Foram poucos o que conseguiram alguma promoção social; entre eles, teve melhor sorte Joaquim Jozé do Nascimento Vanderley, que foi criado e educado pelo padre Manoel Jozé do Nascimento Bruno Vanderley, de quem tomou o apelido e tornou-se tabelião de Flores (LEITE, 1898, p. 73). As principais lideranças foram mortas em combate, em perseguições, durante a fuga ou terminaram no presídio de Fernando de Noronha.

Consta nos relatos sobre Pedra Bonita que o missionário Francisco Corrêia – que antes desencorajara o mameluco João Antonio dos Santos de continuar com as suas pregações – tempos depois, voltou à Pedra Bonita e abismou-se diante da tragédia. Reuniu homens da região para enterrar os mortos e fez um desenho da Pedra Bonita, identificando as torres, o lajedo; os locais de rezas, de sacríficos, de batalhas. Produziu, assim, documento de grande importância para a memória daqueles tristes acontecimentos.

Em Pedra Bonita, o povo sangrara, abraçando a loucura em busca de melhor ventura, com consequências negativas. Essa mesma vontade de melhores dias continuaria plantada no coração da gente pobre sertaneja e, tempos depois, brotaria na construção de organizações sociais e religiosas mais coerentes, mais construtivas, mas nem por isso com resultados menos trágicos, por conta da repressão das classes dominantes.

Os fatos acontecidos entre 1835 e 1838, em Pedra Bonita, estão situados em um tempo de crise, com disputas políticas entre facções inimigas, com bando de salteadores causando agitações, com a pobreza e as privações fazendo estragos entre as populações mais pobres e desprotegidas. As massas de camponeses se agitavam.

Tristão de Alencar Araripe, em texto datado de 30 de junho de 1875, publicado no prefácio da obra, *Fanatismo Religioso: memória sobre o reino encantado na comarca de villa bella*, de Antonio Áttico de Souza Leite, (1898), vai tecer inusitadas comparações entre os acontecimentos de Pedra Bonita e a Comuna de Paris – quando o povo toma o poder e funda, em 1871, o primeiro governo operário e popular da história, de orientação socialista. Ele narra que os *communards* destruíram os símbolos da velha ordem burguesa para que uma nova ordem libertária pudesse ter lugar. Entre as muitas medidas como igualdade entre os sexos, igualdade

entre civis nacionais e estrangeiros, a Comuna aboliu o serviço militar obrigatório e decretou o fim do exército regular.

A duração da Comuna de Paris foi curta, algo em torno de dois meses. Logo se inicia a repressão dos *communards* por tropas francesas ajudadas pelas forças de outros países. O governo francês oficial fez as pazes com a Prússia e os dois países uniram forças, recebendo ainda ajuda de outros governos conservadores europeus. Por volta 130.000 soldados marcharam contra os milhares de homens e mulheres que defendiam a Comuna e foram massacrados.

> [...]Às13 horas de 28 de maio caiu a última barricada dos revolucionários. Quatro mil *communards* morreram na batalha; mais 20 mil seriam executados sumariamente, nos dias que se seguiram, 10 mil conseguiram fugir para o exílio, mais de 40 mil foram presos, destes, 91 condenados à morte, 4 mil à deportação e 5 mil a penas diversas: a batalha de Paris produziu 20 mil vítimas; 26 mil *communards* foram capturados entre 21 e 28 de maio; mais 3.500 nas lutas contra Versallhes, em abril; 5 mil foram presos em junho-julho. Um total entre presos e fugitivos e mortos de cerca de 100 mil habitantes parisienses, mais de 5% da população da cidade [...]. (COGLIOLA, 2001, *on-line*).

As execuções pararam, quando houve o medo de que as montanhas de cadáveres trouxessem pestilência para a cidade já fustigada pelo caos e pela fome. A burguesia retomava o seu poder, mas a Comuna de Paris ficaria inscrita na história como modelo de luta anarquista e/ou comunista, sendo capaz de inspirar outras revoluções.

Mas, o que havia de comum entre os dois acontecimentos, Pedra Bonita e a Comuna de Paris, senão o medo das classes dominantes em face de qualquer forma de ajuntamento e poder popular? No mais, eram em tudo diferentes, inclusive na orientação: uma mística-religiosa-messiânica, gerada a partir de uma situação insustentável de miséria e de opressão; a outra um movimento ideológico político-social, a partir de uma situação social difícil, mas com toda uma agenda de mudanças e transformações da sociedade.

Araripe aproxima os dois acontecimentos, apenas para lembrar que um sistema injusto que mantém a população na miséria, no sertão pernambucano, faz irromper um movimento que ele considera tão parecido com o francês. A ponto de associar a motivação dos participantes de Pedra Bonita com a mesma ideologia socialista, que inspirou a comuna de Paris; o que aponta, na verdade, para o medo das massas como algo comum à classe dominante de qualquer lugar, e para a tentativa de ligar de forma arbitrária o "socialismo" a tudo que é obscuro e violento.

Pedra Bonita foi um acontecimento de consequências bem trágicas, um episódio de entorpecimento da rígida moral sertaneja cristã, talhada por missionários ambulantes e as santas missões. Terá havido, talvez - como sugere a teoria dos arquétipos de Carl Jung (2012) - uma erupção de sombras psíquicas (arquétipos) recalcadas e de fusões de crenças levadas à situação limite, pois não podemos esquecer que Pedra Bonita é também fruto da miséria e da revolta popular, embora tenha como resultado um sombrio fracasso.

Se entre outros movimentos sociais religiosos, temos alguns elementos da crença sebastianista, neles não se revelou essa crença de modo tão intenso e trágico. É tênue ou quase inexistente a presença da crença sebastianista em Canudos (a não ser como substrato vago da própria cultura sertaneja onde a lenda persistia diluída). No Contestado, é registrada a presença da crença em discursos e rezas e atos, também de forma periférica e residual. Afora Pedra Bonita, em nenhum outro caso houve tão terrível repercussão dessa tradição sebastianista.

Dom Sebastião, com seu exército aluminoso, envolto nas brumas da lenda, continua a aparecer nas dunas do Cumbe, onde existe uma comunidade de pescadores e marisqueiras, em Aracati (Ceará); nos Lençóis (Maranhão) e/ou em outras localidades do norte amazônico (Pará), mas são assombrações diluídas no folclore local. Já não metem medo, embora ninguém saiba de que sombras está se alimentando esse Dom Sebastião mítico, oculto por todo esse tempo, mas que pode, a qualquer momento, irromper como uma sombra destrutiva, nos subterrâneos da miséria em qualquer tempo, sob os mais distintos enredos e motivações.

CAPÍTULO 5 - OS VENTOS DA MUDANÇA

5. 1 O Espírito Santo e as Três Lutas do Povo: Cultura Híbrida

No tempo em que os mercados e a pós-modernidade apregoam as distopias, os excluídos do chamado "progresso da modernidade' reconstroem utopias com o imenso caudal arquetípico e vivencial das suas heranças de muitos povos e culturas. Isso se dá, talvez, porque sem o sonho, a vida torna-se impossível, como mostram estudos psicanalíticos e de psicologia clínica afamados, alinhados com a tradição aberta por Freud e Jung. Assim, é possível dizer que, quanto maior o sonho, maior é o homem (falamos aqui em um sonho vital e transformador – não no sentido da patologia clínica da megalomania e do delírio).

No Brasil, não raro, os sonhos são vias de revelação de caminhos a se trilhar, conforme acreditam algumas nações indígenas, como a dos Xavantes. A história mostra que, mais do que uma utopia, um sonho para o futuro, a crença na Terceira Era do Espírito Santo foi experimentada por camadas pobres da população, na construção de comunidades igualitárias e espiritualistas, muitas vezes, violentamente, destruídas pelo exército e pela polícia. Citaremos aqui três exemplos marcantes que aconteceram, no Nordeste brasileiro, entre o final no século XIX e meados do século XX: Canudos (HOORNAERT, 1997; QUEIROZ, 1976), Juazeiro do Norte (DELLA CAVA, 1976 e 1977; BARROS, 1988) e Caldeirão (CARIRY; HOLANDA, 2007; RAMOS,1991), os quais foram estudados pelos autores aqui referidos.

É generoso o sonho que se fundamenta na justiça e na igualdade, na diversidade e na beleza, no respeito à natureza e à vida, sob o signo do feminino, como o da profecia da *Terceira Era.* Viveria esse sonho na alma mais profunda de um certo segmento do povo brasileiro? A figura da branca pomba do Espírito Santo, grávida de muitos significados culturais e espirituais, como amálgama de povos, culturas e imaginários, como afirma Antonieta Costa (1999), ao estudar os Açores. Onde acontece, o culto e festejo do Divino está presente em locais onde o povo pobre e deserdado da terra tentou organizar modelos sociais, diferentes de ordenamentos sociais hegemônicos, pois sugerem comunidades mais justas e solidárias, sob o signo da espiritualidade, da partilha comunitária e do bem comum, que, quase sempre, foram destruídas pelos canhões e forças armadas. A cientista social, Luitgarde Barros (2019), no artigo, *O mundo dos Beatos: a força da utopia no nordeste sertanejo*, trata a violência de tais forças de destruição como sendo dirigidas por "civilizados" a supostos "fanáticos" religiosos.

> A utopia que gerou Belo Monte desesperou de tal forma os civilizados urbanos, progressistas e positivistas, que neles desencadeou uma fúria

> assassina capaz de levar oficiais e soldados rasos a brutalidades estarrecedoras, como jogar na fogueira homens e mulheres com crianças no colo, porque se recusavam a dar viva à República. Gritando viva o Conselheiro, milhares de homens foram eventrados e degolados por gente civilizada que discursava alertando contra o perigo de fanáticos seguidores de um louco - produto da mestiçagem degenerativa. (BARROS, 2019, p. 115).

O exemplo da Comunidade de Canudos – organizada pelo beato Antônio Conselheiro, no sertão da Bahia, no final do século XIX – permaneceu e se transformou no interior da "nação romeira" de Juazeiro do Norte, grande herdeira do processo civilizatório sertanejo, de onde saiu a comunidade do Caldeirão, dirigida pelo Beato José Lourenço. Os sobreviventes de Canudos ou os que ouviram as palavras do padre Mestre Ibiapina e do peregrino Antônio Conselheiro receberam um novo chamado, quando a hóstia entregue pelas mãos do padre Cícero transforma-se em sangue na boca da beata Maria de Araújo.

> Perseguidos pela Igreja e pela polícia, centenas de beatos e beatas refugiaram-se no Juazeiro do Norte onde, sob a proteção do Padre Cícero, organizou-se com maior êxito uma sociedade plasmada na materialização da utopia segundo o catolicismo popular do sertão do Nordeste, vale dizer, o mundo dos beatos - Caldeirão. (BARROS, 2019, p. 116).

A cidadela sagrada de Juazeiro do Norte, ainda hoje, tem em cada altar doméstico, na casa do povo romeiro (cujo quintal é sempre uma oficina), além da imagem do Padre Cícero e de outros Santos da devoção popular (em gesso ou em madeira, feitos pelos santeiros locais) uma candeia sempre acesa para o Espírito Santo – geralmente representado por uma escultura de pássaro em madeira tosca, pintada de branco e trazendo no peito, externado, um vibrante e vermelho coração.

> No imaginário dos nordestinos pobres e desprotegidos o Padre Cícero é o mensageiro que leva a Deus suas histórias de vida de injustiça e miséria. Cada dia com mais fervor esperam, pela força da utopia cristã, que se concretize na terra o mundo de justiça, terminando, por fim, o secular imposto de sofrimento que os sistemas sociais lhes têm imposto, há cem anos como hoje, em nome do progresso, do desenvolvimento e da melhoria da humanidade. (BARROS, 2019, p. 120).

A história está sempre sendo reescrita e, em Juazeiro do Norte, gente vinda de todos os lugares do Nordeste, das mais variadas origens étnicas e sociais, constrói uma aldeia invisível, um quilombo invisível, um Império do Espírito Santo invisível, pois embora em quase tudo se veja as marcas materiais geradas por essas crenças que ensejam a construção de uma vida mais justa e igualitária, dizem os beatos e romeiros que essas esperanças no manhã são

protegidas e correm em rios subterrâneos, feito as águas que afloram nas nascentes da serra e falam de um mar submersos, que podemos chamar de utopia. Uma boa metáfora desse povo, talvez seja a imagem do Anjo Novo da história que tem os braços ocupados na construção do presente, mas o seu rosto está voltado para o futuro.

Temos assim a destacar Canudos, Juazeiro e Caldeirão, onde tremulavam (e ainda tremulam, visíveis ou não) a Bandeira do Divino Espírito Santo, como comunidades que colocaram em prática parte da sua utopia do Espírito Santo, na perspectiva da Terceira Idade imaginada pelo monge Joaquim de Flora, que foram impiedosamente destruídas. Apenas Juazeiro – a "Nova Jerusalém" sobreviveu, de forma invisível, no sentido de estar associada ao espírito religioso da cidade em suas incessantes correntes romeiras.

Não vamos esquecer que Canudos foi destruída em 1897. Que encarnava, como Juazeiro, uma força social e cultural, herdeira da dita civilização do couro, de natureza agropastoril, acrescida de novas contribuições culturais e religiosas – fundadas em releituras do cristianismo ali difundido por antigos missionários e buscas de sobrevivência em arranjos societários, em meio social inóspito – resultando numa mescla muito mais intensa e profunda.

As forças republicanas positivistas, representantes das elites "modernas" da época, põem-se em movimento para a destruição dessas experiências sociais-religiosas populares em Canudos, Juazeiro do Norte e Caldeirão. Em nome da luta da "civilização" contra a "barbárie", da pureza racial contra a mestiçagem, da ciência contra o "popular-empírico", da modernidade contra o barroco, as elites brasileiras propõem a destruição e a degola. Assim, destruindo o outro, tenta-se destruir o que do outro neles mesmos existe. Tenta-se permanecer cego à mais reveladora verdade – à visão da ferida aberta da nossa tragédia barroca fundadora: a violência da nossa origem como povo novo e o processo continuado de exclusão social e de marginalidade.

Feito a maldição lançada pelos profetas, que batiam o pó das alpargatas, nas saídas das cidades injustas, estamos condenados como nação, a nos dilacerarmos em contradições, enquanto não reconhecermos as nossas heranças e com esse passado nos apaziguarmos, elaborando um novo pacto social, que seja capaz de incluir os contrários (como no pacto barroco), com mais igualdade e justiça. Incapazes desse exercício de autoconhecimento pessoal e coletivo, sofreremos os efeitos destrutivos de uma história negada. Tenebrosa dicotomia: somos ao mesmo tempo torturador e torturado, como percebeu Darcy Ribeiro (1996), ao tentar decifrar o sentido identitário desse ser brasileiro. O filho da mãe violada que se coloca ao lado do poder de macho do pai (colonizador) para oprimir o povo da sua mãe - fosse ele índio, negro ou mestiço. O engenho colonial sabe que é preciso dividir e promover discórdias para poder

reinar. São criados os exércitos de pobres para lutarem contra as multidões de pobres insubmissos, numa violência e repressão contínua que atravessa todo o fio da história e confunde-se com a própria narrativa da modernidade.

Foi assim que aconteceu com a repressão cega a todos os movimentos sociais-religiosos populares, ou mesmo as revoltas populares reivindicativas, ou ainda às tentativas de organização de comunidades mais igualitárias. Há quem diga que Padre Cícero salva a cidadela de Juazeiro do Norte, por meio de alianças políticas conservadoras, apoiado no embate entre setores comerciais urbanos e interesses de uma oligarquia rural. Mesmo tendo se afastado do projeto popular da "Nova Jerusalém", com a parceria e hegemonia política assegurada, tendo ao seu lado o médico e conselheiro político, Floro Bartolomeu, a Juazeiro do Padre Cícero terminaria sendo "a Canudos que deu certo", em grande parte, por obra e graça do povo romeiro que a dinamiza, embora ocultando o seu discurso utópico, em meio a ritos e orações de sagração.

Nessa cidade, mais de século e meio depois da sua fundação, a religiosidade mais insubmissa permanece subterrânea, nos porões da alma do povo e nos rituais ainda guardados em segredo. Fé e cultura marcadas pela insubmissão. Em Juazeiro, a presença do Divino Espírito Santo é marcante na religiosidade do povo romeiro. Para muitos, simbolicamente identificado com o Divino, o Padre Cícero é o mensageiro da Nova Era do Espírito Santo.

Contudo, esse fenômeno social religioso insubmisso não está restrito ao sertão nordestino. Para ilustrar isso, a essa tríade religiosa popular, precisamos somar o movimento religioso e social do Contestado (1912 – 1916) - conforme estudo de Adriana Lopez e Carlos Guilherme Mota (2008, p. 611- 612), que acontece em área de demarcação imprecisa e por isso contestada, entre os estados do Paraná e Santa Catarina (aqui nomeado de outro sertão), alargando o conceito de uma região específica (interior do semiárido nordestino) e compreendendo-o na sua acepção de lugar distante.

Na guerra do Contestado, camponeses pobres entram em luta contra empresas madeireiras estrangeiras que os expulsavam da terra. Sob a liderança do monge João Maria, que se dizia inspirado pelo Espírito Santo, os camponeses do Contestado resistiram bravamente aos ataques militares ordenados por grupos políticos e econômicos hegemônicos na região, com apoio de forças federais e tropas armadas com canhões:

> próximo ao final de 1915, o movimento [...] foi esmagado por mais de 6 mil soldados do Exército e da polícia de Santa Catarina. Em agosto de 1916, o último líder dos fiéis, Deodato Manuel Ramos [...] caiu prisioneiro das forças ociciais. (LOPEZ; MOTA, 2008, p.216).

Há sertões, onde os desvalidos sociais, na dimensão mais profunda do seu culto, entendem o império do Divino Espírito Santo como a apoteose da história, a "epifania da humanidade", ao contrário dos que apregoam que a culminância da história seria o capitalismo com suas barbáries e o assombroso reino do mercado. A festa e o culto, em suas dimensões coletivas e solidárias, experimentam a antecipação da Terceira Era (em pequeno espaço de tempo e de suspensão), através da mediação religiosa, social e estética.

5. 2 Artes Populares - Transbarroco e Dobras

Nesse contexto comunitário, as artes populares integram uma modernidade e uma pós-modernidade fecundadas pelo que se convencionou chamar de arcaico e de tradicional, mas que, em última análise, representa a mais generosa e original herança de mundos e de culturas das etnias formadoras da sociedade e civilização brasileira. São artes sempre em transformação, que se expressam também na contemporaneidade, como expressões híbridas, transbarrocas e transmodernas (CARIRY, 2014). Aqui temos uma cultura híbrida (CANCLINI, 2013), de um barroco inserido na modernidade (CHIAMPI, 2010), gerando novas concepções, como integrantes do neobarroco (SARDUY, 1974; 1999; CALABRESE, 1988) e do transbarroco (CAMPOS, 2002).

Conforme já dissemos em tópicos anteriores, o conceito de transbarroco foi estabelecido a partir da segunda metade do século XX, a partir da originalidade do pensamento de Lezama Lima (1988), colocado no livro *La expresión americana*, sobre o barroco latino-americano; que pode ser acrescido de novos significados e interpretações mais amplas, empreendidos por outros pensadores e escritores latino-americanos, como: Alejo Carpentier (Cuba, 1904 – 1980), Augusto Roa Bastos (Paraguai, 1917 – 2005), Luis Rafael Sanchez (Porto Rico, 936), Bolívar Echeverría (Equador, 1941 – 2010), Nicolas Guillen (Cuba, 1902 – 1989), Octávio Paz (México, 1914 – 1998), Carlos Fuentes (Panamá, 1928 – 2012). Tinham esses pensadores em vista entender o sentido identitário possível em sociedades originárias, em confronto com o processo de expansão colonial europeia, na modernidade, a partir de códigos artísticos e representações culturais formados em conjunção híbrida e confronto cultural gerador de inúmeras ambivalências e contradições, comportando muitas interpelações sociológicas.

Na Europa, Gilles Deleuze aborda a noção de barroco, no livro *A dobra: Leibniz e o barroco* (2012) - a partir do filósofo e matemático alemão, Gottfried Leibniz (1646 – 1716) - explorando o conceito de dobra. Este conceito, como foi anteriormente abordado, é repensado por Deleuze a partir da filosofia de Leibniz que, por sua vez, o apreende no estudo do barroco

como arte da mudança, da crise e da instabilidade, da dobra e do desdobrar-se, em infinitas possibilidades reais e abstratas. Segundo Deleuze,

> O barroco remete não a uma essência, mas sobretudo a uma função operatória, a um traço. Não para de fazer dobras. Ele não inventou essa coisa: há todas as dobras vindas do Oriente, dobras gregas, romanas, românicas, góticas, clássicas... Mas ele curva e recurva as dobras, leva-as ao infinito, dobra sobre dobra, dobra conforme dobra. O traço do barroco é a dobra que vai ao infinito. (DELEUZE, 2012, p.13).

Partindo dessa construção conceitual, deduz que "o múltiplo é não só o que tem muitas partes, mas o que é dobrado de muitas maneiras" (Idem, Ibdem, p. 14), tendo esse processo como singularidade, como elemento "genético ideal da curvatura", a inflexão. Abre-se assim o mundo como "a curva infinita que toca, em uma infinidade de pontos, uma infinidade de curvas, a curva de variável única, a série convergente de todas as séries" (Idem, p.48). Aplicada ao homem, "a alma está repleta de dobras ao infinito, ela pode, todavia, desdobrar um pequeno número delas no interior dela própria [...]". (Idem, Ibidem, p. 49). Alarga-se, assim, o conceito do barroco.

> Para nós, com efeito, o critério ou o conceito operatório do barroco é a Dobra em toda a sua compreensão e extensão: dobra conforme dobra. Se se pode estender o barroco para fora de limites históricos precisos, parece-nos que é sempre em virtude desse critério, o qual nos permite reconhecer Michaux, quando escreve "viver nas dobras", Boulez, quando invoca Mallarmé e compõe "Dobra conforme dobra", ou Hantai, quando faz da dobragem um método. [...] (*Idem, Ibidem*, p. 64 – 65).

Demonstra Deleuze a existência de uma linha barroca (real e imaginária), compreendida como dobra e inflexão (desdobrando-se sem limites), que operaria nas diferentes artes, atravessando tempos históricos, campos das artes e de saberes sociais: música, literatura, arquitetura, artes plásticas e mesmo a filosofia. Se Nietzsche e Mallarmé revelam, na modernidade, a compreensão de um "pensamento-mundo" como um "jogo de dados", de acasos e de falta de sentidos, o barroco pode preencher e significar esses vazios, mesmo na chamada pós-modernidade.

> A solução barroca é a seguinte: os princípios serão multiplicados; um princípio será sempre tirado da manga e, assim, o seu uso será mudado. Já não se perguntará pelo objeto que possa vir a ser dado e que venha a corresponder a tal princípio luminoso, mas pelo princípio oculto que responda a tal objeto dado [...]. (*Idem, Ibidem*, p. 119).

Como características estéticas do Barroco, Deleuze (2012) enumera seus princípios não identificáveis e presentes nas artes, aqui compreendidas como sendo tocadas pelas curvas e pelas desdobras, estendendo o barroco "para fora dos seus limites históricos" (*Idem, Ibidem*, p. 66), o que implica no neobarroco. Assim a primeira característica estética é a *dobra*: "O barroco inventa a obra infinita ou a operação infinita. O problema é não como findar uma dobra, mas como continuá-la, fazê-la atravessar o teto, levá-la ao infinito" (*Idem, Ibidem*).

O barroco traz em si as dobras de outras escolas (gótica, grega, românica etc.), descortinando-se em multiplicidades, em busca do infinito, a partir de um mundo compreendido como um todo. Adquire, no entanto, a partir de Deleuze uma elaboração conceitual mais abrangente e totalizante:

> Corpos, culturas, artifícios, linguagens, significações, narrações... o empírico torna-se transcendental e o transcendental faz advir um mundo empírico. "Isso" se dobra e se redobra em transcendental e empírico. A dobra é o acontecimento, a bifurcação que faz ser. Cada dobra, ação-dobra ou paixão-dobra, é o surgimento de uma singularidade, o começo de um mundo. (LÉVY, 2003, p. 27, *on-line*).

No *Deleuze Dictionary*, Simon O'Sullivan (in PAR, 2010, p. 107-108.), encontramos a definição de dobra, como sendo uma forma de atuação, criação e invenção do pensamento; a partir da dobra desse pensar [*plissement de la pensée*] filosófico, científico, artístico – ocorre uma atuação epistêmica em labirinto definido por objetividades e subjetividades. Nessa compreensão, o pensar individual e a memória podem ser vistas como uma topologia de diversos tipos de dobra, que se refere também à relação do eu de cada um consigo próprio, podendo levar ao autodomínio do conhecimento, como fizeram os gregos. Afora as mais antigas, outras culturas terão inventado formas próprias de subjetivação, como o cristianismo, sendo que, para Deleuze, o próprio tempo e as novas lutas sociais carregam as suas dobras, o que significa que são portadoras de elementos éticos, políticos e novas formas de subjetividade.

> […] Subsequent cultures, such as Christianity, have invented their own forms of subjectivation, or their own kinds of foldings; and of course it might be said that our own time has its own folds, or even that it requires new ones. This imbues the fold with explicitly ethical and political dimensions, for as Deleuze remarks, the emergence of new kinds of struggle inevitably also involves the production of new kinds of subjectivity, or new kinds of fold […]. (O'SULLIVAN In: PARR, 2010, p.107).

Partindo desses conceitos e destes princípios, podemos intuir a trajetória do Divino Espírito Santo como uma linha operatória que tem por princípio a dobra e a desdobra, em um processo histórico e simbólico de longa duração, que vem desde a antiguidade (Oriente Médio, Mediterrâneo, Ibéria, África, Ásia, Américas) deixando as marcas das dobras de muitas culturas (e misturas étnicas) e desdobrando-se em novas possibilidades que, por sua vez, estão sempre abertas a novas dobras e desdobras. Tal percepção nos possibilita um processo epistemológico, aqui definido como transbarroco, quando se soma a contribuição conceitual latino-americana, que antecede ao pensamento de Deleuze, enquanto compreensão do desdobrar-se da tragédia fundadora.

Assim, entende-se a construção social, econômica e religiosa vivenciada pelas populações deserdadas (oprimidas), nos dois primeiros séculos do período colonial e do período da chamada independência e de formação do "povo brasileiro" como nação, nos séculos XVIII e XIX, sob a noção da continuidade de uma tragédia fundadora; nela haveria um dobrar-se e desdobrar-se, incluir e excluir (depois de digerir – no banquete antropofágico), que se configuram em manifestações e permanências simbólicas e materiais.

Nesse sentido, é preciso ver essas culturas, as quais chamamos de "neobarrocas" ou "transbarrocas", como algo mais amplo do que um "estilo" ou expressão de uma época (MENEZES, 2008), pois são ações transformadoras e inovadoras que revelam um "espírito" de inquietação e contestação, que atravessa o tempo e traz a marca da multicuturalidade.

Alargue-se o conceito de *barroco* como um *espírito* atemporal, arquetípico, de busca e de inquietude, sempre aberto a novas percepções e experimentações, guardando as características fundadoras: o fervilhamento, o conflito, o dilema, a contradição e a dúvida, a curva (entre luz e sombras), a afirmação e a dissolução, a mistura e a busca metafórica do *lapis philosophorum* dos alquimistas, que entrará em novos processos, *ad infinitum*. O uso impetuoso das metáforas e dos símbolos. A busca de conciliação de contrários (seca e chuva, claro e escuro, alma e carne, fé e razão, sagrado e profano, vida e morte, céu e terra).

É transbarroco (em busca de superação e do novo), o território sagrado que seria trilhado por Antônio Conselheiro, Padre Cícero e beato José Lourenço, lavrado por hibridações religiosas e culturais durante quatrocentos anos, com o desmedido esforço de padres e frades missioneiros e missionários, caraíbas, pajés, profetas, santarrões, pais e mães de santo, beatos e místicos, que os antecederam, seria consolidado, com destaque, na figura emblemática do Padre Mestre Ibiapina que, em meados do século XIX, pôs-se ao lado da gente deserdada do sertão e realizou ações sociais e religiosas de grande importância e poder de transformação.

5.3 Padre Ibiapina – Um homem Tocado pelo Espírito Santo

Em meados do século XIX, José Antônio Maria Ibiapina (1806 – 1883) – o famoso padre Ibiapina, terá sido uma presença marcante para a sociedade sertaneja, tanto pelo seu trabalho social, quanto pela sua forte religiosidade e destemida opção pelos pobres, não temendo nem mesmo desafiar os poderosos da igreja e do governo. Nas fontes consultadas por este estudo, citadas mais à frente, consta ser ele filho de Francisco Miguel Pereira e Teresa Maria de Jesus, tendo sido batizado com o nome de José Antônio Pereira. Depois chamou-se Ibiapina em homenagem ao pai. Ao ser ordenado padre católico, mudou o nome para José Antônio de Maria Ibiapina, sendo o Maria uma homenagem à Nossa Senhora Mãe de Deus. Nasceu na cidade de Sobral, no dia 5 de agosto de 1806 e morreu em Solânea, na Paraíba, no dia 19 de fevereiro de 1883.

A ação do Padre Ibiapina no nordeste brasileiro de meados do século XIX acontece em época de grandes convulsões sociais, políticas e econômicas, tendo a sua própria história como sujeito as marcas das circunstâncias daquela época. A iniciativa dele surge em um tempo em que a Igreja católica começa a mudar a sua posição em relação ao povo, definindo uma ação evangelizadora e protetora mais próxima das populações pobres e desassistidas, vitimadas pela pobreza e pela violência nos latifúndios sertanejos.

Fustigadas pelas secas periódicas, em meio a lutas entre famílias e grupos poderosos, nas quais, a igreja tendia a escolher o lado mais forte, essa situação começa a mudar com a influência de ideias liberais sobre alguns padres, que começam a enxergar possibilidades de mudança política e social, sob a influência formativa oferecida, em Pernambuco, pois "o plano de estudos do Seminário de Olinda revela conteúdo iluminista (ALVES, 2001, p. 243). Padre Ibiapina tomara parte desse ambiente de efervescência política de letrados, conforme um dos seus biógrafos: "o jovem José Antônio Pereira, posteriormente, Padre Ibiapina, residiu em Olinda enquanto foi aluno do Seminário e do Curso Jurídico." (ARAUJO, 1996, p. 01)

Considera-se que o debate travado no referido Seminário e no Curso de Direito teve relação com a movimentação política que eclodiu em Pernambuco, nas primeiras décadas do século XIX. A revolução de 1817 e a Confederação do Equador, em 1824, foram acontecimentos que deixaram marcas consideráveis no meio social nordestino (então conhecido como Norte), em defesa da independência do Brasil e da separação e ordenamento republicano do nordeste brasileiro. Em paralelo, outros acontecimentos como o de Monte Rodeador e Pedra Bonita, já referidos em tópicos anteriores, despertaram as classes dominantes e alguns clérigos para a gravidade da situação social e do abandono do sertanejo, entre tantas convulsões

políticas. Um caso ilustrativo dessa consciência está ligado ao papel de José Maria Ibiapina, como agente caritativo e educativo, cuja ação revela uma nova visão social e instala um plano missionário de intervir na situação social dos sertanejos, que resulta da mesclagem do espírito missionário de franciscanos e jesuítas com as ideias liberais.

> O contacto renovado e institucionalizado entre o clero e o povo começou, nos sertões nordestinos, logo no início de 1853 e deveu-se fundamentalmente aos esforços do primeiro missionário brasileiro "moderno", nascido no Nordeste, José Maria lbiapina (1806-1883). A sua inovação mais duradoura foi uma instituição chamada *Casa de Caridade,* vinte e duas das quais foram construídas nos seis Estados (então Províncias) do Nordeste brasileiro, entre 1862 e 1883. Servindo tanto de orfanato para moças abandonadas, como de escolas para filhos de camponeses e comerciantes locais, a Casa de Caridade alterou permanentemente o sistema de estratificação dos sertões de um modo mui significante: até 1920, ela proporcionou um novo canal de mobilidade ascendente para homens e mulheres do campo que eram recrutados para uma como ordem religiosa. (DELLA CAVA, 1977, p.123).

A história do Padre Ibiapina é bem peculiar e parece traçar a trajetória de um herói, com seus percalços, suas descidas ao inferno e suas ascensões. Inicialmente, tocado pela necessidade de ir de encontro à justiça, em um meio social tão desigual e injusto, resolve estudar Direito em Recife. Matriculou-se no seminário de Olinda, fixando moradia no Mosteiro de São Bento e consegue terminar os estudos do Curso de Ciências Jurídicas. Recebeu o título de bacharel, em 1832. O seu talento e brilhantismo como estudante levou a que fosse convidado para ser professor da cadeira de Direito natural. Viajando ao Ceará, conhece e apaixona-se pela sua prima Carolina Clarence, a quem pede em casamento e acerta com as famílias o enlace matrimonial, marcado para o ano seguinte. A sua vida parecia seguir o seu curso normal e promissor.

Luitgarde Barros (2019) traça o percurso dele, ao ser nomeado juiz de direito na cidade de Campo Maior de Quixeramobim, quando ele exercerá a profissão com extremo rigor, não negociando para proteger os ricos e, quase sempre, defendendo e dando liberdade aos pobres, que considerava injustiçados.

> Como juiz de direito [...]condena os poderosos Araújos, perseguidores dos Mendes Maciéis, pobres, mas honrados, expressão do ethos sertanejo. Acobertados pelo poder, os Araújos são libertados e assassinam membros da família Mendes Maciel, sob proteção judicial, por estarem ameaçados. (BARROS, 2019, p. 110 - 111).

Antônio Mendes Maciel, que viria a ser o famoso Antônio Conselheiro, ainda jovem, em Quixeramobim, assistira a defesa que o juiz Ibiapina faz da sua família. Anos depois, na região de Ipú (norte do Ceará) e do Cariri (sul do Ceará) escutaria as pregações do "peregrino de Deus", quando ele se torna padre. Dizem alguns estudiosos do seu percurso, que o líder religioso Antônio Conselheiro terá Ibiapina como exemplo e modelo religioso a seguir.

> Antônio Vicente Mendes Maciel, sobrevivente das guerras entre Araújos e Maciéis, pobre, ex-comerciante, ex-professor, ex-rábula derrotado pela força dos poderosos, desiludido do mundo, encontra em Ibiapina seu mestre, aquele que o guiará pelos caminhos do sertão, atravessando caatingas, vadeando rios, pregando o bem, trabalhando, aconselhando, percorrendo o mundo de infelicidade, palco de sua vida errante. Para o povo sofrido do sertão, ele será "Seu Conselheiro, Antônio dos Mares, Santo Conselheiro, Bom Jesus, Santo Antônio Aparecido". (BARROS, 2019, p. 110 - 113).

Ibiapina, ao ver a impossibilidade de demolir o domínio dos poderosos pela justiça e combater o crime organizado pela prepotência dos ricos e a corrupção da lei, demite-se da magistratura e é indicado deputado". (BARROS, 2019, p.111). Agora tem a função de representar a província do Ceará e os seus interesses, na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro – então capital da Corte Imperial, onde convive com os poderosos da época. Como deputado, não encontra ambiente propício para as transformações sociais e as leis mais justas que almeja e vê-se envolvido em tramas que não desejou. Como já foi referido, ele vive uma época sacudida por grande instabilidade social e política no Brasil:

> Entre 1831 e 1840, Ibiapina deve também ter tomado conhecimento ou vivenciado grandes conturbações sociais, revoltas que resultaram em muito sangue, por conta da reação extremada contra movimentos considerados de natureza popular e sertanejo. Basta citarmos a Cabanada no Pará, a Revolta dos Cabanos em Alagoas, a Praieira em Pernambuco, a Balaiada no Maranhão e no Piauí e a Sabinada na Bahia. (MADEIRA, 2008, p. 41).

Percebe, com alguma amargura, que algumas leis que ajudou a aprovar serviriam depois para justificar a dura e cruel repressão aos movimentos populares rebeldes (em caso mais específico "os cabanos" (1835 –1840) do Pará, sem que fossem aplicados os paliativos da piedade cristã. Em face disso, ele desilude-se com a política.

Quando acaba essa aventura política, ele regressa ao Ceará, onde descobre que a sua noiva e prima fugira e se casara, em desacordo com os familiares, com o primo Antônio Sucupira. Dizem seus biógrafos que esta terá sido uma grande decepção para o jovem e promissor Ibiapina.

O mês de dezembro de 1835 marca o fim da carreira parlamentar de Ibiapina. Em 1837, resolve exercer a profissão de advogado, na cidade de Recife e depois se estabelece em outras cidades do sertão, onde tem oportunidade de ampliar a sua vivência com a situação social adversa do povo e vai constatar de perto a difícil realidade em que vivia essa gente, em tudo desamparada pelos poderes públicos e pela Igreja.

Nos anos de 1844-1845, período de grande seca, os frades franciscanos capuchinhos promoveram em Pernambuco as chamadas “santas missões”, que celebram missas, casamentos e batizados, fazem sermões e procissões cerimoniais. Em uma dessas procissões, na localidade de São José, onde então estava o dr. Ibiapina, ocorre uma tempestade; logo depois das preces, as chuvas caíram em profusão. Essa ocorrência gera um tal clima de fervor religioso, que dizem ter tocado o coração do jovem advogado, conforme informa o padre e historiador, F. Sadoc de Araújo

> Os frutos espirituais dessa famosa "grande missão" foram abundantes. O estilo de pregação dos capuchinhos, o ambiente penitencial, o envolvimento espiritual e o clima de alegria interior nos participantes tocaram vivamente o coração do ilustrado advogado, sua tendência para a carreira sacerdotal e a crescente vocação para trabalhar em benefício dos pobres e sofredores. (ARAÚJO, 1996, p. 251).

Ibiapina ficou vivamente impressionado com a dedicação, o desprendimento pessoal, a fé e a caridade daqueles missionários de verbos inflamados, clamando o povo para a construção do Reino de Deus.

É possível que dessa convivência tenha vindo a aproximação do padre Ibiapina com as ideias espiritualistas, o amor pelas crianças como herdeiras do Reino do Espírito Santo e a disposição para a caridade e grande ternura pelos pássaros, os animais, em geral, as árvores e toda a natureza.

As crônicas da Casa de Caridade acentuam que esse encantamento pela natureza já vinha do tempo em que morou no Crato, ainda adolescente e pôde ver, em todo o Cariri cearense, a natureza generosa em sua verdura, as nascentes de águas cristalinas, a rica flora e fauna, durante os bons invernos, a grande fertilidade da terra e a fartura alimentar feita de frutas, legumes e cereais.

Ibiapina guardava vivo na lembrança um acontecimento da sua infância - a época em que fora morar com os pais no Crato, ali chegando no ano de 1819. Nessa cidade, recebeu orientação espiritual e devoção do Revdo. Manoel Filipe Gonçalves. No novo território, em tudo diferente do árido sertão de Icó, de onde viera, convive e fica fascinado com o espetáculo

da rica e diversificada natureza da região, o imenso vale que se derrama a partir da chapada do Araripe, com seu rico manancial de rios, fontes e florestas.

Padre Ibiapina, que ficara encantado com nascentes e águas cristalinas daquela região, iria, tempos depois, recomendar uma fonte de água mineral da localidade do Caldas, em Barbalha, no Ceará, como tendo poder curativo para muitas enfermidades. Por sua riqueza natural e mítica, será no Cariri que Antônio Conselheiro ouvirá a lenda da Pedra da Batateira, de ter sido todo aquele Vale uma área marítima, em tempos muito remotos, o que faria um dia aquela região voltar a ser um grande mar.

5.3.1 A preparação para a missão

A proximidade que Ibiapina teve com franciscanos e as ideias de São Francisco, aliadas também ao respeito que tinha pelos jesuítas, formaram a sua base espiritual e o prepararam para o sacerdócio. Fala-se também em influências recebidas dos padres oratorianos e suas tendências mais liberais, como fato importante na formação de Ibiapina, mas as duas ordens, a dos franciscanos e jesuítas, é que tinham conhecimento dos ensinamentos de Joaquim de Flora e guardavam a crença na Terceira Idade do Espírito Santo, em um mundo com maior justiça e fraternidade. Esse ideal cristão terminaria por lhe calar mais fundo no espírito.

O padre Sadoc Araújo aponta esse período de retiro e solidão de Ibiapina em Caxangá (bairro do Recife), como sendo um momento chave para a sua decisão de abandonar tudo e seguir a vida sacerdotal:

> Foi nesse ambiente bucólico e tranquilo que Ibiapina passou três anos de retiro espiritual, meditação e exercícios de piedade. Essa experiência de silêncio e solidão serviu para avaliar todo seu passado, de tantas e variadas vicissitudes, e para programar o futuro, que se lhe abria num horizonte amplo de vocação cristã, no desejo de colaborar na construção do Reino de Deus entre os homens. Para leitura, levou consigo a Bíblia, o Breviário, um Manual de Teologia, o Flos Sanctorum e a Imitação de Cristo. (ARAÚJO, 1996, p. 260).

Ao recolher-se à solidão e meditação, como os profetas do Antigo Testamento, ou mesmo como Jesus que passa quarenta dias e quarenta noites de provação no deserto, Ibiapina recolhia-se ao “deserto” interior para ser tentando pelos seus demônios internos e despertar para a sua missão. O recolhimento permitiu a Ibiapina compreender o que acontecera em sua vida, curar as dores e os sofrimentos e compreender que a plenitude da vida só seria possível através do encontro com o outro e, através da caridade e salvação missionária, através dos dons do Espírito Santo e da distribuição das misericórdias. Dentro da sua alma, o sertão lhe chamava. Era naquele

território de desolação e pobreza que ele reinventaria a sua nova alma, em comunhão com oikonomia da Santíssima Trindade.

> Ibiapina recebeu a tonsura clerical das mãos de Dom João da Purificação, à tarde de 11 de junho de 1853, no Palácio Episcopal, bairro da Soledade, onde hoje funciona o Colégio Nóbrega, entregue aos cuidados dos padres jesuítas.
> No domingo seguinte, 12 de junho, recebeu as duas primeiras ordens menores de ostiário e leitor e, a 18 do mesmo mês, as de exorcista e acólito. No dia 19, foi-lhe conferido o subdiaconato e a 26, o diaconato. (ARAÚJO, 1996, p. 270).

José Antônio Pereira Ibiapina doa os seus livros ao Curso de Direito, distribui todos os seus bens e desapega-se das riquezas terrenas, transforma-se em José Antônio de Maria Ibiapina (trocando o sobrenome Pereira por Maria, homenagem à Imaculada Conceição de Maria, banhando-se assim na graça plena do feminino). Gilberto Freyre compartilha a sua admiração desse "Ibiapina que fez questão de juntar ao nome de Maria um nome indígena: e que foi tão brasileiro na alma, na ação, nas idéias, quanto ao nome de índio e no sangue de mestiço". (FREYRE – apresentação, in MARIZ, 1980). Uma outra característica dele é que boa parte do seu apostolado seria voltado para a proteção e promoção das mulheres desamparadas do sertão.

O padre Ibiapina receberia nas Casas de Caridade, mulheres de diversas situações sociais, incluindo mulheres abastadas e pensionistas que ajudavam na administração e nas despesas de manutenção dos orfanatos. O seu especial cuidado, no entanto, era com as órfãs, para ele, merecedoras de grande atenção e dedicação paternal.

> A situação delas o sensibilizava, por demais, ao dispensar um tratamento de "piedade", atribuindo-lhes qualificativos ou desqualificativos como "filhas", "filhinhas", "desamparadas da sorte", "enjeitadinhas", "infelizes", "pobres orfãzinhas", demonstrando que, se a mulher era considerada, à época, um "ente" fraco e digno de compaixão, as órfãs então receberiam do missionário uma atenção especial pelo fato dessa condição ser representativa do total desamparo. [...]
> Em suas andanças, tal situação parecia lhe tocar de perto: as órfãs se arrastavam na miséria, embrutecidas pelo frio e pela fome e, sobretudo, pela falta do alimento espiritual. [...]. (MADEIRA, 2008, p. 277).

Padre José Antônio Maria Ibiapina reza a sua primeira missa, na cidade de Recife, na igreja Madre de Deus. Por reconhecimento, através de decreto imperial, é nomeado professor da cadeira História Sagrada e Eclesiástica da instituição, em janeiro de 1855, no Seminário de Olinda. Nomeado visitador Diocesano da Paraíba, abdicaria depois desse cargo. A *voz profunda*

do sertão e das suas populações oprimidas o chamavam para fazer aquilo que tinha que cumprir no mundo, realizando-se como homem.

Perto dos cinquenta anos de idade, como o nome de Padre Mestre Ibiapina, começava a sua missão de pregar pelos sertões do Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco, levando a palavra de Deus para os mais pobres e desvalidos, e realizando, junto com o povo, ações sociais e obras necessárias para a população: açudes para enfrentar a estiagem, abrigos para doentes durante as epidemias, cemitérios para enterrar os mortos, igrejas para que o povo ouvisse as pregações, jornais para propagar as boas novas, e, a mais importante de todas as suas obras: as Casas de Caridade, para abrigar crianças órfãs, viúvas e moças abandonadas, constituindo uma irmandade de beatas que geriam a organização e a manutenção das casas. Os beatos podiam ajudar na manutenção, mas a gerência e ordenamento da casa estavam sempre a cargo das irmãs.

No período de quase três décadas, percorre as estradas insalubres do sertão, pregando e fazendo atos de caridade e fazendo obras, através de mutirão, com ampla participação popular. Apresenta-se às "populações com uma nova mensagem de esperança na justiça divina, condenando a riqueza e o poder, enfim, dessacralizando a ordem constituída na violência da assimetria social mais explícita". (BARROS, 2019, p. 111).

Eduardo Hoanaert, em entrevista que nos foi concedida, em 2019, vê o padre Ibiapina como sendo tocado pela mesma inspiração do profeta Montano, isto é, seguindo a mesma vertente espiritual, em sua comunicação direta com o Espírito Santo, no sentido de que ouve diretamente a voz de Deus e interpreta os evangelhos segundo o seu coração. Nesse sentido, acredita que Ibiapina possa ser chamado de profeta.

No livro A Missão Ibiapina – A crônica do século XIX escrita por colaboradores e amigos do padre Mestre atualizada com notas e comentários, Ernando Luiz Teixeira de Carvalho (2008) apresenta um trecho de narrativa autobiográfica de Ibiapina.

> Reconheço que esses reveses de minha vida explicam esta tendência do meu espírito, mas bem vejo que tudo isso é providencial, que Deus assim dispôs as coisas e o meu espírito para o fim que ele me criou. E pena que me tenham escapado muitos proveitos, que se os tivesse obtido teria um completo diretório providencial que me faria marchar, intrepidamente, no caminho da virtude. (CARVALHO, 2008, p. 156 - 157).

Padre Ibiapina realiza, nos vários estados do Nordeste, um trabalho considerado extraordinário, ao sair pelos sertões criando as casas de caridade e os abrigos de misericórdia. Cada Casa de Caridade era uma escola, uma igreja, uma oficina de trabalho, um abrigo de órfãos

(as criancinhas de Cristo) e um centro de irradiação de ações evangelizadoras, sociais e caritativas, de longo alcance social e com capacidade de transformar a dura realidade. Para organizá-las, conta com o apoio de mulheres que o seguem como beatas, que compõem uma irmandade religiosa leiga.

Tomado por espírito similar ao do século XII, quando os frades espirituais pregavam a caridade, o amor ao próximo, a imitação de Cristo e o desapego pelos bens materiais, padre Ibiapina de certa forma reedita a experiência dos beguinários medievais, organizados e geridos por mulheres, como centros religiosos de profunda espiritualidade, como modos de produção, como escolas e centros irradiadores de saberes, a partir das mulheres.

As Casas de Caridade e as missões, funcionando como os antigos beguinários medievais, geridos por mulheres, tinham a importante função de atuar como escolas e espaços de transmissão de saberes, ao mesmo tempo que se ensinava às crianças o catecismo, os rudimentos da escrita, da leitura, da aritmética, e para os mais crescidos as línguas (latim e francês), bem como história e geografia; ensinava-se também sobretudo para as mocinhas as noções de ética, de comportamento, além de práticas artesanais: o artesanato: o bordado, a renda, o trançado em palha, a confecção de objetos religiosos, as artes culinárias e a doçaria regionais etc. Nas missões, em separado das mulheres, os artífices, pedreiros e artesãos eram convidados a trabalhar de forma coletiva, em mutirão, orientando e repassando os seus conhecimentos aos mais novos, na construção de igrejas, de cemitérios, de escolas, de abrigos, de poços e açudes, de barragens e de cisternas, para o recolhimento de água durante as grandes estiagens. Havia também toda uma orientação para os cuidados de remanejamento da natureza e das técnicas agrícolas, bem como a recomendação para o plantio de fruteiras e ervas medicinais. Uma Casa de Caridade era também uma casa de Saberes.

Pela quantidade de ações coincidentes com as ações de grupos de renovação religiosa no século XII europeu, notadamente com as "ações dos espirituais", acredita-se que o padre Ibiapina devia conhecer os estudos do monge calabrês Joaquim de Flora e da sua previsão da chegada da Terceira Idade do Espírito Santo. Padre Ibiapina, no entanto, a exemplo de São Francisco, não esperava pela nova era, mas transformava o mundo pela ação imediata e pelo seu exemplo. A Nova Idade da justiça e da solidariedade precisava ser instaurada na terra, pela ação dos homens e das mulheres. As crianças órfãs abrigadas nas Casas de Caridade e nas escolas, seriam os herdeiros desse novo reino.

A forma como as crianças órfãs e pobrezinhas, abrigadas nas Casas de Caridade, recebiam o Padre Mestre Ibiapina, cantando em latim o "*Veni Creator Spiritus*", hino católico do século IX, geralmente cantado na Festa de Pentescostes, não deixa dúvida quando à sua

dedicação ao culto do Espírito Santo. O referido hino, em tradução corrente na Igreja Católica brasileira tem este conteúdo:

> Vem, Espírito Criador! / Vinde Espírito Criador, a nossa alma visitai / e enchei os corações com vossos dons celestiais. / Vós sois chamado o Intercessor de Deus excelso dom sem par, /a fonte viva, o fogo, o amor, a unção divina e salutar. / Sois o doador dos sete dons e sois poder na mão do Pai, /por Ele prometido a nós, por nós seus feitos proclamai. / A nossa mente iluminai, os corações enchei de amor, / nossa fraqueza encorajai, qual força eterna e protetor. / Nosso inimigo repeli, e concedei-nos a vossa paz, / se pela graça nos guiais, o mal, deixamos para trás./ Ao Pai e ao Filho Salvador, por vós possamos conhecer / que procedeis do Seu amor, fazei-nos sempre firmes crer. / Amém!" (Veni Creator Spiritus, In: Biblioteca Apostolica Vaticana. Traduzido)

O povo de baixo, os rejeitados, os desassistidos, os pobres, os índios, os caboclos, os negros, os mestiços, os deserdados da terra e os pobres são convocados para a grande missão de transformar a realidade através do trabalho e da fé em Deus. A utopia não está distante, no não-lugar, inacessível no futuro, mas é um chamado para a construção da vida possível, no tempo em que se vive.

A instituição da rede de escolas para crianças órfãs e mulheres desvalidas ou em busca de refúgio, do ensino de leituras e aritméticas de línguas e de conhecimentos gerais, bem como a instituição das beatas e das administradoras, professoras e instrutoras das casas de Caridade, trouxeram significativa mudança no *status* das mulheres sertanejas, sempre inferiorizado, numa sociedade de cariz marcadamente patriarcal. O estudo de Maria das Graças de Loiola Madeira (2008), *A Pedagogia Feminina das Casas de Caridade do padre Ibiapina*, evidencia inclusive a existência de uma pedagogia criada por Ibiapina para a educação de meninas órfãs nas Casas de Caridade sertanejas, a qual contém elementos da educação cristã e moderna/liberal, sabendo-se ser ele um padre e jurista formado em ambiente político de contestação que caracteriza o nordeste das primeiras décadas do século XIX.

A instituição dos beatos e das beatas como irmandade ocupada com a educação, a aliança entre fé e ofício profissionalizante ofertado à mulher, traça um modelo de gestão educativa e prática pedagógica que causaria admiração na época, quando à mulher cabe apenas casar e procriar a família. Beatos e beatos a serviço de ações missionárias, com a permissão dos padres em suas paróquias carentes de funcionários, espalhar-se-iam por muitas cidades e vilas do Nordeste, recebendo imensa aceitação pela população.

5.3.2 Ao lado dos oprimidos

Nas suas andanças pelos sertões, o padre Ibiapina estava sempre ao lado dos mais pobres e necessitados. Disse-nos a historiadora Luitgarde Barros, em conversa havida em evento do qual participamos, há alguns anos, que o padre Ibiapina tocava as mãos calosas de um homem ou de uma mulher do povo e identificava se seria pessoa dedicada ao trabalho, nomeando-a como sendo uma "pessoa do bem", quando notava mãos calejadas. Afirma a socióloga que, agindo assim, ele terá criado nova categoria social: a do homem de bem, do trabalhador sertanejo, de rígida moral religiosa e tocado pelo universo do mundo beato. A esse homem de bem, de mão calosas, opunham-se os de mãos macias: os governantes, os grandes proprietários de terra e mesmo as altas hierarquias da igreja.

Dizem seus biógrafos ter sido Ibiapina um homem corajoso, quando veem que o "peregrino da caridade" esteve ao lado dos perdedores, em muitas revoltas populares, como no caso de Quebra Quilo - estudado por Armando Souto Maior (1978), em *Quebra-Quilos lutas sociais no outono do Império* - cujos participantes quebraram e incendiaram bens públicos com grande raiva, em reação as medidas governamentais impostas por novas leis, que mudavam os pesos e as medidas métricas, aumentando os impostos, em uma época já de grande dificuldade. A repressão das forças governamentais, contra os sertanejos revoltados, fez-se sentir com desmedida crueldade.

Ao mesmo tempo em que o Padre Ibiapina assim agia, denunciando atrocidades e injustiças, era capaz de convencer chefes políticos e proprietários a se desfazerem de parte dos seus bens e apoiarem as Casas de Caridade e as suas ações educativas e de misericórdia. Algumas Casas de Caridade chegaram mesmo a hospedar viúvas e moças de maiores posses, em troca de contribuições mensais, o que assegurava a manutenção e funcionamento adequado das Casas, ao mesmo tempo em que mantinha alguma rede de prestígio entre as camadas mais altas. É de se admirar como ele conseguia tão difícil equilíbrio.

> Ibiapina foi realmente isto: uma enorme força moral a serviço da Igreja e do Brasil. Foi um Dom Bosco a quem só faltou maior espirito de cooperação da parte dos católicos e da parte dos brasileiros do seu tempo para a sua obra perpetuar-se numa organização semelhante a dos Salesianos voltada com especial ternura para a educação industrial da gente dos sertões. (FREYRE – apresentação, in MARIZ, 1980).

Um trabalho social e religioso de tamanha envergadura não aconteceria, sem despertar invejas, acusações, perseguições, por parte das autoridades civis e da própria Igreja,

incomodada com os sucessos da missão e com os milhares de pessoas que seguiam, o que consideravam já um santo peregrino, em suas missões e ações pelos sertões nordestinos. E

> D. Luís dos Santos, primeiro bispo do Ceará, proíbe as pregações, expulsa Ibiapina de sua diocese e fecha as casas de caridade, ao lhes negar recursos e proibir a ação dos beatos e beatas. Assiste-se a uma verdadeira perseguição aos beatos em várias dioceses do Nordeste. (BARROS, 2019, p. 113).

Esse acontecimento seria um prenúncio do que posteriormente iria se passar com o patrimônio das casas de caridade que, com a ajuda do povo, foram tão duramente implantadas nos mais isolados povoados e cidades do sertão.

5.3.3 No Cariri cearense

Na semeadura do pão do Espírito, o padre Ibiapina esteve no Cariri cearense, onde realizou muitas obras: casa de caridade de Missão velha, casa de caridade de Barbalha, casa de caridade do Crato, jornal *A Voz da Religião no Cariri*, cemitérios para as vítimas do *cólera morbus*, poços e cacimbões para combater as estiagens, oficinas artesanais, abrigos, hospitais e escolas para órfãos etc.

Por todo o Ceará, a partir de 1862, o padre Ibiapina realiza ações que teriam grande significado social e espiritual, inclusive, pelo exemplo que deixariam para dois grandes líderes religiosos populares que iriam depois, de alguma forma, seguir o seu trabalho, inspirados pelo Divino Espírito Santo e traduzindo o que entendiam como a vontade de Deus, como sendo a ação caritativa e misericordiosa, entre os desprovidos de fortuna e submetidos a uma ordem social perversa. São eles Antônio Conselheiro e o Padre Cícero, líderes religiosos que bebem diretamente da fonte espiritual e da prática social transformadora do padre Ibiapina.

Antônio Conselheiro faria o percurso de padre Ibiapina pelos sertões, com suas longas barbas, vestindo o camisolão de brim azul e segurando o seu cajado, para melhor guiar o seu rebanho desgarrado até as lonjuras do sertão da Bahia, onde fundaria em Canudos, o Reino do Belo Monte, onde o povo sonhava viver com pão e com mel, com justiça e igualdade. Por essa insubmissão contra a nova ordem republicana constituída, em tudo parecida com o império (recentemente destituído) no desprezo pelo povo, seria duramente reprimido.

> A utopia que gerou Belo Monte desesperou de tal forma os civilizados urbanos, progressistas e positivistas, que neles desencadeou uma fúria assassina capaz de levar oficiais e soldados rasos a brutalidades estarrecedoras, como jogar na fogueira homens e mulheres com crianças no colo, porque se recusavam a dar viva à República. Gritando viva o Conselheiro, milhares de homens foram eventrados e degolados por gente

> civilizada que discursava alertando contra o perigo de fanáticos seguidores de um louco - produto da mestiçagem degenerativa. (BARROS, 2019, p. 115).

O padre Cícero, possivelmente em 1865, ouvira os sermões e fora influenciado em suas ações pelo exemplo do padre Ibiapina, sendo assim tocado pela sua ação pastoral, razão que o motivaria a reeditar essas práticas de maneira especial nas instituições das irmandades de beatas e beatos, nas ações de organização do trabalho artesanal e produção agrícola em terras devolutas, na criação de espaços para proteção de crianças e viúvas.

No momento em que as peregrinações se invertem, fixando um ponto espacial e simbólico de devoção a ser alcançado, Padre Cícero não percorre as longas distâncias do sertão para ir até o povo, mas o povo vem até ele e escolhe o lugar-sagrado-Juazeiro como espaço onde se desencantará o reino da justiça, da igualdade e da fartura da Nova Jerusalém. O povo vem até o Padre Cícero e transforma Juazeiro do Norte em uma das mais importantes cidades do nordeste. Juazeiro do Norte foi fundada sob a égide do Espírito Santo, como veremos mais adiante, quando estudarmos o seu caráter de cidade Sagrada da Nova Jerusalém sertaneja.

Antes dos acontecimentos sociais e religiosos de Juazeiro do Norte, caracterizados por um milagre, veio Canudos, no sertão baiano, que pode ser visto como o grande ensaio espiritual e societário das massas camponesas sertanejas, no seu processo civilizatório, tentando criar uma sociedade diferenciada da sociedade elitista de então, guardando valores cristãos e normas comportamentais do mundo beato, mas sem as peias da opressão do latifúndio e a submissão cega à determinação política dos poderosos. Os ideais de Joaquim de Flora, tendo como Bandeira o Espírito Santo, iriam ali florescer e, logo depois, sangrar, nas planuras ressequidas do sertão, esquecidos de Deus e sempre lembrado pelo diabo.

Consideramos ser muito difícil pensar Antônio Conselheiro, Padre Cícero, Beato José Lourenço, entre outros líderes religiosos e sociais, que marcaram tanto a história social e econômica do Nordeste, sem o trabalho pioneiro, corajoso e exemplar do padre Ibiapina, em suas vitórias e quedas, em suas grandezas e fraquezas. O pensamento e ação missionária do Padre Ibiapina marcam um rumo novo, que poderia orientar inclusive a igreja oficial; que, no entanto, não consegue compreender o sentindo de sua ação, na sua época, e, após a sua morte, destrói quase todo o seu precioso legado. Certamente, só o povo pobre do sertão (caboclos, índios, cafuzos, negros, sararás, mestiços de cor mais clara) entendeu o seu chamado e, hibridizando essa teologia pastoral, põe-se em marcha na construção de novos caminhos.

O padre Ibiapina, enquanto homem, frágil e cheio de contradições, teve a coragem de seguir o seu próprio caminho em acordo com a sua alma mais profunda ou, como popularmente se diz: de acordo com o seu coração. Cumpriu o processo que Jung chama de

‘individuação”, quando o indivíduo se realiza naquilo que veio para ser. Morreu com a sensação de que se não fizera tudo, muito fizera e as veredas estreitas do sertão poderiam ser alargadas até se transformarem em largas estradas.

Quando é chegado o momento em que estão as Casas de Caridade em dificuldades de manutenção, está Ibiapina já velho e bastante fragilizado pelo seu estado de saúde, precisa ele viajar sendo carregado em uma rede, sendo sempre recebido em meio a grandes manifestações populares. Consegue ainda ordenar mutirões, mobilizar pessoas, reerguer igrejas e sanar dificuldades nas Casas de Caridade, mas já lhe faltam as forças mais vitais.

5.3.4 Os últimos anos

No dia 14 de abril de 1876, em uma liteira, carregado por camponeses que se revezavam na longa caminhada, o padre Ibiapina regressa a Santa Fé, onde ele foi recebido por beatas e órfãs, com grande alegria e gritos de “viva o padre Mestre”! Conta-se que, vendo as crianças portando flores, ele chorou de emoção. Estava encerrada ali a sua longa peregrinação; por mais sete anos, ele ainda atuaria, mas agora imobilizado em uma cadeira de rodas rústica (construída por um carpinteiro local). As pernas que vararam os sertões, paralisadas, eram testemunhas vivas das léguas tiranas que devorara. Mesmo assim, continuava rezando, orientando, escrevendo as suas orientações em correspondência para as outras casas de caridade, confessando, dando orientações espirituais e ensinando os órfãos. Nunca estava parado, desdobrando-se em muitas atividades. Queria também celebrar a Santa Missa. Pediu a Roma autorização para celebrar sentado, mas o pedido lhe foi negado. Continuou com seus pequenos afazeres, até que a sua situação de saúde piorou e a morte chega-lhe para levar a alma fatigada. Narram as crônicas escritas pelas beatas que, em seu leito de morte, a Virgem Maria lhe apareceu e ele dizia que tinha a visão “dos céus abertos”. Sorria, beatificado. Há descrições da hora de sua partida, quando deu o último suspiro.

> Eram três horas da tarde do dia 19 de fevereiro de 1883, uma segunda-feira da segunda semana da quaresma. Viveu 76 anos 6 meses e 13 dias.
> Sua morte, plácida e serena, foi a apoteose que concluiu o drama de tão bela e luminosa vida. Seu corpo foi sepultado em pequena capela na Casa de Caridade de Santa Fé Paraíba, e ali aguarda o dia da Ressurreição. A fama de santidade, firmada no exercício heroico das virtudes e guardada na memória popular, fundamentou a abertura de sua causa de canonização, ora em tramitação no Vaticano. (ARAÚJO, 1996, p. 556).

Morto o padre Ibiapina, a igreja oficial tentou apagar a sua memória, chamando-o de rebelde. Com o passar do tempo, da sua obra bem pouco restaria. Dentro de poucos anos,

algumas Casas de Caridade, que ao povo pertenciam, foram integradas à propriedade das paróquias e abandonaram as suas funções originais. Poucas foram as Casas de Caridade que permaneceram em pé, como testemunhas dessa ação admirável do missionário. As ruínas das Casas de Caridade ensinavam mais uma vez aos homens que tudo é passageiro e que nem mesmo a misericórdia consegue a solidez do rochedo.

De imperecível, o padre Ibiapina deixou no povo do sertão uma fé profunda e uma ética cristã bastante enraizadas, o exemplo da caridade, da solidariedade e do trabalho coletivo pelo bem comum; a necessidade da educação e das mudanças estruturais para mudar a vida das camadas sociais mais pobres e desassistidas; o fogo das suas palavras que ainda hoje ecoam no desejo de dias melhores, em memória das figuras de patriarcas como o padre Cícero e beatos como Antônio Conselheiro; além de centenas de beatos e beatas, centenas de famílias que vieram das casas de caridade e através, dos seus descendentes, sobre quem dizem que, ainda hoje, frutificam no bom caminho. Trata-se de uma obra que, de algum modo, iria florescer para sempre na alma popular, como indicam tantas práticas religiosas e culturais dos homens e mulheres do sertão nordestino até hoje.

A chamada Teologia da Libertação floresceu depois do Concílio Vaticano II (1961 - 1965), conforme estudo de Justo González (2011), quando este conclave abriu espaço para uma redefinição da "missão da Igreja na América Latina [...] essa reavaliação audaciosa ocorreu no ano de 1968, em Medellin, na Colômbia, onde os bispos latino-americanos rejeitaram tanto o capitalismo quanto o comunismo. (GONZÁLEZ, 2011, p. 552). Essa nova teologia estabelece os princípios pastorais do evangelho, como uma opção preferencial pelos pobres e pelos oprimidos, colocando-se no centro das grandes transformações politicais e sociais da época. Para o Papa João XXIII, o Concílio deveria ser um "Novo Pentecostes", uma inspiração do Espírito Santo sobre cardeais, bispos e outros representantes da igreja, de modo a inaugurar uma transformadora experiência espiritual. Ainda hoje, são os teólogos e padres afinados com a Teologia da Libertação, que se colocam ao lado dos excluídos e perseguidos da América Latina.

5.4 Canudos - o Império do Divino Espírito Santo

O movimento sociorreligioso liderado por Antônio Conselheiro, em Canudos (1877 – 1897), foi um dos mais conhecidos e estudados, pelo seu alcance sociopolítico e por suas características peculiares. São as mais divergentes possíveis as opiniões sobre as causas e os acontecimentos históricos desencadeados a partir desses agrupamentos de camponeses sem-terra, índios-caboclos sem-aldeia, negros (ex-escravos) desempregados, vaqueiros sem

pastoreios e vários tipos de mal-aventurados, beatos e beatas arautos da religiosidade sertaneja, na maioria pobres, bem como um pequeno grupo de comerciantes e pequenos proprietários.

Alguns vão opinar que se tratava de uma sociedade organizada em moldes comunistas dos cristãos primitivos, outros veem influências indígenas e dos antigos aldeamentos missionários jesuítas e franciscanos, mas não faltam (a maioria) os que enxergam nesses movimentos perturbações da ordem, um antro de fanáticos, analfabetos, bárbaros e violentos. Sobre o assunto, alguns exemplos retirados da literatura podem ser aludidos.

Na opinião do antropólogo Artur Ramos, Canudos foi a "reação contra as imposições feudais, defesa das crenças populares, simbolizadas, na figura mística de Conselheiro" (RAMOS *apud* MONTENEGRO, 1973, p. 169). Como Ramos, foram muitos os intelectuais e cientistas sociais que, na primeira metade do século XX, quando ainda dominava uma visão positivista e preconceituosa do povo brasileiro, que viram o movimento de Canudos como resultante do atraso e da mestiçagem; tido também, portanto, como mestiço e degenerado, não enxergando o grave quadro de desigualdade social e mesmo de miséria insustentável de uma população mantida sob severa exploração.

Numa visão marcada pelo materialismo histórico, o sociólogo Rui Facó vai entender essas massas em movimento, esses rebeldes do campo, chamados pelas elites de "cangaceiros" e de "fanáticos", como sendo

> os pobres do campo que saíam de uma apatia generalizada para as lutas que começavam a adquirir caráter social, lutas, portanto, que deveriam decidir, mais cedo ou mais tarde, de seu próprio destino. Não era ainda uma luta diretamente pela terra, mas era uma luta em função da terra — uma luta contra o domínio do latifúndio semifeudal. (FACÓ, 1976, p. 37).

Esses camponeses pobres e os deserdados da terra, duramente submetidos aos senhores dos latifúndios e aos chefetes políticos regionais, vitimados pelas secas periódicas e pelas guerras intestinas entre famílias de poderosos, levantes políticos e disputas do governo, muito embora formassem uma "panela de pressão", não reuniam condições para uma grande rebelião, contra ao poder constituído.

> O camponês pobre ou o trabalhador sem terra, que depende de um senhorio quanto à maior parte ou mesmo à totalidade de sua subsistência, não possui poder tático: está completamente dominado pelo seu empregador e desprovido de recursos próprios suficientes que lhe sirvam na luta pelo poder. Por conseguinte, é improvável que o camponês pobre e o lavrador sem terra tomem o partido da rebelião, a não ser que possam confiar em um poder externo para desafiar o poder que os constrange. (WOLF, 1984, p. 348).

Pela vertente religiosa, essa liderança, no entanto, nasceria dentro do próprio mundo camponês, através de Antônio Conselheiro (afilhado de Santo Antônio de Quixeramobim) - um homem que se fez um humilde entre os humildes e compreendeu as dores e aflições do povo sertanejo, passando à imitação de Cristo, como os antigos franciscanos espiritualistas e guiando esse povo para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária, subvertendo a ideologia dominante da igreja católica ou nela encontrando elementos que justificassem uma transformação.

Essas pobres massas camponesas, ainda buscando caminhos, trilhando experiências comunitárias já antes realizadas e intuindo outras possíveis de serem realizadas, numa disposição de fuga do controle das autoridades e dos poderosos, causariam imenso desassossego aos senhores proprietários da terra e às forças governamentais, que organizavam a nação, cada vez mais desigual, sob a égide da legenda positivista "ordem e progresso"; o que significava endereçar a repressão para os pobres e os privilégios para as classes dominantes. Dito de outra maneira, a cada vez que o povo brasileiro ousou levantar a sua cabeça, através de criação de formas mais independentes de organização social, ou mesmo de atos de rebeldia, ele teve a cabeça cortada. Com Canudos não seria diferente, como defende o sociólogo, Eduardo Diatahy B. de Menezes (1995).

> Com efeito, essa tem sido uma longa história cruenta e perversa, imenso rosário de atrocidades de uma ordem social montada sobre a violência e a impostura desde os seus inícios. Se quisesse empregar um termo do discurso camponês, eu diria que tem sido a ***sina*** dos "quilombolas", dos "cabanos", dos 'balaios", dos "sebastianistas", dos "cangaceiros", dos "jagunços" e de todas as insurreições populares que terminam por assumir o próprio nome. (MENEZES, *in* MENEZES/ARRUDA, 1995, p. 41).

Na esteira aberta pela interpretação de José Calazans (2015), o teólogo e historiador da religião Eduardo Hoonaert (1977), discordando de outros autores que veem Canudos como uma comunidade socialista e igualitária, caso de Edmundo Muniz (1981); ou como antro de fanáticos, segundo Euclides da Cunha (2016); ou mesmo como se ali estivesse delineado "dois brasis" (Gilberto Freyre, Djacir Menezes). (HOONAERT, 1977, p. 97-98), em lugar disso, Hoonaert compreende ser a comunidade de Canudos, apenas uma comunidade sertaneja, na tensão entre a tradição e a modernidade, em nada diferente dos agrupamentos existentes, com sua religiosidade, suas festas, seu trabalho, suas esperanças. Diferencia, no entanto, o grau de organização comunitária, a divisão do trabalho, as formas mais justas de divisão dos frutos do trabalho e mesmo da aplicação da justiça, segundo a ética cristã do Conselheiro. Como Calazans, Hoonaert vê naquela comunidade uma mistura de culturas, de visões religiosas e

políticas, em um mundo em transformação, tanto econômica como política, na transição da monarquia para a república, às portas do século XX.

A crise econômica, política e cultural do final do século XIX é de grande proporção. A submissão e opressão mantida sobre as camadas pobres no campo e a situação de completa miséria dos ex-escravos e índios e camponeses sem-terra, agrava ainda mais esse quadro gerador de convulsões sociais e políticas, em um momento em se agrava a dependência econômica brasileira do grande capital internacional.

> Era mais do que natural, era legítimo, que esses homens sem terra, sem bens, sem direitos, sem garantias, buscassem uma "saída" nos grupos de cangaceiros, nas seitas dos "fanáticos", em torno dos beatos e conselheiros, sonhando a conquista de uma vida melhor. E muitas vezes lutando por ela a seu modo, de armas nas mãos. Eram eles o fruto da decadência de um sistema econômico-social que procurava sobreviver a si mesmo. Os passageiros surtos econômicos neste ou naquele ramo da agricultura serviam para evitar uma explosão de todo o sistema. É o caso, por exemplo, do florescimento da borracha na Amazônia, entre as duas últimas décadas do século XIX e a primeira deste século. Depois, é o fragoroso baque, com profundas repercussões sobre o Nordeste — sem falar no Norte — e sobre a corrente migratória de seus "excedentes" demográficos. (FACÓ, 1976, p. 13).

Nesse sentido, o Arraial do Belo Monte foi um ensaio de sobrevivência, que organizou novas formas de cooperação produtiva, partindo da tradição e se adaptando ao meio sertanejo, dele tirando o melhor possível (na pecuária, na agricultura, no extrativismo, no artesanato e no pequeno comércio), livres dos impostos extorsivos, das imposições do trabalho servil e das peias das dependências dos grandes proprietários de terra e dos chefes políticos. Uma sociedade diferente da sociedade global, pela sua formação, na qualidade de herdeira de culturas milenares e multiétnicas (ibéricas, árabes-berberes, indígenas, mediterrâneas, magrebinas, afro-brasileiras – em suas diversas fusões, difusões e hibridismos), como ensaio de civilização nova, tropical e original, onde não deixava de haver nem mesmo influência das modernidades que chegavam ao litoral.

Nesse ambiente, mesmo fazendo parte da elite intelectual brasileira, Machado de Assis consegue divisar “dois brasis” que se opõem: “O país real, esse é bom, revela os melhores instintos; mas o país oficial, esse é caricato e burlesco.” O país da classe dominante, oficial e caricato, desprezava aquele Brasil que nos sertões mais profundos se reinventavam com a contribuição de tantas culturas e povos. Ali, os primeiros viam um mal que devia ser exterminado, para que melhor pudessem seguir como simulacro, almejando ser uma França positivista e tropical de quinta categoria, na completa dependência da Inglaterra, e dos seus

banqueiros, como expressão de um verdadeiro desprezo por negros, índios e mestiços. A cidadela de Canudos era a "*urbs* monstruosa" de que nos fala Euclides da Cunha, intelectual que pertencia à elite intelectual do sudeste brasileiro, acabando por ser o grande alvo dos preconceitos da sua época.

Vista com maior acuidade etnológica, contudo, a cultura do Arraial do Belo Monte tinha uma organização social bem definida, diferente da suposta obscuridade fanática e penitencial atribuída por seus adversários. A vida religiosa seguia dentro de padrões praticados nos sertões: os nascimentos, os batizados, as confissões, as promessas e os casamentos e os funerais seguindo ritos cristãos – párocos vinham em datas marcadas para oficiar os sacramentos, as ladainhas, as festas de santos, as folias do Divino Espírito Santo, as renovações dos santos, as procissões de Santo Antônio. A vida profana seguia a sua normalidade: o trabalho na roça, o pastoreio, o artesanato, as cantorias de violas, as pegas de bois, os jantares coletivos após os mutirões; sem, contudo, haver "sambas" e danças, nem uso de bebidas alcoólicas, sendo esses divertimentos proibidos pelo Conselheiro, que os julgava cheios de pura lascívia. Hoonaert afirma:

> nos distanciamos de diversos autores que apresentam o povoado como um reduto de penitentes. Pensamos que esse tipo de interpretação confunde entre o teor violentamente repressivo dos sermões missionários e o que efetivamente foi vivido em Canudos. De nossa parte preferimos avançar por outro atalho. A comunidade que convive com Antônio Vicente o respeita, mas não lhe obedece cegamente, não se torna um reduto de penitentes. [...] (HOONAERT, 1997, p. 35).

Até mesmo as pregações do Conselheiro são momentos para o encontro e para a alegria descontraída, não faltando nem mesmo – por serem organizados de forma mais reservada - os batuques do "lundu" afro-brasileiros e os "toré" dos indígenas e caboclos. Os habitantes de Belo Monte têm presente consigo as tradições festivas nascidas dos seus próprios encontros/desencontros, que marcam a sua construção como povo, e os rasgos mais significativos das suas culturas híbridas a desdobrar-se em outras camadas simbólicas e lúdicas, na contemporaneidade comunal.

> O Divino [Espírito Santo], a bandeira, os anjos, os reis, São José, Santa Maria: nada faltava, certamente. No final do reisado, aparece o animal mítico por excelência: o boi. Animal grande e pacato, magnífico e abundante, transfigurado e gigantesco, o boi leva a festa ao delírio, evoca a alegria pela riqueza gerada num sertão aberto à pastagem sem limite de cercas, embora apenas ocupado pelos pobres colegas do boi, o bode e a cabra, que, contudo, oferecem sua generosa pele como sustento. Esse boi simboliza o uso comum

> da terra, a terra livre "do fundo de pasto", reservada aos bodes, por falta de bois. Para os sertanejos, a imagem é irresistível: o sertão sem cercas de arame, com os animais soltos. (HOONAERT, 1997, p. 35 - 36).

Heranças da "civilização do couro" – oriunda da economia da pecuária praticada na zona mais sertaneja do Brasil, do tempo colonial sob o domínio açucareiro e litorâneo - que se atualizava, sendo o boi de folia simbolicamente o mesmo boi sagrado oferecido em sacrifício nos Impérios do Divino de Portugal continental e dos Açores, agora transfigurado. Na folia do bumba-meu-boi, ao final, como na festa do Império do Divino, o boi é sacrificado e os seus pedaços simbolicamente repartidos entre os brincantes. Reinstala-se o tempo imaginário dos vastos campos de pastoreios e da entrada do gado no sertão, marcando para sempre a economia, costumes, culturas e mitos desse sertão. Repete-se nesse ritual-lúdico-barroco-popular o ritual de matança do boi e distribuição das suas partes, que ainda acontece, em muitos festejos e Impérios do Divino Espírito Santo, no Brasil. O voto, a festa, o sacrifício do boi e a distribuição da sua carne é uma tradição viva e ininterrupta, de milênios, atravessando terras e mares, numa história de longa duração, cuja vitalidade e permanência no tempo e em tantos lugares, nos instigou a realizar este estudo.

5.4.1 O conselheiro e o Divino Espírito Santo

Estima-se que cerca de quinze a vinte mil pessoas viviam na comunidade organizada por Antônio Conselheiro, na cidadela de Belo Monte e circunvizinhanças – uma população formada por quase-brancos despojados de riquezas e direitos, negros recém-saídos da escravidão e em estado de miséria, índios remanescentes dos aldeamentos destroçados e mestiços pobres que fugiam da semiescravidão dos latifúndios e alguns poucos comerciantes – a maioria de vítimas do cruel sistema social e econômico impostos pelos grandes proprietários e as classes dirigentes, entre a Colônia e o Império, situação agravada com o advento de uma república consolidada através de um golpe militar.

Os adeptos de Antônio Conselheiro trabalhavam de forma comunitária e, embora entre eles houvesse diferenças, partilhavam do desejo de construção de um mundo mais justo e mais farto, sob o Império do Divino Espírito Santo, segundo a profecia da *Terceira Era do Espírito Santo*, a partir de aspectos tradicionais enraizados na própria cultura tradicional sertaneja e de resqucicio da crença da Terra-Sem-Mal dos tupi-guarani.

Um dos aspectos importantes e pouco estudado, no que diz respeito à comunidade do Arraial do Belo Monte, é a tessitura simbólica das crenças ligadas ao Império do Divino Espírito Santo. O alegado messianismo de Antônio Conselheiro não passa de vagas referências

ao Rei Dom Sebastião ou ao milenarismo do apocalipse (difundido pelos capuchinhos), de uso corrente entre a população sertaneja; sem que, em Belo Monte, implicasse em um impulso sombrio e trágico, ao modo das dolorosas experiências de Monte Rodeador e Pedra Bonita. Por essa razão, é difícil enquadrar o Belo Monte como um movimento messiânico ou mesmo milenarista.

As referências ao Espírito Santo, registradas por Euclides da Cunha (1866 – 1909), no livro *Os Sertões*, são poucas, mas acentuam a necessidade deste estudo, por serem, no nosso modo de ver, mal compreendidas. Em uma dessas referências, Euclides da Cunha narra desentendimentos entre o vigário de Inhambupe e Antônio Conselheiro e seus seguidores. Tendo-o proibido de fazer suas pregações na igreja e o desafiado, o vigário afirma que sofreu ameaças.

Nem sempre isso acontecia, pois, na maioria das vezes, é dito que o Conselheiro e seus seguidores eram bem recebidos pelos vigários e ajudavam na reforma da igreja, na reconstrução de cemitério e em outros serviços de interesse público. De qualquer forma, incidentes como o acontecido em Inhambupe, levaram a Diocese da Bahia a pedir as autoridades para conter o

> indivíduo Antônio Vicente Mendes Maciel que pregando doutrinas subversivas, fazia um grande mal à religião e ao Estado, distraindo o povo de suas obrigações e arrastando-o após si, procurando convencer de que era ***Espírito Santo*** (grifo nosso). (CUNHA, 2016, p. 167).

São palavras oficiais da igreja, que identificam a ação religiosa do beato Antônio Conselheiro, como se ele se anunciasse como sendo o Espírito Santo, quando talvez falasse em nome do Espírito Santo e anunciasse tempos melhores para o povo, dentro de uma tradição corrente na religiosidade e nos costumes populares.

As autoridades da província da Bahia chegaram a solicitar, em 1887, o internamento do Antônio Conselheiro no hospício da capital do Império, mas a solicitação não foi acatada por falta de vaga. O pedido era justificado pelo perigo que representava aquele líder religioso frente à multidão de seguidores. Era possível que o beato falasse inspirado pelo Divino Santo, mas dificilmente ele diria que é o Espírito Santo, posto que a sua máxima teológica era: "Só Deus é Grande". Ele se considerava um pobre peregrino de Deus, quando muito um humilde profeta do Divino Espírito Santo. Um cristianismo que vinha de uma longa caminhada:

> A cultura cristã que fundamentou a ação de António Conselheiro foi largamente difundida pelo processo de colonização portuguesa, através da ação missionária de congregações religiosas católicas, entre os séculos XVI e

> XVIII, no embate com religiões nativas e africanas que modelam formam diferenciadas de culto a Jesus Cristo e seus seguidores santificados. Estamos falando de uma religião milenar que tem sobrevivido ao tempo e a muitas mudanças de ordenamento político e econômico do mundo, em escala global, convivendo com outras religiões e ao império das ciências e tecnologias da modernidade, sendo submetida a provações e interpretações variadas. (CAVALCANTE; CARIRY, 2018, p. 94).

Outro acontecimento importante que apresenta o culto ao Espírito Santo na comunidade de Belo Monte é quando os frades capuchinhos chegam à cidadela construída pelos seguidores de Conselheiro, em missão orientada pelo governo e pela igreja. Traziam uma missão liderada pelo frade "capuchinho italiano, frei João Evangelista do Monte Marciano, acompanhado por um outro capuchinho, Caetano de Leo, recém-chegados ao Brasil, em julho de 1894, e falando muito mal o português". (LEVINE, 1995, p. 218). Era uma Missão das mais difíceis, pela dificuldade de comunicação e de compreensão dos signos culturais daquela sociedade; mesmo que ele tivesse ao seu lado, o Cura de Cumbe, o padre Sabino, que mantinha com Antônio Conselheiro boa relação e oficiava cerimônias religiosas em Belo Monte.

Os frades italianos entram em choque com os conselheiristas, por questões aparentemente pequenas, como por exemplo quando pregaram para aqueles homens e mulheres magros e curtidos pela vida que deviam jejuar um pedaço de carne, ao tomar café pela manhã. Acostumados a pouca alimentação na dieta básica e difícil do sertão, responderam: "mas isso não e jejuar, é se fartar" (CUNHA, 2016, p. 198). Esse fato (visto como uma crítica) irritou os frades, assim como ficaram irritados os integrantes de Canudos, quando ouviram dos frades a condenação de Conselheiro, sob o argumento de ser ele portador de falsa religião e os belmontenses se armaram em defesa do peregrino.

Pedindo que o povo abandonasse Belo Monte, os frades pregaram a submissão aos interesses das leis da República e obediência à igreja (ao papa e aos bispos, representantes de Deus na terra), o que era incompreensível para os sertanejos, posto que os bispos eram o exemplo da ostentação, das riquezas e do poder temporal; e a república, imposta pelas armas em um golpe (sem participação popular) chegara para expulsar a princesa Isabel que libertara os escravos, aumentar os impostos e impor o casamento civil, em desacordo com a lei de Deus, na compreensão dos sertanejos. Em resposta aos frades, no dia 20 de maio, no sétimo dia da missão, os conselheristas deixaram os frades falando sozinhos na igreja e

> arrancaram dali em algazarra estrepitante de vivas ao Bom Jesus e ao ***Divino Espírito Santo*** (grifo nosso), na direção da casa em que se acolhiam os visitantes, fazendo-lhes sentir que deles não careciam para a salvação eterna. Estava extinta a missão. Excetuando "55 casamentos de amancebados, 102

> batizados e mais de 400 confissões" o resultado fora nulo, ou antes negativo. O missionário, "como outrora os apóstolos, às portas das cidades que os repeliam, sacudiu o pó das sandálias", apelando para o veredicto tremendo da Justiça Divina [...] (CUNHA, 2016, p. 199).

O fracasso da missão dos frades capuchinhos em Belo Monte termina por ter consequências dolorosas, sobretudo a partir do célebre relatório escrito pelo frei João Evangelista do Monte Marciano, que seria uma das justificativas iniciais para a exaltação dos ânimos, que resultaram nas posteriores intervenções governamentais e na tragédia que daí resultou.

Aqui chamamos a atenção para a narrativa dos gritos de "Viva o Bom Jesus" e "Viva o Espírito Santo", alusões que bem demonstram a permanência do culto ao Divino Espírito Santo na Comunidade de Belo Monte, valendo lembrar que esses cultos eram disseminados em muitos lugares do sertão, sobretudo naqueles onde aconteciam as festas, folias e Impérios do Espírito Santo, ainda hoje presentes em muitas cidades. Como é sabido, franciscanos e jesuítas tiveram importante papel na difusão desse culto. Ainda hoje, encontram-se as festas e impérios do Divino em Salvador, Andaraí, Brotas de Macaúbas, Palmas do Monte Alto, Poções, Carinhanha, Barreiras, Cachoeira, Bom Jesus da Lapa, entre outras. Não era um culto exótico, mas uma tradição popular, que viera de Portugal medieval, pelos sertões se espalhara e passara por grandes transformações, adaptando-se culturalmente à nova sociedade e a mistura das crenças de diferentes etnias; confundindo-se a promessa da Terceira Idade do Espírito Santo com a esperança da Parúsia, da instalação da Nova Jerusalém e da crença da Terra-Sem-Mal dos tupi-guarani.

5.4.2 O primeiro embate

Um outro fato importante vai se dar, quando ocorre o primeiro embate dos conselheiristas com tropas militares enviadas pelo governo para destruir a comunidade de Belo Monte. Euclides da Cunha narra a aparição dos seguidores de Conselheiro que enfrentam as tropas agressoras: "O caso é original e verídico. Evitando as vantagens de uma arrancada noturna, os sertanejos chegavam com o dia e anunciavam-se de longe. Despertavam os adversários para a luta." (CUNHA, 2016, p. 219 - 220). A seguir descreve um detalhe que passa a ter grande importância simbólica; afirma que aqueles camponeses

> não tinham, ao primeiro lance de vistas, aparências guerreiras. Guiavam-nos o símbolo de paz: a **bandeira do Divino** [grifo nosso] e, ladeando-a, nos braços fortes de um crente possante, grande cruz de madeira, alta como um cruzeiro. Os combatentes armados de velhas espingardas, de chuços de

> vaqueiros, de foices e varapaus, perdiam-se no grosso dos fiéis que alteavam, inermes, vultos e imagens dos santos prediletos, e palmas ressequidas retiradas dos altares. Alguns, como nas romarias piedosas, tinham à cabeça as pedras dos caminhos, e desfiavam rosários de coco. Equiparavam aos flagelos naturais, que ali descem periódicos, a vinda dos soldados. Seguiam para a batalha rezando, cantando – como se procurassem decisiva prova às suas almas religiosas. (CUNHA, 2016, p. 220).

Euclides da Cunha descreve a luta entre camponeses, e os militares confiantes da sua força e do poder dos seus armamentos. Acreditavam eles, que poderiam vencer e dispersar os belmontenses em pouco tempo de luta.

> O arraial na frente, porém, não revelava lutadores a postos. Dormia.
> A multidão aproximou-se, tudo o indica, até beirar a linha de sentinelas avançadas. E despertou-as. [...]
> E o recontro empenhou-se brutalmente, braço a braço, adversários enleados entre disparos de garruchas e revólveres, pancadas de cacetes e coronhas, embates de facões e sabres-adiante, sobre a frágil linha de defesa. Esta cedeu logo. E a turba fanatizada, entre vivas ao "Bom Jesus e ao "Conselheiro", e silvos estridentes de apitos de taquara, desdobrada, ondulante, a ***bandeira do Divino*** [grifo nosso], erguidos para os ares os santos e as arias seguindo empós o curiboca audaz que levava meio inclinada em aríete a grande cruz de madeira - atravessou o largo arrebatadamente[...] (CUNHA, 2016, p. 220).

A Bandeira do Divino – vermelha, com uma pomba branca de asas abertas e um coração no peito, anunciava a instalação da *Terceira Idade do Espírito Santo* na terra, no presente, com a construção de um tempo de justiça e de igualdade, de paz e de solidariedade entre os homens, crença antiga e de muitas mestiçagens, inclusive nas profecias do monge calabrês Joaquim de Flora. Vinha, no entanto, das próprias práticas populares, das festas dos Impérios e folias do Divino Espírito Santo difundidos em cidades sertanejas, quando muito a influência diluída de franciscanos e jesuítas.

A exemplo do que acontecera com o padre Ibiapina, Conselheiro foi criado em Quixeramobim, cujo padroeiro é Santo Antônio e cujo nome herdou na pia batismal. Quando o jornalista e historiador João Brígido, no ano de 1887, em Fortaleza, encontrou -se com Antônio Conselheiro e ele estava “maltratado e ferido pelo andejar sem fim”, entre eles houve esse “melancólico e brevíssimo diálogo”:

> - E vais agora para onde, Antônio Vicente? perguntou-lhe o amigo de infância.
> Cumprir um voto a São Francisco, que fiz na Bahia foi a resposta.
> - Mas, aqui? Inquiriu, intrigado, o panfletário.
> - Não - redarguiu Antônio Vicente - nos sertões de Canindé. Depois, seguirei para onde me chamam os mal-aventurados[...] (NERTAN, 1978, p. 49 - 50).

Nesse pequeno diálogo, fica demonstrada a devoção de Antônio Conselheiro, não apenas a Santo Antônio, mas também a São Francisco e a indicação de que seguiria para Canindé, lugar onde ocorrera um milagre de São Francisco e que era lugar de romaria – sendo erguida, a partir de 1888, uma igreja para esse santo padroeiro e milagreiro. Se não podemos afirmar que Conselheiro tenha feito leituras diretas dos textos joaquimitas e dele derivados, podemos pensar na influência que sobre ele exerce Santo Antônio de Quixeramobim, São Francisco de Canindé, Padre Ibiapina e as próprias crenças populares em torno do império do Espírito Santo difundidas pelo sertão, antes aludidas. Notável é essa influência que viria através do padre Ibiapina, a qual pode assim ser resumida:

> O cristianismo de Ibiapina e Conselheiro é vivido em sua radicalidade caritativa, apregoando e sendo coerente com a pregação de vida baseada nos ensinamentos de Cristo e São Francisco de Assis. O século XIX vivido por eles, no sofrido ambiente sertanejo do nordeste brasileiro entregue à própria sorte, criara neles, assim como nos seus adeptos e seguidores, uma disposição de luta em defesa da vida fraterna, comunitária, longe das paixões mundanas, ligada à oração, à conversação cotidiana com o seu Redentor, para purgar a humanidade dos seus pecados e fraquezas, dores e sofrimentos sem fim, único caminho que levaria todos à salvação. (CAVALCANTE, CARIRY, 2018, p. 92).

Tanto o beato Antônio Conselheiro como os seus seguidores estavam todos impregnados do catolicismo milenar ibérico, difundido pelas ordens religiosas, notadamente os jesuítas e os franciscanos, desde os primeiros momentos da colonização do Brasil, atravessando os séculos. Traziam, assim, toda a cultura que se amalgamara no sertão, a partir da chamada "civilização do couro" e que fora temperada, moralmente, com as pregações dos frades capuchinhos e a ação missionária do Padre Ibiapina, acrescida das contribuições de crenças ameríndias e afro-brasileiras. Em tudo, estava o respeito a Deus, a imitação de Cristo, a inspiração do Divino Espírito Santo e a intensa devoção mariana.

O escritor Ariano Suassuna chama a atenção para o poder simbólico da Bandeira do Divino, que poderia ser tomada, segundo ele, como a bandeira do povo do sertão:

> Em Canudos, a bandeira usada pelos seguidores de Antônio Conselheiro era a do **Divino Espírito Santo** [grifo nosso] – a bandeira do nosso povo, pobre, negro, índio e mestiço. Povo que o Brasil oficial, o dos brancos e poderosos, mais uma vez (e como já sucedera em Palmares e no Contestado), iria esmagar e sufocar, confrontando-se ali, duas visões opostas de justiça.
> Como era de se esperar, a "justiça" dos poderosos também ali cortou a cabeça do Brasil real. E os acontecimentos de Canudos continuam a se repetir a cada instante. Em todos os lugares. Em todos os campos de atividade. Diariamente,

> incessantemente. Quando, no interior do país, uma milícia de poderosos, governamental ou não, assassina um pobre posseiro e sua família, é o Brasil dos que incendiaram e arrasaram Canudos que está atirando no Brasil real e matando seu povo. Quando, numa grande cidade, a polícia invade uma favela ou destrói uma "invasão", são outros tantos dos nossos inumeráveis "arraiais de Canudos" pertencentes ao Brasil real que estão sendo destruídos e assolados pelo país oficial, que, para isso, consegue recrutar, a seu serviço, outros pobres integrantes do Brasil real. (SUASSUNA, 2008, p. 275–276).

A visão crítica de Suassuna sobre a injusta sociedade brasileira, termina apontando para o fato de que as desigualdades sociais e os preconceitos, notadamente na exploração dos negros, índios, brancos e mestiços pobres, revelam as Canudos contemporâneas, em violências reais e simbólicas. O tempo é redondo e Canudos não é passado.

O que Antônio Conselheiro tenta fazer, em mutirão com o povo, em Belo Monte é instalar uma sociedade baseada nos preceitos cristãos da irmandade e da solidariedade, quando muito em coletivismo praticado pelos primeiros cristãos. Uma sociedade mais justa e mais adaptada ao *ethos* sertanejo, que seria posteriormente destruída, numa guerra que se configurou como uma tragédia nacional, onde o exército brasileiro cometeu um crime sem precedentes, até de maior gravidade social do que o genocídio que cometeu na chamada Guerra do Paraguai.

5.4.3 Os ecos de montano nos sertões rebelados

Pedro Lima Vasconcellos escreve um original artigo (2016), onde analisa a tentativa de Euclides da Cunha em comparar Antônio Conselheiro com o profeta frígio Montano (Ásia Menor), do século II, que dizia receber inspiração direta do Espírito Santo e foi considerado um herético pela Igreja. Afirma Euclides da Cunha, que Antônio Conselheiro é um retrógrado, um homem fora do seu tempo.

> [...] um antropologista encontrá-lo-ia normal, marcando logicamente certo nível da mentalidade humana, recuando no tempo, fixando uma fase remota da evolução" O que o primeiro caracterizaria como caso franco de delírio sistematizado, na fase persecutória ou de grandezas, o segundo indicaria como fenômeno de incompatibilidade com as exigências superiores da civilização- um anacronismo palmar, a revivescência de atributos psíquicos remotíssimos. Os traços mais típicos do seu misticismo estranho, mas naturalíssimo para nós, já foram, dentro de nossa era aspectos religiosos vulgares. (CUNHA, 2016, p. 146).

Para o escritor positivista, havia em Antônio Conselheiro um "influxo das raças inferiores" e, deixando de lado a influência do catolicismo popular ibérico e dos povos

ameríndios e afro-brasileiros, faz um mergulho na história antiga, para arrancar a figura do profeta Montano e a figura de Antônio Conselheiro.

> Poderíamos apontá-los em cenário mais amplo. Bastava que volvêssemos aos primeiros dias da Igreja, quando o gnosticismo universal se erigia como transição obrigatória entre o paganismo e o na última fase do mundo romano em que, precedendo o assalto dos Bárbaros, a literatura latina do Ocidente declinou, de súbito, mal substituídas pelos sofistas e letrados tacanhos de Bizâncio[...] (CUNHA, 2016, p. 146).

Vai ainda situar esse "atraso" do profeta sertanejo em um tempo de crise profunda da igreja, dividida entre as heranças do cristianismo primitivo, a crença no Espírito Santo dando aos homens o dom profético e livrando-os da interpretação dos bispos e presbíteros, perseguido pelo Império Romano (em crise pelas invasões dos bárbaros) e ao mesmo tempo buscando uma aliança com esse império. Era época ainda da grande crise teológica em torno da afirmação do mistério da Santíssima Trindade, no qual se destaca Tertuliano de Cártago. Montano era uma voz insubmissa e rebelde, que acreditava receber revelações diretamente do Espírito Santo. Se tratava de uma fala que expressava uma (com)fusão de várias heresias:

> Com efeito, os montanistas da Frígia, os adamitas infames, os ofiólatras, os maniqueus bifrontes entre o ideal cristão emergente e o budismo antigo, os discípulos de Marcos, os encratitas abstinentes e macerados de flagícios, todas as seitas em que se fracionava a religião nascente, com os seus doutores histéricos e exegeses hiperbólicas, forneceriam hoje casos repugnantes de insânia. E foram normais. Acolchetaram-se bem a todas as tendências da época em que as extravagâncias de Alexandre Abnótico abalavam a Roma de Marco Aurélio, com as suas procissões fantásticas, os seus mistérios e os seus sacrifícios tremendos de leões lançados vivos ao Danúbio, com solenidades imponentes presididas pelo imperador filósofo. A História repete-se. Antonio Conselheiro foi um gnóstico bronco. (CUNHA, 2016, p. 146).

Tido como inferior, Conselheiro é nomeado o "retrógado do sertão que reproduz o *facies* dos místicos do passado". (CUNHA, 2016, p. 161). Nas suas prédicas e práticas, é identificada "a regressão ideativa que patenteou, caracterizando-lhe o temperamento vesânico, é, certo, um caso notável de degenerescência intelectual, mas não o isolou incompreendido, desequilibrado, retrógrado, rebelde - no meio em que agiu". (CUNHA, 2016, p. 146). O jornalista acredita que o discurso de Conselheiro encontra eco, justamente, por encontrar-se o povo que o segue, no mesmo estágio de atraso e incivilidade.

Euclides da Cunha tenta mostrar Antônio Conselheiro como um homem preso à antiguidade e à heresia retrógada. Ao chamar Antônio Conselheiro de um "Novo Montano",

diz que ele "insurge-se contra a igreja", embora, com "características específicas. Cunha se refere à tendência milenarista do montanismo, que esperançava a Parúsia e a instalação da Nova Jerusalém em Pepusa (a aldeia onde nascera o profeta Montano). Assim, segundo Vasconcelos, Cunha pensa Antônio Conselheiro, a partir do profeta frígio:

> Esta identidade [entre Montano e Conselheiro] avulta, mais frisante, quando se comparam com as do passado as concepções absurdas do esmaniado apóstolo sertanejo. Como os montanistas, ele surgia no epílogo da Terra... O mesmo milenaríssimo extravagante, o mesmo pavor do Anticristo despontando na derrocada universal da vida. O fim do mundo próximo[...](CUNHA *apud* VASCONCELLOS, 2016, p. 7).

É como se Antônio Conselheiro, a exemplo de outros movimentos considerados heréticos pela igreja, voltasse no tempo (como forma de regressão histórica e mental) e fizesse uma espécie de,

> permanente refluxo do cristianismo para seu berço judaico. Montano reproduz-se em toda a história, mais ou menos alterado consoante o caráter dos povos, mas delatando, na mesma rebeldia contra a hierarquia eclesiástica, na mesma exploração do sobrenatural, e no mesmo ansiar pelos céus, a feição primitivamente sonhadora da velha religião, antes que a deformassem os sofistas canonizados dos concílios.
> A exemplo de seus comparsas do passado, Antônio Conselheiro era um pietista ansiando pelo Reino de Deus, prometido, delongado sempre e ao cabo de todo esquecido pela Igreja ortodoxa do século II. (CUNHA *apud* VASCONCELLOS, 2016, p. 7).

Destaca Vasconcellos, que Cunha, além da visão escatológica e milenarista, vai também encontrar em Antônio Conselheiro a rigidez das normas de ordenamento da vida cotidiana e do comportamento moral rigoroso, enquanto esperavam o fim dos tempos, o apocalipse. Para Euclides da Cunha, "o frígio pregava-a [a moral, 'a castidade exagerada ao máximo horror pela mulher'], talvez como o cearense, pelos ressaibos remanescentes das desditas conjugais" (CUNHA *apud* VASCONCELLOS, 2016, p. 6). Aqui entra um aspecto importante, na visão de Euclides da Cunha sobre Antônio Conselheiro, quando afirma que este tinha horror às mulheres, preservando "o mesmo tom com que despontou na Frígia, avançando para o Ocidente. Anunciava, idêntico, o juízo de Deus, a desgraça dos poderosos, o esmagamento do mundo profano, o reino de mil anos e suas delícias" (CUNHA *apud* VASCONCELLOS, 2016, p. 7, *on-line*). Assim, Vasconcellos vai enxergar no texto euclidiano uma tentativa de

> estigmatizar Antônio Conselheiro como herege (além de louco), para que se compreendam as estratégias utilizadas na configuração de *Os sertões*, em que pretende tomar a defesa da gente de Belo Monte ao mesmo tempo em que afirma a inviabilidade do arraial conselheirista. (VASCONCELLOS, 2016, p. 2).

Euclides da Cunha insiste em dizer que Antônio Conselheiro "esboça uma moral que é a tradução justalinear da de Montano: a castidade exagerada ao máximo horror pela mulher, contrastando com a licença absoluta para o amor livre, atingindo quase à extinção do casamento". (CUNHA, 2016, p. 161 - 162). A partir daí, pressupõe que Antônio Conselheiro, por conta de uma traição que teria sofrido da esposa, não gosta das mulheres e, por isso, pregava a mesma rigidez moral e rigor para com o comportamento das mulheres, exigindo-lhe comportamentos penitenciais e repressores:

> O frígio pregava-a, talvez como o cearense, pelos ressaibos remanescentes das desditas conjugais. Ambos proíbem severamente que as moças se ataviem; bramam contra as vestes realçadoras; insistem do mesmo modo, especialmente sobre o luxo dos toucados; e — o que é singularíssimo — cominam, ambos, o mesmo castigo a este pecado: o demônio dos cabelos, punindo as vaidosas com dilaceradores pentes de espinho.
> A beleza era-lhes a face tentadora de Satã. O Conselheiro extremou-se mesmo no mostrar por ela invencível horror. Nunca mais olhou para uma mulher. Falava de costas mesmo às beatas velhas, feitas para amansarem sátiros. (CUNHA, 2016, p. 162).

O célebre escritor não perceberia, em si mesmo, a mesma aversão às mulheres, quando as descreve geralmente de forma negativa e mostrando-as como bruxas terríveis, "monstros envoltos em trajes repugnantes". Para alguns dos seus críticos, isso resultaria da sua vida "sem amor, vazio de afeição feminina" (CALAZANS, 2015, p. 234). No artigo "As mulheres de Os Sertões", Calazans Neto lembra que são mulheres "terrivelmente marcadas, duramente estigmatizadas. São feias, megeras, viragos, zanagas. Uma autêntica caqueirada humana, que o autor aprece ter tido o prazer de debuxar" (CALAZANS, 2015, p. 238).

Externando os seus equívocos sobre a visão de Conselheiro e a religiosidade dos sertanejos, Euclides da Cunha destaca a pregação sobre a iminência do final dos tempos, no povoado de Belo Monte, onde recomendava ser prudente livrar-se de todos os bens materiais, de destruir as formas que lembram a vaidade e o gozo, com o fito de voltar-se para uma vida penitencial, de rígida moral e restritas regras comportamentais. Cunha destaca, sobretudo, a ideia de ser a cidadela de Belo Monte, um local onde se espera o "fim dos tempos", para reconhecer um traço que aproxima Conselheiro do "montanhismo"; de tal forma que achava ter

o conselherismo "o mesmo tom com que despontou na Frígia, avançando para o Ocidente. Anunciava, idêntico, o juízo de Deus, a desgraça dos poderosos, o esmagamento do mundo profano, o reino de mil anos e suas delícias" (CUNHA *apud* VASCONCELLOS, 2016, p. 7).

> Impõe-se um olhar sobre as intenções de Euclides ao estigmatizar Antônio Conselheiro como herege (além de louco), para que se compreendam as estratégias utilizadas na configuração de *Os Sertões*, em que pretende tomar a defesa da gente de Belo Monte ao mesmo tempo em que afirma a inviabilidade do arraial conselheirista. (VASCONCELLOS, 2016, p. 2).

Numa perspectiva histórica e mesmo religiosa, não vemos em Montano o louco herético, nem em Antônio Conselheiro o "gnóstico bronco", mensageiro de um "misticismo feroz e extravagante" e de um "fetichismo bárbaro", conforme as opiniões de Euclides da Cunha. Sobretudo quando é estudada a sua trajetória individual e social, é possível ver que Antônio Conselheiro não é um ignorante, nem analfabeto, nem retrógado, nem um louco que se deixou dominar por crenças de milênios atrás, superadas pela modernidade da história, mas sim um homem do sertão, inserido na cultura tradicional da sua época, em conformidade com o seu meio social, de alguma forma, como acentua Eduardo Hoonaert (1997), tendo sido capaz inclusive de negociar algumas coisas com a modernidade, posto que a cultura do sertão não era totalmente isolada, como fazem crer alguns autores.

Ao contrário do que fala Euclides da Cunha, na sua tentativa de criar uma imagem deturpada de Antônio Conselheiro como "atrasado, ignorante, bronco", vamos encontrá-lo, no noticiário da imprensa baiana, no artigo, Antônio Conselheiro, segundo informa José Calazans (2000-2002), no ano de 1876, como um líder religioso que tinha em seu séquito muitas mulheres, a quem ele atribuía tarefas comunitárias importantes, posto que, entre elas, havia duas que lhe eram bem próximas e que se diziam professoras.

> Conhecido com este nome, apareceu em nosso sertão do norte, há cerca de dois anos, um individuo que se diz chamar-se Antônio Maciel e que nos lugares onde se tem apresentado há exercido grande influência no espírito das classes populares, servindo-se para isto do seu exterior misterioso costumes ascéticos com que impõe à ignorância e simplicidade de nossos camponeses.
> Deixou crescer a barba e os cabelos, veste túnica de azulão pouco aceiada e alimenta-se muito tenuamente, sendo quase uma múmia.
> Acompanhado de duas mulheres, que diz serem professoras, vive a rezar terços e ladainhas e a pregar e dar conselhos às multidões que reúne onde lhe permitem os párocos e movendo sentimentos religiosos vai arrebanhando o povo e guiando a seu gosto. Revela-se homem inteligente, mas sem cultura. (CALAZANS, 2000 - 2002, p. 12 – 13).

Aqui destacamos o trecho, que faz referência ao fato de Antônio Conselheiro andar "acompanhado de duas mulheres, que diz serem professoras", para lembrar Montano e as suas sacerdotisas Maximila e Priscila, embora seja esta uma ilação arbitrária. Apenas para lembrar que, no montanismo, as mulheres tinham posições de destaque, na condição de profetas, dirigentes e sacerdotisas, comunicando-se diretamente com o Espírito Santo, sendo intérpretes das palavras de Deus, comunicadas através do paráclito. Também as mulheres que seguiam Antônio Conselheiro tinham importantes funções religiosas como beatas (uma tradição acentuada pelo padre Mestre Ibiapina) e recebiam também importantes funções sociais, como as existentes na sociedade sertaneja: como parteiras, artesãs, raizeiras, enfermeiras, encomendadeiras de almas, professoras e mesmo guerreiras.

Mas esta é uma dimensão de sua ação que foi silenciada por Euclides da Cunha, sabendo-se que em Canudos, a seu modo, funcionavam também escolas - a exemplo daquelas aulas de primeiras letras modeladas pelo padre Ibiapina – que embora tivessem uma forma mais rústica, cumpriam uma importante função educativa, onde se transmitiam rudimentos de escrita e leitura, a partir de uma base cristã, para as crianças. Havia ainda as oficinas de transmissão de saberes tradicionais (carpintaria, selaria, ferreiros, tecelagem, trançados, bordados, charques etc.), para suprir necessidades da própria comunidade.

Trazemos para a atualidade a reflexão do teólogo Eduardo Hoonaert que analisa o montanismo ou a nova profecia como um fenômeno místico importante, que considera ter influenciado a história do cristianismo de forma radical, separando dois tipos de visão e de interpretação dos textos sagrados e da comunicação com Deus: de um lado, os profetas que se inspiraram diretamente nos Espírito Santo e assim interpretam os evangelhos e; do outro lado, aqueles que impõem a autoridade do papa, dos bispos e dos padres da igreja, como únicos intérpretes dos evangelhos, sendo nessa condição juízes e vigilantes das leis.

No dia 23 de julho de 2019, estivemos na localidade de Lauro de Freitas, na região metropolitana de Salvador – Bahia, onde realizamos uma entrevista com o acima citado teólogo e historiador da religião, Eduardo Hoonaert, nascido na Bélgica, mas há muito tempo radicado no Brasil. Conversamos sobre a influência das doutrinas e utopias do Espírito Santo, notadamente as ideias joaquimitas, nos movimentos sociais, católicos populares e messiânicos do nordeste brasileiro. Ele chamou atenção para o significado de Montano e do movimento por ele criado, caracterizado pela participação de mulheres e que seria condenado pela Igreja como heresia. Segundo Eduardo Hoornaert, um defensor do caráter popular do cristianismo primitivo:

> Para compreendermos a intuição de Joaquim de Flora em relação ao Espírito Santo, na doutrina da Terceira Idade, temos que voltar ao montanismo, na Frígia, na Ásia Menor. Surge Montano, auxiliado por duas mulheres, o que quebrava uma tradição judaica onde apenas os homens eram sacerdotes, comunicam-se com o Espírito Santo e profetizam. A religião judaica é muito sacerdotal, com tudo baseado em ritos e tradições. Um domínio econômico que, através da religião, levavam os sacerdotes a entrarem nas aldeias e cobrarem impostos dos camponeses, a favor do templo, da casa de Herodes e também do Império Romano. Montano se insurge contra isso e também contra o domínio dos bispos cristãos que seguem ordens e constroem poder e hierarquia. Jesus é absolutamente contra. Jesus não tem nada a ver como o mundo sacerdotal e hierárquico. Naquela época, no século II, os bispos da igreja diziam que Jesus transmitiu a missão aos apóstolos e que os bispos são sucessores dos apóstolos. Esse discurso Montano não vai aceitar. Para ele Jesus transmitiu o poder de divulgar as mensagens dos profetas a qualquer pessoa que se sentir inspirada pelo Espírito Santo. (HOONAERT, entrevista ao autor, 2019).

Hoornaert examina a ação do Montano, como um paradigma que marca uma posição teológica ousada e um comportamento próprio em relação à Igreja institucionalizada e organizada como uma monarquia de amplos poderes políticos e econômicos. Desse modo, o teólogo considera que ligar-se ao Espírito Santo é abraçar a possibilidade de mudança, de transformação.

> Ora, nesse sentido, o Espírito Santo é revolucionário. O Espírito Santo sopra onde quer. Jesus joga toda a história do Cristianismo dentro de um conjunto de liberdade e absolutamente sem controle hierárquico. Os bispos reagem e se reúnem em sínodos, em corporações clericais antiproféticas, contrárias à liberdade da profecia, através do Espírito Santo. Essa liberdade eles não permitiam. Os profetas falam para a comunidade em nome de quem? Do Espírito Santo. Inspirados pelo espírito santo. Quando eles defendem a palavra de Jesus se dá através dos seus apóstolos e que os bispos e clérigos são os herdeiros desse poder de transmitir a palavra. Eis a doutrina de episcopal. Tertuliano é o primeiro que avança com a ideia da Santíssima Trindade. (HOONAERT, entrevista ao autor, 2019).

O nosso entrevistado destacou a "dinâmica profunda do Espírito Santo", que atua sobre os beatos e sobre os profetas populares. Para ele, em toda a história da Igreja católica, sempre houve essas duas linhas bem diferentes entre si:

> A linha apostólica, e a linha profética. A primeira é a ideia de que termina a revelação com o último apostolo. Na segunda, a revelação continua em qualquer pessoa que receber o Espírito Santo, que é uma visão bem diferente. Essas duas linhas convivem na história e por vez cria tensões. Mas raramente criam conflitos. Quando cria conflitos é coisa violenta, aí vem a inquisição, a

> repressão. O povo sabe muito bem disso. (HOONAERT , entrevista ao autor, 2019).

Nessa visão ligada aos profetas e à inspiração do Espírito Santo para a interpretação da palavra de Deus, Hoonaert coloca os principais "santos" do catolicismo popular nordestino: padre Ibiapina, Antônio Conselheiro, Padre Cícero e D. Helder Câmara. Esses estariam mais ligados à segunda corrente do profetismo do paráclito.

Se Antônio Conselheiro bebe na linha profética de Montano é no sentido de que, como os profetas bíblicos, acredita receber a inspiração do Divino Espírito Santo e interpreta as palavras de Deus, em conformidade com o seu coração. Nesse sentido, Conselheiro se coloca como um profeta popular e, se em um primeiro momento não desafia a Igreja, é por ela desafiado, como Montano, assegurando a sua própria crença e fé, defendo até a morte a verdade do que acredita ser a palavra de Deus. Daí a condenação da Igreja católica a Antônio Conselheiro e sua gente.

Analisando o sentido religioso de Canudos, um outro autor, Vasconcellos (2016) argumenta que, embora existam marcadas diferenças entre o escritor de orientação positivista, Euclides da Cunha, com sua "tonalidade cientificista" e o clero da sua época, permanece, no entanto, uma certa

> sintonia entre ele e as preocupações das elites eclesiásticas que, no decorrer dos séculos, esmeraram-se em desqualificar as manifestações religiosas autônomas, dos indígenas e das comunidades negras, e mais recentemente as próprias expressões populares do catolicismo. Só nessa perspectiva, de longa duração na história brasileira, se entendem expressões, estranhas na pena de um agnóstico, como aquela segundo a qual Belo Monte encarnava o caso de uma "seita esdrúxula – caso de simbiose moral em que o belo ideal cristão surgia monstruoso dentre aberrações fetichistas". Como poderia o escritor, de outra forma, afirmar que o Conselheiro "abeirara-se apenas do catolicismo mal compreendido". Por que qualificar o "beija das imagens" como "transmutação do cristianismo incompreendido" (VASCONCELLOS, 2016, p. 15).

Antônio Conselheiro e sua gente vinham de um mundo católico de base popular, duramente construído no processo e formação da sociedade brasileira, entre mestiçagens forçadas e amálgamas culturais, entre hibridismos e sincretismos, entre revoltas e duras repressões, entre submissão e busca desesperada de ruptura com as situações de miséria e opressão. Nesse sentido, ele era um profeta do seu povo e acreditava na palavra de Deus, inspirado na ideia do fogo da sabedoria que entendia descer do Espírito Santo.

5.4.4 A construção de uma imagem

Os sermões e os conselhos de Antonio Conselheiro, que tão fundo calavam no coração da gente simples, transfiguravam-se a partir das leituras dos "letrados", vistos como absurdos e incoerentes. Nessa visão, em seu estilo barroco e, por vezes, gongórico, é que Euclides da Cunha afirma ser Antônio Conselheiro um pregador do fim do mundo:

> Parco de gestos, falava largo tempo, olhos em terra, sem encarar a multidão abatida sob a algaravia, que derivava demoradamente, ao arrepio do bom senso, em melopéia fatigante.
> Tinha, entretanto, ao que parece, a preocupação do efeito produzido por uma ou outra frase mais decisiva. Enunciava-a e emudecia; alevantava a cabeça, descerrava de golpe as pálpebras; viam-se-lhe então os olhos extremamente negros e vivos, e o olhar — uma cintilação ofuscante... Ninguém ousava contemplá-lo. A multidão sucumbida abaixava, por sua vez, as vistas, fascinada, sob o estranho hipnotismo daquela insânia formidável. (CUNHA, 2016, p. 161).

Tempos depois, quando os manuscritos das suas prédicas foram encontrados, e depois publicadas, estes ajudam a desfazer esse mito que foi criado da "ignorância" e alucinação fanática de Antonio Conselheiro, repetido por demasiadas vezes, de modo a gerar foros de verdade.

A partir do momento em que cresce a influência de Antônio Conselheiro e as massas camponesas passam a segui-lo, aumentam os temores das classes dominantes da região com os fantasmas da revolta e da insurreição e, consequentemente, como arma de contrainformação, começa um trabalho de desconstrução e estigmatização da sua imagem. Traçam o seu perfil como sendo de um analfabeto, um homem perigoso, um assassino fugitivo, um maluco, um ignorante... O próprio Euclides da Cunha, posteriormente, descreveria um retrato pavoroso de Antônio Conselheiro:

> Era assombroso, afirmam testemunhas existentes. Uma oratória bárbara e arrepiadora, feita de excertos truncados das Horas Marianas, desconexa, abstrusa, agravada, às vezes, pela ousadia extrema das citações latinas; transcorrendo em frases sacudidas; misto inextricável e confuso de conselhos dogmáticos, preceitos vulgares da moral cristã e de profecias esdrúxulas...
> Era truanesco e era pavoroso.
> Imagine-se um bufão arrebatado numa visão do Apocalipse[...] (CUNHA, 2016, p. 160 -161).

No entanto, como vimos na pequena narrativa sobre a sua infância e juventude em Quixeramobim, Antônio Conselheiro não é um analfabeto, um ignorante ou um louco. Apesar

de ter sido profundamente marcado por alguns infortúnios pessoais, ele frequentara a escola, tinha leituras, sabia escrever, fazia citação em latim e lera livros importantes, chegando mesmo, nas prédicas que deixou escritas, a citar muitos doutores da igreja.

> Não fica somente em São Jerônimo, São Basílio (que negava a legitimidade da riqueza), São Crisóstomo (defensor ardente da volta ao comunismo primitivo da igreja), Santo Agostinho, São Boaventura, Santo Tomás de Aquino, Santo Inácio de Loiola e outras sumidades da Igreja. Ocupa-se também literatura da profana. (MUNIZ,1981, p. 39).

Além dos livros já citados por muitos autores (*Lunário Perpétuo, Horas Marianas, Princesa Magalona*), havia outras leituras e é assim que, nas suas prédicas, Antônio Conselheiro cita o

> "valoroso Enéias" que, no incêndio de Tróia, "salvou nos ombros o seu pai... tendo a seus pés o inimigo". Isto mostra que conhecia Homero e Virgílio. Em seguida, cita Eurípedes: "ditosos os pais que têm filhos obedientes". E para melhor fundamentar o seu ponto de vista, apoia-se novamente num dos clássicos do mundo antigo, Quintiliano, o mestre da eloquência, que dizia: "os filhos são as esperanças dos pais quando obram bem e virtuosamente". (MUNIZ,1981, p. 39).

Edmundo Muniz (1911 – 1997), no livro *Canudos*: *a luta pela Terra*, publicado em 1981, insiste na tese de que a leitura da *Utopia* de Thomas Morus teria influenciado a concepção comunal da comunidade de Belo Monte, tendo como única pista a citação que Antônio Conselheiro faz desse autor:

> É muito útil - dizia Antônio Conselheiro considerar-se eternidade, e esta consideração foi a que fez a muitos varões sábios e prudentes encher as religiões, povoar os desertos, deixar as riquezas e desprezar o mundo. Assim sucedeu a Tomás More, chanceler-mor da Inglaterra, reinando Henrique VIII. Foi este ministro condenado à morte por não querer seguir a heresia; e indo lhe falar ao cárcere sua mulher para o perverter, lhe perguntou aquele sábio: Quantos anos poderei viver? Respondeu ela que vinte e ainda mais. Concluiu ele assim: Vindes me persuadir que troque vinte anos de vida por uma eternidade de penas! Se disséssseis vinte mil anos, diríeis muito pouco, pois a respeito da eternidade era nada. E assim sacrificou a vida pela defesa da religião católica". (MUNIZ, 1981, p. 40).

Para Edmundo Muniz, de suas *Prédicas*, entretanto, a parte talvez mais importante, porque lança uma luz bem clara na fundação de Canudos com a sua organização igualitária, é a que se refere a Tomás More. Acredita ele que "Se Antônio Conselheiro conhecia a vida de

Tomás More não poderia deixar de conhecer a Utopia, a obra que o imortalizou [...]". (MUNIZ, 1981, p. 40).

Não sabemos ao certo se Antônio Conselheiro leu Thomás Morus ou dele ouviu falar através de outras leituras, as leituras mais abrangentes que ajudaram a alargar o seu pensamento e a sua visão de mundo. No entanto, acreditamos que a base que consolida o seu pensamento religioso, sua compreensão social e as suas ações no mundo, integram a religiosidade cristã nordestina, como manifestações híbridas e herdadas da Península ibérica, acrescidas de aspectos religiosos afro-brasileiros e ameríndios.

Como já o dissemos, as práticas religiosas e sociais de Antônio Conselheiro têm muito dos antigos padres jesuítas e dos franciscanos, no seu trabalho de evangelização nos tempos coloniais e mesmo das pregações missionárias dos padres capuchinhos e do padre Ibiapina, no século XIX, embora deles pudesse se diferenciar, por conta da sua própria formação e disposição psíquica. As festas do império do Divino Espírito Santo e ao paráclito, sem dúvida, também muito o influenciaram na antevisão de uma idade de maior justiça e igualdade.

Antônio Conselheiro não apenas continuará lendo *As Horas Marianas* e a *Missão Abreviada*, mas irá compor também o "seu breviário pessoal, particular, nas horas de meditação". (NERTAN, 1978, p. 130). Era um homem atencioso na leitura e mostra capricho na escrita:

> Tinha a letra fina e costumava encher páginas e páginas de profecias, pensamentos, orações, não raro copiadas da Missão Abreviada e das Horas Marianas. Punha a folha de papel sob a mão e escrevia sem parar, horas a fio, até quando o vento a dobrava. Dormia em simples cama de vara, forrada com uma esteira e um molambo de flanela. (NERTAN, 1978, p. 130).

Revivia no sertão a vida dos profetas antigos, ou mesmo dos padres do deserto, levando uma vida de virtudes, pautadas em penitência, caridade, orações e estudos dos livros que considera sagrados e ajudavam a aproximar-se da palavra de Deus, que era fartamente distribuída, como maná no deserto.

5.4.5 A República - o advento da lei do cão

A Proclamação da República, em 1889, como reação das classes dominantes agrárias e da crescente burguesia urbana, acontece um ano depois da Libertação dos Escravos, o que causou grande descontentamento dos grandes proprietários de terra. A sua implantação se deveu na verdade a um golpe militar, sem nenhuma participação popular. O jornalista e

jurista Aristides Lopes, contextualizando a passeata militar que proclamou a República, sob o comando de um militar monarquista que traíra o imperador, por forte pressão dos seus pares, escreveu: "O povo assistiu àquilo bestializado, atônito, surpreso, sem saber o que significava". O novo sistema aconteceu em meio a uma grave crise, com intensa disputa política entre "deodoristas" (seguidores do marechal Deodoro da Fonseca) e "florianistas" (ditos jacobinos, seguidores de Floriano Peixoto – alcunhado de o "Marechal de Ferro").

> Tais disputas ocasionaram confrontos políticos peculiares entre atores históricos de posições opostas, ou seja, entre os que desejavam o afastamento daqueles até então beneficiados pelos governos militares, e mesmo uma ruptura total com o militarismo, como era o caso dos monarquistas restauradores, e os que manifestavam um exacerbado medo da mudança, como os jacobinos. Além do temor de uma suposta restauração monárquica, os jacobinos receavam perder as modestas, mas até então mais elevadas, posições conquistadas. (GOMES, 2008, p. 285, *on-line*).

Essas disputas entre setores das classes dominantes em nada diziam respeito às mudanças necessárias para grandes medidas sociais, econômicas e culturais, que viessem beneficiar as camadas mais pobres da sociedade urbana e a maior parte da população que vivia nas florestas, nos cerrados, nos sertões, no Brasil profundo. O Brasil de então vivia mergulhado em crises sucessivas, em incertezas e pânicos, dividido entre contrários que pareciam irreconciliáveis:

> Entre a paz e a guerra, o campo e a cidade, a lavoura e a indústria, o fisiocratismo e o monetarismo, a igreja cabocla e a universal, a casa-grande e o sobrado, a senzala e o mocambo, o governo civil e o militar, a modernidade litorânea e o arcaísmo sertanejo, o Exército e a Marinha, a Europa e os Estados Unidos, o país chega a 1897, com o povo sofrido pelas lutas entre irmãos, descrente das instituições, sobretudo as de governo, mas ainda disposto a ir à rua por ideais. (MELLO, 2014, p. 62).

Fruto do idealismo de alguns poucos militares e bacharéis positivistas, a República brasileira chegaria aos sertões, sob forma de impostos e de casamento civil, de ordenamento brutal, na nova aliança estabelecida com os interesses de grandes proprietários de terra e a burguesia urbana emergente. A ordem republicana da maneira como foi instalada agrava um quadro já deteriorado e opressivo que vinha do tempo do Império. Por isso, quando Antônio Conselheiro quebra, em ato público, as tábuas da lei e do fisco, está destruindo simbolicamente as tábuas da opressão.

> A massa sertaneja não sabia distinguir entre monarquia e república. O que temia, era ser onerada de mais impostos, pois os poderes públicos só se

> lembravam dela para tosquiá-la ou sangrá-la. Conselheiro não fez mais do que liderar este movimento de revolta. (MONTENEGRO, 1973, p. 168).

Esses positivistas de última hora, que se saudavam nos salões dizendo "Vive La France", iriam ser a contraposição daquilo que Antônio Conselheiro defendia em suas pregações e peregrinações pelos sertões nordestinos, baseado em outro discurso: o discurso do Brasil real, e necessitado de medidas sociais inexistentes – uma sociedade diferente das européias, porque resultante da mistura de muitas culturas, povos, etnias e processos civilizatórios, em camadas que se dobravam e se desdobravam, barrocamente pulsantes.

Ao quebrar as tábuas dos impostos da República, Antônio Conselheiro como que reeditava a ira de Jesus contra os vendilhões e os fariseus do templo. Ao mesmo tempo em que protestava contra a exploração do povo, ele lamenta que Dom Pedro II tenha sido deposto e enviado para o exílio. Dom Pedro II tornara-se uma figura bastante viva no imaginário popular, por ter sido um dos responsáveis (ou pelo menos forçado a tomar essa atitude pelos interesses ingleses e outros) da Libertação dos Escravos, pelas mãos da Lei Áurea assinada pela Princesa Isabel.

Nas prédicas que deixou escritas, reportando-se à situação dos negros escravos, Antônio Conselheiro escreveu sobre o ódio devotado dos republicanos à família real que tinha proclamado a Abolição da Escravatura no Brasil. Para Antônio Conselheiro, a libertação dos escravos era uma vontade de Deus, conforme podemos ver na longa citação abaixo, justificada por seu valor como fonte reveladora do pensamento político-religioso de Conselheiro, encontrado em seus manuscritos depois de sua morte, nos escombros de Belo Monte.

> [...]libertar esse povo de semelhante estado, o mais degradante a que podia ver reduzido o ente humano; a força moral (que tanto a orna) com que ela procedeu à satisfação da vontade divina constitui a confiança que tem em Deus para· libertar esse povo, não era motivo suficiente para soar o brado da indignação que arrancou o ódio da maior parte daqueles a quem esse povo estava sujeito. Mas os homens não penetram a inspiração divina que moveu o coração da digna e virtuosa princesa para dar semelhante passo; não obstante ela dispor do seu poder, todavia era de supor que meditaria, antes de o pôr em execução, acerca da perseguição que havia de sofrer, tanto assim que na noite que tinha de assinar o decreto da liberdade, um dos ministros lhe disse: Sua Alteza assina o decreto da liberdade, olhe a república como uma ameaça; ao que ela não liga a mínima importância, assinando o decreto com aquela disposição que tanto a caracteriza. A sua disposição, porém, é prova que atesta do mundo mais significativo que era vontade de Deus que libertasse esse povo. Os homens ficaram assombrados com tão belo acontecimento, porque já sentiam o braço que sustentava o seu trabalho, donde formavam o seu tesouro, correspondendo com ingratidão e insensibilidade ao trabalho que desse povo

> recebiam. Quantos morriam debaixo dos açoites por algumas faltas que cometiam; alguns quase nus, oprimidos da fome e de pesado trabalho. E que direi eu daqueles que não levavam com paciência tanta crueldade e no furor ou excesso de sua infeliz estrela se matavam? Chegou enfim o dia em que Deus tinha de pôr termo a tanta crueldade, movido de compaixão a favor de seu povo e ordena para que se liberte de tão penosa escravidão. (CONSELHEIRO *in* NOGUEIRA, 1978, p. 180 – 181).

Vale ressaltar, que grande parte do séquito de Antônio Conselheiro é de ex-escravos, jogados em uma situação de miséria, pois a abolição por pressão dos grandes proprietários e dos capitalistas, não indenizou os escravos, não lhes deu terras e nem condições de vida e de trabalho digno. Simplesmente os atirou à própria sorte. Os ingleses nessa época dominavam economicamente o país e a especulação em alta. Segundo o historiador, José Murilo de Carvalho, a república recém-instalada mais parecia feita para banqueiros.

> Os anos de 1890 e 1891 foram de loucura, segundo a expressão de um observador estrangeiro, o qual acrescenta ter havido corretores que obtinham lucros diários de 50 a 100 contos e que uma oscilação do câmbio fazia e desfazia milionários. Por dois anos, o novo regime pareceu uma autêntica república de banqueiros, onde a lei era enriquecer a todo custo com dinheiro de especulação. (CARVALHO, 1987, p.20).

Houve inflação, aumento das mercadorias e produtos alimentícios, com grandes baixas de salários ocasionados pela oferta da mão de obra imigrante, que fora incentivada pelo governo, após a abolição da escravatura. José Murilo de Carvalho informa que, nessa época, "houve aumento de 100% nos salários para um aumento de mais de 300% nos preços".

Os militares, vivendo na Corte (distante do povo e dos seus interesses), gozando de altos privilégios e intoxicados pelas ideias positivistas e pelo "darwinismo social", eram antipatizados pelas camadas mais baixas da população. Esse seria, junto com as próprias disputas políticas regionais, o fermento inicial de um conflito de grandes proporções, que assombraria a jovem República e a levaria ao crime inaugural que ficou inscrita, como uma marca profunda na sociedade brasileira, e de certa maneira anunciou o tipo de sociedade que adviria dessa visão de república armada e organizada pelo alto.

Essa República que fora instalada no distante Rio de Janeiro, em 15 de novembro de 1889, através de um golpe totalmente alheio aos interesses e à vontade do povo, como salienta Lopez e Mota (2008, p. 554). Se no centro político foi vista como um golpe militar, a nova ordem chegava aos sertões na forma de impostos aumentados, de carestia, de perseguições políticas e das instituições do registro e do casamento civil. O povo desconfiava do governo, e do registro de seus nomes, por conta dos traumas do alistamento militar e, sobretudo, ainda

estava viva a memória do alistamento forçado para a Guerra do Paraguai, onde centenas de milhares de brasileiros não só perderam a vida, defendendo interesses econômicos e geopolíticos da Inglaterra, mas também foram causadores de um verdadeiro genocídio do povo paraguaio, a partir das ordens dos militares superiores. Fora estabelecida ali, ao lado da guerra em si, uma tragédia de grandes proporções. Alguma coisa começava podre na elitista República brasileira, que incluía choques e disputas não apenas na arena social, mas também, no interior das próprias elites.

> A República de 1889 foi, no Brasil, tanto quanto no Império, ou talvez, mais do que no Império, um choque constante entre personalidades, isto é, entre caudilhos e líderes de formações regionais e intelectuais diversas, de ideologias antagônicas, de interesses e aspirações econômicas contráriasa. De modo que para bem compreendê-la impõe-se o maior conhecimento possível da bibliografia biográfica, autobiográfica e personalista, em geral, em que a outra – a impessoal, rigidamente jurídica, filosófica, sociolólica, técnica, administrativa, ideológica – tem muitas vezes suas raízes ou sua explicação [...]. (FREYRE, 2000, p. 69).

Podemos dizer que, da parte de Antônio Conselheiro, não havia intenção de fazer uma conspiração contra a República, mas apenas a defesa dos oprimidos e da religião que ele considerava verdadeira (enquanto os positivistas fundavam a sua própria igreja dedicada à deusa Razão, com sede no Rio de Janeiro), com suas pregações contra leis injustas que para ele e para o povo simbolizava a “lei do cão” e o casamento civil, que não compreendido pela religiosidade popular. A igreja oficial, apesar de algumas rusgas advindas da separação Estado-Igreja, adaptar-se-ia com facilidade ao discurso republicano, achando-se até mais livre para se estabelecer, na nova ordem política.

5.4.6 A cidadela do Belo Monte

Nos primeiros anos, Antônio Conselheiro tinha tido boa receptividade por onde andara e muitos padres o acolhiam e at apelavam para que, com a sua gente, ajudasse em obras de restauração de igrejas de construção de cemitérios e obras de caridade, por conta do grande prestígio que tinha entre o povo. Só pouco a pouco, com a crescente projeção social de Antônio Conselheiro, esse relacionamento foi ficando mais difícil. Diante das suas pregações e da sua fama de milagreiro, as autoridades da igreja começam a se incomodar. Fustigado pelas autoridades, civis e eclesiásticas, Conselheiro foge com a massa que o acompanhava, em busca da Terra Prometida, a Terra Sem Mal - onde pudessem levar uma vida melhor, dentro dos

preceitos de honestidade e da religiosidade, da solidariedade, da justiça e do bem comum – preceitos cristãos primitivos.

O profeta, à frente do seu povo, chega a Canudos – um entroncamento de caminhos, cercado de montes e à beira do rio Vaza-Barris, com boas oportunidades para desenvolvimento da agricultura e do pastoreio. Ali, em pouco mais de três anos, sob a sua liderança, o povo constrói a cidadela do Belo Monte – lugar de refúgio para os mal-aventurados e oprimidos dos sertões. "A notícia de sua fixação em Canudos espalhava-se pelos sertões. Agitava-se a plebe rural. Homens, mulheres e crianças abandonavam as suas choupanas e partiam para a terra santa" (MONTENEGRO, 1973, p. 131).

Antônio Conselheiro, junto com os conselhos e líderes populares, organizou a nova comunidade, esperançoso na transformação do mundo e na chegada de uma idade da bem-aventurança, traduzida na esperança de dias melhores e mais livres. Erguidas as primeiras casas e construída a capela, dava-se início à organização social e política da comunidade.

> Cada família tinha o direito de conservar sua criação e roçado. No ato da chegada, cada um entregava metade do que possuía. Os desvalidos, eram alimentados. Os demais viviam do seu trabalho. Conselheiro recebia esmolas que lhe chegavam de vários pontos da Bahia e de outros Estados. Conseguia adquirir gêneros alimentícios a baixos preços. Circulava dinheiro do Império e da República. Embora o dinheiro não tivesse grande valor, Conselheiro mantinha no cofre, as economias da comunidade. Havia também, uma espécie de vale, impresso e garantido por Antônio Vilanova que era proprietário de uma casa comercial em Canudos. Este vale tinha franca aceitação nas localidades vizinhas. Os ladrões eram presos e enviados às autoridades baianas. As meretrizes eram deportadas. Não se permitia uso de cachaça. Os que viviam em concubinato eram casados por ocasião das visitas do Padre Sabino, vigário de Cumbe, que tinha casa em Canudos, onde celebrava, casava e batizava na própria igreja construída por Conselheiro" (MONTENEGRO, 1973, p. 131 - 132).

Com a ativa colaboração de conselhos comunitários, que alguns autores chamam de os "doze apóstolos", Antônio Conselheiro ajudava a organizar não só a vida social da comunidade, mas cuidava também da vida religiosa, com ajuda de outros beatos e beatas, em torno da qual giravam muitas atividades. Tinha grande liderança, mas não total, a cidade encontraria as suas próprias formas de organização e de funcionamento. Em muitas coisas, não se diferenciava de qualquer pequena cidade sertaneja, talvez só nos laços comunitários e solidários que eram mais estreitos. Algo muito distante da comunidade fanática identificada por Euclides da Cunha, ou messiânica/milenarista classificada por Maria Isaura Pereira de Queiroz, conforme considera Eduardo Hoornaert, ao afirmar que

> Canudos era um povoado sertanejo normal, que chegou à notoriedade por uma série de fatores que não alteram a perfeita normalidade de sua maneira de ver o mundo e organizar a vida? Toda e qualquer teoria social só é válida na medida em que corresponde ao efetivamente vivido e consegue explicar sem recorrer a postulados. Partindo, por exemplo, da premissa de que o povo sempre vive enganado ou imbuído de um “fatalismo místico", não se chega a lugar algum. Quando o cientista social estabelece primeiramente seus postulados e pesquisa em seguida, na realidade nada mais faz do que verificar se a "vítima" cabe na camisa de força do seu esquema. (HOORNAERT, 1997, p. 105 -106).

A cidadela de Belo Monte crescia dia a dia e, antes de começar a guerra, já contava com uma população estimada em 20 mil pessoas, segundo alguns autores. Como já comentamos, eram pessoas das mais diversas origens e gradações sociais: mestiços brancos despojados de riquezas e direitos, negros recém-saídos da escravidão (em situação de miséria), índios remanescentes dos aldeamentos destroçados e mestiços pobres que fugiam da semiescravidão – todos vítimas dos latifúndios e do cruel sistema social e econômico impostos pelas elites brasileiras, entre a Colônia e o Império, situação agravada com o advento de uma República vinda do alto – imposta pelo golpe militar. Importantes contingentes humanos, das aflitas e deserdadas populações sertanejas procuraram o refúgio do Belo Monte. Calazans confirma essa presença e a sua origem:

> Acreditando nos milagres do Bom Jesus, mais anunciados pelos seus partidários do que por ele próprio, muito preocupado em assegurar que não era Deus, mas sim um peregrino, um miserável pecador, milhares de brasileiros, pobres e remediados, homens e mulheres, velhos e meninos, brancos, índios, negros, mestiços deixaram suas terras, abandonaram seus bens, afastaram-se dos seus parentes, dos seus compadres e afilhados e foram viver, matar e morrer num longínquo chão sertanejo, numa fazenda de criar em decadência, rapidamente transformada num verdadeiro centro humano, num autêntico formigueiro de gente. Os casebres desalinhados, surgidos da noite para o dia, diariamente numa média de doze, em certa fase, formavam um intrincado de ruelas, uma mistura de quintais e portas de frente, onde se foram localizar milhares de seres humanos na esperança de melhores dias [...]. (CALAZANS, 2015, p. 125).

Abandonando as fazendas e o jugo dos patrões, os adeptos de Antônio Conselheiro trabalhavam de forma comunitária e partilhavam a utopia de um mundo mais justo e igualitário. Começou a haver logo depois a reclamação por partes dos grandes proprietários de terra, como o Barão de Jeremoabo, da falta de braços servis para o trabalho na agricultura e na pecuária.

Através de vigários da região, Antônio Conselheiro procurava ter boa relação com a igreja. Alguns padres, como era o caso do vigário de Cumbe, tiravam bom proveito quando

iam a Canudos para realizarem as Missões e oficiarem batizados, crismas, casamentos e missas. Grandes somas de dinheiro eram pagas pelos pobres de Canudos. Em visita ao local, Frei João Evangelista disse para Antônio Conselheiro que "a igreja condenava as revoltas e, aceitando todas as formas, de governo, ensinava que os poderes constituídos regem os povos em nome de Deus". (MONTENEGRO, 1973, p. 137).

Foi o bastante para o rompimento com Antônio Conselheiro, que o identificou como sendo um emissário do governo, que já vinha hostilizando o agrupamento a partir de denúncia dos bispos de Salvador, dos latifundiários e dos políticos envolvidos nas disputas oligárquicas baianas entre *vianistas e* gonçalvistas. Por sua vez, o frei João Evangelista julgou "haver encontrado um agrupamento rebelado, desrespeitador da lei, cerceador das liberdades públicas, indicava [...] as necessárias providências do poder civil para o reestabelecimento da lei e do culto católico [...]" (CALAZANS, 2015, p. 47).

A Igreja Católica que passava a pregar contra o Conselheiro e sua gente, "sentia a necessidade de eliminar o quisto de Canudos". Separada do Estado, ela só encontrava um meio de agir: propalar o critério político do movimento que se processava em Canudos. O frei João Evangelista de Monte Marciano, com a publicação do seu relatório sobre a visita que fizera a Belo Monte (ob. cit.), ajuda a desencadear o processo de repressão, pois traz justificativas para o discurso que irá fundamentar a decisão de repressão. Afirma que a legião intitulada *Companhia do Bom Jesus* é um ajuntamento ameaçador, o qual põe em perigo a ordem pública e a unidade da Igreja.

> A seita político-religiosa, estabelecida e intrincheirada nos Canudos, não é só um foco de superstição e fanatismo e um pequeno schisma na egreja bahiana; é, principalmente, um nucleo, na apparencia despresivel, mas um tanto perigoso e funesto de ousada resistencia e hostilidade ao governo constituido no paiz.
> Encarados o arrojo das pretensões e a soberania dos factos, pode-se dizer que é aquillo um estado no Estado: alli não são aceitas as leis, não são reconhecidas as autoridades, não é admittido á circulação o proprio dinheiro da Republica. (EVANGELISTA, 1895, p.7).

Por ações oriundas das autoridades eclesiásticas e políticas, dos proprietários de terra e dos jornais da época, Antônio Conselheiro e a sua comunidade de Belo Monte vão se transformando em notícia nacional, da forma mais fantasiosa e perigosa possível. Falam das heresias, da bandidagem, da ignorância, do fanatismo, e até mesmo da preparação de Canudos para restauração da Monarquia no Brasil. Ao mesmo tempo, espalharam-se boatos de que o profeta do sertão estaria recebendo armas do exterior, financiadas por monarquistas europeus

para destruir a jovem república. Só não conseguiam explicar a seguinte contradição: se Conselheiro era um beato analfabeto, fanático, bronco, como poderia armar toda essa articulação com a Europa e conseguir o envio de armas para a formação do seu exército? Por interesses políticos e econômicos, rasgavam-se os fatos e publicavam-se as lendas.

É por demais conhecida e estudada a história da guerra de Canudos e das cinco expedições militares que foram enviadas contra os sertanejos. Os sertanejos de Belo Monte, reunidos sob a égide da bandeira do Divino Espírito Santo, querendo instalar na terra uma nova era de justiça e igualdade, foram massacrados, mas não sem antes oferecer tenaz resistência ao poderoso contingente militar armado pelo poder econômico e político da época, na manutenção de um sistema social perverso e insustentável. Há quem considere que os sertanejos de Belo Monte traçaram uma das páginas de maior bravura e heroísmo da história social brasileira, entre as muitas que já escrevera a gente pobre e oprimida do sertão, posição com a qual temos grande afinidade.

5.4.7 Os índios em Canudos: o sertão vai virar mar

Tomando por fonte algumas indicações da época, poderíamos pensar, que Belo Monte, com sua população predominante de negros, índios e mestiços (de vários tons de pele), pobres e sem-terra, formava ou continha a sua fração de "quilombo".

> Há duas cartas no rico arquivo do Barão de Jeremoabo, falando da presença dos "13 de maio" nas hostes conselheiristas. Uma de Antero Galo, de Tucano, bem informado a respeito da população do Belo Monte, afirma, com evidente exagero, que tudo "*ali é gente treze de maio*" e outra do coronel José Américo Camelo de Souza Velho, proprietário em Massacará, terrível inimigo do Conselheiro, dizendo haver um grande número de ex-escravos arranchados em Canudos, onde sabemos existia uma rua denominada dos "*negros*" e uma outra apelidada dos "*caboclos*". (CALAZANS, 2015, p. 100).

Essa presença de negros é de tal forma marcante e inquietante para os grandes proprietários de terra, entre eles o poderoso Barão de Jeremoabo (SAMPAIO, 2001), que eles escrevem sucessivas cartas, alertando as autoridades para o perigo que em Belo Monte se instalava. Além da falta de braços servis, talvez temessem vinganças por parte de escravos, índios e camponeses pobres, sendo todos eles vítimas de condições desumanas de trabalho e dos castigos a que eram submetidos.

> O Barão contou a história do surgimento do Conselheiro no Itapicuru, em 1874, seu prestígio junto ao povo, inclusive no meio dos escravos e, após 88, nos grupos de ex-escravos. Queixou-se da desorganização do trabalho nas

> fazendas, porque a maioria dos trabalhadores estavam sempre prontos a seguir o séquito, muitos, pequenos donos de quinhões de terra, vendiam os próprios bens e deixando o torrão de nascimento se deslocavam para Canudos. Apontou ainda a influência exercida pelo Conselheiro sobre agrupamentos indígenas, citando que os índios de Mirandela, em número de 500, armados de arcos e flechas, participaram de manifestação hostil às autoridades municipais na vila do Soure. Acentuou os pronunciamentos antirrepublicanos do Conselheiro, que lhe dissera ser o próprio nome República uma prova do mal, dividindo as sílabas: *re-pública*. (CALAZANS, 2015, p. 52).

Junto aos negros, havia ali importante contingente indígena, possivelmente, em maior número do que foi apontado pelo Barão de Jeremoabo, a ponto de em Belo Monte ter um grande agrupamento de casas chamado de Rua dos Caboclos, conforme aponta José Calazans. Na literatura sobre Canudos e a Guerra, os registros das presenças desses índios vão surgir de forma fragmentária, mas não menos importante, como pistas para a história, ainda que se baseiem em narrativas orais:

> quanto à presença de "caboclos", descendentes de índios, há igualmente documentação convincente [...] havia muita reclamação contra o tratamento que era atribuído aos descendentes de índios e por isto, provavelmente, a posição tomada ao lado do Bom Jesus Conselheiro. (CALAZANS, 2015, p. 101).

Se o conceito de quilombo não comporta essa mistura de oprimidos, de diferentes etnias, embora boa parte fosse negra, podemos então compreender Belo Monte, como sendo também uma "aldeia", onde se juntaram índios, caboclos, negros, morenos e mestiços (em diversas gradações de cor de pele e de misturas étnicas e culturais). Esta seria uma das possíveis leituras, sabendo que foram feitas cada uma delas, a partir de ângulos diferenciados. José Calazans trabalha com um conceito mais aberto de "quilombo", a partir do imenso e diverso contingente étnico que compôs a população do Belo Monte: "Pelo que nos foi possível constatar, alicerçado sobretudo na voz popular, o séquito do Bom Conselheiro reunia todas as "nações" do sertão. E pela presença de ex-escravos se pode até aventar a hipótese de ser Canudos o "último quilombo". (CALAZANS, 2015, p. 101).

Da mesma forma, podemos pensar Belo Monte como uma "aldeia invisível" – pensando-se que as aldeias e aldeamentos abrigavam gente de etnias e mestiçagens diversas, que fugia da servidão ou das malhas da "justiça" senhorial. Vale frisar que a mesma "aldeia invisível", após a destruição da cidadela de Belo Monte e do Império do Espírito Santo, irá se instalar em Juazeiro do Norte, também sob a égide do Espírito Santo.

Durante a chamada guerra de Canudos, nem mesmo as pesadas baixas, os sofrimentos, a fome e a sede, fizeram estancar o afluxo das gentes dos sertões para a cidadela de Belo Monte, de modo a compensar a falta de armas, com o destemor dos seus defensores que se engajavam na luta contra o poderoso exército da República, ainda que soubessem que nela poderiam tombar.

Se são importantes as causas sociais e econômicas para compreendermos as motivações dos seguidores de Antônio Conselheiro, na construção do povoado de Belo Monte e na heróica resistência frente ao exército da república, não podemos deixar também de dar a devida importância às causas culturais e religiosas mais profundas que estão na base dessa imensa movimentação de pobres do campo, não como uma massa indistinta, mas com ordenações sociais, culturais e étnicas precisas.

À medida em que o tema desperta maior interesse acadêmico, vislumbra-se o reconhecimento, a importância e a variedade de grupos étnicos que participam da construção do Belo Monte e envolvem-se com a guerra de Canudos, que deram a ele uma ampla contribuição simbólica, além da materialidade dos esforços dispensados àquele movimento. Esses estudos aconteceram tardiamente e há causas precisas para justificar essa demora.

> No caso específico dos estudos sobre a participação indígena em Canudos, é preciso lembrar a constituição de uma antropologia das populações indígenas no Nordeste brasileiro, marcada pela preocupação com a identidade e a etnicidade desses grupos. Essas análises, pelo menos até os anos 80, estiveram presas à caracterização dos grupos indígenas na região como integrados, partes do universo social e cultural comum ao sertão nordestino: campesinato e catolicismo rural/rústico eram os termos por meio dos quais essas sociedades poderiam ser entendidas pela antropologia e pela história. (VELDEN, 2003, p. 59, *on-line*).

Felipe Velden enumera três matrizes de análise social praticadas até então e que teriam dificultado esse reconhecimento dos grupos sociais e étnicos diferenciados: “a marxista, a religiosa e a que lança mão do par campesinato/catolicismo rural ou rústico - reduzem as diferentes motivações colocadas em jogo por grupos sociais diversos em um mesmo movimento”. (VELDEN, 2003, p. 59, on-line). Contudo, afora os poucos registros históricos documentais, existe uma rica tradição de narrativas orais sobre o encontro de Antônio Conselheiro com os índios e o envolvimento dessas etnias com o movimento de Belo Monte e com a guerra. Entre os pesquisadores que a esse tema se dedicaram, além de Calazans Neto (2015), podemos citar Lourdes Bandeira (1972), Maria Lúcia Mascarenhas (1995), Edwin

Reesink (1997; 2012; 2018), Felipe Ferreira Vander Velden (2003) e Paulo Sarmento (1996), entre outros.

O antropólogo Edwin Reesink, no artigo "A Salvação: as interpretações de Canudos à luz da participação indígena e da perspectiva conselheirista" (1999), dedica especial atenção, não apenas às fontes literárias, mas também às fontes orais, por ele colhidas ou citadas de segundos, que permitem reconstituições da história, na perspectiva dos povos indígenas do sertão da Bahia. Demonstra, por exemplo, que entre os Kariri, as crenças originais nos encantados (entidades espirituais) convivem, em paralelo, com o "sistema de crenças católico dos santos". O ritual do Toré, em particular, ligado aos encantados, durante algum tempo, ficou esquecido ou impedido de ser praticado, volta a ser um ritual importante, tem crescido e tem servido de construção identitária entre os índios nordestinos, de várias etnias.

> No que tange à época de Canudos, a tradição oral dos índios Kiriri de Mirandela e Kaimbé de Massacará indica a presença destes dois sistemas de crenças sobrenaturais e isto é um fato que deve ser levado em conta para compreender a atração exercida pelo Conselheiro sobre estas populações. (REESINK. 1999, p. 148).

Quanto à participação dos dois grupos no movimento conselheirista, o referido autor vai perceber que eles tiveram adesões diferenciadas, variando entre "o entusiasmo maciço dos Kiriri e os significados pessoais e grupais diferenciados para os participantes dos dois grupos indígenas (o outro sendo os Kaimbé)". (REESINK, 1999, p. 153). Há diferenças marcantes entre os dois grupos, entre os Kariri funcionando com um apelo que toca toda a comunidade e o seu sistema de crenças,;no caso dos Kaimbé de Massacará, havendo motivações pessoais e familiares para a adesão a Conselheiro:

> O que une as duas interpretações é a construção de um sentido religioso, que atribui ao Conselheiro a faculdade de facilitar a comunicação com o sagrado. A "santidade" atribuída ao Conselheiro transforma Canudos num local sagrado, uma cidade que vira centro de romaria e, de certa forma, a representação permanente da ordem do sagrado no mundo terreno (o centro do mundo temporário para os Kiriri). Mas, aqui convém ressaltar que a religião em questão é uma cosmovisão que descreve como é o cosmo, os mundos daqui e do além e a pessoa humana (uma cosmologia e uma concepção de pessoa), e prescreve o que deve ser no cosmo, no que tange ao profano e o sagrado, e a localização e o papel do ser humano. (REESINK. 1999, p. 154).

Assim, de alguma forma, Conselheiro retoma, na linguagem e na prática, o discurso do sagrado, com ressonância profunda do espírito daqueles índios cristianizados. Reesink

coloca Canudos como “o lugar da Salvação” e ressalta que o que “inspirava o Conselheiro e seus seguidores era, em primeiro lugar, viver em busca de uma vida regrada para garantir a salvação da alma, sem, no entanto, esperar o milênio em algum tempo previsível”. (REESINK. 1999, p. 154). Assim, vai elaborar para Belo Monte [Canudos] o conceito de um “regime de salvação: “Desse modo, todo sistema de crenças dos índios se engajou no decifrar do significado de Canudos, demonstrando que não se considere a existência de uma oposição radical entre os dois sistemas paralelos.” (REESINK, 1999, p. 155).

Buscando compreender essa aproximação entre os índios e o profeta Antônio Conselheiro, Valden levanta a tese de que os índios Kariri viram em Antônio Conselheiro um xamã poderoso, um profeta que trazia para aquele povo novas promessas e esperanças. Lembra que os “os pajés Kiriri são entendidos, assim como o são seus conselheiros”, e chama isso de

> notável coincidência terminológica me parece bastante interessante: conselheiros são pessoas de grande sabedoria, em geral de idade avançada, responsáveis pela organização dos rituais, e de papel importante na vida política e religiosa das comunidades”. O profeta Antônio investe-se assim das funções de xamã e conselheiro. (VELDEN, 2003, p. 62, *on-line*).

Anteriormente, abordamos as figuras dos profetas índios, ou caraíbas, entre os tupi-guarani, e a função que tinham naquela sociedade, não apenas no ordenamento do sagrado, mas também em decisões extremamente graves, como eram as grandes imigrações em busca da Terra Sem Mal, colocando em perigo a segurança e a sobrevivência de milhares de pessoas de algumas aldeias. Antônio Conselheiro, segundo o autor, lembraria esses profetas, senhores dos sonhos e dos bons conselhos.

> Seus hábitos ascéticos, sua oratória potente, sua capacidade de dirigir a ação e, principalmente, a mediação que operava entre o sagrado e o profano, sua origem exterior e sua permanente mobilidade trouxeram, aos olhos dos índios, essas personagens, abundantemente descritas nas etnografias das terras baixas sul-americanas.
>
> A palavra deste xamã poderoso apontava na direção de um espaço e de um momento específicos para os grupos indígenas na região. Sugiro que Canudos transfigurou-se, para aquelas populações, em um espaço ritual de grande importância, ao mesmo tempo em que iniciava-se um crucial período ritual entre os grupos indígenas no sertão, o que foi indicado pela palavra profética do xamã/mestre-encantado Antônio Conselheiro. (VELDEN, 2003, p. 64, *on-line*).

Os Kariri perceberam em Canudos a possibilidade de ordenação da vida religiosa e um momento de fortalecimento identitário (em momento de desintegração cultural e religiosa),

colocando-se sob as palavras e as ações de um profeta, sonhando com fartura de colheitas e de caças, em um tempo de paz e de abundância. Os encantados, consultados sob o fumo dos tabacos, o vinho da Jurema e os maracás, deram sinais para essa mudança.

> A mudança dos índios para Canudos teria sido canalizada pela força da retórica conselheirista. Os Kiriri contam, hoje, que o Senhor da Ascensão, padroeiro da aldeia de Mirandela e um encantado ligado à igreja local, fora para Canudos - provavelmente atraído, também, por Conselheiro - deslocando o centro do mundo para o arraial. Sem esta importante referência cosmológica, os índios de Mirandela teriam ido para Canudos ao seu encontro. Destaque-se que esta centralidade era e ainda é importante para os Kiriri: seus rituais são realizados em sítios que estão no centro em relação às comunidades circunvizinhas, e o processo de retomada do território historicamente expropriado pautou-se pela importância depositada na centralidade do núcleo de Mirandela. (VELDEN, 2003, p. 64 - 65, *on-line*).

Antigos rituais Kariri em torno da jurema situavam-se em uma cabana fora da aldeia, fato anotado por padres jesuítas, como lugar onde os pajés consumiam fumo, dançavam cantavam e fazia vaticínios e conjurações. (LEITE *apud* VELDEN, p. 66). Filipe Velden especula se esse ritual poderia ser o Varakidrã ou Erakizã, daí a sugestão de

> que Canudos pode ter sido a aldeia/cabana sagrada em que o rito seria realizado: deixar a aldeia em busca do centro do mundo, mas também preservar a separação simbólica entre o espaço ritual e o espaço mundano da aldeia. Interessante constatar que, no Belo Monte, a independência dos índios e seu universo cerimonial fora preservada: fontes documentais mencionam uma rua dos caboclos, espaço do arraial conselheirista ocupado apenas pelos índios. Estes, pois, buscavam manter-se de todo separados: da aldeia, ao dirigir-se para Canudos; dentro de Canudos, ao isolar-se dos demais seguidores do Conselheiro ali presentes. (VELDEN, 2003, p. 66, *on-line*).

Ao invés do conceito de utopia, Reesink utiliza o conceito de "enteotopia" – que se refere a uma topologia social para o desenho do *socius*, um projeto social para realizar a construção de uma ordem sociocultural imbuída e guiada pelos ideais religiosos - formulado a partir da inspiração da "proposta dos estudiosos de alucinógenos de substituir esse termo por 'enteógeno', ressaltando a concepção nativa do caráter da presença do sagrado no participante que toma a substância que altera seu estado físico e mental". (REESINK. 1999, p. 155). Nas suas práticas religiosas, os índios do sertão, tanto os Kariri como outras etnias, faziam uso de plantas sagradas, entre elas a jurema e o manacá. Por esse prisma, o Autor compreende que todo o movimento em direção a Belo Monte [Canudos] é guiado pela religiosidade e busca do sagrado.

Além dos Kariri de Mirandela e dos Kaimbé de Massacará, é possível que outras etnias indignas tenham seguido Antônio Conselheiro e se integrado à comunidade de Belo Monte. Esse é um campo ainda aberto para as pesquisas e uma história que ainda pertence, em boa parte, ao campo das narrativas orais e das lendas que se criaram a partir dos fatos. Citemos um exemplo: em janeiro de 2012, na Chapada Diamantina, na Bahia, nós estávamos dirigindo um episódio do seriado para TV chamado "O Nordeste de Ariano Suassuna", (um projeto do SESC nacional) e nos encontramos com os índios Tuxá, que vivem na cidade de Rodelas, mas que antes ocupavam diversas ilhas no rio São Francisco, sobretudo a ilha da Viúva, que foi submersa, quando da construção da hidrelétrica de Itaparica.

Esses índios foram especialmente convidados para irem até aquela região e executarem, para o nosso documentário audiovisual, uma dança do Toré, em uma das cavernas da região. A participação de Ariano consistia em falar sobre a importância da cultura indígena na cultura brasileira. Nos intervalos da gravação, conversamos com uma velha índia, rezadeira e mestre de encantamentos, e ela nos disse que seus antepassados tinham lutado em Canudos, ao lado de Antônio Conselheiro e que lá, em Belo Monte, os índios Tuxá tinham perdido a sua "língua" e muito das suas "sabedorias antigas". Essa mesma narrativa encontra-se na tradição oral dos índios Kariri de Mirandela e dos Kaimbé de Massacará.

Dos índios que lutaram em Canudos, não se sabe o número certo, mas de modo significativo, tiveram seus nomes apagados da memória, restando apenas a lembrança de um chefe chamado Manoel Fogueteiro, que teria sido próximo ao líder guerreiro Pajeú e gozaria de prestígio na comunidade (REESINK, 2012). Já Velden considera que esses índios,

> "certamente tinham seus próprios projetos, e fizeram do movimento geral seu movimento específico: inscreveram, no rito, sua potência futura". [...]
> A guerra e o confronto entre povos indígenas e colonizadores no sertão nordestino, expressos nos documentos desde os primeiros anos da conquista, não morreram em Canudos: mantiveram-se ativos, e mantém-se vivos na memória, hoje metamorfoseada em política. Políticas indígenas, combates singulares histórias singulares, pois singular esta gente que fez, e faz, de sua história funesta, ponto de partida para um embate que jamais termina. (VELDEN, 2003, p. 70, *on-line*).

Sim, poderíamos chamar o genocídio cometido contra os índios do Brasil como um genocídio que jamais termina e dura já mais de cinco séculos, sempre renovando as formas de destruir culturas e conhecimentos (epistemicídio), de matar e trucidar para se apossar das terras. Na atualidade, lamentavelmente, o País volta novamente a ser colônia, submetido ao grande capital e ao neoliberalismo, devastando florestas, perseguindo quilombolas e destruindo nações

indígenas, transformando-se em imenso latifúndio multinacional produtor de monocultura (como na época do Brasil colônia), só que, agora, ao invés de cana-de-açúcar, produz soja e envenena o mundo, com alta dosagem de pulverização de agrotóxicos.

Contudo, no caso de Canudos, é narrativa comum, em circulação ainda hoje, que a participação dos índios na guerra resultou em muitas perdas para eles: a língua, o ensinamento dos pajés, os rituais primitivos de preparação do vinho da jurema sagrada, alguns entendimentos dos rituais de ligação e comunicação com os encantados, além de muitos outros costumes.

> Na Guerra de Canudos morreram os últimos falantes da língua indígena, meio privilegiado de comunicação com os encantos. Os últimos pajés morreram lá, perdendo-se a ciência do índio, os segredos do ritual *cururu*, com o uso da jurema (um enteógeno), quando os homens entendidos conversavam com os mortos e sabiam como as almas viajavam. Uma prática xamânica, portanto, que não se transmitiu na sua totalidade para uma geração mais nova, prejudicando o grupo como um todo. (REESINK, 2012, p. 244 – 245).

Acontece também, ou pelo menos se intensifica, o que podemos caracterizar como sendo uma perda catastrófica e definitiva de suas terras. Velden vai constatar também essa negatividade em relação às perdas posteriores à guerra de Canudos, ainda corrente nas narrativas orais, mas entende que, simbolicamente e historicamente, a participação desses índios na guerra de Canudos poder ter tido um significado simbólico e social bem mais amplo.

> A pesquisa sobre os motivos específicos da participação dessas comunidades indígenas, com uso refinado da etnografia e da documentação histórica, talvez permita inverter esse sinal, conferindo positividade ao evento: afinal, ali os grupos indígenas puderam mostrar, nos corpos pintados e paramentados, armados de arcos e flechas - para espanto mesmo dos poderes locais, o que se atesta nos poucos documentos escritos preservados - que estavam vivos, e que tinham a intenção de lutar por seus interesses e projetos. (VELDEN, 2003, p. 69, *on-line*).

Um aspecto a ser considerado e ainda não abordado nos estudos até então realizados é o fato de que os índios não apenas estiveram ao lado de Antônio Conselheiro, junto com os negros e os mestiços, mas que também nas tropas governamentais (com seus fardamentos precários). Entre os soldados rasos do exército republicano havia muitos índios e negros, o que dava continuidade ao costume colonial de acirrar guerras entre etnias (iguais e diferentes) e entre miseráveis. Índios contra índios. Negros contra negros. Índios contra negros. Negro contra índios. Mestiços pobres contra negros e índios. Qualquer união e ajuntamento dessas classes oprimidas significava e continua a significar um perigo, uma possibilidade de revolta e

subversão da ordem. Enfim, era promovida a continua guerra entre miseráveis para assegurar o status quo e os privilégios econômicos das classes dirigentes.

Além dos Kariri de Mirandela e dos Kaimbé de Massacará, do Tuxá das ilhas do rio São Francisco, é possível que outras etnias indígenas tenham se envolvido com o movimento de Antônio Conselheiro e se integrado à comunidade de Belo Monte ou mesmo servido nas tropas do exército republicano. O apelo de Antônio Conselheiro ao passar por vilas e povoados que foram antigas aldeias indígenas ou aldeamentos missionários, terá afinal surtido um grande efeito. O chamado era para construir um lugar santo, na terra da promissão, onde haveria fartura e justiça e todos estariam protegidos pelo Espírito Santo, pelo Filho e pelo Pai. Diz a tradição oral:

> O Conselheiro reuniu tudo quanto foi gente e o povo dizia ai vamo, que eu num fico aqui. Quarteirões, bairros rurais inteiros se foram para Canudos, porque, pela experiência dos sabidos, 'o Senhor da Ascensão estava só na semelhança e convidou o pessoal para ir onde estava o aperto da Guerra'. O Conselheiro falou de sua missão, para o bem de todos, e chamou os índios. A notícia correu, inclusive do rio de leite e ribanceira de cuscuz, e falaram nois vamo, nois vamo. (Narrativa oral a*pud* REESINK, 2012, p. 246).

Os Kariri participaram do processo de construção da cidadela de Belo Monte e da luta na guerra de Canudos, em várias frentes, desde o início quando carregaram madeiras para a igreja nova, depois trabalhando em suas roças de milho e mandioca e levando o excedente para Belo Monte, ajudando na caça de animais na caatinga, curando com remédios feitos à base de ervas medicinais, dançando o toré e fazendo rituais para que os encantados mostrassem caminhos e soluções, e, também, como grandes conhecedores da região, nas estratégias de defesa e ataques dos conselheiristas contra as tropas governamentais. "Os pajés Kiriri ajudaram Pajeú contra Moreira César, ao descobrir sua rota e aconselhar a tentar acertá-lo no olho com flecha e tiro". (REESINK, 2012, p. 246 - 247).

Até mesmo no uso da jurema que, além de propiciar visões sagradas, dava força de resistência física e coragem aos guerrilheiros de Belo Monte, temos o costume Kariri que se disseminou em Belo Monte, sobretudo durante a guerra. Euclides da Cunha registra:

> As juremas, prediletas dos caboclos — o seu haxixe capitoso, fornecendo-lhes, grátis, inestimável beberagem, que os revigora depois das caminhadas longas, extinguindo-lhes as fadigas em momentos, feito um filtro mágico — derramam-se em sebes, impenetráveis tranqueiras disfarçadas em folhas diminutas [...] (CUNHA, 2016, p.57).

O vinho da Jurema sagrada, tal qual é usada no catimbó, faz ascender aos *reinos do juremá*, representações de reinos diferenciados existentes no mesmo tempo e espaço, situado em outro dimensão, como mundos paralelos, mas contemporâneos, conforme imos em capítulo anterior. A cidadela de Belo Monte devia significar um desses reinos – um território sagrado por excelência que se desencantava na terra sob a condução de um homem santo. Acreditavam os índios, como os demais conselheristas, que mortos em defesa da sua fé teriam a salvação das suas almas. Como nota curiosa, "Afirma-se o fato de que os índios têm seu próprio espaço no céu, não se misturando com os brancos, já que nem aí se mistura o que na vida foi separado" (SARMENTO, 1996 *apud* REESINK, 2012, p. 252).

> Identificar o Conselheiro como santo significava, ao que indicam os dados citados sobre os santos, atribuir ao líder uma origem de caboclo, e esta santidade ajuda a compreender a sua atração. Talvez, como o Conselheiro foi descrito como sendo de cor morena, trate-se da identificação não somente de um homem santo – com quem os índios se identificavam mediante a projeção de uma imagem ideal que gerava o seu carisma –, mas até de uma pessoa que fosse, também, índio. (REESINK, 2012, p. 252 - 253).

Um aspecto específico a ser esclarecido e aprofundado é o fato de que Antônio conselheiro surge primeiramente com o nome de Santo Antônio dos Mares e a cidadela de Belo Monte, posteriormente, é representada como sendo a "Arca de Noé". Essa informação é revelada por José Calazans, a partir da tradição oral. Afirma ele que os seguidores de Antônio Conselheiro faziam proselitismo para conseguir novos adeptos, "chamando os parentes e amigos para a "nova barca de Noé" que outra não era senão o Belo Monte". (CALAZANS, 2015, p 72 - 73).

A crença acima nos lembra uma outra crença: em Juazeiro do Norte, o padre Cícero, conforme algumas narrativas míticas, é tido como sendo o segundo Noé e Juazeiro é comparada a uma barca que flutuará sobre os mares, quando vier o segundo dilúvio e o sertão virar mar, conforme variante da lenda indígena Cariri da *Pedra da Batateira*. Essa barca flutuando no dilúvio do fim do mundo, com as águas que da renovação cósmica, pode ser prefigurada também como a Jerusalém celeste, flutuando no espaço.

Quando surge pelo sertão, com o nome de Santo Antônio dos Mares, pregando que "o sertão iria virar mar", tocando com essa profecia as crenças mais remotas dos índios Cariri, que desperta arquétipos poderosos e traz à tona a memória do tempo em que moraram no litoral, às margens do mar sagrado (antes de serem expulsos pelos tupi-guarani, dos quais ouviram as narrativas da Terra Sem Mal); guardavam também a antiga lenda da Pedra da Batateira, que dizia das águas a jorrar para inundar o Vale do Cariri cearense e todos os sertões, para afogar

os homens ruins, que seriam os colonizadores, pecuaristas e grande proprietários de terra. Nessa narrativa mítica, apenas Nossa Senhora do Belo Amor (a mulher única – representando a Iara – princípio feminino) flutuaria sobre as águas no dorso de uma baleia. Quando as águas baixassem. os Cariri encantados desencantariam e voltariam para repovoar o paraíso.

Todas essas narrativas teriam atraído os Kariri do sertão da Bahia para junto com Conselheiro fazerem o Belo Monte? Não existe uma base de pesquisa documental para tais afirmativas, a não ser esparsos e repetidos indicativos orais que permitem correlações mais ou menos livres (como sugerem os exercícios de psicologia profunda junguinana, em busca de mitos e arquétipos), que permitem uma interligação entre a passagem de Antônio Conselheiro pelo Cariri cearense, onde ele teria se apropriado da lenda e o seu surgimento como Santo Antônio dos Mares, bem como à posterior retomada da mesma lenda pelos romeiros do padre Cícero.

Podemos também pensar no padre Ibiapina, Antônio Conselheiro e, posteriormente, no Padre Cícero (sobretudo nos seus beatos e beatas), como espécies de pajés simbólicos (caraíbas), que juntam o que restou das aldeias em ruínas e dos índios e caboclos dispersos, depois do extermínio dos aldeamentos pelo Marques de Pombal - a partir da expulsão dos Jesuítas (1759) e da destruição dos quilombos. Mais do que a salvação das almas, a esses sobreviventes, não é oferecida hipótese de um futuro ou uma utopia, mas a possibilidade real de construção de uma Terra Sem Mal (construída a partir da hibridação etnias, crenças e de culturas) – sob as asas e o fogo dos dons do Espírito Santo, que seria, no fundo, um território do sagrado. Um império de Deus no mundo, que já era de todo conhecido, não apenas nas profecias e narrativas bíblicas, mas também nas viagens que faziam aos reinos encantados, nos rituais de jurema e catimbó.

5.4.8 Destruição da cidadela de Belo Monte

Acusada de ser centro de uma rebelião monarquista, contra a cidadela de Belo Monte, o governo republicano moveu uma guerra sem tréguas, com o envio de cinco expedições militares. Bombardeada pelos canhões e assediada pela fome e pela sede, a cidadela é enfim conquistada, depois de heróica resistência. No dia 28 de setembro, as forças do governo ali entravam, não facilmente, pois teriam ainda de conquistar o terreno, onde os últimos guerrilheiros camponeses resistiam dentro das casas em ruínas. Quando chegaram ao coração de Canudos, encontraram apenas alguns sobreviventes.

Os soldados avançaram sobre as ruínas, dinamitando as casas e queimando o que restara com querosene. Havia milhares de corpos insepultos e carbonizados. Conquistando

palmo a palmo o terreno, na luta com sertanejos que ainda resistiam entrincheirados e escondidos em túneis construídos sob os escombros. Por fim, aproximaram-se das ruínas da Igreja Nova.

> [...] na trincheira, no centro do reduto, permaneceriam 4 fanáticos sobreviventes do extermínio.
> Esses haviam terminantemente recusado entregarem-se à intimação dos soldados e fizeram fogo. Eram: um velho, coxo por ferimento e usando uniforme da Guarda Católica; um rapaz de 16 a 18 anos, um preto alto e magro, e um caboclo. (SOARES, 1959, p. 401).

Morreram todos lutando, com uma coragem e uma dignidade que causaram admiração entre seus algozes. Heróis anônimos de uma guerra desigual e inglória. Sobre esse acontecimento, Euclides da Cunha escreveria uma página única em nossa literatura, quando constata:

> Canudos não se rendeu. Exemplo único em toda a história, resistiu até o esgotamento completo. Vencido palmo a palmo, na precisão integral do termo, caiu no dia 5, ao entardecer, quando caíram os seus últimos defensores, que todos morreram. Eram quatro apenas: um velho, dois homens feitos e uma criança, na frente dos quais rugiam raivosamente cinco mil soldados. (CUNHA, 2016, p. 549).

Em verdade, estava ali simbolicamente reunido do uma mostra do povo brasileiro: um mestiço velho de pele mais branca, um preto, um caboclo (um índio) e uma criança. Quem sabe, estava ali também representado o Imperador do Império do Divino Espírito Santo do Belo Monte.

> Canudos foi assim um dos momentos culminantes da luta de libertação dos pobres do campo. Sua resistência indomável mostra o formidável potencial revolucionário existente no âmago das populações sertanejas e a enorme importância do movimento camponês no Brasil, cuja população rural constitui, ainda hoje, a principal parcela das massas laboriosas do País. A epopeia de Canudos ficará em nossa história como um patrimônio das massas do campo e uma glória do movimento revolucionário pela sua libertação. (FACÓ, 1976, p. 118).

Nos momentos finais da conquista de Canudos, o que se assistiu foi um assassinato em massa, um sangradouro autorizado, com grande dose de perversidade. Horrores que chegaram a abalar até mesmo a hegemonia da "razão e da ordem e da ciência" dos positivistas e republicanos. Uma mancha escura, uma sombra terrível se instalaria para sempre na alma da nação, selando o seu destino como um país de desigualdades e injustiças.

5.4.9 As crianças - o fim dos imperadores do novo mundo

O saldo dessa guerra terá sido a maior atrocidade já cometida contra o povo brasileiro. Um crime que ainda hoje deveria pesar na consciência da nação. Em tudo, a marca do horror: no cerco da cidadela − impedindo acesso à água e alimentos, nos bombardeios incessantes, nos degolamentos de milhares de prisioneiros (pelas tropas gaúchas); nos incêndios de 5.200 casebres; na carnificina indescritível, não poupando nem mesmo as mulheres, os velhos e as crianças. As crianças que sobreviveram ao inferno foram distribuídas entre oficiais e soldados, como troféus de guerra, vendidas para o trabalho doméstico ou para a prostituição.

Na terra seca e espinhenta do sertão, onde às crianças fora oferecido um futuro e anunciada a renovação do mundo e da nova idade do espírito, da irmandade, da justiça e da fartura, não pôde se firmar o império do Espírito Santo de Belo Monte. Entre os sobreviventes preservados, depois das denúncias dos muitos crimes cometidos, estavam as mulheres e as crianças. Muitas, pelo avançado estado de subnutrição, morreram nas longas caminhadas dos prisioneiros sobre a vigilância de soldados e baionetas caladas.

> A destruição e decapitação do Conselheiro, a proibição de sepultamento dos sertanejos mortos na guerra, o terror espalhado pelas tropas estuprando centenas de prisioneiras, a repartição das crianças entre a soldadesca e os prostíbulos, a degola dos prisioneiros, e a morte de 60% das sobreviventes na longa marcha a pé até Alagoinhas e nos trens até Salvador, tudo isso não conseguiu matar a utopia para cuja materialização os sertanejos se encontraram no Belo Monte. (BARROS, 2019, p. 115).

O vigoroso texto-denúncia de Luitegarde Oliveira Cavalcanti Barros resume a tragédia final e a tentativa de varrer da história e da memória, não apenas o hediondo crime ali cometido, mas também o exemplo subversivo de um povo que se levanta em armas contra a opressão.

> Canudos era um exemplo perigoso de que não deveria ficar memória. Exterminados seus habitantes, até o último, deveria ser reduzido a cinzas. Os derradeiros dias de permanência das tropas no longínquo sertão baiano foram dedicados à destruição implacável de casa por casa, desde os alicerces das duas igrejas, já transformadas em escombros pelo canhoneio incessante de meses a fio, até o hospital de sangue dos camponeses. Tudo o que havia resistido ao canhoneio seria arrasado com dinamite e devorado pelo fogo ateado aos casebres devidamente regados de querosene. A ordem terminante do comando das tropas do Governo foi esta: “não deixar nem um pau” que indicasse ter havido ali uma concentração de camponeses em revolta contra a opressão e a miséria. Nada que lembrasse uma insurreição de pobres do campo. O castigo deveria ser exemplar para que não se reeditasse rebelião

> semelhante contra os grandes fazendeiros, ameaçando o monopólio da terra e a ordem constituída sobre ele. (FACÓ, 1976, p. 114 – 115).

Muitas crianças foram degoladas junto com as mães e os pais, por não gritarem "Viva a República!". As que escaparam aos bombardeios, à fome, à sede, as doenças, aos maus-tratos e às degolas, viraram um estorvo. O que fazer com essas crianças? Os soldados as distribuíram entre si, ofereceram ou venderam a outras pessoas das cidades por onde passava o triste cortejo e eram elas, depois de adquiridas dos soldados, usadas para o trabalho servil doméstico e/ou para a prostituição.

> Muitas das meninas-jagunças foram defloradas por seus supostos protetores; muitas crianças passaram a viver como se fossem escravas nas casas que as abrigavam. Espíritos generosos e revoltados denunciaram, publicamente, as misérias de tais procedimentos. (CALAZANS, 1980, artigo jornal).

O Comitê Patriótico da Bahia, tocado por profundo humanismo, sob coordenação de Lélis Piedade, organizou uma comissão para socorrer os menores sobreviventes de Canudos, diante das notícias que chegavam, dando conta das muitas violências, estupros e abusos mesmo distribuição arbitrária das crianças para pessoas inescrupulosas. Um quadro de horror. No relatório da comissão está registrado:

> Não foi pequeno o número de vítimas que socorremos e abrigamos entre mulheres, crianças e meninos de ambos os sexos, que conseguimos reunir debaixo da nossa bandeira de caridade, evitando a uns a morte pela falta de conforto e à mingua de recursos, a outros a verdadeira escravidão em que se achavam e, porventura, a prostituição no futuro: e, é para lamentar que só tardiamente, como sói acontecer, chegassem ao conhecimento do Comitê Patriótico, a prática condenável de certos abusos e o estado de verdadeira miséria e abandono em que se achavam as desgraçadas prisioneiras de Canudos muitas das quais mortas de inanição, sem que uma só alma caridosa lhes procurasse salvar a vida, ministrando-lhes o cuidado e os meios indispensáveis à manutenção da existência.
> Eram assim tratadas como entes vis e abjetos, indignos de toda a piedade e clemência. (Relatório *in* OLAVO, 2002, p. 211).

Ao próprio Euclides da Cunha coube uma criança que foi chamada de 'jaguncinho" e que, com ele, foi para o Rio de Janeiro; foi depois entregue aos cuidados de um amigo, o educador paulista Gabriel Prestes, que bem o tratou e o conduziu na vida, dando-lhe o nome de Ludugero Prestes. Poucos tiveram a mesma sorte.

Na terra arrasada, semeada de misérias, desgraças e atrocidades, os canhões saudaram a vitória da jovem República com uma salva de 21 tiros. As bandas de música tocaram

hinos patrióticos e triunfais, incluindo “A Marselhesa”. Rezou-se missa e agradeceu-se a Deus. Em seguida, os generais Artur Oscar, Silva Barbosa e Carlos Eugênio ordenaram à soldadela, rude e pasmada, estropiada e faminta, com as mãos sujas de sangue dos irmãos, que gritasse: “Viva a República”. Os soldados, pobres e assustados em seu ódio incentivado, vindos de várias regiões do país, em alistamentos forçados, sem saber bem por que causa estavam lutando e matando e torturando, ali permaneciam, obedientes, sendo capazes de gritar viva qualquer coisa, desde que os chefes lhe ordenassem.

5.4.10 O sertão não virou mar

Como que para apagar o fogo ainda fumegante nos casebres incendiados com querosene e explodidos com dinamites, vieram as chuvas copiosas que enverdeceram o sertão. O rio Vaza-Barris encheu.

> As águas corriam impetuosas, tudo arrastando na passagem.
> Durante a luta, no leito do rio foram mal sepultados centenas de corpos, que, depois devido à ação das águas, saíram dos seus alvéolos e lá se foram levados pela correnteza, flutuando em dezenas de léguas, sendo vistos alguns passando nas povoações banhadas pelo rio. Vários desses corpos, boiando, foram ter ao Oceano. (SOARES, 1959, p. 424).

O sertão não virou mar, conforme a profecia, mas os mortos do sertão foram em restos povoar o mar. O sertão mandava para o mar, lá para o lado onde fica a Terra Sem Mal, os seus mortos (os anjos de Canudos) para que ali ressuscitassem em plenitude de justiça, de igualdade, de terra farta, de frutos maduros, de rios de leite com suas barrancas de cuscuz.

Nas noites estreladas dos sertões misteriosos, sobre os espinhos e árvores retorcidas da caatinga, vagando, sem sossego, ficaram as almas penadas de mulheres, de velhos, de crianças, de adultos assassinados e degolados pelos soldados da república. As almas ainda vagam pelos sertões, pois acreditavam os sertanejos de Belo Monte que aqueles que eram degolados como bichos, que morriam feito bois em charqueadas, não entravam no céu e nem mesmo os infernos os queria. Dizem ainda os contadores de casos, que, nas noites de lua nova, no céu, em fogo, balançando o seu chocalho incandescente, aparece a visagem de uma cascavel venenosa e bruta que diz: “eu sou aquela que devora os próprios filhos”. Há quem acredite que essa cascavel terrível, nunca satisfeita em sua fome a devorar seus filhos, chama-se classe dominante do Brasil. A antiga Terra de Santa Cruz teria sido amaldiçoada, depois que recebeu o nome de Brasil, em homenagem aos comerciantes de madeiras e aos escravagistas que exploravam os índios (assim acreditava Frei Vicente de Salvador).

5.4.11 Ao som da Marselhesa

Quando as tropas de miseráveis brasileiros - que formavam o grosso do exército republicano que atacou Canudos - desfilaram solenes pelas ruas de São Paulo, receberam verdadeiras ovações. Marco Antonio Villa refere-se a esse momento: "Os soldados percorreram a cidade ovacionados pela população. Quando passaram em frente ao consulado da França foram homenageados pelo cônsul com uma coroa de louros ao som da Marselhesa." (VILLA, 1995. p. 223).

No Rio de Janeiro, o delírio das comemorações dividiu-se entre discursos patrióticos e louvações à república, à ordem e ao progresso, com carnavalização festiva. O considerado grande poeta parnasiano, Olavo Bilac, em crônica publicada em 9 de outubro de1897, fez descer do Olimpo as "musas mais inspiradoras" e escreveu:

> Enfim arrasada a cidade maldita! Enfim dominado o antro negro, cavado no centro do adusto sertão, onde o Profeta das longas barbas sujas concentrava a sua força diabólica, feita de fé e de patifaria, alimentada pela superstição e pela rapinagem. (BILAC *apud* VILLA, 1975, p. 222).

Na contramão do elitismo bilaquiano, Machado de Assis, o grande escritor negro, ousou questionar as notícias que faziam de Conselheiro e seus seguidores um bando de fanáticos e criminosos, bem antes da destruição da cidadela do Belo Monte. Com seu inconfundível estilo e ironia, vislumbrou naquelas multidões sertanejas, livres das peias do estado e dos patrões, a liberdade:

> Crede-me, êsse Conselheiro que está em Canudos com os seus dous mil homens, não é o que dizem telegramas e papéis públicos. Imaginai uma legião de aventureiros galantes, audazes, sem ofício nem benefício, que detestam o calendário, os relógios, os impostos, as reverências, tudo que obriga, alinha e apruma. [...] Os partidários do Conselheiro lembraram-se dos piratas românticos, sacudiram as sandálias à porta da civilização e saíram à vida livre. (ASSIS, 1953, v. 2, p. 145).

No Rio de Janeiro, passada a orgia comemorativa e as patriotadas, os pobres soldados, rotos e famintos, sem terem moradias decentes, com a modernização da cidade e destruição os "cortiços", foram obrigados a ocupar os morros e os batizaram de "favelas" em homenagem do Morro da Favela, de Canudos, de onde posicionaram os canhões no bombardeio persistente à cidadela camponesa de Belo Monte, até a sua exterminação total.

> O Morro da Providência é considerado o marco zero das favelas cariocas. De acordo com o historiador Milton Teixeira, o início da ocupação ocorreu em

> 1897, quando soldados que haviam participado da Guerra de Canudos (conflito entre o Exército brasileiro e sertanejos da comunidade antirrepublicana criada pelo líder religioso Antônio Conselheiro), no interior da Bahia, se instalaram no morro. Eles deram ao local um nome que acabaria designando as formações urbanas implantadas nas encostas não só no Rio como em todo o país. (VILLELA, *O Globo*, 30/09/2015).

Desmobilizados e desempregados (muitos aleijados e inúteis), não mais servindo para assegurar a ordem ou servir como "carvão barato" a ser queimado nas fornalhas da produção de riquezas, esses soldados que voltaram para os sertões foram engrossar a exército de mão de obra semiescrava nos latifúndios (alguns pegam nas armas e entram nos grupos de cangaço ou viram jagunços de proprietários de terra e de coronéis e potentados políticos). Outros se juntaram às massas de camponesas sobreviventes e ouviram o novo chamado do Espírito Santo que os ventos levaram para Juazeiro do Norte. Parecia que a voz do Divino convidava o povo, depois da derrota, para sobre as ruínas erguer novamente a Nova Jerusalém. Em todos os lugares, amargaram a marginalidade e foram perseguidos, sempre reconstruindo sobre as ruínas das ruínas, inclusive das suas próprias vidas.

5.4.12 Positivismos e canhões Krupp - a ferida aberta

Quem destrói Canudos, mais do que os canhões *Krupp* alemães e as tropas armadas de fuzis *G'88* e metralhadoras *Nordefelt*, é a submissão colonizada da elite brasileira ao ideário francês/europeu, imperialista, burguês e elitista, expresso pelo pensamento positivista, hegemônico naquela época, submetido à ideologia da "metrópole". Uma das poucas vozes dissidentes do seu tempo, Manoel Bonfim (1868−1932), afirma que do esforço filosófico de Comte resulta a doutrina

> [...] mais antipática e mais avessa à verdadeira humanização da espécie; doutrina sem ductibilidade para corresponder aos imprevistos e novos aspectos da evolução social, doutrina onde as qualidades gerais de uma mentalidade média dominaram o gênio do indivíduo, pervertendo-o, esterilizando-o no abuso das generalizações *à outrance*, e no exagero das fórmulas, tão nítidas quanto vazias. Essas qualidades formam uma ambiência, ou gênio coletivo a que se subordina toda atividade. (BONFIM, 2013, p. 79).

Se os interesses econômicos oprimem as classes submetidas, isso não se dá sem um amplo apoio da ideologia e do pensamento da metrópole, dominante no Brasil e em quase toda a América Latina. Tanto que, do final do século XIX até meados do século XX, o positivismo desempenhou esse papel, inquestionável na época, pois era tido como ciência nova e, portanto, a expressão superior e inquestionável da metrópole, na sua proposição de ordem e progresso,

mostrando uma história evolutiva, submetida à lei dos três estados (influência remota em versão racionalista de Juaquim da Flora), que sobe continuamente os degraus da evolução.

Ao criticar o positivismo e outras formas de deformação da compreensão do Brasil, Manoel Bonfim surge como intelectual ousado para o seu tempo. Em 1903, no livro *A América Latina: Males de Origem* (1993), denunciou a perversidade da elite brasileira, o colonialismo cultural, a farsa das teorias *lombrosianas* e positivistas, o darwinismo social que justificava a destruição das raças tidas como inferiores, a miséria a que fora condenado o povo, como resultante da escravidão do negro e do índio e de um regime perverso de exclusão social. Quem ousava assim contestar *o status quo* político, científico e econômico da época? Um homem corajoso que seria prescrito do panteão intelectual brasileiro e acadêmico. Parecia fazer falta um Manoel Bonfim contemporâneo que tivesse a coragem de se levantar contra a hegemonia do pensamento da elite dominante, que pode ser visto, segundo o vislumbre de Vilém Flusser, como representante de um colonialismo tardio e defasado do pensamento europeu. O livro *A Elite do Atraso: Da Escravidão à Lava Jato* do sociólogo nordestino Jessé de Souza (2017) terá chegado para fazer a crítica contundente, mais atualizada e muito próxima da visão de Bonfim, onde o Autor faz a radiografia do pensamento escravocrata da elite brasileira.

A experiência de Canudos fica na história do Brasil e mesmo de toda a América Latina como uma ferida aberta que nunca para de sangrar, em face de suas injustiças e seus abismos sociais intransponíveis, por força bruta e sintonia com o "mito da modernidade" das classes dominantes, que continua a fazer vítimas, pois são milhões de vidas ceifadas pela voracidade agônica do capitalismo tardio. Nesse sentido, agora no plano simbólico, Canudos continua a ser uma proposta social atual e cabível. Guardadas as devidas proporções, é possível pensar que o "agora" está passando e que o passado ainda permanece no presente e pode determinar o futuro.

Temos assim um "Brasil real" dilacerado pela injustiça cometida pelo "Brasil oficial", com a condenação da maior parte da sua população à miséria, em um conflito sangrento que já se arrasta há séculos, marcando sempre a derrota dos setores empobrecidos e oprimidos da sociedade. Em todas essas lutas, ao longo de mais de 500 anos da nossa história, agrupamentos sociais de despossuídos que se organizavam em sociedades alternativas foram cruelmente massacrados, impedidos de encontrar soluções mais justas e igualitárias para os seus graves problemas.

Quando não é aniquilada pelo massacre, toda essa cultura do povo do "Brasil real" chamou-se de atraso e de barbárie, merecendo, quando muito, a distinção preconceituosa de classificá-la como "folclore", o que, muitas vezes, pode significar "resíduos arcaicos" e lixo

simbólico impuro e tóxico. Gilberto Gil, intelectual e artista com reconhecimento nacional e internacional, quando tomou posse como Ministro da Cultura do Brasil, no ano de 2003, discursou de forma lúcida e destemida:

> O que entendo por cultura vai muito além do âmbito restrito e restritivo das concepções acadêmicas, ou dos ritos e da liturgia de uma suposta "classe artística ou intelectual". Cultura, como alguém já disse, não é apenas "uma espécie de ignorância que distingue os estudiosos". Nem somente o que se produz no âmbito das formas canonizadas pelos códigos ocidentais, com as suas hierarquias suspeitas. Do mesmo modo, ninguém vai aqui me ouvir pronunciar a palavra "folclore". Os vínculos entre o conceito erudito de "folclore" e a discriminação cultural são mais do que estreitos. São íntimos. "Folclore" é tudo aquilo que – não se enquadrando, por sua antiguidade, no panorama da cultura de massa – é produzido por gente inculta, por "primitivos contemporâneos", como uma espécie de enclave simbólico, historicamente atrasado, no mundo atual. Os ensinamentos de Lina Bo Bardi me preveniram definitivamente contra essa armadilha. Não existe "folclore" – o que existe é cultura. (GIL, 2003, p. 10).

Ao destruir Belo Monte, simbolicamente destruía-se o Brasil real - herdeiro de civilizações hibridizadas que ali reinventava-se, por força de necessidades sociais e operações mentais de grande força simbólica, algo novo, feito de com originalidade e universalidade, embora impedido de desabrochar, plenamente, por conta das várias formas de repressão existentes. Podemos indagar se, em lugar dessa destruição militar tão agressiva, tivesse havido uma atitude mais diplomática e um diálogo mais democrático entre interesses de classe distintos; possivelmente, teria ganho muito mais a República brasileira, no sentido mesmo da ideologia iluminista que integra o republicanismo.

Ao contrário disso, toda essa riqueza em termos de experimento social terá sido trocada por alguns fragmentos-empacotados do pensamento europeu então vigente - via republicanismo francês e americano que inspirou o modelo brasileiro de república - do iluminismo racionalista e redutor, do positivismo cientificista e fatalista da história que sobe degraus, do evolucionismo social darwiniana e suas procissões de misérias, impostos pelo imperialismo mental e político europeu, na época, ideário que teria permanência garantida, por todo o século XX. Pode-se por outro lado, objetar que o povo também era herdeiro de extratos de pensamentos e ideologias, culturais e religiosas europeias. Sim é verdade, pela via popular, acrescido de muitas outras contribuições, em um processo transformador de grande vitalidade, posto que não se construía sobre as ruínas, mas construía-se também com as ruínas, com o que sobrara.

A chamada Guerra de Canudos se prolonga, sendo ainda visível, nos dias de hoje, sem tréguas, alimentando-se da morte causada pela desigualdade e pela pobreza. Ariano Suassuna chama atenção para isso:

> [...] Mas, para não sermos hipócritas, temos também que restringir a imagem à nossa vida pessoal, pois ou reconhecemos as nossas culpas ou nunca começaremos a virar realmente as costas ao "inferno interior" que cada um de nós carrega dentro de si. Tenhamos então a hombridade de reconhecer que, em casa, todos nós temos nossos "arraiais de Canudos" particulares – na cozinha, no jardim ou no lavador. Por isso, quando, na casa de qualquer um de nós, brasileiros brancos e privilegiados, um casal rico ou da classe média oprime e explora uma empregada doméstica negra e pobre, é o Brasil oficial que está humilhando o Brasil real e violando a dignidade de seu direito.
> Por isso, a justiça somente será verdadeira quando um dia vier a se anular essa terrível dilaceração de opostos. Ou seja, quando a justiça do país oficial, pela primeira vez em nossa atormentada História, se tornar expressão perfeita e acabada da justiça do Brasil real. (SUASSUNA, 2008, p. 275–276).

Até lá, na realização deste tempo de justiça, de sabedoria e de igualdade, sem negarmos a contribuição das culturas e dos pensamentos de todos os povos (nossa herança de humanidade), devemos pensar também de forma original com a nossa própria cabeça e com o nosso coração; sobre como podemos curar as nossas feridas e nos colocamos realmente na luta de construção de uma civilização verdadeiramente nova, onde seja possível o respeito e a integração de todos na partilha dos bens comuns. Uma luta que não desconhece nem mesmo o valor social do misticismo e nem as formas de organização popular.

> Há que tocar, pela comunhão, o ponto vital da pobreza que é seu misticismo. Este misticismo é a única linguagem que transcende ao esquema racional da opressão. A revolução é uma mágica porque é o imprevisto dentro da razão dominadora. No máximo é vista como uma possibilidade compreensível. Mas a revolução deve ser uma impossibilidade de compreensão para a razão dominadora de tal forma que ela mesma se negue e se devore diante de sua impossibilidade de compreender.
> [...] As raízes índias e negras do povo latino-americano devem ser compreendidas como única força desenvolvida deste continente. Nossas classes médias e burguesias são caricaturas decadentes das sociedades colonizadoras. (ROCHA, 2013, on line).

Os "anjos de Canudos", no dizer de Eduardo Hoonaert, esperam a ressureição dos mortos, mas só os vivos em sã consciência podem ressuscitá-los da memória, erguer suas bandeiras e continuar a luta por melhores dias – restituindo-lhe a dignidade nas crianças vivas que serão zeladas, protegidas, alimentadas e educadas para a plenitude do humano –

simbolicamente coroadas como imperadoras do Novo Mundo do Espírito Santo. É preciso vencer a pobreza, dragão de tantas maldades:

> A pobreza é a carga autodestrutiva máxima de cada homem e repercute psiquicamente de tal forma que este pobre se converte num animal de duas cabeças: uma é fatalista e submissa à razão que o explora como escravo. A outra, na medida em que o pobre não pode explicar o absurdo de sua própria pobreza, é naturalmente mística. (ROCHA, 2013, *on line*).

Sem vencer a pobreza é impossível o desabrochar da vida, o que no caso so Brasil mais parece um sonho para quem vive nos andares de baixo. Talvez, justamente por isso, o cineasta Glauber Rocha colocasse o sonho como um processo revolucionário, ao afirmar:

> A cultura popular não é o que se chama tecnicamente de folclore, mas a linguagem popular de permanente rebelião histórica. O encontro dos revolucionários desligados da razão burguesa com as estruturas mais significativas desta cultura popular será a primeira configuração de um novo significado revolucionário. O sonho é o único direito que não se pode proibir. (ROCHA, 2013, *on line*).

Impossível pensar pessoas, de qualquer gênero, sem o sonho e sem a utopia. Nesse sentido, Canudos mais do que uma realidade passível de análise pela ciência social e razão mais pura, é antes um sonho impuro - semente simbólica e tosca, que poderia abrir-se e frutificar em novas árvores da vida.

5.5 Juazeiro – Uma Aldeia Invisível ou um Quilombo Encantado

Os paragráfos a seguir, sobre o Cariri cearense apresentam uma narrativa constituída com base na leitura de variados autores, os quais são interpretados e confrontados com as minhas próprias vivências, pesquisas e filmagens na região, a qual pudemos estruturar há mais de uma década, no artigo intitulado *Cariri: A nação das utopias* (fs CARIRY in CAVALCANTE *et al.*, 2008), sendo referências recorrentes neste tópico.

Não é de pouca relevância o fato de que o Milagre da Hóstia e da promessa da Nova Jerusalém tenham acontecido no Cariri cearense, em Juazeiro do Norte. Sabemos que, para os índios que habitavam a região, o Vale do Cariri cearense já era "território sagrado", bem antes que os primeiros colonizadores chegassem para a conquista, a posse e o saque.

Situado em meio à seca e às agruras do semiárido nordestino - nas vastidões dos sertões, o Cariri cearense, com seu clima temperado, suas fontes de águas cristalinas, suas terras verdes e férteis, também revelar-se-ia ao conquistador como um paraíso desejado - o lugar da fruição.

O Cariri é tido como o espaço mítico do "paraíso" do Nordeste, a Terra Sem Mal dos índios, desde que a tradição religiosa tupi-guarani difundiu-se amplamente entre outras nações indígenas e foi transformada pelos tapuias nos sertões mais profundos, adquirindo novas formas de representação mítica e cultural, como memória do "mar sagrado" e do "paraíso" da vida eterna, da fartura e do prazer a ser encontrado na terra e ser aproveitado em vida, por homens, mulheres, velhos e crianças, em carne e osso – livre o corpo e solto o espírito para a fruição do sonho e da beleza. O Cariri cearense é também o lugar do desencanto da Nova Jerusalém do catolicismo popular hibridizado. Aldeia invisível, só conhecida dos velhos pajés e dos mestres juremeiros de saberes mais antigos.

Foi em defesa dessa terra da fertilidade e da fartura, onde se situava também o seu "espaço mítico", que os índios Cariri fizeram guerras contra os invasores colonizadores. Lutaram também, em defesa do território, contra outras tribos dos sertões que, empurradas do litoral pela ameaça de escravidão e pela escassez de víveres e diante de secas periódicas, tentavam se estabelecer na região. Segundo Capsitrano de Abreu, a "sua resistência foi terrível a resistência dos cariris, talvez a mais persistente que os povoadores encontraram em todo o país". (ABREU, 1999, p. 69).

O Cariri cearense, como região e fronteira alargada, transforma-se na terra de todos – espaço privilegiado do processo civilizatório sertanejo; o grande caldeirão das culturas e etnias do Nordeste. O lugar do múltiplo em busca de identidade própria – como pedra filosofal advinda das fervuras alquímicas de tanta diversidade, no grande caldeirão de culturas e povos, traumas e amálgamas, realidades e sonhos. Um processo civilizatório, que se moveu sobre destroços e ossadas, mortes e ressurreições, gerando uma cultura vigorosa e diferenciada.

A grande riqueza e a contribuição do Cariri cearense ao processo de construção de uma possível civilização brasileira, não acontece apenas através da cultura letrada e erudita, nem mesmo através da força da sua economia ou da sua importância política regional. Dizem muitos testemunhos, que o ouro dessa região é a cultura popular ou, como preferem os politicamente corretos, as culturas populares (as manifestações culturais e artísticas, tangíveis e intangíveis, das camadas mais pobres e insubmissas) que possibilitaram um verdadeiro renascimento artístico - síntese e ensaio de uma brasilidade herdeira do mundo. A cultura afro-cabocla-cariri, nascida da violência e do caos colonial, com seus heróis e suas artes de mil faces, com seus arquétipos e mitos, com sua orgia de forma e de cores, é uma cultura que ensaia uma espécie de nação brasileira mestiça e enraizada. É, sobretudo, uma cultura generosa, pois nascida da violência e da exclusão, se fez encontro e reciprocidade; crescida no múltiplo se fez síntese e, novamente, se afirma na diversidade, em um processo de dobras e desdobras,

parecendo ser transmoderna em sua vigorosa forma mista de raízes profundas e extensos rizomas que atravessam, se fixam e se expandem na contemporaneidade. (CARIRY in CAVALCANTE *et al.*, 2008).

Temos, assim, no Cariri cearense, uma vertente mítica e religiosa de rastro milenar, correndo em fluxo vigoroso, que vem bem antes das pregações de missionários e "santarrões" indígenas; do frade Vital da Penha, do padre Ibiapina e de Antônio Conselheiro; do milagre da beata Maria de Araújo e da fama milagreira do padre Cícero. Queremos com isso dizer, que o "caldo mítico" original foi propício à fecundação e eclosão dos movimentos religiosos e crenças messiânicas populares, que continuam em ebulição até os dias de hoje, numa grande aventura multiétnica e multicultural, em procura da síntese de uma civilização nova, mestiça e equatorial, feita da fusão das principais vertentes das culturas ibéricas, mediterrâneas, médio-orientais, africanas e americanas.

5.5.1 Cariri – Natureza mágica e generosa

O Cariri cearense é tido como um oásis, o verde coração do semiárido nordestino, guardando uma distância aproximada das principais capitais do Nordeste. As centenas de fontes naturais de águas doces e cristalinas, que brotam dos sopés da chapada e das serras, abastecem a região e permitem o cultivo agrícola durante quase todo o ano. Como disse o historiador Irineu Pinheiro (1950): "o Cariri é uma dádiva do Araripe". Pode-se também dizer, usando a licença poética, que a chapada do Araripe é uma terra fértil, simbologia da Deusa-Mãe, com seus seios grandes e fartos, sempre oferecidos em abundância, alimentando com seu leite, os áridos sertões do Ceará. A natureza no Cariri cearense é tida por muitos que a habitam como generosa e pródiga sendo motivo de ufanismo por parte dos seus habitantes. (PINHEIRO, 1950).

Em termos científicos, o chamado santuário ecológico da chapada do Araripe – que em língua indígena significa *Lugar das Araras*, com uma altitude de 900 metros, detém uma rica biodiversidade, formando o ecossistema peculiar da região, caracterizado pela fertilidade do solo e pelo clima ameno. A Floresta Nacional do Araripe-Apodi foi criada em 2 de maio de 1946, como aréa de conservação da biodiversidade. O Cariri abrange os municípios de Santana do Cariri, Crato, Barbalha Missão Velha e Jardim (TAVARES, ICMBIO, 2016, *on-line*). A chapada do Araripe ocupa uma área de 180 km de extensão na direção leste-oeste e 50 km de largura na direção norte-sul. Segundo estudos geológicos, é composta de várias camadas de arenitos e uma de calcário, e teve a sua formação durante o período cretáceo. A formação Santana é hoje um dos sítios paleontológicos mais importantes do mundo, sendo protegido como patrimônio cultural do povo brasileiro. Nas pedras calcárias encontradas quase à

superfície da terra, pode ser vista uma imensa variedade de fósseis de vegetais, peixes, tartarugas, conchas, dinossauros e répteis voadores. (HERZOG *et al*, 2008; MELO, 2020).

Contudo, considerando uma razão de ordem histórico-antropológica, é simbolicamente redutora uma definição do Cariri cearense apenas como um espaço geográfico. O Cariri deve ser visto também como um espaço cultural, formado por uma nação de mestiços tapuias-afro-brasileiros e de mestiços de cor de pele mais branca (em variados tons), que têm em comum a mesma formação histórica e cultural e o pertencimento a uma comunidade de destino. Por força da sua história, é terra de trânsitos e de misturas, pois tem canais abertos de contato com novas culturas, estando assim sujeita a hibridismos.

Na maioria das narrativas históricas, a palavra *Cariri* tem a mesma significação que *tapuia*. Os índios Tupi, conquistadores do litoral, denominavam de *tapuia* todas as "outras" nações, geralmente inimigas, que não falavam a língua geral. Os colonizadores portugueses tomaram emprestado dos Tupi, o termo *tapuia* para designar todas as nações indígenas que se localizavam nos desertões (sertões) e que resistiam ao processo colonizador.

> Sobrevieram lutas mortíferas, provocadas pelos colonos excessivamente ambiciosos e incapazes de compreender a cultura, hábitos costumes, ideias religiosas etc. dos índios; lutas que os esforços ingentes dos missionários não conseguiam evitar ou mesmo geralmente moderar.
> Ainda aqui, foi o índio domesticado e aliado o recurso decisivo da vitória do invasor branco. Era com os índios amigos que e contava para subjugar os tapuias rebelados e para afugentá-los ainda, como ocorria mais frequentemente, para reduzi-los à paz
> captar-lhes a confianca. Nas lutas contra os concorrentes europeus, os ocupantes ainda recorriam aos índios amigos que, ao seu lado, combatiam valorosamente. (SOBRINHO, 2010, p. 23-24).

No livro *Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história* (1957), o antrópologo Alfonso Trujillo Ferrari, faz uma análise da história, dos embates, das crenças e da grande contribuição étnica e cultural dos Cariri para a formação nacional, sem, no entanto, deixar de falar da derrota e do crespúsculo desse povo que foi quase completamente varrido do mapa dos sertões, enquanto grupos étnicos e culturais diferenciados e com língua própria. O autor se refere a um processo de "quatro séculos e que agora, impreterivelmente, chega a seu fim, sem, todavia, eclipsar os poucos rastros dessa etnia que, depois da Tupí foi sem dúvida, das que mais contribuíram para a nacionalidade brasileira" (FERRARI, 1957, p. 9). Restam poucos indígenas do grupo Cariri, quase sempre, etnicamente e culturalmente hibridizados, que tentam heroicamente manter alguns dos seus costumes e a sua identidade ameríndia, reafirmando a resistência dos seus antepassados, que julgam ser valorosa.

Pode-se então definir que o Cariri compreende todas as áreas dos sertões ocupadas pela cultura *tapuia ou Cariri*, que será denominada, a partir de agora, de *cabocla-afro-cariri*, pois não podemos esquecer a marcante contribuição de africanos escravizados e rebelados para a história dessa região. Mais adiante, será objeto de comentário mais analítico o fenômeno cultural resultante do conflito e da amalgamação de diversas culturas e etnias nos alicerces da nação sertaneja.

5.5.2 Mitos, passados e devires

As narrativas míticas indígenas originais, dispersas em livros, poemas e contos populares, encontram-se fragmentadas e mescladas com narrativas religiosas judaico-cristãs, afro-brasileiras e caboclas-cariri. Surgem fragmentadas nas falas de profetas populares, mestres juremeiros, romeiros, rezadores e pajés. Os mistérios iniciáticos dos mitos originais, como a escultura de um símbolo que tomba, fragmentaram-se em mil pedaços, deixando que se perdessem as chaves dos seus selos. Revisitar essas narrativas e tentar organizá-las em um "*corpus*" (dar-lhes uma coerência) é tarefa das mais difíceis, só possível através dos conceitos dados pela psicologia junguiana e por meio do estudo dos arquétipos, mesmo assim adentrando-se no território do imaginário. Os dois parágrafos que se seguem é um texto livre por mim composto a partir de variados fragmentos de narrativas, escritas e orais, e que foi inicialmente publicado no artigo *Cariri: A nação das utopias* (CARIRY in CAVALCANTE *et al.*, 2008).

A narrativa popular, pelo mistério da arte, mergulha nas sombras e revela os arquétipos. Vale a pena enfrentar os perigos de uma jornada, através do caleidoscópio de fragmentos míticos e arquetípicos do inconsciente coletivo, em busca do mito original. Afirma a tradição indígena, que o Cariri era o território mítico de *Badzé* – o deus do fumo e civilizador do mundo. No princípio era a Trindade: *Badzé* era o Grande-Pai, *Poditã* era o filho maior e *Warakidzã* (senhor do sonho), o filho menor. Os dois irmãos habitavam a constelação de Órion. *Badzé* enviou *Poditã*, o seu filho preferido, para a terra Cariri e esse ensinou aos índios a reconhecer os frutos, a caçar animais, a fazer farinha de mandioca, a preparar utensílios de uso cotidiano, a dançar, a cantar e a fazer os rituais de pajelanças. Os índios viviam felizes, mas tinham apenas uma *Única-Mulher*, a Deusa-Mãe, princípio primevo do cosmo de onde se originaram todas as coisas. Eles desejavam mais... desejavam possuir muitas mulheres que pudessem preparar os alimentos que colhiam e caçavam e que gostassem de se deitar com eles nas redes para afugentar o frio da noite. Para satisfazer os desejos dos Cariri, *Poditã* orientou-os para que eles, quando fossem catar piolhos na *Única-Mulher*, ferissem a sua cabeça com um espinho mágico e a matassem.

Depois, eles deveriam cortar o corpo da *Única-Mulher* em tantos pedaços quanto fossem os homens e cada homem deveria envolver o seu pedaço da mulher com capuchos de algodão. Os índios fizeram tudo, conforme as orientações de *Poditã,* e depois foram para a caça. Quando regressaram, viram admirados que, na aldeia, havia muitas mulheres. Elas alimentavam o fogo e tinham preparado uma grande quantidade de bebidas e comidas. Saciadas a fome e a sede, os índios e as índias sussurucaram em suas redes. Tiveram muitos curumins (crianças) e ficaram felizes, pois a *Única-Mulher* tinha se transformado na *Iara* – a Mãe das Águas (o feminino cósmico, inumano), o que assegurava a fertilidade da terra, possibilitando grande abundância de caças e de frutas. Por tudo isso, os índios viviam felizes e agradecidos, dançando e cantando em honra de *Poditã*. Com ciúmes do irmão, *Warakidzã* desceu à terra Cariri, transformou as crianças índias em porcos-espinhos (o embrutecimento do espírito, o futuro negado), fazendo com que elas subissem num gigantesco pé de árvore (a árvore do bem e do mal?). Não satisfeito, pediu às formigas azuis para que roessem o tronco da árvore, derrubando-a por terra e deixando as crianças-porco-espinho para sempre encantadas no céu. A terra Cariri ficou um eterno "hoje", sem amanhã. Depois de muitas tentativas inúteis de pôr a enorme árvore em pé, impossibilitados de subirem até os céus, os índios disseram a *Poditã* que estavam muito tristes e que queriam de volta a alegria das suas crianças (o seu futuro). *Poditã* ensinou então aos pajés que, invocando a proteção de *Badzé*, fumassem seus cachimbos com ervas mágicas e tomassem o vinho da jurema preta para ter visões proféticas, entrando, assim, em contato com o mundo dos encantados. Contente com a visita dos espíritos dos pajés e com as ofertas de fumo, *Badzé* castigou *Warakidzã,* desencantou as crianças-porco-espinho em curumins e as devolveu ao Paraíso da terra Cariri que voltou também a ter um amanhã, um futuro.

Ferrari (1957), enumera autores importantes para a compreensão do universo de crenças e mitos dos índios Cariri: Bernardo de Nantes: 1709; Martin de Nantes: 1706; Luiz Vicencio Mamiani: 1942; C. H. Studart Filho:1965; de Goeje: 1950; T. Pompeu Sobrinho: 1928, Siqueira Baptista: 1978; Melo: 2020, além de outras indicações bibliográficas. Em relação aos mitos e crenças originais, a partir do registro do padre Mamiani (1877/ 1942) e Bernardo de Nantes (1709), escreve:

> Os Dzubukuá tinham como deuses a: Badzé, Wanaguidze e Politão. Na aldeia de Gerú (Jeru), antes do estabelecimento dos padres, os Kariri dêsse setor, juntamente com os Paiaia, Meritise e outros índios que tinham o culto a Varakidrã (Varaquidrã) se reuniam numa cabana grande, erigida num terreno largo e aberto. No interior da cabana, ao centro, era colocada uma cabaça ôca e sêca; com vários. orifícios. Debaixo, acendiam fogo com lenha verde. O fumo saía pelos orifícios em direções diversas. Os mais velhos da aldeia

> punham-se à roda dela. Fumavam seus cachimbos que saía da· cabaça furada. Enquanto isso, lá fora, no terreiro, os moços mais robustos, emplumados e com riscas negras no corpo, dançavam ao redor da cabana, sendo que os chefes da dança traziam cabaças vazias e furadas, como máscaras, tocando flautas feitas de ossos de certas aves. Desta maneira, a festa se estendia por três ou quatro dias, até que saiam da cabana os velhos ébrios de fumo e concluíam a festa com seus vaticínios (Leite: 1945 -V - pág. 298). (FERRARI, 1957, p. 34 - 35).

A tradição do uso das cabaças em cultos religiosos permaneceu como tradição no Nordeste, mesclando-a outras influências. Ainda hoje, existem os "cabaceiros" e o mestre de "jurema", iniciados nos rituais mágicos com cabaças e responsáveis por transplantar determinadas sementes de cabeças, de uma região para outra, para plantios e colheitas. Em Juazeiro, durante as romarias, é possível ainda encontrar muitos desses "cabaceiros". Mesmo desconhecidos entre si, identificam-se por determinados sinais. Como afirma mestre Adrião Sisnando, dono do Museu da Cabaça, "um 'cabaceiro' conhece o outro".

O padre jesuíta Serafim Leite (1945) registra, no seu estudo sobre a ação missionária no Brasil colonial, a partir das antigas cartas dos padres jesuítas nos aldeamentos e trabalhos de catequeses, o embate entre os missionários cristãos e os "pajés cabaceiros", em rituais em que usavam o fumo e libertavam os espíritos que moravam dentro das cabeças.

O cristianismo terminaria por exercer uma forte influência nas crenças Cariri e contribuiria também para a transformação das suas cosmogonias e mitos originais. Ferrari escreve que na cosmogonia e mitologia dos Kariri (LEITE: 1945 -V - p. 312), recolhida pelos padres Jesuítas, em 1672, as principais entidades já aparecem com alguma influência cristã. A exemplo de "Meneruru", antes ligado ao elemento ar, que adquire o status de Deus único e supremo no panteão desses índios (1657).

> Abaixo desta entidade apareciam seus inferiores chamados "gigos". "Meneruru" criou o homem "Cemacure", cuja mulher teve um filho "Crumnimni ". Esta concepção varia ou diferencia-se do culto observado pelos Kariri do sertão bahiano em que "Meneruru" teve dois filhos "Kenbarere" e "Varidzam".
>
> Estas entidades, entretanto, não eram exclusivas dos Kariri; delas compartilhavam também outras tribos das diferentes famílias linguísticas, consideradas sob o rótulo de "Tapuyas". (FERRARI, 1957, p. 36).

Ferrari cita ainda dois relatos recolhidos por Martin de Nantes (1709, p. 172-175), reconhecendo a importância do trabalho esquematizado de Robert Lowie (1946 – I, p. 559) que analisou o conjunto de crença e narrativas míticas, separando aquilo que lhe parecia mais

original da posterior influência católica. Ele apresenta um resumo, que acreditamos valer a pena ser citado na íntegra:

> Touppart (c/. Tupi: Tupan) deus que habita no céu, mandou um amigo para viver com os índios. Êste parecia velho, porém não sentia nenhuma fraqueza da velhice. Os índios o chamavam de "pai grande" (avô) e recorriam a êle para satisfazer tôdas as suas necessidades. Um dia tiveram vontade de comer caititu e pediram ao "pai grande". Êle os mandou as suas ocupações diárias, ficando com as crianças, as quais transformou em caititus. Os pais das crianças quando voltaram observaram ·que o "pai grande" tinha feito alguma coisa, mas não ousaram perguntar por que o temiam. Então o " pai grande" disse: 'Vocês me pediram caititus (Malanhouva) vão para caça que encontrarão'. Os índios foram, e o "pai grande" fez subir os caititus ao céu por uma grande árvore. Os índios perceberam que os caititus tinham subido e subiram também. Encontrando grande quantidade de caititus, mataram muitos. O "pai grande" que os viu caçando no céu ordenou as formigas que cortassem a árvore. As formigas obedeceram. Os sapos, porém, rodearam a árvore com suas patas para impedi-las. As formigas morderam-lhes as costas, obrigando a fugir. Desde então, os sapos têm a pele das costas ásperas e como que inchadas. Os Kariri quando quiseram descer, encontraram a árvore derrubada. Dispararam muitas flechas para erguê-la, mas não conseguiram. Emendaram então os seus cintos e fizeram uma corda por onde desceram. Mas a corda era curta e êles caíram, quebrando os ossos. E por isso, êles crêem que têm os dedos das mãos e pés fraturados em tantos lugares, e que podem dobrar o corpo. Voltaram às suas casas e fizeram um grande banquete a custa de seus filhos transformados em caititus. Finalmente, pediram ao "pai grade" para voltar, mas êle não quis e em seu lugar mandou o tabaco (Badzé) a quem fazem oferendas em certas ocasiões". (FERRARI, 1957, p. 35 - 36).

Essa narrativa mítica é de grande importância para estabelecer o princípio sagrado feminino com o mito da “única mulher”, que vai deixar sua influência na figura de Iara e em outras entidades femininas da natureza, segundo o relato/resumo que anteriormente foi feito. Esse mito original dos Cariri, anotado pelos padres missionários, permite vislumbrar a sua estrutura:

> "Entre os Kariri somente existia uma mulher que era bonita e solteira. Os homens pediram ao "pai grande" mais mulheres. Êle os mandou a caçar e chamou a jovem para que tirasse os piolhos de sua cabeça; ela obedeceu, mas dormiu e morreu. Então cortou-a em pedaços correspondentes a cada homem. Quando êles voltaram o "pai grande" ordenou que cada um embrulhasse o seu pedaço em algodão e o colocasse suspenso num lugar de sua cabana. Novamente mandou-os à caça e quando voltaram encontraram os fragmentos transformados em mulheres que preparavam seus alimentos". (FERRARI, 1957, p. 36).

Trata-se de uma única mulher (que não se sabe se já existia antes dos homens, mas que possivelmente estava no princípio de todas as coisas) que morre e renasce (uma referência à semente, à fertilidade, à fartura e à nutrição) e de tal forma, que formasse um casal com cada homem, garantindo a e procriação e a vida na terra. Ao invés do corpo do Deus sacrificado, no mito Cariri, é o corpo da mulher, da deusa-sacrificada, que vai nutrir os homens, lembrando aqui a mandioca que é cortada em pedaços e enterrada para renascer e nutrir.

Um outro aspecto importante é a referência feita por Ferrari à Santíssima Trindade no panteão divino dos Cariri. O *Catecismo índico da Língua Kariri* do padre Bernardo de Nantes (1709, p. 176) faz referência aos três Deuses supremos dos Cariri:

> Badze, Politão, Wanagwidze para os Chumini ou Kariri-Dzubukuá. No referido "catescismo" ainda existe uma identificação dêsses deuses com a "Santíssima Trindade da Religião Católica". Ao primeiro, *Badze*, davam também o nome de *Padzu*, que quer dizer "Padre"; ao segundo, ou seja a *Politão*, o nome de *Inhura* que quer dizer "Filho" e, ao terceiro, *Wanagwidz*e, o· nome de *Irande* que significa "companheiro", ou amigo dos dois, que viria ser considerado como o "Espírito Santo" (p. 178). Como justificativa dessa superposição mística Bernardo de Nantes esclarece que os antepassados dos Kariri deviam "ter alguma notícia do mistério da Santíssima Trindade, e pode ser que o Apóstolo S. Thomé lhes teria pregado; mas ou por esquecimento, ou pela distância dos tempos, lhe misturariam alguns erros". (FERRARI, 1957, p. 68).

Não se sabe a exata dimensão da influência do catolicismo missionário sobre esse mito Cariri ou se ele já estava assim definido antes da chegada dos primeiros colonizadores. No entanto, numa analogia com o catolicismo, como já apontava o padre Bernardo de Nantes, *Poditã* pode muito bem simbolizar o Espírito Santo, que abre as portas do paraíso e devolve as crianças à vida humana para que o futuro possa existir.

Por esse e tantos outros motivos, já vislumbrados na ligação dos Cariri e de outras nações tapuias com o movimento de Belo Monte, liderado por Antônio Conselheiro, torna-se importante a desafiadora tarefa (ainda por ser feita) de traçar os caminhos das crenças e das culturas Cariri, no movimento religioso-popular de Juazeiro do Norte e, sobretudo, na crença do Espírito Santo e dos mestre juremeiros e cabaceiros; estes mostram as suas visões de reinos da felicidade que, ao lado da contribuição cristã e de crenças afro-brasileiras, são “pedras angulares materiais e epirituais, na construção da crença visionária da Nova Jerusalém de Juazeiro do Norte, no chão sagrado do Cariri. De Montano a Joaquim de Fiori, do padre Mamiani aos Padres Malagrita e Ibiapina, de Antônio Conselheiro ao Padre Cícero, de Priscila a Maria de Araújo do Espírito Santo, guardando as devidas diferenças, quanto à dosagem e

fusão de crenças e culturas, há uma linhagem arbitrária e tortuosa de influências e sobrevivências de crenças, gestos e imagens da antiguidade, de arquétipos e fantasmas simbólicos (o inconsciente coletivo de Jung, o "Atlas Mnemosyne" de Aby Warburg, que anotou no seu diário "A menina em viagem no *flyer* do anúncio é uma ninfa decadente, assim como o marinheiro é uma Nice"). Um universo de arqueologias simbólicas, religiosas e imaginárias que, reinterpretadas por beatos, pajés, mestres juremeiros e gente do povo (os chamados romeiros), configuram a arquitetura sagrada e cultural do Juazeiro do Norte – resultante do encontro de povos e etnias dos sertões do Norte. Nesses aspectos, guardadas as diferenças históricas e culturais, mas preservando o símbolo, Juazeiro do Norte é a Pepuza de Montano, de Pérpetua e Priscila (modelos antigos beatas que passam pelas beguinas e chegas às beatas do padre Ibiapina e do pe. Cícero – beatas transbarrocas), é a Nova Belo Monte de Antônio Conselheiro e dos seus beatos e beatas. Juazeiro do Norte, compreendendo-se aqui a Nação Romeira, é uma força imensa, um vulcão adormecido, um processo incluso, um impulso histórico em movimento. O fogo ardente do Espírito Santo e da sua liberdade, embora tudo pareça invisível e, sobre a superfície e os rizomas culturais, o fumo da ilusão de uma aparente calmaria.

5.5.3 O Lago Encantado e a Mãe d'Água

Os índios Cariri diziam provir de um "lago encantado", provavelmente do Tocantins ou do Amazonas (ABREU, 1930). O factual é que, habitantes do litoral nordestino, os Cariri foram sendo, pouco a pouco, empurrados para os sertões pelos Tupi, seus inimigos, e, posteriormente, pelos invasores europeus. Reza a tradição, que eram de uma bravura e ferocidade estupendas, e como símbolo e troféu dos seus feitos épicos se ornamentavam com dentes de tubarão. O mito das águas tinha uma importância fundamental no sistema de crenças dos Cariri. A Deusa-Mãe, o espírito cósmico fecundante (*a Única-Mulher*), adquiriu, na cosmogonia Cariri, a simbologia da água representada pela Mãe d'Água – serpente sagrada que dorme nas profundezas da terra e guarda os segredos da vida e da morte.

Até algumas décadas atrás, a Mãe d'Água ainda habitava as fontes do sopé da Chapada do Araripe. Dona Amélia da Luanda (Depoimento ao autor, 2001), uma cabocla de 92 anos de idade, que mora próximo à "Nascente Batateiras", no Crato, conta que na década de 1920, seus irmãos chegaram a ver a Mãe d'Água (*a Única-Mulher* – o feminino inumano) e, por pouco, não morreram. Eles foram hipnotizados e atraídos pela insuportável beleza da Mulher-Serpente que flutuava na superfície das águas. Sua cabeleira de milhões de fios luminosos e verdes se ramificavam pela terra, como raízes. Os gritos da mãe verdadeira (o

feminino humano) que, pressentindo o perigo, buscava os filhos na floresta, salvou-os de última hora. Não há quem possa ver, face a face, a Deusa-Mãe sem se dissolver nas suas profundezas.

Dona Amélia da Luanda não informa se, depois de tão extraordinária "visão", seus irmãos ainda ficaram "normais". Com certeza não, possivelmente ou enlouqueceram ou viraram "iluminados" e saíram, pelos sertões afora, a profetizar os segredos do fim do mundo. Dona Maria Luiza Ferreira Sousa, mulher de orações fortes e fama de boa "rezadeira", descendente dos índios Cariri da região, moradora no Lameiro, ao sopé da Serra do Araripe, contou-me histórias do mar represado no interior da chapada do Araripe, da Mãe d'Água e dos caboclinhos encantados. Falou-me ainda da fontre da Mãe d'Água no Santo Sepulcro, na Serra do Horto. Em Juazeiro do Norte. É possível que a sereia, diz ela, ainda esteja por lá. Talvez esses seja o motivo de alguns romeiros fiéis ou índios e juremeiros que ali fazem os seus cultos. Para alguns romeiros, a Mãe d'Água é identificada como Nossa Senhora lavando os panos do Menino Jesus (o Imperador do Divino Espírito Santo) quando ele nasceu. Outros acreditam que que é Nossa Senhora lavando os panos ensanguentados do filho morto.

Dona Amélia da Luanda ainda aponta outros acontecimentos prodigiosos: em algumas noites, quando a lua está cheia (força feminina da fertilidade), ouvem-se as flautas e os zabumbas dos "caboclinhos" tocando dentro da floresta do Araripe. Esses "caboclinhos" são os curumins desencantados, festejando o regresso ao Paraíso Cariri. Simbolizam a pureza e a renovação do mundo, tanto para indígenas, quanto católicos (como o mostra a mítica do Espírito Santo). Renato Dantas (depoimento ao autor 2001), um estudioso da cultura e história caririense, falou-nos, certa vez, de uma compreensão hermética e mística daquela "fonte milagrosa", de Alfa e Ômega em um mesmo lugar, encerrando segredos da eternidade.

5.5.4 A resistência dos Índios Cariri

Os colonizadores, na sua gana predatória de domínio dos campos agrícolas e de criação de gado, tentaram eliminar as nações tapuias, em todos os sertões do Nordeste, através da catequização e das chamadas "guerras justas", justificativas cínicas para a rapina, a escravidão e o massacre (fs ABREU, 1930). A resistência indígena à avassaladora penetração do conquistador branco nos sertões deu-se através do que ficou historicamente conhecido como a *Guerra dos Bárbaros* ou *Confederação dos Cariri* (ALMEIDA, 1977), que durou 30 anos, de 1683 a 1713, reuniu e deu unidade de ação às investidas guerreiras das nações Tapuia contra o estabelecimento colonial. A reação é brutal e até mesmo o bandeirante Domingos Jorge Velho - que estava envolvido na guerra de destruição do Quilombo dos Palmares - é chamado para a

guerra contra os ‘bárbaros’. O bandeirante escreve ao rei, aconselhando a completa destruição dos tapuias, que antes foram aliados dos holandeses:

> [...] o mais prompto é marchar Vossa Mercê dahi com todas as forças que tiver sobre aquelle barbaro, e fazer-lhe todo o damno que puder, porque nisto faz vossa Mercê mais importante serviço a Sua Magestade, que na jornada dos Palmares de que Vossa Mercê se suspenda, e assim lh’o ordeno. E eu fico dispondo novos soccorros para marcharem com a mesma brevidade pelo sertão ao mesmo intento. Espero que não só terão todas as glorias de degollarem os barbaros, mas a utilidade dos que prisionarem, porque por a guerra ser justa resolvi em Conselho de Estado, que para isso se fez, que fossem captivos todos os Barbaros que nella se prisionassem na forma do Regimento de Sua Magestade de 611. (VELHO – Documentos *apud* DIAS, 2001, p. 13-14).

Os índios resistiram bravamente aos exércitos organizados pelas autoridades coloniais, numa luta que tinha muito de vingança e de ambição de livrar os sertões dos tapuias para sua melhor ocupação e exploração (fs MELO, 2020). O historiador e escritor Gustavo Barroso reconhece que: “no nordeste, especialmente, no Rio Grande do Norte e no Ceará, a Confederação dos Cariris (Cariri, no caso, significa tapuio em geral), embora muito menos falada, quase destruiu em seus fundamentos a colonização lusa” (BARROSO in CORDEIRO, 1989, p. 67). Os índios rebelados foram assim duramente combatidos em uma guerra de extermínio, que contou com o auxílio de forças armadas vindas de todo o Brasil (fs ALMEIDA, 1977), sobretudo de bandeirantes paulistas - uma horda de rudes, incultos e desapiedados salteadores e criminosos.

Na guerra contra os índios, há massacres que permaneceram nos anais da história, como o do mestre de campo Manoel Alves de Morais Navarro, um dos comandantes da expedição dos Paulistas contratados para fazerem “guerra justa” aos índios. O mestre de campo propõe aos índios um vantajoso pacto de paz e convida-os a se reunirem todos na aldeia Madre de Deus, incluindo não apenas os guerreiros, mas também velhos, mulheres e crianças.

> Confiando nas promessas do chefe paulista, os índios inciam de imediato suas danças, em sinal de regojizo. Navarro, percebendo que eles estavam descuidados e sem armas, traiçoeiramente os extermina quase que totalmente. A matança dos Paiakú, que estavam na Aladeia Madre de Deus, teve lugar no dia 4 de agosto de 1699. (CORDEIRO, 1989; p. 63).

Numa prática comum, depois das batalhas, os prisioneiros mais fortes eram exterminados a ferro frio, as mulheres e as crianças escravizadas e enviadas para as fazendas para indenizar os proprietários de terra dos custos da “guerra justa”. Dessas mulheres

escravizadas e violadas descendemos nós - o povo caboclo que se mesclaria também aos afro-brasileiros e ao colonizador, por contingência histórica e em face do poder imposto pela violência. Em tópicos anteriores, citamos Darcy Ribeiro (1995, 1996), na afirmativa de que esses primeiros mestiços coloniais eram "ninguéns" e que, para existir, precisavam reinventar-se a si mesmos. Assim foi reinventada, com marca de sangue e de sonho, uma nova cultura, uma nova civilização do semiárido – originária de várias etnias, povos e heranças civilizatórias. O nascimento traumático, a tragédia fundadora, que é anunciada pela teoria transbarroca.

No Cariri cearense, depois de dobrada a resistência indígena, teve início o assentamento do colonizador à terra, comandando grande número de índios cristianizados, caboclos, negros e mestiços, com as atividades econômicas da pecuária e, posteriormente, com a agricultura, destacando-se o cultivo da cana-de-açúcar, o que possibilitou o estabelecimento na região dos primeiros engenhos de rapadura, entre os anos de 1710 e 1725.

> Já não havia mais um pedaço de terras devolutas naquelas paragens, assegura ele, e a povoação congregada aplicou-se à agricultura e à criação de gados. Ficavam à pequena distância as serras e os brejos do Araripe, terrenos dos mais férteis e irrigáveis do Ceará que continuaram a atrair povoadores; e veio o plantio da cana de açúcar para tornar permanente a imigração. Foi ali que começou para o Ceará a indústria açucareira. (BRIGÍDO *in* PINHEIRO,1950, p. 54).

Embora haja registro da presença de negros escravos fugidos (alguns poucos) morando entre os índios, também nas entradas da Casa da Torre, foi com o plantio da cana-de-açúcar e a instalação dos engenhos, que acentuou-se de forma mais marcante a presença do negro no Cariri cearense. O historiador J. de Figueredo Filho afirma: "Houve escravos na faixa canavieira do Cariri mas não com a importância que tiveram em Pernambuco." (2010, p 24). Considerável contigente de negros e indíos-caboclos chegaram ao Cariri cearense, vindos de outras regiões, no fluxo das grandes romaria, no final do séc. XIX, após a a Proclamação da Lei Áurea (1988) e a destruição de Canudos (1897).

5.5.5 O mar, a baleia e a deusa-mãe

Como toda civilização em processo de construção, afora o violento processo de dominação e de luta entre etnias, classes sociais, interesses ideológicos e visões de mundo, é gerado um imenso e revolto "mar simbólico" de onde emergem e são transformadas cosmogonias e mitos, permeando os processos culturais e religiosos.

Dois mitos fundamentais se destacam na região do Cariri cearense: 1) a Pedra da Batateira – oriunda de mitos primordiais em torno da água; 2) a Nova Jerusalém - aldeia

(cidadela) invisível erguida em Juazeiro do Norte, pelos caboclos Cariri dos sertões, pelos afro-brasileiros, pelos mestiços pobres, pelos deserdados filhos da terra - nascidos todos eles de mil misturas e de mil culturas que atravessarem mares e séculos para aqui se plasmar em algo novo e original, como um ensaio de Brasil, que seria negado e combatido por força das elites econômicas, políticas e intelectuais.

O primeiro destes mitos, o da Pedra da Batateira (FIGUEIREDO FILHO, 1962), está ligado ao brutal processo de colonização e ocupação dos sertões pelos homens da Casa da Torre de Garcia d´Ávila, a partir da Bahia. Sob os destroços das antigas aldeias e ossadas das nações indígenas massacradas, no cruzamento das estradas formadas pela passagem das boiadas, foram surgindo os pequenos aldeamentos, sob a égide do catolicismo jesuítico, capuchinho, franciscano e carmelita, que daria origem às futuras vilas e cidades sertanejas e caririzeiras.

Os índios Cariri diziam provir de um "lago encantado", provavelmente do Tocantins ou do Amazonas (ref. Capistrano de Abreu, 1930). Antes habitaram o litoral e reza a tradição que eram de uma bravura e ferocidade estupendas, e como símbolo disso e troféu dos seus feitos épicos se ornamentavam com dentes de tubarão. Foram expulsos do litoral pelos Tupi-Guarani em suas incursões guerreiras e na busca da Terra Sem Mal.

> Os cariris, pelo menos na Bahia e na antiga capitania de Pernambuco, já ocupavam a beira-mar quando chegaram os portadores da língua geral. Repelidos por estes para o interior, resistiram bravamente à invasão dos colonos europeus, mas os missionários conseguiram aldear muitos e a criação de gado ajudou a conciliar outros. Talvez provenha dos cariris a cabeça chata, comum nos sertanejos de certas zonas. (ABREU, 1998, p. 23, *on-line*).

Assegura a historiografia consultada que, habitantes do litoral nordestino, os Cariri foram sendo, pouco a pouco, empurrados para os sertões mais distantes pelos Tupi, seus inimigos, e, posteriormente, pelos invasores europeus. Tendo sido aliados dos holandeses em guerra contra os portugueses, os Cariri seriam depois perseguidos durante décadas por esses últimos, com propósito de eliminá-los, depois da expulsão dos colonizadores das Índias Ocidentais.

Gentes aguerridas, as diferentes nações Cariris nos vastos sertões de todo o Nordeste, guardaram consigo a memória do mar. O mito das águas tinha uma importância fundamental no sistema de crenças dos Cariri, em especial no fundamento de sua bravura. Como já foi referido, a Deusa-Mãe, o espírito cósmico fecundante (*a Única-Mulher*), adquiriu,

na cosmogonia Cariri, a simbologia da água representada pela Mãe d'Água – serpente sagrada que dorme nas profundezas da terra e guarda os segredos da vida e da morte.

Contudo, os Cariri foram batidos, aldeados, e mestiçados com a população invasora, que, por sua vez, já vinha de outras mestiçagens, sendo elemento predominante, através do chamado caboclo-cariri. Assim, "talvez provenha dos cariris a cabeça chata, comum nos sertanejos de certas zonas". (ABREU, 1998, p. 23, *on-line*). Em todo os sertões, as tribos dos Cariri ofereceram grande resistência, mas forma derrotadaos pela pólvora e pela cruz.

Os remanescentes das tribos Cariri, alocados na Missão do Miranda, guardaram, na sua sensibilidade, intuição e memória, a evocação da "lagoa encantada" – lugar mítico das suas origens. Para eles, todo o vale do Cariri era um mar subterrâneo. Debaixo da terra, dormia a Serpente d'Água, cujo imenso caudal era represado pela "Pedra da Batateira", ao sopé da chapada do Araripe. Precisamente, onde hoje está situada a Matriz do Crato, erigida sob a invocação de N.S. do Belo Amor, era a cama da baleia (na simbologia cristã: o peixe que guia a arca nas águas do dilúvio). Os pajés Cariri profetizavam que a "Pedra da Batateira" iria rolar, todo o vale do Cariri seria inundado e as águas, em fúria, devorariam os homens maus que tinham roubado a terra e escravizado os índios. Nesse dilúvio, a baleia iria emergir em meio ao redemoinho das ondas e as espumas fervilhantes das águas. A baleia tem múltiplos significados:

> A baleia é a espírito das profundezas, a criatura em cujo tamanho incomparável e capacidade de engolir se reflectem - oceano, inconsciente, memória, noite, ventre e submundo. Por vezes, vendo à distância pérolas brancas de uma exalação liquida, na cabeça e na cauda que vem à superfície, temos vislumbres de um cosmo que emerge das águas primitivas. Numa constelação de estrelas prateadas, no abismo escuro do espaço, discernimos a forma de Cetus, a Baleia, cujo olho ancestral parece ser o olho de uma inteligência dentro de nós mesmos e que é mais do que o ego (RONNBERG, 2012, p. 204).

Esse olho primitivo que observa o passado e prescruta o futuro. Quando as águas baixassem, a terra voltaria a ser fértil e livre e os Cariri regressariam para repovoar o "Paraíso".

Não se sabe em que momento se começa a falar sobre a lenda da "Pedra da Batateira", mas é possível que tenha surgido com o aldeamento dos índios Cariri na Missão do Miranda (1740 – 1750) – antigo nome do que seria a vila do Crato. É certo que, por volta de 1779, na mesma época em que eram despojados mais uma vez das suas terras, por decisão de José César de Meneses, governador de Pernambuco, os caboclos-cariri atribuíam a profecia de que "o Cariri iria virar mar" ao frei Vital Frescarolo, missionário apostólico capuchinho. Em um momento de crise, de dissolução da cultura e do sentido de "comunidade", os caboclos-

cariri buscavam, assim, uma "autoridade" exterior para repassar a lenda sagrada e manter a coesão do grupo. Irineu Pinheiro (1950) registra que, em 1803, o frei Vital de Frescarolo aldeou, nos sertões de Pernambuco, tribos remanescentes da grande Nação Cariri.

A lenda, com o tempo, receberia modificações, ao sabor das necessidades históricas. Para os romeiros que chegavam a Juazeiro, cidade vizinha ao Crato, a profecia da grande enchente era inquietante, pois, mesmo para a lógica mais elementar, significava que se o Crato fosse inundado, o Juazeiro também o seria. Surgiu, então, a "boa nova" de que o Padre Cícero amarrara a "Pedra da Batateira" com grossas correntes de ferro e teria pedido a proteção da Mãe do Belo Amor (a primeira imagem adorada pelos índios Cariri na Missão do Miranda). A pedra só iria rolar no final dos tempos e Juazeiro seria suspenso no céu para que as águas passassem devorando as iniquidades do mundo. Abaixadas as águas, teria início a era do "Espírito Santo" e os pobres e deserdados da terra herdariam o "Paraíso". Nesse território mítico, viveram e vagaram os três nomes mais importantes do panteão sagrado dos sertanejos nordestinos: Padre Ibiapina, António Conselheiro e Padre Cícero.

> Mais velho do que Cícero e acossado pelas desditas centenárias de sua família, vagueia pelo Cariri Antônio Vicente Mendes Maciel.
> Enquanto Cícero, jovem, aspira ao sacerdócio, tendo Ibiapina por modelo, Antônio Vicente veste o hábito dos beatos, põe a cruz às costas e parte para sua missão na terra! Comparando muitos dos atos e dos livros do Padre Cícero com os hábitos e as citações daquele, já então Antônio Conselheiro, vamos encontrar a mesma ligação avassaladora com seu povo, a mesma matriz de inspiração religiosa. Os santos venerados por ambos, as mesmas interpretações do evangelho e reproduções da prática missionária de Ibiapina, indicam a origem comum. Entre eles, uma identidade de concepção de mundo que não é outra senão o catolicismo popular, próprio das baixas camadas no mundo católico, marcado, no caso específico, pelas variáveis características da cultura sertaneja, por sua situação histórica. (BARROS, p. 109).

M. Dinis (2011) fala das narrativas o Padre Cícero sobre os seus sonhos, sobre coisas que se passaram e coisas que ainda iriam se passar em tempos futuro. Edgar Morel narra um desses sonhos:

> Alguns romeiros dignos de fé contam que êle, às vêzes, dizia em suas pregações: -"Não está longe o tempo em que todos os homens serão iguais, porque vai haver extraordinárias mudanças nos homens e na face da terra. Nesse tempo os navios virão até ao local da Serra do Araripe, que desaparecerá, e transitarão pelo rio Salgadinho, que será um braço de mar, como foi antigamente, entre Juàzeiro e o Hôrto. (MOREL, 1966, p. 133).

Nas suas andanças pelo Cariri, na época em que negociava com cachaça, Antônio Conselheiro, possivelmente, escutou de caboclos da região a lenda da "Pedra da Batateira", a profecia de que o Cariri iria se transformar em um mar. Acredito que a partir dessa lenda e das narrativas dos romeiros em torno dos sonhos do padre Cícero e mesmo das profeciais populares, Antônio Conselheiro iria depois fundamentar a sua própria profecia ampliada, revelada nos nos sertões da Bahia: *"o sertão vai virar praia e a praia vai virar sertão"* (segundo alguns registros*);* uma profecia que ajudou a cristalizar a antiga lenda cariri como tradição oral: *"o sertão vai virar mar".* Esse discurso "messiânico" encontrou eco nos caboclos dos sertões baianos, sendo possível a sua influência sobre os índios Cariri de Mirandela e Saco do Morcego, e de outras aldeias dos sertões baianos, catequizados pelos missionários católicos, fazendo com que contribuíssem com a força de centenas de guerreiros flecheiros, na defesa do Império Sagrado de Belo Monte, e do muribixaba Antônio Conselheiro, contra o qual se voltavam a fúria insana dos exércitos enviados pela então jovem República brasileira. Abre-se aqui uma brecha para estudos futuros desse enunciado, em relação à participação de indígenas, que precisa ser ainda fortalecido, com base em outras fontes,

5.5.6 O Dilúvio e a Jerusalém Celeste

A mesma lenda teria uma outra versão no imaginário do romeiro, depois do fenômeno do chamado Milagre da Hóstia Consagrada, que se transformou em sangue na boca da beata Maria do Espírito Santo de Araújo, quando a cidadela sagrada de Juazeiro é imaginada como a Nova Jerusalém. Na narrativa transformada, quando as águas da Pedra da Batateira jorrarem, rompidas as correntes que a amarravam, todo o vale do Cariri será inundado, mas a cidade de Juazeiro se elevará ao céu e lá se fundirá em luz com a Nova Jerusalém Celeste.

O romeiro José de Freitas dos Santos (Zezinho do Horto), morador da ladeira do Horto em Juazeiro do Norte, explicou-me que, antigamente, no rio Jordão (Rio Salgadinho), na altura do quintal da Casa do Padre Cícero, tinha um poço que era uma cama de baleias pequenas e de tubarões. Falava de um criatório de animais marinhos. Para um romeiro que queria tomar banho naquele poço, o padrinho Cícero explicara, que só em determinadas horas isso era permitido, pois nas horas abertas, a baleia estava acordada. Fala-se do caso de um romeiro que teimou ir em outro horário, em que as portas entre os mundos se achavam abertas, e foi devorado pela baleia. Reza a lenda, que a baleia está no poço profundo que fica debaixo do altar de N. S. do Belo Amor, na igreja do Crato - nave que flutuará, no dorso da baleia no grande dilúvio - veio desse poço no fundo do rio Salgadinho, segundo a crença do romeiro.

A narrativa do beato acrescenta que, no novo dilúvio, os homens e as mulheres justos - romeiros e romeiras da Mãe de Deus e do Espírito Santo (Padre Cícero), estariam a salvo no alto da Serra do Horto. A baleia sagrada que descerá na cabeceira das águas, trará no dorso a imagem de N. S. do. Belo Amor, ficará parada em frente à igreja matriz de N. S. das Dores, e dela sairá o padre Cícero com uma vela acesa para alumiar o mundo. O Padrinho Cícero, desde a sua morte, quando deixou sem consolo os deserdados da terra, se encantara na caverna interior (o mundo subterrâneo) da baleia, feito Jonas.

> No mito da *Viagem Nocturna pelo Mar*, o herói solar está aprisionado na "barriga da baleia", sofre um inferno e escapa à morte descobrindo uma saída. Com a ajuda de um deus da cultura, ele é vomitado ou corta o coração à baleia ou ateia um fogo, imagens da consciência humana a quebrar as ligações com a matriz da natureza. (RONNBERG, 2012, p. 204).

Padre Cícero-Badzé seria o espírito (santo) que humaniza e separa o homem da força cega da natureza primordial, inaugurando um novo tempo. É o herói civilizador. Para os romeiros da Mãe de Deus", o "Padim Ciço" nunca morreu, apenas fez uma viagem para o céu, onde foi interceder pelo seu povo, pelos deserdados filhos da terra; ele foi pedir a Deus para que o "Paraíso-terreal" se desencante. Mas isso só será possível, depois das três noites de escuridão e dos três estrondos que vão abalar a "Pedra da Batateira", fazendo despertar a serpente das águas no interior da chapada do Araripe. Depois disso, todo o Cariri será um imenso mar. A baleia, que dorme sob o altar da matriz do Crato, flutuará com a imagem de Nossa Senhora - a Mãe do Belo Amor, no dorso. O padre Cícero resgatará a Mãe do Belo Amor da fúria das águas e a levará para a matriz de Juazeiro, onde Ela reinará ao lado da Mãe de Deus. Em frente à matriz, ficará o porto para entrada e partida de navios de todos os demais recantos do mundo. Compreenda-se na estrutura desse mito romeiro os elementos classificatórios do tempo em que: primeiro é idade da Mãe, depois vem a idade do Pai que, seguido da idade do Filho, preparará o mundo para a idade do Espírito Santo, que será ao mesmo tempo (novamente) a idade da Mãe.

Enquanto alguns romeiros apontam o "Padim Ciço" como o Filho, outros - como os beatos da Irmandade Aves de Jesus e o profeta Antônio Gomes de Araújo, conhecido como o Beato da Barquinha (por andar pelas ruas de Juazeiro puxando uma barquinha sobre rodas) - o têm como o "Espírito Santo". Certa vez, perguntei a Dona Maria dos Benditos quem era o Padre Cícero e ela me respondeu, sem dúvidas, apontando o sol, ao entardecer: "É o Espírito Santo. Quer ver? Olhe para dentro da luz do sol."

Dona Maria dos Benditos, ao mesmo tempo em que afirmava o Padre Cícero como representação do Espírito Santo, me remetia à ideia de um sol vermelho e ensanguentado, visto como a hóstia que em sangue se transformara na boca da beata Maria do Espírito Santo de Araújo. Vigorosa e arquetípica imagem. Trata-se de uma presença marcante e luminosa. Como é sabido, em quase todos os altares domésticos em Juazeiro do norte, no altar dos santos e entidades de devoção, está a pombinha do divino Espírito Santo, entre candeias, búzios trazidos do mar e objetos sagrados. O profeta Antônio Gomes de Araújo – o Beato da Barquinha, faz eco com a mística do século XII, surpreendendo-me com a contemporaneidade do discurso de Joaquim da Flora, que emerge no caldo cultural e religioso do homem do sertão:

> Primeiro teve a idade do pai, aí foi passou, chegou Jesus Cristo e começou a idade do Filho. Agora está pra chegar a idade do Espírito Santo, que vai acontecer quando o padre Cícero voltar, depois do grande dilúvio, aí vai se desencantar a Nova Jerusalém que será anunciada pelo anjo Custódio. (ARAÚJO, beato, depoimento, Juazeiro, 2001).

Sobre a cidade de Juazeiro e a sua história, foram criados mitos fundadores que deitam raízes no Antigo Testamento bíblico e no rico imaginário da civilização sertaneja, herdado de muitas camadas de tempo. Juazeiro do Norte projeta-se simbolicamente no imaginário e no *corpus* cultural da sua "nação romeira" como a Nova Jerusalém, a terra onde acontecerá a Terceira era do Espírito Santo, em uma humanidade marcada pela justiça, pela paz, pela bondade e pela sabedoria, segundo a crença do monge calabrês Joaquim de Flora (séc. XIII) que profetizara a Terceira Era do Espírito Santo.

Assim, nesse passado mais recuado, estaria a raiz dessa utopia anunciada como mito e com força transformadora na contemporaneidade. A narrativa mítica da escolha do Espírito Santo para redimir a humanidade de um novo dilúvio está colada às vozes de muitos beatos e romeiros, com pequenas variações, em quase todas elas; desse modo, o padre Cícero aparece simbolicamente, como sendo o ungido do Espírito Santo.

Em síntese, os romeiros do padre Cícero consideram a Terra Cariri como Terra Sagrada, onde surgirá o Império do Divino Espírito Santo. Agora não seria apenas a bandeira do Divino Espírito Santo ou um profeta (como Padre Ibiapina e Antônio Conselheiro) a falar para os pobres sob inspiração do Espírito Santo. Em Juazeiro do Norte, há uma mudança substancial a ser destacada nessa propagação da era do Espírito Santo. Nossa Senhora das Dores (muito similar à deusa do médio oriente-mediterrâneo mesclada à mulher-Única do mito primordial indígena, um símbolo presente também na Compadecida), vendo o mundo entregue à violência e à corrupção, resolve enviar o Espírito Santo à terra para estabelecer o novo pacto.

Uma das narrativas mais detalhadas que escutei foi a do beato José Ave de Jesus – membro do grupo de Penitentes Públicos, chamados Ave de Jesus, em Juazeiro do Norte, no ano de 2000, época em que esperavam o "fim do mundo", a qual citaremos na íntegra pelo seu valor documental, conforme podemos ver abaixo.

> A Virgem Maria Mãe de Deus vendo o mundo ficando na escuridão, nas perdição, foi ao trono de nosso Senhor Jesus Cristo, ajoelhou-se e falou como ele: Filho, meu Bento Filho, eu vim lhe pedir uma mercê. – Diga, Minha Mãe, o que é que a senhora quer? – Filho, quero que Vós vá ao mundo sofrer e padecer e morrer novamente para salvar as almas do povo que as 'desregras' tão a tomar conta do mundo. Disse Nosso Senhor Jesus Cristo: – Minha Mãe, eu não vou, porque eu já fui a primeira vez e fui odiado pelos mesmos homens que eu mesmo criei, por isso eu não vou. Ela saiu chorando e foi ao trono de São João Batista. Falou com São João Batista: – João, Filho, meu Bento Filho, eu vim lhe pedir uma mercê. – Diga, minha mãe, o que que a senhora quer. – Filho, eu quero que Vós vá ao mundo novamente sofrer novo martírio, prá mode salvar nosso povo, que as 'desregras' tão a tomar conta do mundo, muita fome e escuridão. São João Batista respondeu: – Minha mãe eu não vou, que eu já fui a primeira vez abri os caminho para Divina Luz, a fia de Herodes mandou cortar minha cabeça e por isso não vou. Ela foi ao trono do Divino Espírito Santo e lá ela falou: – Ciço, meu Bento Filho, eu quero lhe pedir uma mercê. Meu Padim Ciço respondeu, ele, como o Divino Espírito Santo: – Minha Mãe, diz o que a Senhora quer. – Eu quero que Vós vá ao mundo sofrer e padecer para salvar nosso povo, que o mundo tá ficando na escuridão que as desaregras tão a tomar conta do mundo todo. Ele disse: – Minha Mãe, eu irei setenta vezes sete vezes, se for possível, mas como eu irei? Ela respondeu: – Filho, meu Bento Filho, eu irei primeiro, depois venho lhe buscar. A Mãe de Deus andou 75 (setenta e cinco) países no estrangeiro e não achou um canto prá colocar ele. Ela voltou para o Brasil e foi a Belém de Judá, que é o Crato, e lá encontrou um casal justo, Joaquim Romão João Batista e Maria Quinô, Maria da Conceição, sobrenome Quinô. Quando mãe Quinô se acordou, que se virou, viu o menino. Ela viu os zóis azul. Ela ficou procurando, procurou nos panim, por baixo do travesseiro, achou um papel, chamou a criada e disse: – Ô criada, repara o que é que tem aqui? Ela reparou, era um bilhete, e disse: – Aqui o que tem é assim: – Este menino é teu filho, quando ele crescer bote ele no seminário, prá ele aprender, que ele é o pastor do mundo inteiro e o salvador do mundo. (Beato AVE DE JESUS, 2001, filme doc.).

Segundo o beato José Ave de Jesus, na figura do Espírito Santo, padre Cícero vem ao mundo para preparar a *Terceira Era*, sob o signo da ação comunitária, da solidariedade e da espiritualidade. Desse modo, Juazeiro – a Nova Jerusalém - será a terra da salvação e da fruição das alegrias novas, em um tempo que irá desencantar. Para tanto, a vinda de um salvador é conclamada, uma confluência resultante de tradições distintas: de Portugal, dos Tupi-guarani e

dos Cariri, por diferentes vertentes espirituais, veio-nos o messianismo e as utopias da busca da "Terra sem Mal".

Na concepção do catolicismo popular, esse novo mundo será marcado pelo triunfo da justiça, da igualdade e da paz entre os povos do mundo. Nessa terra desejada, sem guerras e sem fome (espécie de *País de São Saruê* ou *Terra de Cocanha*), a criança coroada – o Imperador do Divino representa a inocência do Espírito Santo, fazendo os homens semelhantes aos Pequeninos do Evangelho – meta da perfeição cristã. Daí porque, nas Folias do Divino, por todo o Brasil, uma criança sempre é coroada como imperador do mundo.

Presença antiga nos cultos e nos impérios portugueses do Divino Espírito Santo, o Paráclito vai juntar-se a muitos outros mitos e manifestações do sagrado que, vindos de Portugal, aqui se misturaram com as fortes e ricas influências ameríndias e afro-brasileiras, como é o caso do sebastianismo tardio e vago, o a concepção dos impérios sagrados (míticos e religiosos), a devoção aos santos. Em Juazeiro, temos também o culto ao anjo Custódio, tradicionalmente tido como protetor de Portugal. A importância desse anjo está nomeada, conforme ouvimos do profeta Antônio Gomes de Araújo – o beato da Barquinha; ele afirma que quando desencantar a Nova Jerusalém, a glória desse momento será anunciada pelo Custódio.

O anjo Custódio é o anjo da guarda pessoal. Diferentemente de outros anjos de custódia, Custódio é representado com um guerreiro, de espada em punho (remetendo a São Gabriel e sua luta contra o demônio), ao contrário de outros anjos da guarda mais diáfanos e sempre representados ao lado de uma criança – a inocência que protegem.

Espantosa a sobrevivência do Anjo Custódio na Nova Jerusalém sertaneja, como parte integrante de crenças, cultos e mitos, que já estão postos no chamado milagre das hóstias ensanguentadas, quando a beata Maria de Araújo Madalena do Espírito Santo dizia ter visões com o Anjo Custódio, e que esse trazia a sua espada desembainhada e suja de sangue, representando as lutas e atribulações futuras.

Em Juazeiro do Norte, os homens e mulheres de bem, antes do grande dilúvio, serão tentados por Satanás, mas para se protegerem, devem rezar a oração do Anjo Custódio (oração em forma de diálogo, em que o diabo testa o bom Cristão, a partir dos números 1 a 13, ligando esses números à sua correspondência sagrada. Deve ser recitada em ordem decrescente – de onde vem a indicação de ser palavras "ditas e retomadas".

Conforme a tradição popular romeira, depois do grande dilúvio (da Pedra da Batateira) as águas baixarão com a bênção da Deusa-Mãe (N. S. do Belo Amor, que é a mesma N. S. das Dores), o novo mundo, justo e igualitário, será dirigido pelo "Padim Ciço". Juazeiro será a Nova Jerusalém com suas torres de ouro, suas muralhas de prata e suas pontes de cristal.

Daí em diante, todo o pobre será rico, todo o doente será são, todos os humilhados serão exaltados. O poeta João de Cristo Rei aponta para os acontecimentos extraordinários que, em Juazeiro, desencadearão o Novo Tempo:

> Quem dos três estrondos com vida escapar,/Irá se apossar da melhor morada;/As coisas que os ricos deixam em abandono/Ele é quem é dono, não lhe falta nada./O sítio encantado que o horto tem/Se verá também com frutas maduras,/Nesse tempo as pedras se transformam em pão/Para a remissão das gentes futuras. (CRISTO REI, 2012, cordel).

Zezinho do Horto contou-me ainda a lenda do sítio encantado do Horto, do qual fala também um poema de João de Cristo Rei, onde havia uma espécie de paraíso adâmico. Isso aconteceu no tempo da construção da grande igreja no alto da Serra do Catolé (Horto), quando um trabalhador, desobedecendo as ordens do padre Cícero, mexeu em uma fruta proibida. A partir daí, tudo que era fartura e beleza desapareceu (encantou-se por conta da desobediência do homem). Nesse mito romeiro, não há a figura da serpente e do demônio como forma de tentação. O homem escolhe por si mesmo desobedecer a lei divina, a partir daí, sem fartura e paraíso, amargará o pão com o suor do seu rosto.

5.5.7 Das origens e do milagre da hóstia sangrante

Para melhor compreendermos esse processo sociorreligioso desencadeado no Cariri cearense, para além dos mitos e das dobras das compreensões religiosas, vamos nos deter em alguns registros, que marcam a chegada do Padre Cícero ao pequeno povoado de Juazeiro e os principais acontecimentos sociais, históricos e simbólicos que daí advém.

Em 1872, recém-saído do seminário, Padre Cícero Romão Batista estabeleceu-se no pequeno povoado de Juazeiro, na Fazenda Taboleiro Grande, pertencente ao Brigadeiro Leandro Bezerra Monteiro, no então município de Crato que, naquela época, já era uma importante cidade. Aos 28 anos, Padre Cícero rezaria suas primeiras missas na capela de Nossa Senhora das Dores do lugarejo que, em 1875, tinha somente três dezenas de casas (a maioria de taipa e cobertas de palha), uma escolinha, e algumas centenas de habitantes espalhados pelas redondezas. Cinco famílias proprietárias de terras ali se destacavam. O local era habitado por caboclos, cafuzos, cabras do eito e alguns poucos negros escravos, tidos como bons de festas e de brigas, exímios jogadores de cacetes e costumazes bebedores de cachaça. Na localidade, o padre Cícero pregou a favor da moralidade cristã, difundiu o catecismo, passou a viver de orações e penitências. Para todos que o procuravam, ele tinha um gesto de conforto e uma

palavra amiga. Cuidava de doentes e não cobrava pelos trabalhos religiosos, contrastando assim com o comportamento ostensivo do clero da região. (OLIVEIRA, 1969).

No Juazeiro e entorno, nas épocas de calamidades climáticas, o padre Cícero cuidava dos flagelados e, com base em saberes dos mais antigos, os ensinava a preparar alimentos com comidas brabas, orientava-os à sobrevivência na Chapada do Araripe e na Serra de Caririaçu (BARROS, 1988). Foi a humildade e a pobreza que o aproximaram daquela gente. Assim, nesse clima de positividade cristã, "O arraial crescia paulatinamente. A ação apostólica do capelão havia realizado radicalmente transformação nos hábitos e nos costumes. Estavam sendo lançados sólidos alicerces para a construção da Cidade de Deus." (MONTENEGRO, 1973, p. 36) Houve ainda um trabalho anterior que deixaria raízes profundas na região, que foram as pregações e as ações de caridade do padre Ibiapina, considerado por muitos na região como um exemplo a ser seguido.

Antes, portanto, a região já fora preparada pelas pregações e as ações sociais do padre Ibiapina, que alicerçaria um processo civilizatório no sertão, com fundamentos em catolicismo ascético e submetido a uma ética cristã rigorosa, calcada na herança deixada por antigas irmandades medievais e do ideário das chamadas Casas de Misericórdia.

Desse modo, as irmandades de beatas, organizadas por padre Ibiapina e padre Cícero podem ser entendidas como uma revisita às antigas instituições das *beguinas medievais* - assunto que foi tratado com mais detalhes no primeiro capítulo - corpo leigo de religiosas, que se organizavam em casas de abrigo, estudo, ensino e produção de produtos artesanais, que exerciam grande influência entre o povo. Essas beatas e beatos organizados em irmandades populares, quase todas com reflexos do ideário medieval de contestação ao poder instituído da Igreja Católica, sob o impacto das ideias de Joaquim da Flora e do franciscanismo espiritual, teriam grande importância no desenrolar dos acontecimentos sagrados, que abalam e mudam o rumo histórico da pequena Juazeiro.

A maioria das vocações de santidades cristãs são marcadas por visões ou por sonhos de grande intensidade que, por completo, muda o rumo da vida e o espírito da pessoa que viveu o numinoso impacto da revelação. Na raiz do destino do padre Cícero e da pequena localidade de Juazeiro, também esteve um sonho. O próprio Padre Cícero narraria esse sonho muitas vezes. A versão aqui destacada foi descrita por Amália Xavier de Oliveira, professora juazeirense, que com ele conviveu. Diz ela, que padre Cícero dormia,

> na casa da Escola no quarto contiguo à sala, como ainda hoje se vê. Sonhou que estava sentado à cabeceira da grande mesa da Escola, quando viu entrarem na sala os doze Apóstolos tendo à frente o Coração de Jesus. Os Apóstolos

> colocaram-se em pé, aos lados da mesa, enquanto o Coração de Jesus colocou-se atrás da cadeira onde ele, Pe. Cicero, estava sentado. Ouviu perfeitamente a voz do Coração de Jesus, dizendo com voz forte e temível as seguintes palavras:
> "Eu estou muito magoado com as ofensas que os homens me teem feito e me fazem todos, mas se não quiserem se corrigir, acabarei o mundo. E enquanto a ti (disse, dirigindo-se ao Padre) toma conta destes. E, ao mesmo tempo, disse o Padre, "vi que começaram a entrar na dita sala, diversos indivíduos particularmente sertanejos, mal- vestidos e quase todos descalços". Acordou sob esta impressão tão viva, que mais lhe pareceu uma realidade.
> Viu depois, no decorrer dos tempos que, sertanejos dos lugares próximos, afastados e mais distantes, vinham procurá-lo para ouvir seus conselhos, confessarem-se e acreditou que havia sido escolhido, por desígnios superiores, para tomar conta deste lugar. (OLIVEIRA, 1969, p. 37 - 38).

Teria sido esse o motivo maior que fez o jovem padre Cícero optar por ficar no povoado de Juazeiro e ali socorrer os necessitados. O povo sertanejo deserdado e explorado, sujeito à fome, à exploração e ao abandono nas grandes crises climáticas, encontrava por fim o seu pastor.

5.5.8 O Pacto de Deus com os ninguéns do Sertão

Sendo seguidor de normas e ações sociais inspiradas no padre Mestre Ibiapina, o padre Cícero empenhado em seu apostolado, rapidamente, adquiriu prestígio entre o povo. A vida na pequena comunidade seguiria sem percalço e, possivelmente, o nome do padre Cícero poderia ter ficado mais restrito nos anais da história, se um fato extraordinário não viesse mudar, por completo, o percurso do jovem sacerdote, do pequeno Juazeiro e dos sertões dos semiárido nordestino, pondo em movimento um impressionante e inovador deslocamento humano; do que resultou em um grande esforço de construção de um novo e original processo civilizatório, herdeiro de inúmeros povos, de feitio mestiço e tropical, desde que a cidadela sagrada Belo Monte, construída sob a égide do Espírito Santo, fora destruída pela jovem república, em 1889.

> Ardiam ainda as chamas de Canudos, quando o nome do Padre Cícero Romão Batista correu o País inteiro. O sacerdote, com fama de fazedor de milagres, já congregava em torno de si milhares de fiéis e estaria aliciando combatentes para as hostes de Antônio Conselheiro. Temia-se uma conflagração generalizada nos sertões do Nordeste. (FACÓ, 1976, p. 121).

Na primeira sexta-feira da quaresma de 1889, no dia 6 de março (um ano após à terrível seca de 1888), acontece um fato considerado extraordinário e milagroso: a hóstia consagrada, entregue pelas mãos do padre Cícero, teria se transformado em sangue na boca da beata Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo (1862 – 1914). A beata era uma simples e

humilde camponesa, uma cabocla-afro-cariri, descendente de índios e escravos da região. O fenômeno da hóstia se repetiu durante 47 dias seguidos.

> A notícia do milagre, como fogo num rastilho de pólvora, corre o Brasil de ponta a ponta, e os primeiros forasteiros apontam em Juazeiro. Até Antônio Conselheiro, que ainda não havia chegado a Chorrochó, demanda para o Cariri.
> Milhares de famílias, como que atraídas por um poder magnético, em longas peregrinações, levantam nuvens de poeira nos caminhos abertos pelos carros de bois rumo a Juazeiro do Padre Cícero. (MOREL, 1966, p. 19).

A beata Maria de Araújo Magdalena do Espírito Santo, vinda de família muito humilde, desde cedo juntou-se ao padre Cícero, como uma figura desgraciosa e quase invisível. Consta em estudos sobre a sua vida, que ela, desde criança, teve inclinações místicas e dizia que o menino Jesus costumava visitá-la e com ela ficava brincando (FORTI, 1999, p. 37). A partir de determinado período, ela começou a ter visões e sonhos aterradores. Nessas visões, Lúcifer - o príncipe das luzes, aquele que tombou como uma estrela, também belo e encantador, em sua rebeldia maldita, queria roubar Maria do Espírito Santo para si. Acontece que em outras visões e êxtases, a pequena e frágil beata era escolhida por Jesus e, vestida de branco, transformava-se em sua noiva.

Numa experiência similar a de Santa Tereza D'Ávila (1515 – 1582) - fundadora das Ordem da Carmelitas descalças, na Espanha, autora de um relato autobiográfico, conforme consta no Livro da Vida (2010) – Maria do Espírito Santo de Araújo, teve êxtases e visões místicas, em que dizia ter encontrado Jesus, que ele apresentava como tendo tez suavemente trigueira, cabelos cacheados, rosto suave e olhos azuis; chamando-o de seu Divino Noivo, ela acreditava ter realizado nesse encontro a sua santidade e a sua comunhão cósmica e eterna.

É bem possível que, em sua hierofonia, na revelação de prazeres espirituais indescritíveis e de terrenas agonias, a beata Maria de Araújo Magdalena do Espírito Santo tenha o seu Amado e assim se transformado em uma santa do povo. Ela era a luz nova e fértil, se não pariu filhos terrenos; em seu Divino Consórcio, pariu sonhos e pôs em movimento a utopia da Nova Jerusalém, dos pobres e deserdados da terra, em Juazeiro do Norte.

A beata sangrava pela boca quando comungava, tinha os estigmas de Cristo, sofria desmaios e entrava em êxtase durante as orações; depois falava ao povo com vigorosas e fantásticas imagens, do sofrimento do purgatório e da beatitude do céu que dizia ter visitado em espírito. Suas palavras agitavam as multidões e criavam um clima de misticismo exacerbado.

Enquanto o clero debatia as implicações teológicas dos milagres e o bispo Dom Joaquim fazia pressões para acabar o "antro de fanatismo", o povo, indiferente às discussões e pressões da igreja oficial, continuava a se dirigir ao Juazeiro.

> Paralíticos em rêde, doentes com esperança de cura, cegos com vontade de enxergar, mudos querendo falar, na longa e estafante caminhada, dormem ao relento e comem nas capoeiras. Vêm de muito longe, do baixo São Francisco, do alto Goiás, do Amazonas, do Tocantins, e por onde passam, arrastam mais almas ecoam pelas montanhas e pelas várzeas numa prece fervorosa à Santa aparecida no Juazeiro, cuja fama já corre o nordeste inteiro e se alastra pelo Oeste [...]. (MOREL, 1966, p. 19).

Não sabemos se esse êxodo teve a dimensão apontada por Edgar Morel (1966), mas os registros testemunhais apontam que essas multidões que chegavam todos os dias, exploradas, famintas e carentes. Para esse povo, não havia dúvidas: Maria de Araújo Magdalena do Espírito Santo era uma santa e o próprio Padre Cícero era identificado como o Paráclito, o Espírito Santo. A subversão inscrita naquele fenômeno estava no fato de Jesus novamente sacrificar-se pela humanidade, derramando o Seu Precioso Sangue na boca de sua "Noiva Mística" – uma cafuza tida como insignificante, a mais pobre entre os pobres dessa terra.

5.5.9 Juazeiro – A Nova Jerusalém de São Saruê

Para os desvalidos do sertão, marcados por tantas misérias e dores, o chamado milagre das hóstias ensanguentadas tinha outro significado: Deus se lembrara dos miseráveis e dera um sinal de um novo pacto, de uma nova aliança, manifestando-se de forma *numinosa.* À beata Maria de Araújo Magdalena do Espírito Santo Deus dissera, que os humilhados da terra seriam os escolhidos, que os últimos seriam os primeiros. Juazeiro do Norte transforma-se assim no lugar onde aconteceria a *parúsia* e se desencantaria a Nova Jerusalém, ao ser tomado por Chão sagrado, cujo marco inicial havia sido três pés de juazeiro (árvore típica do semiárido nordestino) de onde veio o seu nome. Nasce desse fato a lenda: da terra brotaria a frondosa árvore da vida, com raízes estendidas nas profundezas do sonho. Dona Cícera do Espírito Santo afirma: "Juazeiro era um pezinho de planta que desceu do Divino Espírito Santo. O Divino desceu com ele do céu e botou dentro do Juazeiro. O pezinho de planta se chamava Juazeiro". (DONA CÍCERA, 2001 – entrevista)

> Os beatos se assenhoram das coisas sagradas do povoado, constroem o imaginário do Horto das Oliveiras e do Santo Sepulcro, além de formarem comunidades no povoado e na região. Era a confraria dos beatos de Juazeiro se formando espontaneamente.

> [...] Impactados pelo embargo da construção da capela do Coração de Jesus, no Horto, pelo Bispo Joaquim, os beatos, especialmente Manoel João e Manoel Palmeira, dão ao serrote do Catolé nova denominação: Horto das Oliveiras e Santo Sepulcro. No imaginário ali se encontravam o rio Jordão, o Monte Sinai, a Pedra do Joelho de Nossa Senhora quando de sua chegada a Juazeiro, a Gruta do Nascimento de Jesus e seu sepulcro, o Gólgota, as pedras do pecado e as catorze capelas da Via Sacra. Estava constituída a Nova Jerusalém sertaneja. (DANTAS in BARROS, 2012, p. 72 - 73).

Assim, todo o Juazeiro do Norte se transforma numa representação da Terra Santa, da Nova Jerusalém, e até mesmo o rio Salgadinho passa a ser o rio Jordão.

> O Juazeiro é visto como uma terra sagrada e encantada, ele é o Alfa e o Omega, o começo e o fim. No subsolo da terra sagrada de São Saruê, está represado o rio Batateiras, que um dia será liberto e fertilizará a terra, transformando-a novamente em um paraíso. Como todo paraíso, o Juazeiro também possui o seu rio mítico, simbolizando a água da vida, da renovação espiritual. Segundo outra crença popular no Juazeiro, a Serra do Horto, é onde Cristo foi crucificado. A Serra do Horto, é a montanha sagrada, símbolo do Centro do mundo. Estas crenças revelam como o arquétipo do Centro do mundo, do Paraíso, está vivo na alma desse povo e como os símbolos sagrados se interpenetram. (CAVALCANTI, in *Juazeiro – A Nova Jerusalém*, 2005, p. 92)

Naquela sociedade em construção acontece a alquimia transformadora. As pregações do fim do mundo, feitas pelos padres das missões, voltam na boca de caboclos, brancos pobres, cafuzos e negros, “triturados como bagaços pela engrenagem de um sistema econômico mais desumano que ainda perdura na superfície da terra.” (CASTRO, 1967, p. 25). Padre Cícero é o profeta dessa nova e sagrada aliança que instalará a Nova Jerusalém celeste na terra. Juazeiro do Norte é "Terra Sem Mal", o país de São Saruê da utopia popular. O povo é convocado para colaborar na sua edificação e na sua imaginacão.

> Essa tendência a enfatizar uma vida social prática, por parte do catolicismo popular, se manifesta em todos os níveis e em todos os lugares onde camadas populares manipulam a utopia cristã do catolicismo. Exemplo disso é o uso da categoria tempo. A classe dominante, para tornar eternas sua dominação, sua hegemonia, quando se refere ao tempo do juízo final, do mundo de igualdade prometido pela tradição cristã, desloca-os sempre para mais distante, para após a morte. As classes dominadas, quando galvanizadas pela ação dos movimentos religiosos, tentam atualizar esse tempo escatológico, realizar no "agora" as promessas do bem comum. (BARROS, 1988, p. 144).

Ao contrário dos discursos apocalípticos dos frades católicos, o “fim do mundo” anunciado pelos beatos e profetas populares sertanejos pode significar, simbolicamente e

materialmente, o fim de uma sociedade baseada na exploração e na injustiça e o início de uma outra sociedade mais igualitária e solidária. O futuro desejado não significa um "parar no tempo", um "cruzar os braços" diante das ruínas, mas antes a decisão de realizar a sociedade nova, e ajudar o mundo no seu processo de renovação, sob a égide do Espírito Santo - o Paráclito da Nova Era.

> É interessante que, esperando esse "fim do mundo", não se quedam num imobilismo transcendental, mas, muito pelo contrário, partem para uma ação de "plantar" o novo mundo, de "construir" a **utopia do mundo do Espírito Santo** (grifo nosso) . Como se tivessem consciência teórica do papel histórico do homem na construção material e espiritual de seu próprio mundo, não esperam a chegada de Deus construtor dessa "existência inefável", mas fazem eles mesmos as suas "cidades santas", as cidades longe do pecado. Nesse movimento de precipitação dos fatos prometidos, o encurtamento do tempo, com a ameaça do julgamento final, obriga os homens a superar a contradição máxima entre dominadores e dominados, afastando a dominação, instituindo o "reino de igualdade", o "mundo santo". (BARROS, 1988, p. 144).

Lembramos que, ao ser arrasada a cidade de Belo Monte, em Canudos, os poucos sobreviventes e as massas camponesas, mantidas na miséria e sob severa exploração nos latifúndios vão procurar onde haja espaço para a construção da "dignidade negada", acreditando que o Espírito Santo, que alça vôo para onde quer, teria voado para outros sertões e em Juazeiro anunciara a Nova Jerusalém, a vida de fartura, de justiça e de igualdade. O padre Cícero já havia sonhado com esses miseráveis e recebido o sentido Divino dessa visão: "Eis o meu povo e com ele fundarás a Nova Jerusalém e renovará a terra". O milagre da hóstia transformada em sangue de Cristo significava, quem sabe, o sangue dos desvalidos derramado em Canudos, sagrado e ressagrado, em holocausto, selando a Nova Aliança.

Os poucos beatos e beatas que, a essa época, já se reuniam em torno do padre Cícero (a exemplo do padre Ibiapina) trataram de divulgar, pintando-o com cores mais extraordinárias, o "milagre da hóstia ensanguentada". Padre Cícero transforma-se em um verdadeiro mensageiro de Deus na terra e a beata Maria de Araújo Magdalena do Espírito Santo em uma Santa cafuza, vinda do próprio povo despossuído, nascida entre os mais pobres e humildes. São os cantadores que contam isso em sua linguagem lírica, ao abrigo da oralidade e de mensageiros sertanejos:

> A notícia correu mundo/ em boca de violeiro/ultrapassou as fronteiras/ do Nordeste brasileiro/com essas notícias dadas/ das hóstias ensanguentadas/ multidões enchiam estradas/em busca de Juazeiro. (GERALDO AMÂNCIO, cantador, In: Documentário Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, 1986).

Homens e mulheres, miseráveis e sem letramento, fizeram-se profetas e correram o mundo, anunciando que Deus novamente estava presente entre os deserdados e, por meio da hóstia que se transformava em sangue na boca da beata, sinalizava a chegada de um Novo Tempo. A ideia de um milagre de tamanha amplitude precisaria também de teorias de sustentação. É assim que José Marrocos, intelectual do Crato, jornalista e abolicionista, figura muito próxima ao Padre Cícero, teve papel fundamental na difusão do chamado "milagre", defendendo, na imprensa, o sacerdote dos seus inimigos e afirmando o caráter sagrado do fenômeno.

Entre os milhares de romeiros, vinham pessoas de várias categorias. Rui Facó (1976) faz delas uma apresentação, digna de destaque, a qual resumiremos assim: 1) a maior parte era formada pelas vítimas dos latifúndios, pelos deserdados, os miseráveis, os doentes, que vinham em busca de cura para os seus males terrenos; 2) outra categoria, sem dúvida numerosa, era dos chamados homens rebeldes sem trabalho, nem destino certo, dispostos a pegar em armas e favor e contra coronéis dos sertões e de formar bandos de cangaceiros; 3) a categoria dos curiosos e crentes ingênuos, de diversas condições sociais, pequenos proprietários, camponeses, pequenos burgueses e gente com alguma posse. Estes eram o que ofereciam ao Padre suas dádivas, em joias, dinheiro, animais e terras, como também iniciavam o comércio de artigos religiosos. Entre essas milhares de pessoas que se concentravam em Juazeiro pelas mais diversas razões, mas sendo a maioria ligada pela miséria e grande devoção, buscava ali a redenção do mundo e a chegada do bom tempo; afora esses, havia também "maçons e protestantes que, em declarações públicas, arrependiam-se dos seus pecados e se convertiam ao Cristo".

Padre Cícero como figura religiosa passa por uma metamorfose santificadora, ao mesmo tempo é aquele que ordena, mas não deixa também de ser ordenado pelo povo, amoldando-se a muitos dos seus desejos e aspirações.

> O Padre Cícero em parte adaptou-se também a esta exigência das massas pobres do campo que o cercavam e que, depois, passaram a endeusá-lo. Ele as moldava, mas lhes sofria a influência. Elas o seguiram mais firmemente, dispostas a tudo, quando ele revelou uma qualidade que elas exigiam: a insubmissão. Insubmissão religiosa, desobediência às ordens da cúpula da Igreja Católica, mas insubmissão pública e que correspondia ao espírito insubmisso daquela pobreza desvalida. Esta é uma das principais qualidades do sacerdote para que ele mantenha o seu prestígio, a sua popularidade, o seu conceito de "santo" entre os que estavam dispostos a segui-lo em qualquer emergência. Assim, o movimento religioso, "fanático", era o mais elementar e a mais admissível das formas de luta pelas aspirações elementares, as vezes

> inconscientes, e que só iriam tornar-se consciência no processo mesmo das lutas. (FACÓ, 1976, p. 132).

Para os milhares de romeiros pobres e desamparados que chegavam, o padre Cícero continuava ensinando receitas de remédios caseiros, dando conselhos rudimentares sobre higiene, orientando para que trabalhassem em seus ofícios, aconselhando o plantio de mandioca nas terras devolutas da serra do Araripe. Esse seu modo de atuar junto aos romeiros era o outro lado do milagre, que fez com que a fama de padre caridoso e humilde se espalhasse entre as massas sertanejas (SOBREIRA, 1969).

> Na serra do Araripe, pertencente à União, onde não havia água e sim onças, os bravos romeiros se fixaram em pequenas frentes aforadas por intermédio dos municípios, cobriram-nas de mandioca e abacaxis, abriram barreiros e montaram aviamentos manuais. Foi épica a luta inicial porque se alimentavam pouco e mal, bebiam água apanhada a duas e cinco léguas de distância. Mais tarde parecia ter sido executado um plano de reforma agrária, tal era o sistema de ocupação coletiva da chapada. Na serra de São Pedro operou-se o mesmo fenômeno com a diferença de que, não sendo devolutas as suas terras, os romeiros compraram aos latifundiários pequenas frentes de 10 a 100 braças e nelas se fixaram, cultivando cereais. (BRITO in BARROS, 1988, p. 259).

Afora os "milagres" de ordem prática e econômica, novos acontecimentos extraordinários eram atribuídos ao padre Cícero, que aparecia cada vez mais, como um milagreiro: fazia andar os paralíticos, tornava férteis as mulheres estéreis, devolvia a visão aos cegos, expulsava o demônio das pessoas, dava consciência aos loucos, adivinhava o passado e o futuro dos homens. E é nesse clima de intensa religiosidade e misticismo que ressurgem as Ordens dos Penitentes, as Cortes Celestes e as Irmandades.

É bem antiga e data da aparição dos primeiros missionários, ainda no século XVIII, levando as práticas da penitência no Cariri cearense. No século XIX, surgiram os temíveis "Serenos", ordem de penitentes, também conhecidos por "Chios", que vagavam pelos sertões a exemplos das hordas de penitentes que perambulavam na Europa medieval, durante os períodos de fome e de peste, supliciando-se e pedindo a misericórdia dos céus. É conhecida também a ordem de penitentes dos "Cerca-Igrejas", grupos de fanáticos da Serra de São Pedro que, armados de paus, facas e bacamartes, tentaram substituir a imagem da Padroeira da Igreja por uma prostituta que atendia pelo nome de Úrsula. (fs. CARIRY in CARIRY/BARROSO, 1982).

> Dataria, portanto, de 1850, o aparecimento dos primeiros penitentes no Cariri, mas a primeira Ordem dos Penitentes só seria fundada no ano de 1893, em Juazeiro do Norte, pelo mulato Manuel Palmeira, e atingia uma centena de associados. Penitenciavam-se nos cruzeiros do Horto e nos cemitérios,

> cantavam benditos e rezavam o terço pelas almas que sofriam no purgatório. A serra do Catolé era chamada de Horto por ser comparada pelos romeiros ao Horto das Oliveiras, analogia feita a partir de uma fotografia do Horto, litografada nos diplomas da Irmandade do Santo Sepulcro. (CARIRY *in* CARIRY/BARROSO, 1982, p.185).

Quase todas essas manifestações de fé exacerbada terminavam por gerar conflitos com as classes de proprietários de terra e autoridades da igreja e eram duramente reprimidas, por suposição de que provocariam apenas desordem.

5.5.10 A cidadela sagrada do Espírito Santo

Agora não seria apenas a bandeira do Divino Espírito Santo ou um profeta (como padre Ibiapina e Antônio Conselheiro) a falar para os pobres, sob inspiração do Espírito Santo. Em Juazeiro do Norte, há uma mudança substancial, em torno dessa profecia espiritualista. Que começa por anunciar, que Nossa Senhora, a compadecida, vendo o mundo entregue à violência e na perdição, resolve enviar o Espírito Santo à terra para estabelecer o novo pacto. No passado mais recuado, estaria a raiz dessa utopia anunciada como mito. Em suma, os romeiros do padre Cícero consideram a Terra Cariri como Terra Sagrada, onde surgiria o Império do Divino Espírito Santo.

O pesquisador Renato Dantas explica que esse fenômeno se dá com a segunda leva de romarias, na época do milagre da hóstia, quando em Juazeiro chegaram muitos beatos advindos das Casas de Caridade e das Irmandades criadas pelo padre Ibiapina.

> Os beatos se assenhoram das coisas sagradas do povoado, constroem o imaginário do Horto das Oliveiras e do Santo Sepulcro, além de formarem comunidades no povoado e na região. Era a confraria dos beatos de Juazeiro se formando espontaneamente.
> [...] Impactados pelo embargo da construção da capela do Coração de Jesus, no Horto, pelo Bispo Joaquim, os beatos, especialmente Manoel João e Manoel Palmeira, dão ao serrote do Catolé nova denominação: Horto das Oliveiras e Santo Sepulcro. No imaginário ali se encontravam o rio Jordão, o Monte Sinai, a Pedra do Joelho de Nossa Senhora quando de sua chegada a Juazeiro, a Gruta do Nascimento de Jesus e seu sepulcro, o Gólgota, as pedras do pecado e as catorze capelas da Via Sacra. Estava constituída a Nova Jerusalém sertaneja. (DANTAS In: BARROS, 2012, p. 72 - 73).

Em Juazeiro do Norte há uma mudança substancial a ser destacada nessa propagação da era do Espírito Santo. Nossa Senhora das Dores (muito similar à deusa do médio oriente-mediterrâneo mesclada à mulher-Única do mito primordial indígena, um símbolo

presente também na Compadecida), vendo o mundo entregue à violência e à corrupção, resolve enviar o Espírito Santo à terra para estabelecer o novo pacto.

O chamado "milagre da hóstia sangrante" parece vir assim ao encontro de uma necessidade coletiva (depois das trágicas secas de 1877-1879 e um ano após a seca de 1888, que matou grande parte da população, dizimou os rebanhos de gado e arruinou a economia sertaneja) e tal foi a sua repercussão e a sua força simbólica que chegou a subverter dogmas religiosos, conceitos políticos e estruturas sociais, ocasionando profundas mudanças no destino de milhares de camponeses pobres e sem-terra de todo o Nordeste. Juazeiro do Norte simboliza a promessa da *Terra Sem Mal* dos índios e caboclos, o quilombo da liberdade dos negros, o *País de São Saruê* dos trovadores, a Nova Jerusalém cristã, o lugar possível para realização de todas as utopias já profetizadas. Tal movimentação das massas camponesas preocupa as autoridades civis, militares e eclesiásticas.

Algo mudara substancialmente: agora não era apenas a bandeira do Divino Espírito Santo ou os profetas do sertão (como Malagrida, Padre Ibiapina e Antônio Conselheiro) a falar para os pobres, sob inspiração do Espírito Santo, mas a Mãe de Deus enviara ao mundo o Espírito Santo à terra e o seu filho, Jesus Cristo, através da eucaristia, derramara novamente o seu sangue na boca da beata Maria do Espírito Santo de Araújo. O padre Cícero era o Paráclito e a beata Maria de Araújo, uma santa.

Para o romeiro do padre Cícero e da Mãe das Dores, a Nova Jerusalém é o descortinar-se de uma generosa "topia", lugar de construção do possível, enquanto se sonha com o impossível. Chama atenção que toda a arte popular da Nação Romeira de Juazeiro está impregnada da utopia, da vida real, da herança híbrida de muitas culturas e, também, do sonho, já que é uma arte que, além de (muitas vezes) ser útil e embelezar a vida, navega nos rios do inconsciente coletivo e na numinosa dimensão do sagrado, onde tudo se transforma e é sagrado pelo povo.

Padre Cicero incentivou o culto ao Espírito Santo, através de uma irmandade popular, que sobrevive até os dias de hoje, sem afluxo de multidões, em um culto quase secreto. A pequena imagem do Espírito Santo, possivelmente esculpida por um artesão local, pintada de ouro no corpo com as asas de cor de bronze, pernas e bico vermelhos, parecendo em tudo um resplandecente deus do sol, diferencia-se de imagens mais lunares da branca pombinha entronizada nos altares domésticos de Juazeiro e ainda hoje esculpidas por artesãos conhecidos, como a mestra Francisca Lopes e a sua filha Silvana, cuja especialidade é a escultura em madeira de imagens do Divino Espírito Santo.

A referida mestra artesã deu forma a um tipo de Espírito Santo ereto, de asas abertas, lembrando o formato da cruz, de pernas compridas, com o vermelho (distinguindo-se do branco do corpo e das asas) nas pernas, no bico e no coração/ou cruz pintado no peito. Essa forma de Espírito Santo virou a sua marca identitária, mas nos altares das casas dos romeiros de Juazeiro do Norte é possível encontrar imagens do Espírito Santo de várias formas e feitas em diferentes: materiais, sendo mais comuns as de barro, gesso e madeira. Todas pintadas de branco e geralmente colocadas ao lado do Padre Cícero, sempre guardadas por velas ou pequenas luzes acesas, que iluminam também os corações de Jesus e Maria ou a sua representação na imagem de N. S. das Dores, como seu coração cravado de espadas, representando os sofrimentos do mundo.

O antigo culto ao Espírito Santo instituído pelo padre Cícero foi cristalizado em práticas religiosas dos seus romeiros, chegando ao tempo presente. O momento iniciático é a retirada da valiosa imagem do Espírito Santo de um cofre, uma semana antes de Pentecostes. A pequena imagem é colocada sobre um altar especialmente construído e enfeitado de flores, exposto para adoração, na pequena capela de São Vicente de Férrer. Ali se reúnem velhas senhoras e beatas que rezam novenas do Espírito Santo. Depois, em procissão, conduzida em um andor, a pequena imagem da pomba sagrada vai para a Basílica de N. S. das Dores e lá fica para ser adorada pelos fiéis, ocasião em que são realizadas rezas e orações.

A instituição do culto do Espírito Santo em irmandade, bem como as representações do Espírito Santo entre romeiros, beatos e beatas, é um tema que carece ainda de mais estudos e aprofundamentos, podendo resultar em uma compreensão simbólica do Juazeiro como lugar sagrado bem mais ampla e significativa.

É justamente isso que defendemos aqui como Tese: que em Juazeiro do Padre Cícero o culto ao Espírito Santo, ligando-se a antigos mitos, crenças e cosmogonias ameríndias, subjaz como força mística e teológica principal, que move seus romeiros e seguidores por mais de um século, em conexão com elementos da história religiosa do cristianismo, mas capaz de recriar símbolos e significados grávidos de singularidade.

Sobre a crença de ser o padre Cícero, para alguns romeiros, a representação do Espírito Santo (ou ser pelo Espírito Santo tocado, com suas línguas de fogo), o poeta João Mendes de Oliveira deixou um testemunho em versos que se tornou célebre, através da sua publicação no livro *Os Cantadore*s, de Leonardo Mota (1921):

> Nada mais tenho a dizê
> Sou João Mendes de Olivêra,
> Nesta língua brasilêra,

> Eu nada pude aprendê,
> Porém posso conhecê
> De tudo quanto é verdade
> Não tenho capacidade,
> Mas, sei que não digo à toa:
> - Páde Cisso é uma pessoa
> Da Santíssima Trindade!... (In MOTA, 1921, p. 197 – 199).

Antônio Gomes de Araújo, denominado Antônio – o chamado "profeta da barca", anda pelas ruas de Juazeiro, em determinadas épocas do ano, vestido com um manto e pele de carneiro, ao modo de antigas gravuras que assim representam São João Batista (o mesmo que batizou Jesus, quando se manifesta o Espírito Santo). Sua história traz revelações: décadas atrás, ainda muito jovem, teve um sonho e ouviu uma voz (do Espírito Santo?) que determinou a sua missão de pregar para os romeiros sobre o fim do mundo. O novo mundo que virá inaugurando uma idade nova – a Terceira Idade do Espírito Santo. Fala da promessa que teria feito o padre Cícero para o seu retorno, quando se instalaria a Nova Jerusalém.

> Ele dizia que quando fosse no fim do mundo ele vinha. Porque meu padrinho Cícero vai está presente no julgamento final, que ele é o Deus Espírito Santo. O mundo que vai haver, quando foi feita a limpeza, é o mundo do Espírito Santo. Então ele vem receber o mundo dele que Jesus preparou para o povo viver o mundo do Espírito Santo. Meu padrinho Cícero dizia que iria haver um novo mundo. O mundo será um paraíso, não haverá mais morte, não haverá mais sequestro, não haverá mais choro, não haverá mais dor, não haverá mais morte. Nada de mau que tá no mundo de hoje durará na outra vida. Esse é o mundo que nos espera acontecer, a qualquer momento daqui prá frente, não tem dia nem hora mais. Eu não recebi nem dia e nem hora para marcar, mas eu aguardo ainda. (ARAÚJO – O Profeta da Barquinha. *in* CARIRY, filme, 2001).

O padre Cícero, simbolizando a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, reinará na cidadela sagrada da Nova Jerusalém. O povo irromperá em júbilo: Viva o santo Juazêro/Que é nossa Jerusalém/Viva o Padrim Pade Cisso/Para todo sempre, Amém! (OLIVEIRA *in* MOTA, 1921, p. 197).

Para quem tem dúvidas dos domínios e do poder do Padre Cícero – "uma das Três Pessoas", ele é visto pelos romeiros como o novo Papa Angélico, profetizado no século XII, e terá também o poder temporal do mundo. O poeta não deixa dúvidas: É dono do Horto Santo/É dono da Santa Sé/É uma das Três Pessoa/É filho de São José/Manda mais que o Wenceslau/ Pode mais que o João Thomé". (Idem, p. 195). O padre Cícero, no entender do poeta, é maior do que o presidente da república, Wenceslau Brás e o presidente da província João Tomé; por

certo, maior do que todos os líderes políticos do mundo, mas o poeta reduziu o seu repertório ao que tinha conhecimento, no que se referia ao poder político da época, no Brasil.

5.5.11 A Repressão da Igreja romanizada

As repercussões do movimento social e religioso do Juazeiro do Norte desagradam profundamente as autoridades da igreja, que, na época, passava pelo processo de romanização, de centralização do poder e de maior controle doutrinário e pastoral. O bispo Dom Joaquim obriga os padres do Cariri e de outras regiões que no milagre acreditaram e o propagaram, em sermões e escritas, a fazerem retratações públicas (BARROS, 1988). A imprensa não poupa o termo «fanático» ao falar dessa gente pobre levada por um fio de esperança. Para defender-se das acusações e assegurar a origem sagrada do milagre, o padre Cícero escreve para o bispo Dom Joaquim, relatando as conversas que tivera em sonho com Jesus Cristo. No sonho, Jesus pedia ao padre Cícero para confirmar a origem divina do sangue que manchou as hóstias na boca da beata Maria de Araújo Magdalena do Espírito Santo. A comovida e sincera carta do padre Cícero de nada adiantou para arrefecer a irritação das autoridades que tomam uma série de medidas disciplinares.

O bispo Dom Joaquim nomeia uma comissão presidida pelo padre Clicério Lobo para abrir inquérito religioso acerca dos propalados milagres. Esta primeira comissão dá o seu parecer favorável e muitos padres do Cariri admitem o milagre (ARRUDA, 2002). O bispo, então, temendo uma cisma na igreja (uma "igreja dentro da igreja"), nomeia nova comissão de inquérito que dá parecer desfavorável, afirmando que os pretensos milagres não passam de embuste. Há todo um movimento público da igreja e de setores da burguesia urbana para negar e mesmo ridicularizar os "pretensos milagres". Surgem muitas versões, algumas delas seriam depois estudadas pelo padre Antônio Gomes de Araújo, no seu livro *Apostolado do Embuste*, que afirma que as hóstias eram preparadas por José Marrocos, a partir de produtos químicos que em contato com a saliva davam a coloração vermelha. Escreveu: "Assim, Juazeiro cresceu vertiginosamente ao embalo do embuste, para cuja manipulação concorreu, valiosamente, um formulário de preparação de anilina solúvel à base [...]" (ARAÚJO Pe., 2014, p.26). Opiniões a favor e contra, as visões se dividem, de forma radical, na árdua disputa de narrativas, crônicas, notícias da imprensa, benditos e versos populares.

O caso é julgado pelo Santo Ofício em Roma, recebendo também parecer desfavorável, o que faz com que Dom Joaquim suspenda as ordens do padre Cícero e o ameace com a excomunhão. Padre Cícero não pode mais celebrar missas em Juazeiro e nem mais confessar ou fazer pregações. Uma onda de revolta e indignação agita o povo romeiro. As

muitas reações, perseguições e atos violentos da igreja jamais geraram os efeitos desejados, sendo muito vezes motivo para resistência e mudanças de rumos do projeto popular.

Eram veementes as críticas das autoridades da Igreja, condenando o movimento religioso popular como subversivo e herético, mas nada demove o povo romeiro dos seus propósitos de conquistar uma vida melhor e mais digna.

Em meio às querelas teológicas e ideológicas, o chamado milagre da beata Maria de Araújo Magdalena do Espírito Santo continua a atrair fiéis de todo o Nordeste, enquanto desperta a fúria da Igreja - que obriga os padres que acreditaram e propagaram o milagre, a fazer uma retratação pública; mesmo assim, continua-se a falar abertamente dos milagres e das verdades que Deus concedera ao povo pobre da Cidade Santa.

Nesse agitado período, o professor José Marrocos, pela sua proximidade com o padre Cícero, teve papel fundamental na difusão do chamado *Milagre da Hóstia*, defendendo na imprensa o sacerdote dos seus inimigos e afirmando o caráter sagrado do fenômeno. Para propagar as suas ideias, ele ajuda a fundar, em Juazeiro do Norte, o jornal *O Rebate*, que teria também importante papel políticona luta pela independência de Juazeiro do Norte. Tenta fundamentar teologicamente os acontecimentos extraordinários ligados ao padre Cícero e à beata Maria de Araújo Magdalena do Espírito Santo e dá respaldo ao projeto popular da Nova Jerusalém.

Contra José Marrocos e o projeto utópico popular da *Nova Jerusalém* iria se opor (a partir de 1908) o médico baiano Floro Bartolomeu, que tornar-se-ia figura política importante em Juazeiro e manipularia o prestígio crescente do padre Cícero, em alianças conservadoras e, muitas vezes, contrárias aos interesses do povo, mas que de alguma forma assegurou a sobrevivência da cidade. O prof. José Marrocos morreria em 14 de agosto de 1910, pesando contra Floro Bartolomeu boatos de que ele o teria envenenado. Não há comprovações disso, permanecendo, portanto, apenas uma desconfiança, no plano do litígio que emoldura as relações políticas entre as duas figuras citadas.

5.5.12 Jesus “branco” não gosta de negros, pardos e caboclos

Ao padre francês Chevallier, lazarista, reitor do Seminário da Prainha, em Fortaleza, que condenou publicamente e chamou de embuste o suposto milagre, é atribuída a declaração: “Nosso Senhor não deixa a França para obrar milagres no Brasil” (AZZI, 1990). Houve forte reação do clero nacionalista, ao contrário do que dizia o padre Chevallier, afirmava que: “Cristo escolhera o Brasil, a Terra da Santa Cruz, como local onde novamente derramaria o seu sangue e redimiria, pela segunda vez, a humanidade sofredora e pecadora”. Já outros

teólogos, mais bem posicionados na hierarquia da Igreja, para fazer a negação do milagre, lembravam a condição de Maria do Espírito Santo de Araújo: cabocla, pobre e analfabeta. Eles perguntavam: "como pode Jesus derramar o seu precioso sangue na boca de alguém tão miserável?"

O padre Alencar Peixoto, em disputa política com Floro Bartolomeu e mesmo com o padre Cícero, também expressaria a sua visão preconceituosa sobre Maria de Araújo Magdalena do Espírito Santo, a santa do povo, por ele vista como sendo:

> um produto do cruzamento de duas raças desprezíveis [negra e índia] dando portanto, uma hibridez horrível, uma monstruosidade feita mulher. Ela é de estatura regular, brunduzia [?], triste, vagarosa, entanguida (encolhida), essencialmente caquética, porque tem como ascendentes uma série de caquéticos ou tuberculosos. A cabeça que traz sempre descoberta, tem a configuração de um corredor de boi, escamado. O cabelo nem é preto nem é branco. Os olhos pequenos e sem um raio sequer de expressão que lhe ilumine o semblante, mexem-se histericamente nas fraldas de uma testa estreita e protuberante. O nariz irrompe entre os olhos, sem base e levantando-se, a pouco e pouco, alarga-se de asas chatas até os ossos molares, achamboirados [grosseiros], entupidos nas gelhentas (rugosas] bochechas cavas. Os beiços moles e relaxados deixam a descoberto em um dos cantos da cacóstoma (maus odores) boca, à competência com a pele cor de azeitona em estado de putrefação, denegridos, os dentes lanianos. É uma alma soberanamente execrável. (PEIXOTO *apud* FORTI, 2011, p. 37).

Indiferentes a tão feio retrato, que mais revela os preconceitos do clero tido como ilustrado, os romeiros consideram ser Maria de Araújo Magdalena do Espírito Santo a noiva de Jesus e a escolhida, entre todas, para obrar o milagre redentor. Essa era a subversão, Jesus não quis derramar o Seu Preciso Sangue na boca do Papa e nem do Bispo (vestidos de sedas e púrpuras, cheios de anéis de pedras preciosas nos dedos alongados); nem dos padres franceses do Seminário da Prainha, em Fortaleza, ou de algum rico coronel latifundiário da região ou mesmo na boca da sua fidalga filha (de tez branca e macia, de olhos azuis e cabelos loiros).

Ao contrário, Jesus escolhera uma mulher pobre do Cariri para manifestar o seu amor pela humanidade e, sobretudo, pelas mulheres. Nesse sentido, Maria de Araújo Magdalena do Espírito Santo poderia ser vista como o espelho que reflete a alma coletiva dos deserdados, com as suas angústias, os seus anseios e a suas esperanças. A subversão estava no óbvio, na previsível opção de Jesus em, novamente, sacrificar-se pela humanidade feita de subalternos. A antropóloga Luitgarde Barros analisa esse acontecimento.

> Há muito tempo o povinho das brenhas se encontrava sem um guia. Desde a morte de Ibiapina, em 1883, ninguém mais varava os cafundós do mundo

> procurando os esquecidos da sorte para uma palavra de consolo e esperança. Mas agora eles tinham para onde ir! Enquanto em quase todas as paróquias a polícia era chamada para dissolver grupos de penitentes, beatos eram corridos dos lugares por padres obedientes a seus bispos, no Juazeiro um homem era perseguido, porque não queria largar seu povo sofredor que só tinha a ele por amigo e guia. Quanto mais se procurava, pela persuasão e pela força, erradicar aquela quase autonomia dos beatos e dos romeiros, mais estes se apegavam a seu padrinho, se confirmavam na crença de sua santidade. O catolicismo popular se afirmava na marcha dos desvalidos em busca de seus santos. (BARROS, 2008, p.246).

Nesse ínterim, beatas corriam pelas ruas apinhadas, exibindo crucifixos de bronze, que sangravam "milagrosamente", havendo ainda as que caíam em êxtases e transes, no meio da multidão. (DELLA CAVA, 1976, p. 71). As beatas do Juazeiro do Norte desempenham um importante papel místico e prático na construção da nova sociedade, na tensão constante entre catolicismo híbrido popular e as normas autoritárias da igreja romanizada. A antropóloga Renata Paz dedica um estudo às beatas do padre Cícero. (PAZ, 1998).

Os beatos e as beatas proliferavam nos sertões daquela época, a exemplo de Maria do Espírito Santo de Araújo. Fazem votos de castidade, vestem-se com batinas pretas ou marrons, à maneira dos frades, dedicam-se às coisas sagradas e à pregação de revelações divinas. Têm, no tocante à cristianização das populações mais desassistidas, importante função social e, geralmente, adotam práticas similares às obras das Misericórdias, sob a inspiração do Espírito Santo. As beatas sob a orientação direta dos padres (a exemplo do padre Ibiapina e do padre Cícero) são mais discretas e sóbrias, mas os beatos e beatas populares dão rasgos à sua imaginação e, não raro, carregam cruzes enfeitadas com fitas coloridas e usam no pescoço rosários, medalhas e "sacos bentos" com relíquias e orações fortes. Alguns vivem da caridade pública e sua sobrevivência depende das esmolas conseguidas. Já outros tinham um ofício e viviam do que rendia o seu trabalho. Estabelecem em Juazeiro do Norte, na cidade e na ladeira dos Horto os seus "beguinários" sertanejos.

A Igreja não consegue calar o padre Cícero por completo, mesmo proibindo-o de rezar missa. Todas as noites, ele fazia as suas prédicas e dizia que Deus escolhera Juazeiro para manifestar o seu amor à humanidade e disposição de salvação dos pecadores. Não demorou muito e já outras beatas entravam em cena "incentivadas pelo Padre Cícero e por Monsenhor Monteiro". (DELLA CAVA, 1976, p. 68). Pregavam as santas palavras entre os romeiros, diziam possuir poderes sobrenaturais e tinham visões e revelações. "A pedra de toque da fé popular propagada pelas beatas era uma visão apocalíptica, onde era eminente destruição do mundo." (Idem, Ibdem).

A queda da monarquia, a dissolução dos costumes, o comportamento profano de alguns padres, a fome e a carestia, eram tidos como sinais do fim próximo, quando Jesus viria à terra para julgar os vivos e os mortos e restituir o paraíso perdido. O Juazeiro era, no dizer da Beata Maria de Araújo, "uma porta do céu e um lugar de salvação para as almas". (ANSELMO, 1968, p. 114). Os milagres eram anunciados publicamente, a notícia espalhava-se pelos sertões, e milhares de romeiros não paravam de chegar à cidade.

Era grande a inquietação das classes dominantes naquele momento. Em todo o Nordeste, agitavam-se no campo as massas camponesas fustigadas pela fome e pela miséria. Vivia-se um clima de revolta e de exacerbada religiosidade e fé messiânica, simbolizada pelas pregações dos beatos heréticos e dos cangaceiros que se insurgiam como forças rebeldes e anárquicas de grande poder destrutivo.

O padre Cícero teria, bem depois, a sua guerra estadual, mas antes tinha que travar a sua guerra com o Santo Ofício, em Roma. A notícia de que ele estava indo para Roma se espalhou e muitos ia esperar-lhe nas estradas das cidades ou mesmo nos pequenos povoados; entre essa gente estavam muitos negros dos quilombos, muitos índios das aldeias, entre eles os Pankararu e os Cariri-Xocó. Das mãos do padre recebem rosários bentos e imagens que passam a ser sagradas e cultuadas por gerações por seus supostos poderes milagrosos. Os índios Cariri que lutaram ao lado de Antônio Conselheiro e que sobreviveram à guerra, procurariam depois Juazeiro do Norte como lugar de romaria e de espaço santificado para as suas funções de rituais sagrados, notadamente com os rituais de jurema.

O bispo Dom Joaquim vai manter sobre o padre Cícero uma rígida vigilância e continua proibindo-o de celebrar a Santa Missa; do outro lado, o padre Cícero continua a fazer as suas bençõe, da janela da sua casa, para grandes multidões. A sua palavra tem o dom da profecia e é o refrigério das almas sofridas.

5.5.13 A invisibilidade da beata e o novo discurso

Com o protagonismo ascendente do padre Cícero, pouco a pouco, a beata Maria de Araújo vai ficando na obscuridade, proibida que fora pelas autoridades da Igreja de aparecer em público ou de anunciar visões e milagres, vive reclusa até a morte. Ainda que proibido de rezar missas, o padre Cícero estabelece suas aparições regulares. Faz da janela da sua casa, todas as noites, prédicas para uma assistência formada por milhares de pessoas. É nesses momentos que os humildes e explorados ouvem da boca do padre Cícero o que querem ouvir (ou que imaginam ouvir) e reinterpretam essas palavras como querem e precisam. As autoridades eclesiásticas, os grandes proprietários e os acadêmicos negam que determinadas

palavras e profecias venham da boca do padre Cícero, não há provas e nem documentos e parecem inverossímeis. O povo afirma que é tudo verdade [e imaginação].

> Os mais críticos dizem, entretanto, que não se trata do padre Cícero falando pela voz dos arautos populares, mas do povo botando as suas próprias opiniões na boca do messias de Juazeiro. Esses últimos parecem estar mais próximos dos fatos, porque são tantos os dizeres e tão apropriados às profecias, que precisaria o profeta estar no coração de cada pessoa para saber seus sentimentos. (BARROSO, 1989, p. 22).

A romeira Maria da Conceição Lopes Campina, mesmo com pouco estudo, fez uma promessa para anotar todas as palavras do padre Cícero que ouvira da boca do povo, como tendo sido ditas nas suas prédicas e correspondessem, à exata e precisa expressão do sacerdote.

> Tenham cuidado de não pecar contra os mandamentos da Lei de Deus verdadeiro, contra os sacramentos da Santa Madre Igreja, contra os mandamentos da Santa madre Igreja, contra as obras de misericórdias que são quatorze e contra o Espírito Santo. Tenham cuidado nisso, que os pecados contra o Espírito Santo são quatro: primeiro homicídio voluntário; segundo, opressão de pobre, principalmente de órfãos e viúvas; terceiro, eu não sei; e é não pagar jornal [salário] a quem trabalha. Jesus Cristo disse: "todos os pecados serão perdoados, mas os pecados contra o Espírito Santo, não têm perdão nessa vida e nem na outra". (CAMPINA, 1985, p. 37).

As palavras (umas lembradas, outras esquecidas, outras rearrumadas ou ressignificadas), nesse caso, já tinham passado por muitas bocas e corações e se transformaram ou foram reinterpretadas segundo as necessidades de cada crente; assim, as necessidades coletivas passaram a ser o alimento espiritual e as crenças justificariam muitas ações dos romeiros na organização da nova sociedade. As palavras do padre Cícero adquiriram a autoridade das palavras dos profetas. As palavras que o Padre não falava, eram interpretadas como palavras guardadas na alma e assim adivinhadas e proclamadas, como se de sua boca viesse, conforme as necessidades espirituais e históricas dos seus seguidores.

5.5.14 Floro Bartolomeu – a tirania secular

Em 1908, Floro Bartolomeu, médico baiano, recém-formado, homem prático, ambicioso e de viés autoritário e patriarcal, chega a Juazeiro do Norte em busca de minérios, associado ao conde francês Aldolfo van Den Brule – especialista em mineralogia. Buscavam minérios de cobre nas minas de Coxá, em terras então pertencentes ao padre Cícero, "encravadas nos municípios de Aurora e Milagres". Envolvem-se em disputas de terras, mas a empreitada termina fracassando. Floro Bartolomeu, astuto, vê no reboliço social da região boa

possibilidade de ascensão e enriquecimento. Termina por ficar em Juazeiro do Norte e a exercer forte influência sobre padre Cícero, sobretudo nos desdobramentos políticos que iriam mudar a configuração política e social da região. O perigo da destruição rondava a *Cidadela Sagrada* dos romeiros, a Nova Jerusalém prometida pelo Espírito Santo.

O século XX chegara com promessas de progresso, de ordem, de ciência e evolução, segundo as normas e o pensamento positivista que impregnava a jovem República (um simulacro); assume de partida um caráter elitista, autoritário, preconceituoso e injusto; em tudo separada dos anseios populares.

As cinzas de Canudos ainda ardiam. Com as mãos sujas de sangue, a jovem República brasileira continuava a desconfiar de tudo que não fosse "positivista" e via em qualquer reivindicação social e ajuntamento popular, um caso de polícia. Juazeiro do Norte aparecia, assim, para as elites da das grandes capitais (submetidas ao ideário e aos modelos econômicos da Europa, notadamente da França) como a barbárie, a ignorância, a mestiçagem inferior - representando um grande perigo os grupos políticos e econômicos urbanos, tanto para os conservadores, como para os chamados progressistas. Todos se igualavam na incompreensão e no preconceito. Na grande imprensa, a Nova Jerusalém dos romeiros do padre Cícero era chamada de "Nova Canudos", era descrita como uma ameaça à civilização e ao progresso, um antro de fanáticos e de jagunços.

Os pregadores da "ordem e do progresso", clamavam para que Juazeiro do Norte fosse destruída, como foi Canudos, na ponta de sabre e balas de canhão, de forma a acabar com o fanatismo e destruir os mestiços broncos e atrasados que envergonhavam o "corpo sadio e racialmente puro da nação". Como o restante do Brasil, no início do século XX, o Ceará também queria ser a França. Nos discursos parlamentares estava a defesa dos planos de atração de imigrantes europeus, como forma de "branqueamento" da população" e saída para o secular atraso. Destrua-se o povo mestiço e atrasado e invente-se um novo povo, mais branco e eugenicamente selecionado, parecia ser o lema dos progressistas, dos eugenistas e dos darwinistas que formavam as elites mal letradas. Até mesmo o padre Cícero, para se defender desses ataques, apressou-se em aperfeiçoar o francês aprendido no Seminário da Prainha, para não parecer tão bárbaro.

Percebendo o perigo de Juazeiro vir a ser arrasada e destruída, a primeira missão de Floro Bartolomeu foi convencer o padre Cícero a ingressar na política e colocar a defesa de Juazeiro nas alianças com grupos conservadores dominantes, articulados com a política federal. Desse modo, Juazeiro passava a ser uma peça importante no xadrez político da Primeira República (1889–1930). Assim, apoiado na oligarquia dos Acioly e no prestígio do padre

Cícero, Floro Bartolomeu, juntamente com algumas lideranças locais, conseguiu a emancipação de Juazeiro, em 1911, bem como a pacificação da região, através do pacto firmado entre onze chefes políticos – acontecimento em que teria pesado o grande prestígio de padre Cícero.

> 04 de outubro (1911) - Inauguração da Vila do Joaseiro. Posse do primeiro Prefeito nomeado. Padre Cicero. Todos os chefes políticos do Sul do Estado, Região do Cariri, reunidos em Joaseiro, firmam neste dia, um pacto de amizade e apoio mútuo, com finalidade de evitar proteção aos criminosos, restabelecer a paz no Vale e fortalecer o PRC e o Oligarca Acyole. E o Pacto ou Acordo dos Coronéis. "O Padre Cicero aceita a nomeação para governar o Município recém-criado, para evitar que o mesmo fique em mãos de pessoas radicais como o Padre Alencar Peixoto, que se acha com o direito de assumir o referido cargo. (MENEZES/ ALENCAR, 1989, p. 69).

A autonomia de Juazeiro do Norte e a eleição do padre Cícero como seu primeiro prefeito resultaram do intuito de apaziguar as disputas entre nativos e adventícios, configurando um momento de novas alianças políticas e o estabelecimento de pactos entre grupos políticos tradicionais, da região e do estado (WALKER, 2010). Tal arranjo tem sido entendido até hoje, como capaz de assegurar a sobrevivência de Juazeiro, livrando-a de ter o mesmo destino que teve Canudos: a destruição pelos canhões e a degola do seu povo.

5.5.15 A sedição de Juazeiro

A partir de 1912, cresce a insatisfação popular com o governo conservador e corrupto de Nogueira Accioli, presidente do estado do Ceará, que termina por ser deposto em movimento popular, o qual conta com a ampla participação da pequena burguesia de Fortaleza, de comerciários e trabalhadores. Até à subida ao poder do major Franco Rabelo, por intervenção federal, acontece uma grande disputa política (PINHEIRO, 2011).

No complicado xadrez da política brasileira naquele período, Juazeiro do Norte é ameaçado e, insistentemente, chamado pela grande imprensa e por autoridades de “antro de fanáticos” e de “Nova Canudos”. Falava-se no meio político mais elitista, positivista e liberal de ser o Juazeiro, uma espécie de “cancro” a ser extirpado do corpo são da nação brasileira, sedenta de ser moderna. Floro Bartolomeu é o chefe político que, juntando-se a coronéis e chefes políticos da região, arma os romeiros, prepara a defesa da cidade e se propõem a derrubar o governo do Ceará, constituído de Franco Rabelo, de tendência modernizante e apoiado pela burguesia da capital, Fortaleza.

Nos preparativos para a luta, Floro Bartolomeu procura, em Assaré, Antônio Vilanova, que, com o seu irmão Honório Vilanova, moraram em Belo Monte – Canudos, foram

comerciantes e participaram daquela guerra cruenta. Queria Floro Bartolomeu que Antônio Vilanova participasse da defesa da cidade e desse instruções militares aos romeiros em armas, a partir da sua experiência em Canudos.

> [...] o doutor Floro Bartolomeu mandou chamar meu compadre Antônio para ajudar na defesa do Juazeiro. Meu irmão não deu resposta ao doutor. Chegou então aqui, no Assaré, uma carta do padre, pedindo ao compadre Antônio que fosse até o Cariri.
> Quando Antônio chegou ao Juazeiro, o doutor Floro disse a ele: "Quando houve a Guerra de Canudos eu estava no colégio. O senhor foi defender a Bahia; eu agora venho defender o Ceará".
> O doutor Floro queria porque queria colocar um canhão na Serra do Horto para atirar contra os soldados do Rabelo. (VILANOVA *apud* MACEDO, 1964, p. 139).

O velho Antônio Vilanova se negou a participar da luta, mas, em sua visita ao Juazeiro, deu instruções precisas para a defesa da cidadela de Juazeiro e disse a Floro Bartolomeu e ao padre Cícero que:

> o caminho para vencer os soldados do governo era abrir valados em torno da cidade.
> Em pouco tempo, os romeiros do padre cavaram uma grande trincheira em redor do Juazeiro. Compadre Antônio tinha grande experiência adquirida na Guerra de Canudos. Sua palavra foi ouvida pelo Padre Cícero e pelo doutor Floro." (VILANOVA *apud* MACEDO, 1964, p. 139 – 140).

Assim orientado por Antônio Vilanova, o velho combatente da guerra de Canudos, os romeiros cavam trincheiras ao redor da cidade – o chamado "valado da Mãe das Dores" e vencem as tropas legalistas.

> Cumprida semelhante missão, regressou ao torrão natal, incógnito como de lá tinha saído, para nunca mais dar por fora o ar de sua graça. Era, todavia, um homem leal, bravo, circunspecto e diligente, à altura, portanto, de uma grande responsabilidade.
> "Por uma fatalidade, dessas que descem de além", a revolução de Juazeiro, ainda desta vez, teve com a de Canudos um traço explícito de parentesco e camaradagem. (SOBREIRA,1948, p. 220).

O chamado "valado da mãe das Dores" foi de grande importância para a resistência e posterior avanço dos romeiros sobre as tropas do governo estadual. A defesa da cidadela Sagrada de Juazeiro do Norte, de N. S. das Dores e do padre Cícero, para as centenas de milhares de romeiros que afluíram ao Cariri naquele momento, diante da convulsão social e

política em curso, tinha o simbolismo de uma Guerra Santa. Esse movimento armado deixou fortes marcas na literatura popular de folhetos (TERRA, 1983).

Se, por um lado, havia beatos ingênuos e inofensivos, como Manuel Antônio, que não matava os percevejos e as mucuranas, aos moldes dos antigos monges budistas, para não matar as criaturinhas de Deus; por outro, havia os beatos, cangaceiros (Deus e o diabo num só destino) como o beato Vicente, que de joelho, atirava no inimigo, "dormindo no ponto", para não gastar à toa o chumbo do bacamarte, enquanto ia rezando orações e pedindo a Deus piedade pela alma do cristão que partira deste para outro mundo. Há relatos de que, no ataque das forças rebelistas ao Juazeiro, em 1914, o beato Vicente lamentava "ter matado apenas doze macacos" (DINIS, 2011). No entanto, em sua maioria, os beatos se mostravam pacíficos, ordeiros e trabalhadores, dedicando-se à pregação do amor e da fraternidade entre os homens e anunciando o novo tempo de bem-aventurança e redenção, na cosntrução do paraíso reencontrado na terra.

5.5.16 A guerra do sertão-mar

Buscando alianças para a sua luta para ter de volta as suas vestes eclesiásticas, padre Cícero iria buscar o apoio dos coronéis latifundiários da região, detentores do poder político. Conforme o padre Azarias: "Seu grande auxiliar na política foi o Dr. Floro Bartolomeu da Costa, médico baiano, ele foi o conselheiro de Padre Cícero na parte política." Nesse sentido, o seu primeiro ato foi a campanha para desligar Juazeiro do município do Crato, o que conseguiu. Logo depois, foi obtido o convênio de paz entre os chefes políticos do Cariri. Foi assim que, o Padre Cícero tornou-se terceiro vice-presidente do Ceará. Embora em sua ação pastoral, ele andasse a distribuir terra entre os camponeses e incentivasse uma primitiva indústria artesanal, paradoxalmente, ele fortalecia o poder conservador com o célebre "pacto dos coronéis". Nessa posição, ele iria atuar, doravante, com uma força moderada, um pano frio sobre os ímpetos de revolta da massa camponesa à procura de uma saída, o que lhe valeria a pecha de coronel, junto a alguns dos seus críticos.

> Com a unificação temporária dos chefes políticos locais sobre a égide de Padre Cícero, os coronéis que pertenciam às suas hostes recebiam a sua cota-parte de trabalhadores que, conforme a tradição do vale, nas épocas mais ou menos tranquilas iam lavrar a terra, cortar cana, fabricar rapadura, extrair a borracha, colher o algodão, plantar o milho e feijão, vaquejar o gado, e nas épocas conturbadas, pegavam de um rifle para que desse e viesse: em defesa da propriedade do patrão ou em assaltos por ele ordenados. (FACÓ, 1976, p. 159).

A Sedição de Juazeiro, popularmente chamada de “Guerra de 1914”, pode ter variadas leituras, segundo compreensões históricas e sociológicas. Pode também ter as suas leituras do ponto de vista mítico e do imaginário. Podemos compreender, no universo da religiosidade híbrida vivida em Juazeiro do Norte (nomeada pelo povo como A Nova Jerusalém), tratar-se de uma conotação apocalíptica, dos Anjos do bem contra a Besta-fera que viera para destruir o paraíso em construção (profetizado como a terceira Era do Espírito Santo). A quem morresse nessa luta, estando na boa graça da confissão cristã, teria a alma com garantia no céu, acreditavam os romeiros.

> Agora eu vou dizer os conselhos de meu Padrinho Cícero aos guerreiros da Guerra de Catorze. Ele dizia: “Vão se confessar bem confessado e comunguem para depois pegar em combate, porque se morrerem estão salvos. Não chamem nomes e nem desejem mal ao próximo, que isto é um dever sagrado, defendam sua lei e a sua pátria das mãos de seus inimigos. Que esta guerra consumidora do fim do mundo era a guerra de Deus com o diabo. (CAMPINA, 1985, p. 118 – 199).

Para além da utopia dos romeiros, naquele momento histórico, estavam em movimento engrenagens políticas poderosas e disputas entre as elites nacionais e os interesses dos grandes capitais estrangeiros que se instalavam no País, associados à burguesia nacional. A chamada política salvacionista de Hermes da Fonseca tentou alterar as correlações de forças entre os chamados “coronéis” – forças oligárquicas conservadoras e tradicionais na manutenção do poder regional, no período da República velha. Tal política resolveu intervir em alguns estados, com apoio de militares positivistas e ditos progressistas, levantando a bandeira da anticorrupção e da modernização. Prometia destituir do poder os chamados “coronéis” - representantes das forças políticas mais tradicionais e autoritárias, substituindo-os por forças políticas mais afinadas com a burguesia em ascensão. O historiador Francisco Régis Lopes Ramos é da opinião de que o novo grupo no poder continuou paraticando “violências e arbritrariedades” (RAMOS in SOUZA, 2007, p. 359).

Segundo fontes da história política do Ceará, é possível recompor uma teia de fatos, protagonismos e relações que animam a república velha, consolidando uma crônica já bastante conhecida, que ficou cristalizada em diversos estudos que a repetem, sobretudo naqueles que procuram elucidar o xadrez da disputa em torno do fenômeno juazeirense, como é o caso do famoso *Milagre em Joazeiro*, do brasilianista americano, Ralph Della Cava (1976), dentre outros, que mostra como um acontecimento religioso foi capturado pela política.

Floro Bartolomeu, aliado do governador conservador Nogueira Accioli, com apoio de Pinheiro Machado (poderoso e influente oligarca sulino - conhecido como o "mandarim" da

República), proclama a destituição de Franco Rabelo que tinha como fonte de sustentação do seu poder, além do apoio federal, o prestígio da burguesia comercial fortalezense e da classe média ascendente. Desafiando os governos federal e estadual, Floro Bartolomeu diz que não reconhece o governo de Franco Rabelo e institui um novo governo, com sede em Juazeiro do Norte. (BARROS, 1988).

Contra Juazeiro do Norte, Franco Rabelo envia precárias forças militares munidas com um canhão de fundição precária e inoperante. Os romeiros do padre Cícero aí radicados veem na chegada das tropas estaduais, uma ameaça e declaração de guerra e de destruição da Nova Jerusalém e vão colocar-se a serviço das tropas armadas por Franco Rabelo, na defesa de Juazeiro do Norte e do padre Cícero. Tais tropas invadem o Crato, Barbalha e outras cidades do Cariri e marcham para Fortaleza, travando um combate em Miguel Calmon, onde, em fevereiro de 1914, tomba em combate o comandante das tropas rabelistas – o capitão J. da Penha. Os romeiros armados prosseguem até o litoral, nos arredores de Fortaleza, à espera de ordens superiores para invadirem a grande cidade. (PINHEIRO, 2011)

Em Fortaleza, Franco Rabelo, junto aos militares, comerciários, operários e a burguesia local organizam a resistência, distribuindo militares em postos-chaves, armando parte da população e cavando trincheiras em algumas localidades. Através de pactos firmados entre forças políticas regionais e nacionais, em tudo indiferentes aos interesses e às crenças populares, é realizada a deposição de Franco Rabelo e os conservadores são novamente alçados ao poder. Com o embarque de Franco Rabelo para o Rio de Janeiro, em 24 de marco de 1014 e o poder nas mãos do interventor Setembrino de Carvalho,

> Terminava a "revolução" de Joazeiro. Através dela, Joazeiro converteu-se no reduto político mais importante do Nordeste brasileiro, no entanto, a crise política do Ceará continuou sem solução. Ela, também, fez do patriarca da "Nova Jerusalém", um poderoso *coronel* de envergadura nacional; sua reputação pessoal, todavia, nunca mais emergiu das profundezas políticas nas quais tinha mergulhado. A "revolução" triunfante, de certa forma, não passava de uma vitória de Pirro. (DELLA CAVA, 1976, p. 195).

O noticiário dos jornais da época mostra a sucessão de acontecimentos, tendo servido de fonte de pesquisa privilegiada, por sua narrativa cotidiana vir colada ao desenrolar das ações em movimento, feito capítulos de novela. Os romeiros armados, estacionados na periferia de Fortaleza, receberam ordens para regressarem a Juazeiro do Norte.

No entanto, através das suas lideranças mais expressivas, condicionaram o regresso à possibilidade de verem o mar que consideram sagrado, protagonizando assim um fato notável: é como se os antigos índios tapuias do sertão, quatrocentos anos depois de expulsos do litoral,

voltassem para revisitar o espaço sagrado onde, para além, fica a Terra sem Mal – que miticamente fora transferida para Juazeiro do Norte (território que um dia iria virar mar).

Foi dada, então, a permissão para que os "jagunços do padre Cícero" fossem até a praia, e, por pouco, não houve uma tragédia, posto que o "Ceará moleque" (alcunha aplicada ao estado cearense, devido a uma certa disposição ao riso como traço cultural), sem temer receber alguns tiros, postou-se ao longo do caminho para vaiar os rústicos guerreiros sertanejos. Indiferentes, dignos e confiantes da sua força, os guerreiros da Nova Jerusalém avançaram sobre a capital e só pararam quando lavaram os pés, sujos das poeiras do sertão, nas águas do "mar sagrado". Para a elite política e a pequena burguesia de Fortaleza, encantada com a ilusão da *belle-époque*, tratava-se da invasão dos bárbaros e aquele ritual de adoração do mar foi visto como uma demonstração de ignorância e da expressão mais atrasada de analfabetos e do fanatismo.

Na chamada "guerra de 1914" (conflito de pequenas proporções em comparação à guerra de Canudos) entraram em choque, afora os interesses mais imediatos das elites conservadoras, dois diferentes modelos de civilização. De um lado, as "elites" tidas como "modernizadoras", empenhadas das ideias positivistas e do modelo civilizacional europeu (no fundo de herança escravocrata, submissa aos interesses internacionais e conservadora); do outro lado, o povo mestiço e herdeiro de muitas etnias e culturas, na construção de um processo novo e original que se via ameaçado de destruição e lembrava-se ainda da forma perversa como fora arrasada a cidadela santa de Belo Monte, em Canudos. (CARIRY; HOLANDA, 2007).

Essa compreensão não impede também de ver o engano dos "romeiros da Mãe de Deus" posto que, em última análise, pelo menos no que se prende à materialidade de história, os sacrifícios da luta de 1914 não trouxeram para o povo pobre os esperados benefícios. No alto, tudo se resolveu como uma negociação política entre representantes de dois projetos bastante diferentes: de um lado o projeto autoritário e conservador de Floro Bartolomeu e do outro o projeto utópico da Nova Jerusalém, sob a égide do Espírito Santo, transfigurado na materna figura da Mãe de Deus. Esse episódio ficaria assim registrado pelos poetas populares, em forma de literatura de cordel: "Quando suspenderam a luta/Meu padrinho saiu fora/E disse: - Daquele fogo/Vocês escaparam agora/Foi coberto com o manto/Da Virgem Nossa Senhora." (CRISTO REI, João, 2012, cordel).

No final das lutas, mais de cinco mil combatentes regressam ao Cariri e são distribuídos como mão de obra nos sítios e fazendas da região. O que irá causar algum desassossego entre a população de Juazeiro do Norte e outros munícipios do Cariri cearense. Dizem que muitos cangaceiros, bandoleiros e jagunços que serviram em armas ao exército de

Floro Bartolomeu são exterminados a mando dele próprio. Ele assim age para se livrar das acusações, feitas pela imprensa do Rio de Janeiro e de outras capitais, de ser o Juazeiro um antro de cangaceiros e de fanáticos. Perseguindo não apenas pequenos delinquentes e grupos de irmandades religiosas, sem nenhum amparo da lei, ele tenta passar a ideia de que Juazeiro era uma cidade progressista, moderna e "civilizada". Essa ação tem um alto custo para o projeto popular da Nova Jerusalém que, na ótica dos beatos e romeiros, poderia ser entendida como uma grande traição. O movimento religioso popular romeiro torna-se mais subterrâneo em suas práticas e sofrem hostilidades das autoridades civis e da igreja. Assim sendo, a vitória da Sedição de Juazeiro, longe de ser uma vitória do povo, é a vitória das forças conservadoras estaduais e nacionais. Contudo, tal vitória não significou o descréscimo das romarias, que, tal a torrente dos rios em época invernosa, não pararam de crescer. Algo mais profundo estava em movimento: a crença na Terceira Idade do Espírito Santo e da Nova Jerusalém.

5.5.17 O sacrifício da beata e a grande fome de 1915

No ano de 1913, ao mesmo tempo em que chegava ao término a Sedição, no dia 17 de janeiro, em Juazeiro do Norte, morreria a beata Maria de Araújo Magdalena do Espírito Santo, pobre e isolada, já totalmente esquecida e eclipsada pelos novos acontecimentos políticos e sociais que tomavam conta da região. Seu corpo foi sepultado, por irmandades religiosas, na igreja do Socorro. A Sedição de Juazeiro acabaria pouco tempo depois e, para muitos, esse fora o último grande milagre da beata, oferecer a vida para que a paz voltasse aos sertões conturbados pela guerra e pela violência generalizada. A memorialista, professora e artista plástica Dona Assunção fala dessa crença popular: "Dizem que a beata Maria de Araújo ofereceu a vida a Nosso Senhor para que ele acabasse a guerra, a guerra de 1914. Ela morreu sete dias depois de acabar a guerra." (GONÇALVES, entrevista, 2001, documentário).

Muitos fiéis ainda foram ao seu enterro, mas, logo depois, o silêncio voltou a pesar sobre a memória da "santa de Juazeiro". Esse trabalho de invisibilização da beata Maria de Araújo Magdalena do Espírito Santo seria uma constante nas ações da Igreja, no que se refere à vigilância e às proibições no Juazeiro do Norte, desde a época em que ela fora recolhida ao silêncio e proibida de circular medalhas com a sua efígie e a de padre Cícero, bem como fotografias suas na forma de "santinhos". "Pe. Cícero também, por obediência à Igreja, proibia qualquer visita a Maria de Araújo e, em épocas de grandes romarias, era vedado a ela sair de casa ou deixar-se ver pelos romeiros. (FORTI, 1999, p. 90).

Tempos depois, no ano de 1930, em plena efervescência revolucionária (a revolução dos tenentes), um fato por demais grave se deu, com a violação do túmulo da beata

Maria de Araújo e o sumiço dos seus restos mortais, levados para destino desconhecido. A ordem partira de altos mandatários da Igreja no Ceará, para que dela não restassem nem vestígios e nem memórias, como se fosse possível apagar da alma do povo os sonhos e as crenças. Há quem diga que, tudo isso terá sido feito, por ordem da Igreja Católica, no Cariri. Essa ocorrência revoltou os romeiros do padre Cícero, que atribuíram a esse ocultamento da beata Maria de Araújo Magdalena do Espírito Santo o advento de algumas consequências, que logo chegariam sob a forma de uma catástrofe.

Se a crença popular creditava à beata Maria de Araújo Magdalena do Espírito Santo um sacrifício último pela paz na Terra, os outros cavaleiros do Apocalipse estavam a postos e, no ano de 1915, os sertanejos seriam fustigados por uma das mais terríveis secas de todo o século XX. Chegou, novamente, um período de grande provação, trazendo a fome e a peste, o desespero e a dor. A Juazeiro chegavam flagelados de todo o Nordeste. Para eles, havia a certeza de que padre Cícero também lhes acudiria, arranjando-lhes alguma condição de trabalho e vida.

Para minimizar os efeitos da seca, o padre Cícero, além de escrever veemente carta ao governo em busca de auxílio para os flagelados, organizou, com a ajuda de beatos e romeiros, espalhados em sítios por todo o Cariri cearense, uma rede de fornecimento de víveres, de forma a mitigar a grande fome e mortandade. Por outro lado, administrando esta mão de obra incessante, ele dava continuidade a sua prática de distribuir o povo flagelado por sítios da região e orientava a ocupação das terras devolutas da serra do Araripe e da serra de São Pedro. Assim, ele promovia o cultivo da cana-de-açúcar, algodão, mandioca, feijão, milho e até mesmo borracha, com a extração do látex da maniçoba. (OLIVEIRA, 1969).

5.5.18 O progresso econômico

Nos anos 1920, no plano local, em face das novas alianças políticas e da repressão aos movimentos socio- religiosos populares, houve um reforço das classes dominantes do Cariri; com o deslocamento de polos de poder e prestígio político, houve algumas mudanças econômicas e tecnológicas significativas, além da concentração de novas fontes de capital financeiro. Os engenhos de rapadura modernizados atingem o seu apogeu. O algodão é exportado em larga escala. A economia regional integra-se à rede capitalista nacional e internacional. O Brasil vive, então, grande agitação política, com levantes militares, em oposição ao poder republicano, baseado em interesses de grandes ruralistas. Um deles formou uma tropa, que marchou pelo país, sendo chamada de Coluna Prestes,

> composta de militares jovens e de idealistas revoltosos, de São Paulo e do Rio Grande do Sul; e liderada pelo capitão do Exército, o gaúcho Luís Carlos

> Prestes, por onde passava, em extensa parte do território nacional, agregou muitos adeptos militares e civis, marcando o ano de 1926 [...]. No Nordeste, os coronéis não hesitaram em utilizar-se de cangaceiros sanguinários em sua perseguição. [...] (LOPEZ; MOTA, 2008, p. 589).

Diante de notícias de que a Coluna Prestes iria invadir o Ceará, Floro Bartolomeu manda um emissário até Lampião (o famoso e temido chefe de bando de cangaceiros, formado por sertanejos pobres, a praticar crimes diversos, por vezes protegidos por alguns donos de terra) e pede que ele venha com o seu grupo se apresentar em Juazeiro do Norte, onde receberá patente militar, armas e dinheiro para combater os revoltosos da coluna Prestes. Em muitos livros esse assunto foi devidamente estudado (BARROS,1988; Walker, 2017; MENEZES, 1985). Apdre C;icero aconselha ao bando de Lampião abandonar a cidade. Ficou o registro da ida dele a Juazeiro, atendendo à solicitação feita; e que, depois do encontro previsto, Lampião se retira com o seu grupo de Juazeiro de Norte, debaixo dos pedidos do padre Cícero para que se regenerasse e se integrasse a legalidade, sem jamais combater a Coluna Prestes.

Sem a presença de Lampião e dos cangaceiros, os chamados Batalhões patrióticos organizados em Juazeiro do Norte são enviados para Campos Sales, no sul do estado, na fronteira com o Piauí, para esperar a chegada dos revoltosos da Coluna Prestes. Ao saber dessa concentração de forças contrarrevolucionárias em Campos Sales, no sul do estado, onde estavam estacionadas as tropas que formavam os chamados "batalhões patrióticos", organizados por coronéis e chefetes políticos regionais, o comandante Luís Carlos Prestes desvia uma coluna para a região norte do Ceará, criando a impressão de que deveria marchar sobre Fortaleza, o que faz com que as tropas do sul do Estado se desloquem. Ele próprio fala sobre esse acontecimento, em entrevista que nos concedeu, décadas depois:

> Eu não tive nenhum contato com o padre Cícero, mas não desconhecia o prestígio, a influência dele com o povo do Ceará... Isso não era desconhecido, mas evitamos qualquer contato com ele. De maneira que fizemos uma marcha muito rápida de Teresina, atravessando o Piauí, depois o sul do Ceará. Essa marcha evitou qualquer contato com o padre Cícero, passamos mais ao sul do Juazeiro, por Campos Sales. Sabíamos que ali havia uma concentração de tropas do exército brasileiro, dez mil homens estavam ali. Para destruir essa tropa, um destacamento comandado pelo João Alberto, segundo destacamento, foi designado para fazer uma marcha mais pelo norte, em direção a Sobral, ameaçando Fortaleza. E, realmente, quando a tropa de João Alberto atravessou a fronteira do Piauí com o Ceará e ameaçou Sobral, o governo retirou esses dez mil homens do sul e eles foram mandados para defender Fortaleza, que era muito importante.
>
> Depois soubemos que o Floro Bartolomeu, que era um deputado – um parlamentar eleito com votos do padre Cícero, do eleitorado dele, tinha

> recebido Lampião (era o que se dizia no sertão) e que Lampião recebera a patente de Capitão do exército, armamento e munição para nos perseguir... No entanto, depois disso, mais tarde, passando no Riacho do Navio, que era um região muito frequentada por Lampião, tivemos contato com um grupo de cangaceiros, mas quando eles perceberam que não eram os macacos, que não era a polícia, eles evitaram qualquer luta, bateram em retirada e a luta não foi adiante.
>
> Depois soubemos que o padre Cícero já estava disposto a nos receber e que tinha feito um manifesto, uma declaração solicitando a paz ao governo, desejando que terminasse aquela luta. Soubemos disso, mas não procuramos o padre Cícero e não tivemos com ele nenhum contato. (PRESTES in CARIRY/ DEBS, 2016, p. 52).

Logo ao atravessar a divisa e chegar em Pernambuco, a polícia daquele estado não reconhece a sua patente, saudando o bando com intenso tiroteio. Lampião e seguidores procuram novos territórios para continuar as suas pilhagens e crimes.

Pouco tempo depois, afastado por motivos de grave doença, possivelmente ao agravamento da sífilis crônica, o deputado Floro Bartolomeu, ostentando a patente de general honorário do exército brasileiro, morreria no Rio de Janeiro, no dia 8 de março de 1926, aos 49 anos de idade. Ali encerrava-se um ciclo da vida política de Juazeiro do Norte. O padre Cícero já envelhecido e doente, via a cada dia decrescer o seu prestígio político, embora crescesse a sua influência religiosa e social sobre o povo sertanejo.

5.5.19 A Revolução – antes que o povo a faça

A cidade de Juazeiro foi crescendo, dia a dia, sendo habitada pela massa faminta de sertanejos e, na década de 1920, já apontava como uma das maiores cidades do Ceará. Florescia nela intenso comércio e agitada vida social.

Essa fase de progresso causou, por outro lado, uma maior concentração de riquezas, possibilitando o surgimento de comerciantes ricos e de uma burguesia que, cada vez mais, exercitava o seu poder político e conquistava o seu lugar na economia nacional, ainda emergente e frágil, que viria a se consolidar ainda mais, a partir da chamada revolução de 1930, quando a Aliança Liberal (união dos estados de Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Paraíba) desencadeia o movimento revolucionário por modernidade e derrubada da chamada Velha República, traindo posteriormente os seus ideais. (SILVA, 1972).

Em armas, derrubam os sistemas oligárquicos que deram sustentação ao paulista Júlio Prestes, eleito presidente da República em eleições tidas como viciadas. Como chefe provisório do novo poder revolucionário, é escolhido o gaúcho Getúlio Vargas, que tempos depois, em 1937, daria um golpe de Estado e, sob justificativa de que o País estava sob ameaça

comunista, instala o Estado Novo - de cariz ditatorial (PRIORE, 2017). Esse primeiro impulso revolucionário dos tenentes, de tendência modernizadora e de forte pacto com a burguesia nacional retomava a feição militarizada da república.

No entanto, o padre Cícero teve os seus domínios invadidos pelas colunas dos revolucionários e o seu retrato foi arrancado da prefeitura municipal, o que foi considerado uma agressão ao velho sacerdote. A sua força política diminuíra bastante e o seu candidato para a constituinte de 1934 fora derrotado nas urnas. Estava abalado o prestígio do poderoso, "Taumaturgo do Sertão".

Em 1932, os sertões nordestinos se veem, novamente, abalados por uma seca de grandes proporções, que traz fome, morte e imigrações forçadas. Como aconteceu em secas anteriores, o Cariri cearense serve de refúgio dos miseráveis, em busca de algum auxílio para sobreviver. O governo provisório improvisa "campos de concentração" para socorrer os flagelados, em condições precárias, em meio a uma grande mortandade (fs QUEIROZ, 2021, *on-line*). Padre Cícero, bastante fragilizado pela idade e adoentado, ainda se movimenta no auxílio aos miseráveis, escreve para autoridades e políticos, mobiliza a elite local, faz inúmeros apelos públicos em favor das vítimas da seca, que continuam chegando em Juazeiro do Norte, aos milhares. (LOPES, 1991).

A elite e autoridades das cidades próximas veem aquela população de miseráveis como uma ameaça à ordem pública. Uma solução encontrada pelo padre Cícero foi enviar milhares de pessoas em situação de miséria e fome para o sítio Caldeirão, aos cuidados do beato José Lourenço, para outros sítios (nos pés de serra mais férteis) e para a chapada do Araripe, onde moravam romeiros que cultivavam terras, com recomendações expressas de que os flagelados fossem socorridos. Completando esse quadro de angústias, é também no mesmo ano de 1932, em julho, que irrompe a luta armada em São Paulo, com a Revolução Constitucionalista, com grande mobilização em todo o País de tropas para enfrentarem as improvisadas tropas paulistas rebeladas. Muitos nordestinos flagelados, como forma de sobrevivência, alistam-se nas tropas federais. Sem condição de enfrentar os grandes batalhões militares federais, os paulistas são por fim vencidos e consolida-se o poder de Getúlio Vargas.

5.5.20 A velhice e a morte do velho patriarca

Dois anos depois, no dia 20 de julho de 1934, doente, sem o mesmo prestígio político de antigamente e sem ter conseguido reaver as ordens eclesiásticas, mas continuando a ser profundamente amado pelo povo sertanejo, morre o Padre Cícero, depois de longa agonia. A professora Maria Assunção Gonçalves traz o seu testemunho:

> Eu assisti uma das agonias dele. Eu estava lá quando ele começou a sentir muitas dores. Ele estava com uma dor muito forte. Ele pegou na mão do doutor Mozart e colocou a mão em cima da dor, a dor era no intestino. Ele pediu: "tire essa dor". Doutor Mozart chorando, disse: *"eu não posso fazer nada".* Foi assim que ele morreu, mas quando foi na hora da morte mesmo, ele ficou muito calmo [...] a Beata Mocinha olhou assim prá todo mundo presente e disse: *"olhe, seu padre abençoe nos abençoe a todos*". (GONÇALVES, depoimento, 2001. Juazeiro).

Ainda que o Padre Cícero ansiasse fazer mais pelo Juazeiro, muito foi o que ele realizou, sendo talvez o seu maior feito político garantir a sobrevivência da cidade, através de pactos e concessões às classes dominantes, impedindo que a cidade que ajudou a edificar fosse destruída, existindo como uma nova Canudos. A morte do padre Cícero suscitara grande comoção do povo de Juazeiro e, por extensão, do povo de todo o Nordeste. Lourival Marques faz emocionante relato, que dá uma ideia do que foi a manhã do dia 20 de julho de 1934:

> Acordei pelo tropel de gente que corria pela rua. Fiquei sem saber a que atribuir aquelas carreiras insólitas. Quando cheguei à janela tive a impressão de que alguma coisa de monstruosa sucedia na cidade. Que espetáculo horroroso, esse de milhares de pessoas alucinadas, correndo pelas ruas afora, chorando, gritando, arrepelando-se. Foi então que se soube... O Padre Cicero falecera. Eu, sem ser fanático, senti uma vontade louca de chorar, de sair aos gritos, como toda aquela gente, em direção à casa desse homem que não teve igual em bondade e nem teve igual em ser caluniado. – Um caudal de mais de 40 mil pessoas atropelava-se, esmagava-se na ânsia de chegar à casa do reverendo. O telégrafo transbordava de pessoas com telegramas para expedição, destinados a todas as cidades do Brasil. Para fazer idéia, é bastante dizer que só em telegramas, calcula-se ter-se gasto alguns contos de réis. Logo que os telegramas mais próximos chegaram ao destino, uma verdadeira romaria de dezenas de caminhões superlotados, milhares e milhares de pessoas a pé, marcharam para aqui. Joaseiro viveu e está vivendo horas que nem Londres, nem Nova York viverão jamais... O povo, uma onda enorme, invadiu tudo, derrubando quem se interpôs de permeio, quebrando portas, passando por cima de tudo. Pediu-se reforço à polícia, mas o delegado recusou, alegando que o Padre era do povo e continuava a ser do povo. (MARQUES *in* DELLA CAVA, 1976, p. 256).

Todos queriam ver o Padre Cícero morto, um duro golpe para quem chegou a acreditar na sua imortalidade. As autoridades de Juazeiro procuraram acalmar o povo comovido e, como estratégia, arranjaram

> [...] um meio de colocar o cadáver exposto na janela, a uma altura que ninguém pudesse alcançar e, durante todo o dia, várias pessoas encarregam-se de tocar com galhos de mato, rosários, medalhas e outros objetos religiosos, no corpo, a fim de serem guardados como relíquias. Milhares de pessoas continuavam a

> chegar de todos os pontos, a pé, a cavalo, de automóvel, caminhão, de todas as formas possíveis. (MARQUES *in* DELLA CAVA, 1976, p. 256).

A muito custo, a população é contida em sua emoção e em seu desejo de tocar o corpo inerte, mas considerado santo, do velho padre. A notícia, através do telégrafo, já correra mundo e as autoridades municipais, estaduais e federais prestaram as suas homenagens, até mesmo com o envio de aviões, que sobrevoaram os céus de Juazeiro, jogando pétalas de flores.

> Quatro horas da tarde... Surge no céu o primeiro avião do exército. Depois outro. Lançam-se de ponta para baixo, em voos arriscadíssimos, passando a dois metros do telhado da casa do Padre Velho. Duram muito tempo os vôos. E a homenagem sentida que os aviadores prestam ao grande vulto brasileiro que cai... Desceram depois no nosso campo, vindo pessoalmente trazer uma riquíssima coroa, em nome da aviação militar.
> A cidade é uma colméia imensa; colméia de 60 mil almas, aumentada por mais de 20 mil, que chegaram de fora. Nenhuma casa de comércio, de gênero algum, barbearias, cafés, bares, nada abriu. A prefeitura decretou luto oficial por três dias. O mesmo imitaram as cidades do Crato, Barbalha e outras. Todas as sociedades e sindicatos têm o pavilhão nacional hasteado a meio-pau com uma faixa negra, em funeral. (MARQUES *in* DELLA CAVA, 1976, p. 257).

Maria Assunção Gonçalves narra um fato importante acontecido durante o enterro, naquilo que, entre milhares de outros gestos, bem traduz o sentimento do povo do sertão para com aquele velho sacerdote, que fora capaz de escutá-lo e de oferecer a quem necessitasse uma palavra de conforto, nas horas de maior agonia, chegando mesmo a cultivar a esperança de um futuro alvissareiro. Em uma terra de tantas agruras, ter um futuro é como um ter um tesouro que ilumina e dá a força para a longa caminhada. Sobre isso, nos conta Dona Assunção:

> E tem uma coisa que nunca esqueço... Tinha um romeiro muito alto, num sei se era romeiro ou gente daqui mesmo, não sei, só sei que ele tinha um chapéu de palha já todo surrado, a palha toda branca assim espalhada, e ele tirou o chapéu da cabeça dele e, essa pessoa, botou o chapéu na cabeça de padre Cícero e conseguiu manter-se na posição, no meio daquela multidão que estava ao redor do caixão, até ali, a rua do Cruzeiro, quando dobrou para o cemitério. Essa pessoa conseguiu... o caixão estava aberto, o sol estava dando na cabeça do padre Cícero. Ele conseguiu se manter firme naquela posição para livrar a cabeça do padre (*do sol*). (GONÇALVES, in CARIRY, filme, 2000).

Essa era uma morte que não poderia ficar restrita ao plano da realidade e por isso, logo transmutou-se em mito e, assim, começou-se a crer que o padre, ao invés de morrer, fizera "uma viagem". O Espírito Santo voltava ao céu para lá preparar o advento da Nova Jerusalém que desceria dos céus à terra e o povo poderia, finalmente, viver em paz, com justiça, com

fartura, com igualdade. Os romeiros do padre Cícero vivem até hoje essa espera, enquanto tentam construir a solidariedade possível, dentro dos preceitos cristãos herdados dos antigos missionários.

Morre o homem e cresce o mito. As romarias aumentaram em dimensão depois da morte do padre Cícero (e que antes era apenas um padre, historicamente situado, em suas contradições, acertos e enganos humanos) agora entrara definitivamente no plano do mítico e do sagrado. Com a morte do padre Cícero, uma nova onda messiânica se alojou no coração do povo e, até hoje, o Juazeiro, maior cidade do interior do Ceará, tem fama de ser um caldeirão em ebulição prestes a explodir a qualquer momento. Juazeiro prosperava e no espírito do povo o "padim" não tinha morrido, mas logo retornaria para cumprir as promessas feitas aos sertanejos.

A sua morte, embora seja celebrada todo ano, no dia 24 de julho, é coletivamente comemorada no dia de Finados (dedicado a todos os santos), no dia 2 de novembro, em meio a grande romaria. Cultuar o padre Cícero (santo do povo, santo do sol - suas estátuas estão ao sol, fora da igreja), no dia de todos os Santos, é visto por alguns estudiosos, a exemplo do historiador, Régis Lopes, como uma maneira de não chamar a atenção da Igreja e assim evitar reacender as antigas perseguições (LOPES, entrevista, 2018). Afinal, diante dos poderosos, o povo tem suas estratégias e artimanhas para garantir a sobrevivência.

Na romaria de finados, Juazeiro se apresenta como o coração convergente do povo do Nordeste, vulcão vivo que não expele, mas atrai toda a lava ardente da fé. Ir a Juazeiro, em romaria, para ritualizar a saudade dos mortos e os segredos do catolicismo popular ancestral é refazer caminhos míticos e reescrever utopias e crenças, que ainda se escondem nas profundezas da alma.

Desse modo, dia de Finados em Juazeiro é dia de dor e de festa, é dia de morte e de vida. Um caldeirão onde o sagrado e o profano são a mesma substância em ebulição. Se as ruas se transformam em animadas feiras, no cemitério da Igreja de N.S. do Socorro dá-se o encontro com o sagrado. As almas desencarnadas se alimentam das chamas trêmulas das velas e bebem o rouco murmúrio das rezas. Os mortos vivem através do sonho, da memória e compaixão dos vivos.

Reinando na noite de finados, rodeado de anjos morenos, negros, tapuias e sararás, para o romeiro, o padrinho Ciço (mítico) está sentado em seu trono de glória. Ele não morreu, ele apenas viajou e, todos os anos, no Dia de Finados, volta para visitar e dar conforto aos romeiros da Mãe de Deus.

5.5.21 Padre Cícero – o arquétipo

Já foi dito muito sobre a sua importância religiosa e política, mas há outras facetas a considerar, porque Padre Cícero é uma figura santificada envolta em desejo. É inútil buscar, nas ações históricas e contraditórias do padre Cícero homem, todas as motivações para a fé do povo. Isto porque o mito do "Padim Ciço" tomou o lugar do homem concreto e histórico. O "Padim Ciço" - chame-se Espírito Santo, Javé, Badzé ou Oxalá, Encantado, Pajé e Murubixaba - é sempre o sagrado, o herói espiritual, que concentra outras vibrações espirituais, sendo, ao mesmo tempo, padre Ibiapina, Conselheiro e Frei Damião; da mesma forma, o "Padim Ciço" é caboclo "baixado" em ritual de pajelança, preto velho em terreiro de macumba e mesa de Jurema e catimbó; é o Santo do mundo inteiro e, além de Santo, é o Espírito. O "Padim Ciço" é água caririzeira que brota do mar do inconsciente coletivo e universal para desaguar e fertilizar as securas dos sertões. Simbolicamente, a alma do povo parece ser o leito onde essa água ancestral adquire a sua forma de rio, que une as margens dos contrários e integra as forças fecundantes do masculino (o Pai) com as forças criadoras do feminino (a Deusa-Mãe).

Em Juazeiro do Norte, projeta-se a utopia de São Saruê, mas não apenas como o lugar da fruição dos prazeres e da saciedade material, por ser também um lugar da plenitude espiritual, da Nova Jerusalém. Enquanto o paraíso não se desencanta, é preciso viver momentos mais tensos e cheios de contradições, em que a dor e a fragilidade humana permanecem em um mundo cada vez mais desigual e injusto. Daí a agonia do parto, quando um tempo morreu e o outro ainda não nasceu.

A Juazeiro dos romeiros, como aldeia-quilombo invisível, projeta-se como espaço onde o tempo perdeu as paredes das ilusões que separam passado-presente-futuro. Os profetas populares compreenderam que o universo é uma cobra mordendo o próprio rabo. Em suas andanças pelas ruas, os beatos Aves de Jesus semeiam a roça da Mãe de Deus com as mesmas orações e palavras que Antônio Conselheiro reinventou a tragédia nos sertões. Na sala de orações da casa de mãe Dodô, espaço comunitário de fé, cura e hospedagem de romeiros, os índios Pankararu de Pernambuco agitam os seus maracás mágicos pedindo pela fertilidade da terra. Os peregrinos de Pedro Velho, vindos de Santa Brígida, como sufis, dançam a leveza de São Gonçalo, o santo que nas ruas de Lisboa salvava as prostitutas, tocando viola e cantando canções de amor. Antônio Gomes – o profeta cuja missão foi anunciada em sonhos, vestido de São João Batista, puxa pelas ruas uma pequena réplica da barca de Noé e anuncia o próximo dilúvio. Na sua tapera, o cego e rabequeiro Zé Oliveira invoca os "caboclos de flecha" para curar as mazelas e as misérias do mundo. Na Santa Missa, na igreja matriz do Juazeiro, os

romeiros comungam o corpo transubstanciado de Cristo (o Deus sacrificado) com a mesma sacralidade e devoção com que os índios Cariri devoravam os seus mortos mágicos, para não mais sentirem "nem saudades e nem tristezas". (CARIRY in CAVALCANTE *et al.*, 2008).

Vista assim, Juazeiro é um rio que flui das profundidades da alma coletiva, e que inventa a si mesmo. Não importa que novas lendas surjam a cada dia e que antigos mitos, indígenas, afro-brasileiros e bíblicos sejam sempre recriados – tudo gira em torno do padre Cícero. Se, em vida, ele já era o "Padim", ao morrer, livrou-se das suas contradições históricas e das limitações humanas e passou a habitar o território do mítico e do sagrado no coração do povo. Isto porque o mito do "Padim Ciço" tomou o lugar do homem concreto e histórico.

Em Juazeiro, o sonho não acabou e a história não tem fim, em sua dimensão real e mítica. Ali acontece um incessante reinventar, a partir das religiões caboclas, afro-brasileiras e do catolicismo popular, uma nova religião. O vulcão parece extinto, mas não está. A "heresia" real é apenas uma ilusão, pois a "subversão" da religião oficial se dá em silêncio e se processa nas profundezas da alma. O povo, reprimido e dizimado em Canudos, Juazeiro, Caldeirão, Pau de Colher... já sabe o quanto dói a repressão e sempre encontra as formas mais eficazes de proteger os seus segredos e cultuar seus deuses. A cultura e as artes são manifestações expressivas e materializadas dessa compreensão e dessa rebeldia.

5.6 Caldeirão – a Oikonomia Popular

Para tratar deste tópico, utilizaremos depoimentos, documentos, livros e testemunhos diversos, ressaltando que o estudo "O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto – Apontamentos para a história", publicado em 2007, aparece aqui várias vezes como referência, por ter sido o resultado de uma investigação histórica detalhada, cujo resultado foi organizado e editado em livro, por Rosemberg Cariry e Firmino Holanda, a partir do trabalho de campo realizado durante dez anos para subsidiar o documentário, O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto (19856), filme de longa-metragem lançado nacionalmente em 1986.

A comunidade organizada pelo beato José Lourenço, em Baixa Dantas e depois no sítio Caldeirão, no Crato, representa uma experiência de construção de um modelo societário alternativo, frente às desigualdades do antigo regime de latifúndio e de uma formação social que ingressa tardiamente na ordem capitalista, mas que mantém as desigualdades e injustiças do passado somadas às novas desigualdades e injustiças de um país de passado colonial.

Rui Facó, analisa os depoimentos dos pobres do sertão, reunidos em torno de irmandades religiosas, em busca de construção de comunidades solidárias, fazendo parte de um processo de guerra civil de possuidores contra despossuídos, das classes dominantes contra as

bases pobres e miseráveis da sociedade. O autor citado faz a sua análise a partir de uma visão mais economicista, fiando-se em conceitos recebidos do materialismo histórico, vendo o Caldeirão como sendo um processo de luta pela terra.

> Trata-se do mais interessante episódio local resultante dos acontecimentos de Juazeiro ao tempo do Padre Cícero e logo depois de sua morte. É o melhor fruto da grande hégira sertaneja. Confirma a tendência das massas rurais sem terra, em certa fase da história do Brasil, ao encontrarem um pedaço de chão para cultivar: sem recursos, sem meios técnicos, falhos até mesmo de enxadas, rasgam a terra com as próprias mãos e, eles sim, obram milagres. Foi o que aconteceu no Caldeirão. (FACÓ, 1976, p. 196).

Em diversas áreas das ciências humanas e da literatura, em muitos estudos já realizados, o Caldeirão adquire esse status de "saldo positivo", no sentido de que foi uma experiência bem realizada e assentada sob bases comunitárias e solidárias, a partir desse histórico de lutas populares e das crenças religiosas em busca de um mundo mais justo e igualitário.

Se, por um lado, é destacada a forma de organização social, a distribuição de tarefas, a produção de bens de consumo e de instrumentos de trabalho e de uso cotidiano, a justa distribuição dos frutos do trabalho, em uma economia bem ordenada e eficiente, ecologicamente adaptada ao meio; por outro lado, havia também a *oikonomia* salvítica, o fundamento do religioso e do sagrado, pondo-se em prática princípios que compõem as ideias da Terceira Idade do Espírito Santo propaladas por Joaquim de Flora, onde a fartura anunciada não se desliga das preocupações do Espírito e nem do plano de Deus para a salvação dos homens.

Estamos no terreno de uma *oikonomia* que não mais se realizava na Trindade representada pelo poder do rei (do Imperador do Divino) na terra – ordenador político, econômico e religioso do mundo, mas através de um líder (um beato) negro, pobre e analfabeto, capaz de pôr em movimento um pequeno, mas eficiente modelo que juntava a sobrevivência e a dignidade, junto com a espiritualidade e a salvação das almas. O Império do Espírito Santo que não se realiza em Juazeiro do Norte, por conta do pacto estabelecido com as elites, para salvação do modelo social dominante e da economia burguesa e mercantil hegemônica, dentro da política conservadora e mantenedora do *status quo* das classes dominantes, vai se realizar no Caldeirão, como desejo e prática dos despossuídos, dos sobreviventes de uma longa história de opressões e violências nos sertões, onde eram negados os direitos humanos mais primários. Caldeirão parece ser, nesse sentido, o momento pleno de realização do desejo popular de uma sociedade mais justa e igualitária.

5.6.1 José Lourenço chega à Terra Santa

É nesse Cariri em transe, onde Juazeiro cresce com grande rapidez, numa mistura explosiva de quilombo e aldeia, espaço de construção real e simbólico, que chega ao Juazeiro do Norte, um jovem negro e de forte inclinação mística, chamado Lourenço Gomes da Silva. Há quem diga que viera junto com os seus pais (negros libertos) Lourenço Gomes da Silva e Tereza Maria da Conceição (MAIA *in* CARIRY/HOLANDA, 2007, p. 57), acompanhados dos irmãos Joaquim, Maria e Inácio. A família vinha fugindo, segundo narrativas orais, das violências e repressões ligadas ao famoso movimento dos Quebra-Quilos - deflagrado em 1874, ainda no tempo do Império do Brasil, devido à implantação de um novo sistema de peso e medidas, que abriu espaço a outros movimentos revoltosos que questionavam também o recrutamento militar e cobrança de impostos -acreditamos que vinham também tangidos pela seca de 1888, marcados pela miséria e pelos rigores da escravidão, esperançosos nos milagres do padre Cícero e da beata Maria de Araújo e em um novo de tempo de justiças e bem-aventuranças.

Outra versão, defendida por Maria Lourêto de Lima (2013) é de que José Lourenço – nascido "em 1870 em Barra de Santana, no Estado da Paraíba" (LIMA, 2013, p. 21) - terá vindo ao Juazeiro, em busca do seus pais, pois desde muito novo deixara a casa deles para trabalhar em fazendas vizinhas. Segue para lá, com um grupo de romeiros, e

> depois de encontrar a família sob os aconselhamentos do Padre Cícero, Zé Lourenço e sua família conseguiram uma terra, fora da cidade, de nome Barro Branco, e lá fixaram residência, indo trabalhar na agricultura". (LIMA, 2013, p. 23) .

Em Juazeiro, o jovem José Lourenço, marcado pelas angústias da pobreza e violência que vira e pelos preconceitos contra a sua cor, entra em contato com práticas religiosas de grande devoção, fazendo aflorar o seu espírito místico. Inicialmente, ele participa de um dos inúmeros Grupos de Penitentes, seitas secretas que se autoflagelavam nos cemitérios abandonados, entoando benditos e pedindo aos céus clemência para as agruras da vida. Essas irmandades de camponeses pobres e miseráveis seriam, depois, dispersadas pela polícia, sendo seus integrantes presos e torturados, por ordem de Floro Bartolomeu, após denúncias de jornais e postas na Câmara Federal, que tratavam Juazeiro como um antro de fanáticos e de cangaceiros.

Nessa época, no final do século XIX, padre Cícero tratou de organizar em torno de si, a exemplo do padre Ibiapina, uma irmandade de beatas e beatos que intensificavam sua

doutrina e pregações junto ao povo, passando a ter um importante papel na consolidação do catolicismo popular no Nordeste do Brasil. Se as ordens de penitentes retomavam as práticas das ordens flagelantes medievais, as irmandade de beatos retomavam, séculos depois, as experiências das beguinas, um dos movimentos mais intensos de mulheres nos século XI e XII; que se organizavam de forma religiosa e leiga, na luta pela salvação da almas, através dos ensinamentos cristãos e da imitação de Cristo (muitas eram seguidoras das ideias de Joaquim de Flora e dos franciscanos espiritualistas), bem como criavam meios de subsistências, casas de abrigo e caridade, onde ensinavam letras, catecismo e artes, praticavam artesanato, constituindo os seus próprios meios de subsistência.

O jovem José Lourenço entra, assim, nesse mundo encantado de comunicação dos homens e das mulheres com o sagrado, participando de irmandades religiosas populares e aprendendo com os mais velhos (beatos e pajé, índios, negros e mestiços de várias imbricações religiosas e simbólicas) os segredos dos encantamentos e desencantamentos da Nova Jerusalém, da construção da Terra Sem Mal, da "miração" do Novo reino da justiça e da igualdade, possível no chão Sagrado do Cariri, com a plenitude de uma nova *oikonomia* de feitio popular – simbolicamente construída pela Trindade da violenta mistura de índios negros e brancos (leia-se mestiços de várias gradações e tons de pele). Como dizia a beata Elvira: "religião tem ciência e sabedoria". Talvez quisesse dizer que tem o engenho da razão, mas só cresce na fé e no que se sabe pela intuição mais profunda da alma. Uma força tão poderosa que, no dizer de Guimarães Rosa, na sua obra *Grande Sertão Veredas*, serve para "desendoidecer, desdoidar" as pessoas". O jovem Lourenço refrescou o fogo das suas angústias pela religião, porque ali as fontes eram fartas, feito a fala transfigurada do personagem de Rosa: "Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. [...] Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. (ROSA, *in* CARIRY/ HOLANDA, 1994, p. 15).

Pouco a pouco, o beato José Lourenço vai também se iniciando nessas "ciências", nessas sabedorias dos velhos pajés (cristianizados, mas ainda tementes de Badzé e cultuadores dos espíritos das matas), dos mestres juremeiros, dos pais e mães de Santo e dos beatos do padre Ibiapina e do padre Cícero (misturado de pajelanças, cultos afro-brasileiros e cristianismo ibérico, heranças de religiões mediterrâneas, médios orientais e árabes-berberes-andaluzes). Inicia-se nos segredos da rigorosidade e do misticismo popular, mas era tudo "provisório", no sentido de que essa busca pessoal – processo de tornar-se aquilo que deve ser, em sua plenitude humana, no sentido que emprega Gustav Jung (2012, vol. 18/2), quando considera que "a individuação é exclusivamente adaptação à realidade interna e, por isso, um processo "místico".

A expiação é adaptação ao mundo externo. Ela deve ser oferecida ao meio ambiente, com o pedido de que a aceite." (JUNG, 2012, p. 25).

Desse modo, o contato com o sagrado envolve duas faces, a interna e a externa, só podendo se realizar plenamente em relação ao outro, como destino coletivo, feito o santo ou o herói mítico. A narrativa da história de José Lourenço lembra os acontecimentos dos passos seguidos pelos santos, inclusive no momento de retirada para a solidão do "deserto", onde é tentado e, através de jejuns e orações, consegue ouvir de Deus os rumos do seu destino e da sua ação sobre a Terra dos Homens.

O velho Henrique Ferreira da Silva, remanescente da comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e amigo do beato José Lourenço, nos contou sobre esse processo de iniciação do neófito José Lourenço, no seu árduo e doloroso caminho para se tornar o beato que conduziria o povo para a construção, em terra, do *Paraíso Prometido* para o céu. Disse-me ele:

> Meu Padim Zé Lourenço chegou rapaz novo. Aí, o meu Padim Ciço, quando viu ele, disse: "Tu vieste, José?". "Vim, Meu Padim". "Tu estás avisado há tempo, José. Tu estás avisado há tempo, pra me ajudar a carregar o peso da cruz pra salvação do gênero humano". Aí, entregou a Santa Cruz a ele e botou ele na penitência oculta. Em termos de penitência oculta. Nove anos de penitência oculta. Aí, meu Padim mandou chamar ele. Ele veio. Meu Padim perguntou: "Zé Lourenço, os paus aprendem com você?". "Não, senhor". "Os bichinhos do mato, os bichim de cabelo, veados, esses bichos assim, aprende com você?". "Não, senhor". "As aves de penas aprende com você?". "Não, senhor". "As pedras aprendem com você?". "Não, senhor". "Apois, eu não quero mais você nessa penitência, viu José?". "Sim, senhor". Agora você vai ali pra dentro do arame do Seu Ramiro. Pra lá lhe acompanham pra rezar o rosário da Santíssima Virgem, e muitos vão pelo pirão. Bom, aí ele foi, fez a Baixa Dantas, de tudo de planta, pra fulô e tudo, tudo. Ficou uma coisa que era um mimo mesmo, um mimo só. (SILVA *in* CARIRY/ HOLANDA, 2007, p. 58).

Depois de viver alguns anos entre jejuns e penitências, ao modo dos *Monges do Deserto*, voltando do seu retiro espiritual e iniciático, no Santo Sepulcro, na serra do Horto, José Lourenço é recebido pelo padre Cícero e aconselhado pelo mesmo a arrendar um pequeno pedaço de terra, para nela ele trabalhar com algumas famílias de romeiros, entre as inúmeras que incessantemente chegavam ao Juazeiro. Padre Cícero precisava dar vazão ao fluxo de mão de obra desocupada que chegava à região, daí a sua orientação para que os romeiros ocupassem as terras devolutas da chapada do Araripe e fossem explorar a agricultura em muitos dos sítios que recebera como doação. A partir dessa sua ação, é notável o progresso da região e alta taxa

de produção agrícola, notadamente de farinha de mandioca (produzida na chapada do Araripe), nos anos de bom inverno.

José Lourenço, já reconhecido como beato e homem de bem, com enorme disposição para o trabalho, arrenda pequena faixa de terra no sítio Baixa D'Anta, no Município de Crato, de propriedade do senhor João Brito, lá se estabelecendo. A terra, até então "árida e encapoeirada", é transformada pelo esforço coletivo de centenas de romeiros. Alguns anos depois, o sítio já produzia uma fartura admirável de cereais, legumes e frutas; alguns plantios como o cará, cujo nome científico é *Dioscorea Alata*, um tubérculo, de alto teor nutritivo, muito apreciado na alimentação sertaneja, conforme artigo de José Alves de Fugueiredo, publicado noa no de 1936, no jornal ceareanse, *O Povo*, que seria republicado em livro décadas depois.

> "Eram alguns milhares de laranjeiras, mangueiras, jaqueiras, limeiras, coqueiros, limoeiros, abacateiros, mamoeiros, bananeiras e cafeeiros, assim como uma invejável cultura de algodão, cereais e outras variedades de plantas e hortaliças. Só de carás[5] o beato conseguir reunir 16 ou 18 qualidades." (FIGUEIREDO, 2006, p. 33).

José Lourenço era o líder da comunidade, distribuía tarefas, dava conselhos espirituais e, para a vida prática, ensinava práticas rudimentares de agricultura e de medicina popular. O produto da terra era repartido de forma igualitária, entre os membros da comunidade, que trabalhavam o dia inteiro e, à noite, se reunia para as rezas, as novenas e as ladainhas.

Quando irrompe a guerra de 1914, o beato José Lourenço, no sítio Baixa Dantas, por inclinações pacifistas, não participou diretamente dos combates. Foi para Juazeiro quando eclodiu a luta e ajudou a organizar o abastecimento da cidade. Fazia transportar víveres de Baixa Dantas por uma tropa de burros. O sítio Baixa Dantas foi invadido por tropas rabelistas e os seus moradores foram obrigados a gritar: "Viva Franco Rabelo!". Nesse episódio, muitos que desobedeceram às ordens dos soldados foram mortos.

Em semelhança aos guerrilheiros de Canudos, os defensores de Juazeiro do Norte acreditavam que se morressem lutando, em defesa da cidadela Sagrada de Juazeiro e da Mãe de Deus, tinham a sua alma com entrada garantida no céu, onde alcançariam o paraíso. Por essa época, o prestígio de santa da beata Maria de Araújo do Espírito Santo andava eclipsado. A trincheira era chamada de Valado da Mãe de Deus e os romeiros, em armas, protegidos com medalhas do Padre Cicero, de S. Bento e N. S. das Dores, "pregadas em suas blusas em grande parte de mescla azul", gritavam: "Valei-nos, Mãe piedosa! Valei-nos, virgem das virgens!"

[5] O Cará é um tubérculo, de alto teor nutritivo, cujo nome científico é *Dioscorea Alata*.

(DINIZ, 2011, p. 186). Acentuava-se naquele momento o princípio feminino do sagrado e reiterando o imenso poder da mulher primordial – a Iara (a mulher única) dos antigos mitos ameríndios. Em meio aos romeiros em armas, havia muitos meninos ajudando a carregar terra e muitas mulheres.

> Com um rosário na mão esquerda rezavam, enquanto com a mão direita empunhavam chuchos e ocupavam posições nas trincheiras que bordavam o valado, mais ou menos, na extensão de dez quilômetros e formando quase semicírculo; a nascente, poente e sul desta cidade. (DINIZ, 2011, p. 183 – 184).

Além dos seus fardamentos ordinários - os romeiros com suas blusas de mescla azul – a cor do céu e Nossa Senhora Mãe de Deus), mais parecidos com cangaceiros, e os soldados com as roupas militares da época – as duas forças antagônicas usavam distintivos nos chapéus.

A defesa da cidadela Sagrada de Juazeiro do Norte, de Nossa Senhora das Dores e do padre Cícero, para as centenas de milhares de romeiros que para o Cariri naquele momento afluíram, diante da convulsão social e política, tinha o simbolismo de uma Guerra Santa. Tratava-se de lutar contra a Besta-fera que viera para destruir o paraíso em construção. Em verdade, estavam em choque dois diferentes modelos de sociedade: o da elite conservadora e o do povo romeiro.

A elite defendia ideias positivistas e modelo civilizacional europeu; do outro lado, o povo mestiço e herdeiro de muitas raças e culturas, na construção de um processo novo e original que se via ameaçado de destruição, como fora arrasada a cidadela santa de Canudos. Os defensores da Nova Jerusalém avançaram sobre a capital e só pararam quando lavaram os pés, sujos das poeiras do sertão, nas águas do "mar sagrado". Para a elite política e a pequena burguesia de Fortaleza, encantada com a ilusão da *belle-époque*, tratava-se da invasão dos bárbaros.

5.6.2 O Boi Santo – força e prodígio imemorial

Por ser corrente nas narrativas orais que, no início do século XX, é dito que, Delmiro Gouveia (1863 – 1917), famoso por sua ação pioneira como industrial nordestino e brasileiro, presenteou o padre Cícero com um bonito bezerro da raça zebu e que o mesmo encarregou José Lourenço de cuidar do bezerro, sendo este levado para a comunidade de Baixa D'Anta. Por tratar-se o novilho de uma raça desconhecida, manso e de muita beleza, além de ser de propriedade do padrinho Cícero, o animal impressionou os romeiros que lá habitavam, tornando-se objeto de admiração e sendo tratado com exagerados cuidados. Ele ficou conhecido

pelo nome de Boi Mansinho. Dizem que o bicho vinha comer na mão dos romeiros o capim que lhe era ofertado.

É ainda parte da tradição popular o relato sobre o caso de um romeiro, que, para pagar promessa, oferece ao boi uma touceira de capim roubado, e o boi recusa a oferenda, mugindo penosamente. O romeiro, acreditando tratar-se de um milagre, prostra-se por terra e, depois, corre exaltado anunciando a santidade do boi. O boi andaria, a partir deste momento, em procissões, enfeitado de fitas.

Tal acontecimento de base cultural e religiosa nos remete aos bois sagrados do Espírito Santo na Ilha Terceira dos Açores, assunto tratado em capítulos anteriores. São bois oferecidos em promessa ao Espírito Santo, que são bem tratados, com todos os zelos e a melhor alimentação, até se tornarem touros imponentes. Por ocasião da Festa do Divino, em cumprimento da promessa feita, toma parte de um desfile o touro todo enfeitado de fitas, portando na testa o símbolo do Divino, levado pelas ruas das vilas; até ser sacrificado em ritual e sua carne distribuída em porções iguais no Império do Espírito Santo e/ou servidas na chamada sopa do Espírito Santo. Carne sagrada e comunhão de destinos. Da mesma forma do boi do Divino açoriano, o boi Mansinho era enfeitado de fitas e desfilava pela comunidade. O seu sacrifício, no entanto, não veio do povo, mas daquele que seria identificado como a besta-fera": o deputado Floro Bartolomeu.

Os acontecimentos se deram por meio de decisões de base autoritária, que denotavam uma total falta de conhecimento e/ou desrespeito pela história do Nordeste, sobretudo, de tradições culturais inscritas na "chamada civilização do couro". Afinal, foi onde a colonização interiorana se deu, por meio da entrada do gado e de feiras, a estimular o surgimento de vilas e cidades, nas encruzilhadas e pousos das estradas boiadeiras; razão pela qual, o boi vai ter considerável importância na cultura, no folclore e na religiosidade sertaneja.

Se são inumeráveis as marcas materiais nascidas como benefícios da pecuária nos sertões, maiores ainda são os elementos simbólicos, culturais e religiosos, que nascem dessa estreita relação do homem com o boi. É sabido que essa civilização sertânica tem o boi como tema de história, de lendas, de culinária, de canções, de autos dramáticos, de filmes, de danças, de artes plásticas, de literatura.

É marcante a presença do boi nas danças dramáticas e folias populares brasileiras, de origem portuguesa e africana. Nos folguedos de bumba-meu-boi e de Reisados de Congo, entre populações mais pobres, nos sertões de todo o Nordeste, o boi dança e tem protagonismo. Ao final da folia, o boi de folia é morto pelos brincantes e as suas partes são distribuídas pelo palhaço Mateus. Esse sacrifício simbólico e a repartição (também simbólica) de pedaços do seu

corpo nos remetem de imediato aos antigos festejos do Império do Espírito Santo, na forma como era (e ainda hoje, com algumas modificações), no arquipélago dos Açores.

Para justificar-se a intervenção policial na comunidade de Baixa D'Ántas, autoridades e jornais da capital, ampliavam boatos e afirmavam que, além do culto ao boi, os excrementos naturais do boi (a merda e a urina) serviam de remédios infalíveis para muitos males. O que não é de todo estranho. Quem conhece a medicina popular sertaneja sabe que muitos remédios caseiros são preparados a partir de excrementos do boi ou mesmo de suas partes internas, a chamada "maçã" que se encontra no intestino, a rapa do chifre etc.

Para a imprensa e para a Igreja católica, no entanto, o que parece mais grave e herético é o fato de fanáticos estarem adorando um boi, que passa a ser nomeado como sendo o "Boi Ápis" (divindade do antigo Egito). Sobre tais rituais saem, na imprensa da capital da república e de outras cidades, notícias sensacionalistas e espalhafatosas e culturalmente desinformadas ou, ainda, ideologicamente focadas, sendo eivadas na sua maioria de muitos preconceitos. Procurar justificar as acusações propagadas de que Juazeiro do Norte continua a ser um antro de jagunços e de fanáticos. A adoração do boi seria a prova suprema desse fanatismo e dessa ignorância popular.

O então Deputado Federal, Floro Bartolomeu, para aplacar as críticas dos jornais, e, sentindo-se também ameaçado pelo crescente prestígio do beato José Lourenço e outras lideranças populares, reprime sem piedade tais manifestações, promovendo uma série de ações persecutórias. Em Juazeiro do Norte, manda prender e matar sem julgamento aqueles que cometem pequenas infrações ou que são denunciados por desafetos. Proíbe a organização de irmandades religiosas populares. Prende beatos, tortura membros das Ordens de Penitentes e queima-lhes as vestes religiosas em praça pública. Os inimigos do Padre Cícero e do seu *alter ego* Floro Bartolomeu descarregam a fúria sobre o "antro de fanáticos", e o fato chega a ter repercussão na capital da República. Floro Bartolomeu, para aplacar as críticas sobre o Juazeiro, reprime o povo, prende beatos, tortura membros da Ordem de penitentes. Em nome da civilização, promete pôr fim ao que chama de barbárie.

Para limpar seu nome e deixar desimpedido o caminho da sua carreira política, Floro Bartolomeu tenta evidenciar a ideia de que não suporta tais "excessos de fanatismo"; por fim, manda prender José Lourenço. Em frente à cadeia, ordena que sacrifiquem o boi Mansinho e tenta fazer José Lourenço comer da carne. Inutilmente, nem José Lourenço e nem os moradores de Baixa Dantas ousaram tocar na carne do boi. Sob forte machadada na testa (onde geralmente, nos momentos de sagração nas festas do Império, fica a coroa ou a pombinha do

Espírito Santo). Dizem que o boi caiu de joelho, com as patas dianteiras dobradas e que terá chorado.

Mestre Henrique Ferreira da Silva narra os fatos, segundo a sua visão:

> [...] Quando foi no outro dia, o Doutor Floro passou o boi na frente da cadeia, pra meu Padim ver o boi, que ele ia matar o boi, pra ele comer do boi, que o boi disse que obrava milagre e era relíquia. "Pra você comer do boi". Matou o boi, quando o boi caiu foi de joelho assim, as lágrimas caíam em bica. As lágrimas do boi. Deu um gemido tão grande e as lágrimas caindo[...] (SILVA *in* CARIRY/ HOLANDA, 2007, p. 177).

Ali não se matava apenas o boi, matava-se uma metáfora. Isto porque aquele touro, bonito e poderoso, em tudo diferente do gado pé-duro que havia no sertão, tinha também a função simbólica da força e da renovação. Esse boi pode ser visto como o boi símbolo, a força cultural e mágica, da civilização sertaneja e a sua antiguidade física e mítica. O historiador Yaco Fernandes percebeu que,

> do fundo do tempo vinha este bovino prodigioso, do perdido mundo dos índios que vaquejam, maravilhados, as primeiras boiadas, das cantigas dos tangerinos do II século, que ainda se recordam dos terreiros das fazendas e nos longos descampados do sertão [...], e quebrariam, enfim, as peias com que o ataram os missionários e os padres das capelas das casas-grandes. É impossível que seja São Boi, mas é, afinal, o Boi Santo". (FERNANDES, 1977, p. 233).

No ano de 1922, quando o boi ¨Mansinho¨ é morto em Juazeiro, ocorre as comemorações dos cem anos da independência do Brasil; em vários pontos do País surgiram movimentos destinados a pensar sobre o sentido de Brasil, numa tentativa da intelectualidade paulistana de entrar na modernidade, mesmo recorrendo, além de algumas correntes estéticas e do ideário que teve em moda na Europa, ao barroco e ao "folclore" nacional. Precisava-se de uma nação e para isso era preciso descobrir uma "alma" para essa nação. Em São Paulo, acontece a emblemática Semana de Arte Moderna. A Fundação do Partido Comunista do Brasil será também um marco que inaugura uma nova fase da luta do proletariado, sobretudo nos grandes centros urbanos, onde havia arremedos de industrialização. A Igreja Católica cria o Centro Dom Vital, instituição que difunde o pensamento conservador. Os militares iniciam o ciclo de rebeliões tenentistas que se espalhariam por todo o país, terminando, em 1930, ano considerado de término da Velha República e instalação de um novo período.

Ao sair da cadeia em Juazeiro, por intervenção do padre Cícero, ainda no ano de 1922, o beato José Lourenço volta para Baixa D'Anta, onde retoma o trabalho agrícola e a

liderança da comunidade. Esse retorno, no entanto, não é o fim das suas atribulações. Ao chegar à sua comunidade, recebe o comunicado do senhor João Brito vendera o sítio Baixa D'Anta, incluindo na transação o pedaço de terra onde funcionava a comunidade de romeiros. Para efetuar o negócio, "o comprador exigia a entrega imediata da parte beneficiada por José Lourenço." (MONTENEGRO, 1973, p. 84). O beato e os seus liderados entregam a terra sem nenhuma hostilidade. Perdem assim o resultado de anos de trabalho árduo para domar a terra bárbara e fazê-la produtiva. Entregavam, sem nenhuma indenização, as fruteiras, os pastos plantados, as roças semeadas, as cercas erguidas e as casas construídas. José Lourenco entregou a terra e humildemente se retirou com a sua gente para o Juazeiro, onde gozava da estima e confiança do padre Cícero. Esperou que o padre Cícero lhe orientasse para novos caminhos missionários.

5.6.3 O Caldeirão – a terra prometida

Seria pouco o tempo que o beato José Lourenço fica em Juazeiro do Norte, pois logo é orientado a ir residir, com a gente que o seguia e com outros romeiros que à cidade chegavam, no município de Crato, em uma das propriedades do sacerdote. Em 1926, instala-se com essas famílias de romeiros no sítio "Caldeirão dos Jesuítas", assim chamado pelo fato de ter uma depressão natural de pedra em forma de um caldeirão e de ali terem morrido dois jesuítas, no tempo das perseguições pombalinas. Segundo Régis Lopes (1991), "o nome Caldeirão vem de um local nestas terras que conserva água no interior de uma formação natural de pedra (com mais ou menos dois metros de profundidade)" (LOPES, 1991, p. 59). Este estudo mostra passo a passo, como as terras desse sítio foram dando lugar às atividades agrícolas e outros ofícios de modo a prover os seus ocupantes de meios de subsistência.

A princípio, o Caldeirão parece não ter atrativos, por ser "um lugar de topografia acidentada e muito pedregoso, cortado por vários grotões, sem nenhuma baixada, mas todo de terrenos ótimos para plantações de cereais e algodão. Antes de ser campo agrícola da comunidade dirigida pelo Beato, "era um deserto, sem nenhuma benfeitoria". (FIGUEIREDO, 2006, p. 41).

Estabelecido o beato com seus seguidores, começa a construção das primeiras e pequenas casas de taipas; como a terra era seca, iniciaram também a construção de pequenas barragens nos grotões e socavões dos morros, garantindo assim razoável abastecimento de água para as épocas secas. Nas terras altas, deu-se início à plantação de algodão, milho e feijão. Nas terras mais baixas, irrigadas e adubadas por processos primitivos, plantou-se cana-de-açúcar e arroz. Uma pequena engenhoca, levantada nas imediações do pequeno povoado, passou a

produzir rapaduras, batidas e melaço suficientes para o sustento da comunidade. Figueiredo dá notícias desse progresso:

> Ali não se vê arma, além das destinadas ao trabalho: machado, foice etc. Dois grandes açudes se ostentam, um no riacho do Escondido e outro no riacho Caldeirão, medindo a parede deste 36 braças de comprimento, 18 ½ de altura e 13 base. Foram ambos obra de esforço pessoal do beato, auxiliado, apenas, por algumas mulheres.
> [...] Vi ao longo das estreitas grutas que ficam abaixo dos dois reservatórios, alargados a picareta, um desenvolvido canavial, 400 pés de laranja, 100 de jaqueira, muitas limeiras, ateiras, bananeiras, jabuticabeiras, coqueiros, umbuzeiros, romeiras, fruta-pão, guabirabeiras, jambolões, mamoeiros, eucaliptos, plantação de piteira, de palmatória, capins-tudo tratado com esmero.
> Aos lados, trepando pelos altos, grandes plantações de algodão.
> Todas essas plantações de espécimes pomareiras, estão feitas em terreno impróprio e conquistado aos barrancos dos riachos, revelando um esforço ciclópico desse homem extraordinário. (FIGUEIREDO, 2006, p. 42 - 43).

Inúmeros relatos a que tivemos acesso, orais e escritos, mostram que a comunidade era autosuficiente e os bens eram distribuídos de forma justa e igualitária entre os membros da comunidade (cada um trabalhava conforme a sua capacidade e recebia conforme a sua necessidade). Tudo o que sobrava da produção era armazenado e uma pequena parte destinada a venda e a troca com fins de venda e troca por alguns produtos impossíveis de serem produzidos na comunidade. A saúde da comunidade, preventiva e curativa, estava sob a responsabilidade do velho Bernardino, homem de grande conhecimento das qualidades farmacêuticas da flora regional e que tinha alguns conhecimentos práticos da medicina por ter sido enfermeiro em Recife. O beato Severino Tavares, arauto do evangelho popular, varava os sertões, anunciando a Terra da Promissão (O País de São Saruê), para o povo estabelecer a Nova Idade do Espírito Santo. Ao Caldeirão, a cada ano, chegavam muitas famílias fugindo da fome e da servidão dos latifúndios. O crescimento da comunidade provocava inquietações nas autoridades e proprietários de terra da região que classificavam aquela experiência coletiva popular como “coisa de comunistas”.

O Caldeirão prosperava. A fama da fartura e da qualidade de vida ali existente se espalhara e houve um grande fluxo de pessoas que, fugindo da servidão dos latinfundios e d apobreza, ali chegavam em busca de salvação dos corpos e das almas. A elas era oferecido viver numa comunidade de acolhimento, onde podiam trabalhar e viver suprindo suas necessidades. Não custa imaginar que o Espírito Santo ali corrigira o seu voo e estava pousado no Caldeirão, onde erguera o seu novo Império. E que lá seria possível realizar o sonho da Nova Jerusalém,

ou da Terra Sem Mal, ou do quilombo desejado. Os romeiros estavam diante da terra da promissão e o povo sertanejo estava sendo convidado para o trabalho, para partilhar a fartura e a oração.

5.6.4 A "revolução" da elite

Em 1930, a comunidade já contava com uma população de mil pessoas. Nesta época, quando era desencadeada a Revolução dos Tenentes, duas colunas de revolucionários marcharam sobre o Cariri. Em Juazeiro, a Coluna Ari Correia invadiu os domínios do padre Cícero, seguindo depois para Recife. A outra coluna ficara no Crato, dando início ao desarmamento dos coronéis e senhores latifundiários. Numa destas investidas, tais militares em campanha, tentam prender o beato José Lourenço, acusado de guardar armamentos. Avisado com antecedência, o beato foge, e os revolucionários nada encontram no Caldeirão, a não ser camponeses e seus instrumentos de trabalho.

> No Caldeirão, os revolucionários de 1930 procuraram pelas armas. Os camponeses entregaram suas únicas armas... Vasculham a casa do beato e descobrem os tão falados caixões alemães. Deles retiraram três imagens de santos importados pelo porto de Recife. A irmandade havia iniciado a construção da sua capela. (CARIRY/ HOLANDA, 2007, p. 68 -69).

Se a experiência comunitária do Caldeirão, liderada pelo beato José Lourenço, obtivera ali algum êxito, o Ceará também se mostrava precoce em matéria de fascismo. Em agosto de 1931, o tenente Severino Sombra e a Legião Cearense do Trabalho, inspirada no pensamento reacionário da Igreja e no fascismo de Mussolini, saem em defesa de um Estado Corporativista, sabendo-se que a Legião reuniu milhares de trabalhadores em Círculos Operários Católicos da Capital e de cidades do interior. Contra a Legião, ergue-se o Bloco Operário-Camponês, orientado pelo Partido Comunista do Brasil. (fs. HOLANDA *in* CARIRY/ HOLANDA, 2007).

A Liga Eleitoral Católica - LEC, é criada pelo Clero para apoiar candidatos à Constituinte de 1933. No Ceará, torna-se, excepcionalmente, Partido Político, composto por integralistas, latifundiários, oligarcas e conservadores de modo geral. Foi a LEC responsável pela eleição de Menezes Pimentel ao Governo do Ceará. Para se opor ao fascismo, é organizada a Aliança Nacional Libertadora. As bandeiras "Abaixo o imperialismo" e "o latifúndio é latifúndio" se tornam, então, o lema dos comunistas.

Independente dos partidos políticos mais tradicionais ou de vanguardas, por viverem à margem de todo o processo produtivo capitalista (sobejos do latifúndio), o povo

romeiro em trânsito encontra as suas próprias formas de gerar pensamentos transformadores, muitas vezes subvertendo a própria ideologia dominante em contra ideologia, procurando formas de organização social e práticas materiais que deem sustentabilidade aos seus anseios.

> É afirmação de Gramsci de que o catolicismo popular tende sempre ao materialismo. Isto se verifica universalmente em todo o mundo católico, onde os sacerdotes-intelectuais da Igreja produzem uma ideologia de classe dominante e os seguidores dominados, em determinadas circunstâncias históricas, decodificam essa ideologia, segundo sua própria praxis. Esse afastamento da ideologia dominante que as camadas dominadas vão processando, nos aparece como a existência de uma luta surda, não enunciada, latente, entre dominadores e dominados. Quando as baixas camadas, submetendo essa ideologia a sua praxis, constatam sua inadequação, vão-se afastando progressivamente do pólo hegemônico. No primeiro momento esse afastamento se dá a nível superestrutural grupo dirigente da ideologia católica; no segundo momento, quando os grupos dominados constroem suas próprias sociedades (Canudos, Caldeirão), então já estamos diante de uma negação a nível estrutural. (BARROS, 1988, p. 146).

O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, sob a liderança do beato José Lourenço, é bem um exemplo dessa práxis popular, bastante objetiva, na construção da sua "microtopia'.

5.6.5 A grande seca de 1932

Após a revolução de 1930, as classes conservadoras de São Paulo sentiram-se enfraquecidas nas suas proposições imperialistas e antigos acordos da chamada política "café-com-leite" começam a ser rompidos. Grupos políticos e econômicos paulistas acirraram os ânimos da população. Exigiam para o Estado um interventor "civil e paulista¨. Por fim, fazem rebentar a luta armada, em 19 de julho de 1932, com muita agitação e intensa propaganda.

Nos sertões nordestinos, empurrados pela miséria causada pela grande seca de 1932, muitos camponeses se alistariam na luta contra os paulistas. Acham eles que mesmo a guerra, com todas as suas violências e desgraças, era preferível à morte pela fome. A imprensa nacional se esqueceria da seca e do grande drama humano vivido pelas populações flageladas, dedicando toda a sua atenção aos acontecimentos do Sul do País.

A situação social causada pela Seca inclemente, no entanto é grave, e cobra o seu preço em fome, pestes e mortandades. Numerosos grupos de retirantes, magros e famintos, enchem as estradas nordestinas, em procissões macabras, clamando pela justiça dos homens e de Deus, fazendo isso inutilmente. O governo central pouco faz conta, e os políticos engendram a indústria da seca, desviando verbas e víveres destinados aos camponeses famintos.

O Vale do Cariri, região fértil e privilegiada pela localização geográfica, é mais uma vez invadido pelas massas famintas, que são agrupadas, pelas autoridades constituídas, em acampamentos precários, chamados pelo povo de “Curral da Fome” e “Curral do governo”. O termo curral refere-se ao cercado onde se junta os bois para a engorda e para o abate. Nesse curral, com gente tratada como gado, era apenas feito o abate, sem engorda. As poucas condições de higiene, a falta de alimentação e de assistência médica prepararam terreno para as doenças, e os surtos de peste dizimaram grande número de flagelados.

Antônio de Alencar Araripe, prefeito do Crato, na época, conta que todos os dias chegavam trens repletos de flagelados enviados pelo ministro José Américo de Almeida. Sem outros recursos, o prefeito mandava colocar essa gente no sítio Buriti, espécie de campo de concentração, na linguagem militar. Com o tempo, juntaram-se mais de 40 mil flagelados. Ao elevar-se o número de mortes, Araripe confessa: “eu mandava diariamente abrir grandes covas para enterrar os mortos. Só tinha fome e peste, era um horror”. (ARARIPE, entrevista, 1982). Os corpos, esqueléticos e fétidos, eram carregados em carrinho de mão e jogados numa grande vala, onde eram sepultados. Morriam de fome e de doenças, abandonados como animais.

Muitos retirantes chegam, por essa época, ao Caldeirão. O beato abriu os depósitos de víveres da comunidade e a todos ofereceu comida e trabalho: “em 1932, o Caldeirão acolheu e deu alimento a centenas de sertanejos provenientes de Pernambuco, Rio Grande do Norte, Paraíba e do próprio Ceará. Muitos [...] acabaram ficando lá mesmo [...].” (LOPES, 1991, p. 81).

Segundo depoimento enfático de Henrique Ferreira da Silva, que viveu no Caldeirão, nesse período, não morreu um só camponês de fome na comunidade, em face da reserva de alimentos partilhados.

> Lá no Caldeirão, não tinha quem passasse necessidade, porque tudo era de barriga cheia. A comida era para todo mundo que chegasse. Era barriga cheia. Matava gado, matava cevado, peru, guiné, galinha... De tudo tinha. Lá era uma casa de fartura. Lá não faltava nada para ninguém, graças a Deus. Era tudo de barriga cheia. Todo dia, matava boi. Comprava boi e matava. [...] As panelas de comer era dois homens para botar uma no chão abaixo. O café era uma chaleira de 10 litros d'água. E uma de 8 litros. Para café para o pessoal dele. Isto para o trabalho. Homem, mulher e tudo. [...] Chegava gente, romeiro. Se chegava. A malota tinha secado a comição da viagem, tinha direito a 7 dias. Com 7 dias, pedia licença a ele para se ir embora. Se a malota dele, o de-comer que ele vinha comendo desse para voltar com ele, botar em casa, bem, estava certo. Mas o que não tinha, ele enfia a malotinha dele de tanto (de comida) que precisasse para botar em casa. (SILVA *in* CARIRY/ HOLANDA, 2007, p. 117).

Todos os testemunhos, inclusive do escritor José Alves de Figueiredo, afirmam que no Caldeirão não faltou meios para socorrer os flagelados que ali chegavam: as vestimentas saiam dos teares rústicos e os víveres dos depósitos comunitários. Para esses camponeses, o Caldeirão significava o abrigo mais seguro e as condições de vida com maior dignidade, a partir do trabalho comum e da partilha.

> Nessas comunidades as relações de produção se estabelecem de forma diametralmente oposta às vigentes na sociedade global, No Caldeirão como em Canudos os beatos (José Lourenço e Antônio Conselheiro) enquanto produtores de ideologia, reeducam o povo para abandonar a ideologia do enriquecimento pessoal em troca do enriquecimento coletivo, o que eles vão conseguir através da colocação da mensagem cristã como mobilizadora e norteadora das formas de relação dos homens entre si e com a natureza. As relações religiosas passam a constituir relações de autoridade no grupo, ficando hierarquicamente privilegiados quanto ao poder de mando aqueles que reproduzem com maior fidelidade a doutrina igualitária cristã na vida prática. É assim que se dá uma ordenação da Vida social capaz de promover o processo de produção e distribuição, o controle enfim da própria sociedade. A religião deixa de ser nessas condições específicas apenas uma "forma de representação", transformando-se também numa "ação sobre o mundo", agindo eficazmente sobre uma realidade. (BARROS, 1988, p. 149).

Foi durante a terrível Seca, que o beato José Lourenço orientou a construção de dois grandes açudes, um no riacho Escondido e outro no riacho Caldeirão. Este, de maior porte, tinha a parede com 36 braças de comprimento, 18 de altura e 13 de base. Nas barragens feitas no riacho, as pedras eram assentadas com uma espécie de argamassa resistente, feita à base de calcário e óleo de mamona, tornando a parede dura, resistente e impermeável. Estes açudes assegurariam água para a localidade, nos anos futuros e tornariam possível a irrigação rústica em maior escala.

5.6.6 Severino Tavares – um enviado do Espírito Santo

Se, no início, a mudança do beato José Lourenço com algumas famílias para o Caldeirão fora medida do padre Cícero de “apurado raciocínio, que viu o grave problema para Juazeiro, em consequência da afluência sempre crescente de romeiros àquela cidade” e procurava assim direcionar os retirantes que chegavam a Juazeiro para o novo arraial. (MONTENEGRO, 1973, p. 85); além da migração intensificada por períodos de seca, uma outra causa das constantes romarias ao Caldeirão foram as pregações de Severino Tavares, que dizia ser um enviado do Espírito Santo.

> Severino era um beato penitente, "secretário" de Zé Lourenço (que por sua vez foi pupilo de Pe. Cícero), incumbido de angariar adeptos para o Caldeirão por todos os rincões nordestinos, uma espécie de relações-públicas do movimento. Ele realizou uma extensa peregrinação por toda a região do Médio São Francisco, passando pelos municípios de São Raimundo Nonato, Remanso, Santo Sé e Casa Nova. Neste último, pregou em Castanheiro, São José, Santa Cruz, Queimadas, Ouricouri, Surdo, Lagoa do Alegre e, por fim, Pau de Colher [POMPA, 1995, p. 48]. Dizendo-se a "Terceira Pessoa da Santíssima Trindade", emissário de Padre Cícero e representante de Zé Lourenço, tornou-se conhecido como Padim Conselheiro [ESTRELA, 1998, p. 33]. (MONTEIRO, 2010, p. 50, on-line).

Bem antes de chegar ao Caldeirão, por volta de 1932, Severino já perambulava pelos sertões nordestinos, levando vida mística e ascética, profetizando o fim do mundo, pregando os mandamentos do caminho reto, a união entre o povo, o respeito pelo sagrado, o desprezo pelos padres que fazem o comércio das coisas divinas e a ida para o Caldeirão de Santa Cruz, lugar sagrado onde o povo deveria trabalhar, rezar e preparar a chegada do Novo Tempo, anunciado pelos profetas que o antecederam. Severino dizia-se o conselheiro, o enviado de Deus, que viera para libertar o povo e conduzi-lo pelas sendas da salvação. (PEREIRA, 1976. p. 286-287).

5.6.7 A morte do padre Cícero

Quando tratamos do Juazeiro do Norte, tratamos da morte do Padre Cícero e o que esse acontecimento significou para os romeiros. A partida dele, não trouxe o fim do mundo, nem fez diminuir a fé dos peregrinos e nem da gente que na cidade sentara moradia. A *Nova Jerusalém*, tão esperada, continuava encoberta, mas era real, se mostrando alcançável em um plano paralelo, como um Reino do Juremá que se visita. Parecia que os beatos adiaram o fim do mundo para outras eras, no emaranhado das profecias e dos discursos escatológicos.

Enquanto não desencantava o paraíso, ao povo órfão do seu patriarca dava sinais de zelo pelos bens que ele deixara em vida, os bens espirituais, mas também as terras e os roçados comunitários. Assim pensava o beato José Lourenço, que redobrou os trabalhos com os seus romeiros, desenvolvendo ainda mais o Caldeirão e começando um criatório de pequenos animais do semiárido: teiús, mocós e emas; além de fazer o cultivo de doze diferentes tipos de "batata cará", junto com as tradicionais plantações de milho, feijão, fava, mandioca, cana-de-açúcar e gergelim, sem descuidar da expansão de novos pomares.

O jornalista e escritor Jáder de Carvalho, que conheceu o beato José Lourenço, fala sobre a organização social da comunidade:

> Ele (o beato José Lourenço) organizou um perfeito artesanato. Lá se fabricava facão, se fabricavam foice, se fabricava faca. Mas, na verdade, não houve nunca um crime de morte durante todo o tempo em que o Caldeirão viveu. Lá era completa, perfeita a paz social. [...] Pois bem, o beato Lourenço, apesar de não ser socialista, apesar de ser um homem rude, só levado pela intuição, fez vitorioso no Caldeirão este primeiro princípio: "a cada um de acordo com as suas necessidades". O homem que tinha cinco pessoas na família recebia o alimento para cinco pessoas: quem tinha três, recebia para três pessoas; quem era sozinho recebia exclusivamente para si. (CARVALHO in CARIRY/ HOLANDA, 2007, p. 236).

Mesmo depois da morte do padre Cícero, as romarias para o Juazeiro e para o Caldeirão continuam a crescer. Muitos romeiros começaram a enxergar no Caldeirão de Santa Cruz, como era conhecido, a nova terra da promissão, e no beato José Lourenço uma "espécie de reencarnação" do Padre, capaz de cumprir as promessas messiânicas feitas na época do milagre da beata Maria de Araújo. A partir da morte do padre Cícero, todos os membros da comunidade passaram a usar roupas pretas, em luto fechado, como símbolo da dor e tristeza causada pela morte do "Padim Ciço".

Em 1934, o Caldeirão já contava com população fixa de mais de três mil habitantes e uma população flutuante em torno de seis mil pessoas. A vida social e econômica da comunidade foi organizada dentro de moldes comunitários. O trabalho tinha caráter santificado e era tido como "penitência", capaz de modificar o mundo e de preparar o advento do novo tempo. Às vezes, o beato ia até às roças puxar benditos e incentivar o trabalho agrícola, que tinha jornada de oito horas, com intervalos para o almoço e merenda. A produção era armazenada em um grande prédio construído perto da barragem do açude e lá repartida, através de Isaías - espécie de secretário do beato - com os chefes de famílias, conforme as necessidades. As famílias recebiam uma "comissão" de arroz, feijão, rapadura, café, açúcar, carne, leite, batata, macaxeira e milho, para consumo de uma semana. As mulheres, além dos cuidados com as crianças menores, também trabalhavam no plantio, na limpa, na colheita, na alimentação dos animais domésticos, na confecção de tecidos e na modelagem de barro. As beatas cuidavam dos afazeres domésticos e das coisas sagradas. (fs SILVA *in* CARIRI / HOLANDA, 2007)

O beato José Lourenço acreditava que aquela terra o padre Cícero deixara para o seu povo e tratava de organizar, através do trabalho e da oração, uma comunidade nos moldes da mais autêntica cristandade. No entanto, o padre Cícero, pensando no desenvolvimento e na educação do povo de Juazeiro, doara todos os seus bens à Irmandade dos Padres Salesianos, acreditando que em Juazeiro eles colocariam em prática os preceitos de Dom Bosco, no amparo e na educação dos mais pobres. Como mostraria o passar do tempo, os Salesianos, contudo, não

cumpririam tais promessas, estabeleceriam em Juazeiro um colégio para educação dos ricos e formação de letrados, e dos pobres tomariam todos os bens que pertenceram ao padre Cícero.

5.6.8 Organização social e econômica

Os registros consultados e citados até aqui, somados à escuta de toda uma tradição oral em circulação nos folhetos de cordel e na memória de beatos e romeiros do Juazeiro, podemos esboçar um quadro geral da vida econômica, religiosa desenvolvida no Caldeirão.

Comecemos por destacar, que foi desenvolvida naquela localidade uma produção artesanal bem elaborada e diversificada. Desse modo, com metais, fabricavam foices, enxadas, cavadores, estribos e pequenas peças de ferro batido; com a madeira, faziam portas, mesas, oratórios, móveis domésticos e arados rústicos. Um engenho de pau foi construído por mestres e carpinteiros da comunidade. Os utensílios domésticos e o material de construção eram feitos de barro, com o qual modelavam as panelas, potes, pratos, tijolos e telhas e desenvolviam também a cerâmica lúdico-figurativa usada pelas crianças nos seus folguedos. Em teares primitivos, produziam os tecidos necessários para vestir todos os membros da comunidade, além de redes, lençóis e panos grossos para os sacos de armazenar alimentos. O pequeno curtume oferecia sola para as selas, os arreios, os chinelos, as correias e os gibões. Usando a cera de carnaúba, fabricavam velas para os cultos; da mamona, extraíam o azeite para a iluminação; e com flandre faziam as canecas, as bacias e os candeeiros. Não obstante a variedade de ofícios praticados, a agricultura era cultivada por todos, havendo rodízios e remanejamentos.

Depois de repartida com os membros da comunidade, o excedente da produção tinha uma parte armazenada para os maus tempos e outra comercializada com os povoados adjacentes e transformada em dinheiro, usado para adquirir objetos não produzidos pelos habitantes do Caldeirão, o que era pouco, já que a comunidade era autossuficiente em quase tudo daquele básico que necessitavam. O beato incentivava o povo no seu trabalho e tinha ideias progressistas para a época. Tanto que, por volta de 1935, entrou em contato com comerciantes do Crato, na tentativa de importar arados da Inglaterra, o que não chegou a ser efetuado.

Médicos populares, mestres no trato de preparados medicinais feitos com a flora nativa e conhecedores de segredos das rezas mágicas, asseguravam ao povo um razoável estado de saúde, em relação às maleitas mais corriqueiras. Mestre Bernadino era um dos mais destacados agentes de saúde da comunidade e tinha sido enfermeiro prático em um hospital de Recife. Não havia escolas formais, na comunidade, mas havia aulas de alfabetização, ministradas por dona Mariana Gurgel e outras professoras primárias; as aulas eram dadas nas

latadas das casas e debaixo de árvores frondosas. As crianças menores brincavam livres pelos terreiros e as maiores e os adolescentes, mais fortes e habilidosos, acompanhavam os pais no rude e necessário aprendizado da sobrevivência. Junto com as técnicas de trabalho, aprendiam contos, provérbios, cantigas e ensinamentos da sabedoria tradicional, além da iniciação nos ritos e nas rezas da religiosidade popular. Havia todo um ensinamento dos saberes tradicionais e troca de experiências de que eram portadores os habitantes que chegavam de várias regiões do Nordeste. (SOUSA/ CARVALHO, 2012). Ali se configurava uma verdadeira "escola de saberes", com uma grande diversidade e riqueza de ensinamentos práticos e simbólicos.

5.6.9 Vida profana e religiosa

O beato José Lourenço, além de organizar a vida social com Isaías e Severino Tavares, seus lugares-tenentes, era o líder religioso, gozando de respeito e ascendência moral sobre os adeptos. Oficiava, todas as noites, as novenas, as festas de renovações, os ofícios da Santa Cruz, e as pregações sobre o caminho do amor e da retidão a ser seguido pelos homens do rebanho de Deus. Dizia que o homem não deve roubar, não deve matar, não deve fazer mal a seu próximo, que todos os homens devem viver em paz, pois são todos irmãos, todos iguais, todos filhos da mesma matéria e sujeitos à dor e à morte.

Havia festas religiosas comemorativas aos dias santificados, e, no dia da Santa Cruz, se davam os rituais religiosos, com rezas, cânticos e procissões, das quais participavam todos os moradores do Caldeirão. À frente da multidão, seguia o beato José Lourenço, montado no seu cavalo Trancelim, vestido com paramentos religiosos, e acompanhado dos Doze Pares da França, cavaleiros iniciados na Irmandade da Cruz e que, nas festividades, vestiam-se com roupas coloridas e cavalgavam em cavalos cobertos com mantas, bordados e enfeitados com flores e fitas multicoloridas. Cabia ainda, ao beato, organizar os ritos de passagem, os rituais de morte, assim como a encomendação das almas.

As beatas, mulheres religiosas, na sua maioria, órfãs criadas pelo beato, dedicavam-se às orações, aos bordados e paramentos festivos, e participavam dos rituais, cuidavam da alimentação do beato e do viveiro, onde havia centenas de pássaros exóticos trazidos pelos visitantes dos mais distantes recantos do Brasil. Eram pavões, emas, papagaios, arapongas, araras-canindés etc. Havia também a criação de animais selvagens domesticados: veados, preguiças, mocós, antas, tatus, onças de bode e macacos. Defronte à casa onde habitavam, o beato iniciou a construção de uma capela de grandes dimensões e fortes estruturas, com portas de cedro e altares esculpidos em madeira de lei por mestres carpinteiros e imagens de grande porte esculpidas por santeiros do Juazeiro; e algumas menores, de gesso, compradas na Capital

do Estado. A capela, no entanto, não chegaria a ser concluída, dada a tragédia que se abateria sobre a comunidade anos depois.

O beato, que não oficiava sacramentos reservados aos padres pela Igreja Católica, manteve no início bom relacionamento com o Clero, a quem sempre convidava para rezar missas, fazer batizados e casamentos. Reservava-se o beato às pregações, aos rituais de penitência e aos ofícios religiosos rústicos de louvação a Deus. Em cima de um monte, em local estratégico, que permitia uma visão sobre todo o arraial, ficava a casa do beato José Lourenço, cercada de alpendres, com duas salas, quatro quartos, cozinha e despensa. Nessa casa, ele recebia os visitantes e os encaminhava para a casa dos hóspedes.

5.6.10 O levante comunista

No plano nacional brasileiro, em novembro de 1935, irrompe o chamado "levante comunista". O Vigésimo Primeiro Batalhão de Caçadores de Natal se subleva. Os comunistas tomam o poder e por três dias o Governo Popular Revolucionário controla a Capital do Rio Grande do Norte. O levante prossegue com lutas em Recife e no Rio de Janeiro. Com facilidade, entretanto, o governo sufoca a rebelião. Por todo o País, é iniciada a caça aos comunistas e liberais. As prisões são feitas em massa. Habilmente, Getúlio Vargas divulgou o mito da "sanguinária intentona comunista¨, que naquele momento até hoje justifica a repressão aos movimentos populares. Nos sertões do Rio Grande do Norte, muita gente assustada, fugiu para o Juazeiro e Caldeirão, em busca de abrigo.

No Ceará, só um ano após a destruição do Governo Popular Revolucionário do Rio Grande do Norte, a imprensa de Fortaleza revelaria a repercussão local dos acontecimentos de 1935. A polícia agira duramente contra os comunistas, notadamente, em Camocim: uns foram executados, outros presos. Secretamente, é criada a Delegacia de Ordem Política e Social – DEOPS. É nesse clima de perseguições e punições, que o beato Severino Tavares será associado ao tal levante comunista.

O delegado de Santa Quitéria, na zona Norte do Ceará, telegrafa para Cordeiro Neto, o chefe de Polícia, na Capital, falando sobre Severino Tavares - um homem magro e barbado, vestido com um roupão sujo e parecido com uma mortalha, que fazia pregações religiosas e conclamava o povo a ir para o Caldeirão. Por ordem de Cordeiro Neto, Severino é preso pela Polícia e escoltado para Fortaleza, onde é torturado, tosquiado e interrogado, constatando-se sua ligação com o Caldeirão. Severino, que até então estivera preso em uma cela com prisioneiros comuns, é transferido para a cela onde se encontram presos o jornalista Jáder

de Carvalho e outros comunistas cearenses, por conspiração contra o Governo brasileiro. Sobre esse episódio, anos depois, o próprio Jáder de Carvalho daria o seguinte testemunho:

> Numa das vezes em que estive recolhido à prisão, como comunista, Severino - figura participante da vida e morte do Caldeirão - era meu companheiro na cadeia pública desta cidade. Severino era negro, vestido de pele branca: nariz chato, o cabelo encarapinhado como dos africanos, porém louro. Lembro-me de que um dia, quando conversávamos num dos grupos na prisão - digo grupo porque eram mais de cinquenta ou sessenta os prisioneiros - entrou no local onde nós estávamos o tenente Bezerra. Figura de alta importância na destruição do arraial do beato Lourenço. Bezerra dirigiu-se a Severino: "Como é? Você dormindo numa redezinha tão ordinária, tão pequena. Eu vou ajudá-lo. Vou à procura do beato Lourenço, vou matá-lo, tirar o couro e mandar curti-lo. Aí você terá um lugar macio em que você se deite". Severino riu e disse: "Tá certo". (CARVALHO *in* CARIRY/ HOLANDA, 2007, p 233).

As forças de repressão do Estado Novo tentaram incriminar Severino Tavares, que era rio-grandense-do-norte, de ter ligações com os comunistas, acusando-o de ter participado da Intentona Comunista em Natal, do ano de 1935 e de ser agente de Moscou infiltrado, entre os camponeses do Caldeirão.

Em meio a crises políticas, econômicas e sociais marcantes, a fama do Caldeirão e do beato José Lourenço e seguidores não diminui e corre célere por todo o Nordeste. O clero e os grandes proprietários de terra viam com preocupação o avanço econômico e social do Caldeirão e a sua consolidação como comunidade que não parava de crescer. O tenente José Góes de Campos Barros, em seu relatório como delegado da ordem política e social, afirma que a gravidade maior do Caldeirão residiria no fato de que os romeiros para lá encaminhados estabeleciam relações de produção e consumo que se assemelhavam ao comunismo. (BARROS, Relatório, 1937).

5.6.11 A mentira e a denúncia

Setores conservadores ligados à política regional, insuflados pelos proprietários de terra e pelo Clero, encarregaram-se de espalhar boatos sobre o beato José Lourenço e os habitantes do Caldeirão. Eram formas preventivas de proteger a (má) consciência para as violências e os horrores que logo viriam com a destruição da Comunidade; eram estratégias para aqueles que precisariam, de alguma forma, ser, depois, justificados. Pelos seus atos de autoritarismo e violência.

Diziam que o beato oficiava sacramentos reservados ao clero, de forma bárbara e sacrílega; que vivia em concubinato com as beatas, possuindo um harém de 16 mulheres; que

explorava a ignorância e o fanatismo dos camponeses, usando a sua força de trabalho para enriquecer. A situação agrava-se, quando os padres Salesianos, que herdaram as terras do Caldeirão do Padre Cícero, resolvem tomar as terras sem pagar aos seus habitantes nenhuma indenização.

O beato José Lourenço ainda tentou comprar o terreno do Caldeirão aos Salesianos, inutilmente. O clero regional, os políticos da Liga Eleitoral Católica e os grandes proprietários de terra viam no Caldeirão um exemplo que não deveria continuar por subverter a ordem vigente.

O advogado Norões Milfont, deputado estadual pela Liga Eleitoral Católica - LEC, de tendência conservadora, foi constituído defensor da causa dos Salesianos. Sem perda de tempo, requenta e alardeia a tese de que Caldeirão constituía uma *Nova Canudos*, que o beato guardava armamentos e que o ajuntamento, além de constituir sério perigo para o Estado e a ordem estabelecida, teria francas tendências comunistas. Nos sermões, os padres falam do perigo do ajuntamento de fanáticos e da infiltração de "agentes vermelhos" a serviço do totalitarismo ateu. As denúncias clamam a intervenção das autoridades constituídas.

Segundo artigo de Tarcísio Holanda (*Jornal do Brasil*, 01/02/1981), o clero do Cariri une-se aos políticos, a alguns proprietários de terra e negociantes (não todos, pois alguns se serviam da comunidade). No ano de 1936, o Interventor e Governador do Estado, Menezes Pimentel, reúne o seu gabinete, e é debatida uma solução para o Caldeirão. Desta reunião, participam o Secretário do Estado Andrade Furtado, o deputado Norões Milfont, o bispo do Crato, Dom Francisco de Assis Pires, e o Chefe de Polícia, Cordeiro Neto. As autoridades são concordes quanto ao perigo de ajuntamento de camponeses do Caldeirão e decidem pela urgente ação militar e destruição da comunidade liderada pelo beato José Lourenço.

O Capitão José Bezerra é enviado ao Caldeirão em missão secreta, disfarçado em comprador de algodão, para espionar o agrupamento. O beato recebe-o como a todos os visitantes, fala que não pode vender o algodão, que é de propriedade comum, e mostra-lhe o Caldeirão nos seus mais diversos aspectos, apesar da desconfiança de Isaías, ajudante do beato.

De regresso a Juazeiro, o capitão José Bezerra, cuja cobiça crescera quando constatou as riquezas da comunidade, escreve o citado relatório, dando conta do "fanatismo reinante e do terrível perigo comunista". Para a elite, o Caldeirão tomava as proporções de uma Nova Canudos. Os acontecimentos que culminaram com a destruição da Cidadela Sagrada de Canudos, ainda estavam vivos na memória coletiva. Havia um temor generalizado, por parte dos camponeses do Caldeirão, que o Governo promovesse uma outra guerra contra o povo.

O historiador Firmino Holanda mostra o comportamento da imprensa cearense, na época, alimentando a ideia de ser o Caldeirão um caso perigoso à ordem estabelecida:

> O jornal "O Estado", órgão do partido do governador (Menezes Pimentel, Martins Rodrigues e outros eram sócios da empresa) divulgou extensas matérias. Vamos citar apenas uma delas, da época em que a polícia caçava os remanescentes de Caldeirão, na serra. Dizia o seguinte: "O nome e a dignidade de nossa terra e o patriotismo de nossa cultura e civilização não podem ficar enlameados, lá fora, por um grupo de fanáticos perigosos, que tem menos de místicos do que de celerados". A experiência de Caldeirão, afirmava, já serviu para mostrar que "não deve o governo agir com clemência ou longanimidade em tais casos, mas sem tibiezas, contemplações ou magnanimidades", por isso, "a violência mesmo é às vezes necessária para evitar mal maior" (*O Estado*. Fortaleza – 14.5.1937). (*apud* HOLANDA in CARIRY/ HOLANDA, 2007, p. 292).

5.6.12 A invasão do Caldeirão

No dia 9 de setembro de 1936, uma expedição da Polícia Militar composta por uma Companhia de Fuzileiros e uma seção de Metralhadoras Leves, sob o comando do tenente José Góes de Campos Barros, segue para o Cariri. Para evitar especulações, o Chefe de Polícia, Cordeiro Neto, espalha a notícia de que a tropa se dirigia a Mossoró (BARROS, 1937, p. 21 – 22). Os soldados iam preparados para a luta, mas, quando invadiram o Caldeirão, os camponeses humildes e espantados não ofereceram resistência. Todas as casas foram vasculhadas e tiveram os seus modestos objetos domésticos revirados e quebrados; no entanto, não encontraram o que procuravam. Em vez de armas, encontraram instrumentos de trabalho: enxadas, cavadores, foices e arados rústicos.

O beato José Lourenço, avisado com antecedência da aproximação da expedição militar, fugira. O capitão Cordeiro Neto explicou para os camponeses o que viera fazer: acabar com a concentração de "fanáticos" e exigir que as famílias pegassem os seus pertences e voltassem para o seu Estado de origem. As famílias tinham um prazo de poucos dias para partir. Assustados e humildes, os camponeses explicaram que não poderiam partir levando consigo seus pertences, visto que ali ninguém possuía nada, pois os bens eram de toda a comunidade.

De noite, o capitão José Bezerra, demonstrando arroubos de valentia, resolve quebrar o mito que envolvia o cavalo Trancelim, pertencente ao beato José Lourenço e só por ele montado, quando seguia em frente aos "Doze Pares da França", nas procissões da Santa Cruz, ou quando ia em viagens visitar o padre Cícero. Isaías, homem branco e com certa leitura, secretário do beato, implora: "Seu Capitão, não consinta nessa desgraça, vai cair um castigo sobre todos" (HOLANDA, 1981, reportagem).

O capitão José Bezerra, que já tinha introduzido prostitutas no Caldeirão e querendo mostrar-se para as mulheres, não dá ouvidos. Monta no Trancelim e enfia-lhe as esporas, o cavalo dispara, riscando os cascos nas pedras. José Bezerra cavalga sem dar-lhe trégua, por quase toda a noite e, quando volta com o cavalo Trancelim extenuado, coloca-o na estrebaria e volta à bebedeira. Trancelim morreria na madrugada, com os primeiros raios do sol. Tempos depois, em Fortaleza, o capitão José Bezerra contaria para a soldadela como matara o cavalo Trancelim. Severino Tavares, da sua cela, lança uma ameaça profética: "O senhor, Capitão, vai pagar caro o couro do Trancelim." (HOLANDA, 1981, reportagem).

O sociólogo Hildebrando Espínola, estudioso do semiárido e das questões agrárias da região Nordeste, denunciou o crime cometido contra o Caldeirão:

> Trata-se de um crime múltiplo, de um crime cumulativo contra o Caldeirão. O primeiro deles é que se tentou, que se executou uma reivindicação de posse sob proteção militar, com equipamento armado do Estado. Protegeu interesses, em última análise, particulares com a tropa do Estado, e sem a menor figura de juízo. (ESPÍNOLA *in* CARIRY/ HOLANDA, 2007, p. 89).

5.6.13 O curral dos presos

No Caldeirão, instalou-se um improvisado campo de concentração em um curral: homens, mulheres e crianças foram amontoados em um curral, sob coronhadas e pontapés da Polícia e lá ficaram, recebendo magras rações, por dias e dias, amontoados como animais. "Um velho de barbas longas, meio calvo, de olhar fixo e brilhante, erguendo para o alto as mãos sujas e esqueléticas, proferiu dramático: "Vossa Mercê é poderoso, mas, acima de tudo, está o poder de Deus" (BARROS, 1937, p. 21 e 22). Inutilmente falou, a Polícia, logo depois, dava início ao crime de incendiar as choupanas e de saquear o armazém da comunidade e a casa do beato.

O bárbaro crime doeu até na consciência dos seus executores. O tenente Góes escreve no seu relatório:

> Deve ter sido doloroso, para o coração fanatizado, daqueles pobres sertanejos, o espetáculo da primeira noite de ocupação; as suas inteligências simples nunca poderiam justificar semelhante violência; e a visão das primeiras casas devoradas pelas chamas, pontilhando os morros de clarões sinistros, ateou-lhes n'alma a fogueira do rancor e da vindita. (BARROS, 1937, p. 21 - 22).

Tão pavoroso era o crime que, mais adiante, o tenente Góes tenta justificá-lo acusando os próprios camponeses de o terem executado e justifica a venda de parte dos bens da comunidade em leilões públicos, como sendo para evitar que estes bens fossem destruídos pelos habitantes revoltados. É sabido que até as portas da igreja foram arrancadas e, tempos depois,

apareceriam guardando a entrada de um cabaré em Crato. Os cavalos, os porcos, as aves, os bois, os legumes armazenados e outros bens pertencentes ao beato foram vendidos, e pequena parte do dinheiro, para disfarçar o crime, entregue ao Juiz de Direito do Crato.

A população é dispersa, e o capitão José Bezerra fica como interventor do Caldeirão, que, meses depois, seria entregue aos padres Salesianos. Os amigos do beato o orientam a colocar o caso na justiça. José Lourenço constituiu os advogados Antônio de Alencar Araripe e Ademar do Nascimento Fernandes Távora seus procuradores e a eles entregou documento, onde relacionava todos os bens da comunidade saqueados pela Polícia. Os advogados pediam, na ação judicial, a indenização de Cr$ 400.000,00, o que, na época, constituía verdadeira fortuna.

O jornalista José Alves de Figueiredo escreve e publica no jornal cearense *O Povo*, um artigo em defesa do beato José Lourenço e por isso é preso. O próprio jornal *O Povo*, periódico tido como conservador, escreve, no dia 11 de novembro de 1936, nota denunciando as transações ilegais da Polícia dos bens do Caldeirão, para terminar com um apelo: "Cumpre, pois, ao Governo apurar os fatos em todos os seus detalhes, a fim de que se localizem as responsabilidades em torno dessa estranhável irregularidade." (Jornal *O Povo*, 11 de novembro de 1936). Tais posições constituíam exceções à regra, considerando que a imprensa do Ceará mobilizou, através de artigos sensacionalistas, a opinião pública, as primeiras páginas traziam manchetes sobre o Caldeirão, "uma excrescência dentro do Estado" e um núcleo de "fanáticos brutos e ignorantes".

5.6.14 Severino Tavares retorna ao Cariri

Destruído o Caldeirão, Severino Tavares foi posto em liberdade com a recomendação de que voltasse para o Rio Grande do Norte. Severino deu a entender que cumpriria as recomendações das autoridades; ruma então para o Rio Grande do Norte, mas, no meio da viagem, desvia-se do caminho e segue para o Cariri.

Com algumas famílias expulsas do Caldeirão, o beato José Lourenço se estabelece na Serra do Araripe, onde surgem algumas choupanas miseráveis, "verdadeiras casas de índios". Estas moradias *sui generis* são construídas esparsamente no meio do matagal, sem o conforto sequer de pequeno terreiro. O que se objetiva é o disfarce de verdadeiro esconderijo (*O Povo*, Fortaleza, 12.05.1937). Severino chega ao Cariri e junta-se ao beato na Serra do Araripe. Nova comunidade surgia, com extensão de quase dois quilômetros, entre a Mata dos Cavalos e o Curral do Meio. Prevenindo-se contra outros possíveis ataques da Polícia, o beato José Lourenço espalhou "vigias" por várias cidades e localidades estratégicas da região.

Contudo, o beato tinha índole pacífica e tentava apenas se proteger e estar preparado para, se necessário, evacuar o seu povo para Pernambuco.

O beato preferia permanecer retirado (escondido na serra do Araripe). Severino Tavares prega a revolta armada e consegue reunir sob a sua liderança um grupo com mais de trezentos homens. Ainda estava vivo no espírito desses camponeses o pavor à Polícia que saqueara e destruíra o Caldeirão, principalmente pelo capitão José Bezerra, que fora espionar a comunidade, comandou as atrocidades e matou o cavalo Trancelim. Em 9 de maio de 1937, o capitão Cordeiro Neto, Chefe da Polícia, recebia telegrama urgente do advogado e deputado Norões Milfont, comunicando que os "fanáticos" invadiriam a cidade de Crato. Logo, de Fortaleza, segue ordem para que a força policial sediada em Juazeiro, sob o comando do capitão José Bezerra, atacasse o reduto dos "fanáticos" chefiados por Severino Tavares, localizado na Mata dos Cavalos, a quatro léguas de Crato.

No dia 10 de maio, o capitão José Bezerra segue com 18 praças em um caminhão. Ao aproximarem-se da localidade, seguem a pé, seguindo um guia que se oferecera para mostrar onde estavam Severino Tavares e seus homens. No matagal próximo, o guia desaparece, e os camponeses emboscam os soldados. Os sargentos Jaime e Brasileiro, que sobreviveriam ao massacre, relatariam depois na *Revista Policial*:

> Foi um instante dramático. Surgindo do matagal, os fanáticos envolvem o Capitão Bezerra, que não tem tempo sequer de sacar a sua pistola, como dos fuzis não puderam lançar mãos os soldados. A luta corpo a corpo se trava violenta, entre o Capitão e seis soldados, de um lado, e, de outro, cerca de 100 fanáticos, armados de rifles, espingardas, foices e cacetes sob a chefia de Severino Tavares. Os fanáticos pareciam visar especialmente o Capitão e dividiram-se em grupos de modo a isolar-se das praças. (HOLANDA, 1981, reportagem).

Uma foiçada na nuca, que lhe decepou a cabeça, põe fim à vida do Capitão José Bezerra. A pauladas, foram massacrados o Sargento Anacleto, filho do Capitão José Bezerra, um cabo e um soldado.

Os soldados feridos são recolhidos ao hospital do Crato. O malogro da força policial causa pânico entre os dirigentes do Estado. Segue imediatamente para o local o tenente Assis Pereira, com o restante da tropa sediada em Juazeiro, composta por trinta homens. Vinda de Fortaleza, segue a 1ª Companhia do 1º BC da Força Pública, em um trem especial da Rede Ferroviária Cearense, sob o comando do 1º tenente Abelardo Rodrigues. O próprio Chefe de Polícia, capitão Cordeiro Neto, consegue autorização do Ministério da Guerra e segue com três aviões (Paraíba, Chaco e C 83), sob o comando do capitão-aviador José Macedo, para o palco

das lutas. No final da tarde do dia 11 de maio, chegavam a Juazeiro, na mesma hora em que eram trazidos, em um caminhão, os corpos dos policiais mortos em emboscada na Serra do Araripe e de três camponeses, cujos cadáveres, mutilados e amarrados, foram expostos à visitação pública como sendo Santo Antônio, São Onofre e São Pedro.

Os aviões fazem voos de reconhecimento, localizam o acampamento dos camponeses e, no dia seguinte, metralham e jogam bombas sobre as miseráveis choupanas. Por terra, seguiram as forças policiais, parte delas se dirige para Mata dos Cavalos, a outra parte fica acantonada em Santa Fé, de onde seguiriam para Mata do Rasgão. Deu-se, então, o terrível massacre. Tomados de surpresa, os camponeses eram, na sua maioria homens pacíficos, que não tinham sequer participado da luta que culminou com a morte do capitão José Bezerra; tanto que não reagiram. As choupanas foram incendiadas, e os seus moradores, ao saírem aterrorizados, recebidos com baionetas caladas, fossem eles velhos, mulheres ou crianças. O beato José Lourenço, com algumas famílias, consegue fugir para Pernambuco.

Segundo o depoimento do tenente Alfredo Dias, os soldados fincavam as baionetas com tal força que tinham que usar os pés para retirá-las. (HOLANDA, 1981, reportagem). Os prisioneiros eram executados sumariamente, e alguns tiveram a pele do rosto arrancada a golpes de faca, tal qual se tira o couro de um bode. Os corpos dos camponeses foram amontoados e incinerados com gasolina. Os fugitivos foram perseguidos por toda a Serra do Araripe e fuzilados. Muitos dos que conseguiram atravessar a divisa com Pernambuco, foram mortos pelas forças policiais pernambucanas que, avisadas pelo Governador do Ceará, Menezes Pimentel, estavam de prontidão.

A chacina deixou o saldo de algumas centenas de camponeses mortos. Nunca se soube com exatidão os números dessa mortandade. O farmacêutico José Geraldo da Cruz encontraria depois, em um só local, 16 crânios de crianças. (HOLANDA, 1981, reportagem)

5.6.15 Pau de Colher – o golpe final

Alguns camponeses conseguem fugir, ludibriando as polícias do Ceará e Pernambuco, e vão estabelecer-se em Pau de Colher, no interior da Bahia. Nesta localidade, integram-se ao beato Quinzeiro, que liderava o movimento messiânico chamado “Circo dos Santos” e, posteriormente, ao beato Senhorinho de Pau da Colher, onde Severino Tavares tinha grande influência.

O beato Severino Tavares era um dos principais responsáveis pela propagação do Caldeirão como “lugar sagrado” e um “novo paraíso”. Por essa razão, é o beato Severino Tavares, que peregrina por vários estados do Nordeste: Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte,

Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia, sempre afirmando que as pessoas deviam para lá seguir e fim de garantir a salvação e terem uma vida melhor. Dizia que a hóstia sangrara na boca da beata Maria de Araújo para anunciar esse novo tempo que chegou, com fartura, justiça e igualdade. Dona Marina Gurgel que foi moradora do sítio Caldeirão e lá alfabetizou crianças, foi atraída pelo beato Severino Tavares, quando da sua pregação no Rio Grande do Norte. Ela conta:

> Nasci na fazenda Gado Bravo, município de Carnaúbas. Então já estava com os meus 23 anos de idade, quando ouvi falar que vinha um homem pelo mundo pregando uma missão para todos. O pessoal, um dizia que era mentira, outros diziam que era verdade. Uns diziam é que ele vinha atrás das mulheres; outros diziam que era atrás das moças. Era aquela confusão maior do mundo. Eu dizia: "Se ele chegar mais perto daqui eu vou ver, ouvir, para entender e compreender. Não quero história de ouvir dizer". Então, ele chegou numa casa, perto de minha casa. Eu disse: "Minha gente, vou já onde está o conselheiro Severino Tavares, que dizem chegou acolá naquela casa". [...] Cheguei, falei com ele. Aí ele começou a conversar. Aí ele perguntou: você sabe ler? Disse: "Sei, sim senhor". Ele disse: [...] Eu prego a missão, e depois você lê essas profecias, para todo mundo ouvir e saber que o que eu digo é uma verdade, não é uma história, não é uma mentira". Aí fiquei na missão, até terminar [...]. (GURGEL *in* CARIRY/ HOLANDA, 2007, p. 181 – 182).

Temos assim um testemunho importante de alguém, que não apenas conheceu o beato Severino Tavares, mas que foi para o Caldeirão, viver na comunidade do beato José Lourenço, a partir das pregações do beato Severino Tavares, o que na época para uma jovem mulher do interior, deixar a família e seguir para o cariri cearense, significava um ato de desafio e coragem.

> Por onde passava, Severino se dizia o Espírito Santo ou a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, colocando-se em lugar de destaque ao lado das figuras de Padre Cícero e Zé Lourenço (*O Pharol,* 1938). Em Pau de Colher, Severino impressionou muito os moradores. Puxava textos inteiros pela memória, apresentava crises, entrava em êxtases e tinha visões proféticas sobre o fim do mundo. [...]. A ideia de peregrinação ao Caldeirão ganhou força na comunidade: "Dizia o beato Severino que os ricos deveriam dar as suas riquezas aos pobres para encontrar a salvação. Os pobres deveriam todos reunir-se e, em romaria, seguir para junto do beato Lourenço a fim de perseguir o anti-christo" (*O Jornal*, 1938). (MONTEIRO, 2013, p. 64, on-line).

O beato Severino Tavares pregava as palavras da salvação, fazia leituras do evangelho, das Horas Marianas, do *Flor Sanctorum*, com base nos ensinamentos recebidos de beatos, pajés e mestres de Jurema do Juazeiro do Norte, que fundamentavam a ideia da Nova

Jerusalém. Ele dizia que as suas palavras eram advindas do Espírito Santo, fato que levou a muitos a assegurar que Severino Tavares afirmava ser ele próprio a encarnação do Espírito Santo e que, nessa condição podia anunciar uma Nova Trindade. Foram registradas muitas versões sobre essas pregações, sem até hoje sabermos a natureza literal das suas afirmações religiosas, dando margem inclusive a livres elaborações, o que, para a Igreja, representava uma espantosa heresia.

> Severino, *segundo* averiguamos, corporificava como verdadeiro cristão o próprio Espírito Santo ao lado de Padre Cícero (Deus Pai) e Zé Lourenço (Deus Filho), completando assim, a Santíssima Trindade, manifestada em todas as ações milagrosas que esses personagens revelaram ao longo dos anos. A mensagem que o beato tentava transmitir era, portanto, clara: três pessoas tocadas pela graça divina, três santos em perfeita comunhão. (MONTEIRO, 2011, p. 44-45, *on-line*).

Essa percepção da Trindade sertaneja, nos movimentos sócioreligiosos de Juazeiro do Norte, Caldeirão e Pau de Colher, é percebido e denunciado, quase sempre, como sendo uma heresia. Em vários momentos, o padre Cícero, que para o romeiro simboliza a ação de Deus na terra, é apontado, ora como sendo o Pai Eterno, d'outras vezes o Espírito Santo. Faz-se, quase sempre, uma denúncia do fanatismo e do atraso do povo. Optato Gueiros, chefe de polícia que participou da repressão a vários movimentos populares, nos deixou registrado o seguinte testemunho

> Ouvi muitos desses fanáticos afirmar ser o padre Cicero o próprio Deus em forma humana, outros: **o Espírito Santo**. [grifo nosso]
> Há, porém os que o têm como um profeta, Existe geralmente a crença de que o reverendo vai ressuscitar por esses dois dias em pleno Juazeiro. (GUEIROS *in* MONTENEGRO, 1973, p. 81).

Severino Tavares propagava essas ideias e crenças correntes. Peregrinava não apenas por pequenas vilas dos sertões, mas também por importantes cidades, fazendo o seu proselitismo e atraindo pessoas para irem para o sítio Caldeirão. O repórter Azevedo Marques, em edição de 1938, em *O Jornal*, no Rio de Janeiro, afirma que o beato Severino,

> Prophetizava uma chuva de sangue, que inundaria tudo. Falava com um certo desembaraço, se bem que usasse uma linguagem pobre e mal arranjada, revelando a sua quase completa ignorância. Tive a impressão de que o orador mal saberia, talvez, ler e escrever.
> Dizia o "beato" Severino que os ricos deveriam dar as suas riquezas aos pobres para encontrar a salvação. Os pobres deveriam todos reunir-se e, em romaria,

> seguir para junto do "beato" Lourenço, afim de perseguir o anti-christo. (MARQUES, *apud* MONTEIRO, 2010, p. 43, *on-line*).

Essas duas citações deixam perceber com clareza, dois aspectos importantes para a nossa análise, que vale a pena destacar:

1) A fala em nome do Espírito Santo, ou menos por ele inspirada, ao modo dos preceitos de Montano, que defende a comunicação direta do homem (o profeta) com Deus. A projeção de uma Trindade formada por padre Cícero (Deus Pai), Severino Tavares (Espírito Santo) e o beato José Lourenço (Deus Filho) é por demais significativa. Vista essa representação do ponto de vista étnico, temos aí o encontro das três "raças" da decantada mistura geradora do povo brasileiro: o padre Cícero de pele branca (Deus - pai de olhos azuis); Severino Tavares (Espírito Santo - descendente de índios, talvez cafuzo) e José Lourenço (Jesus Cristo – o filho) negro;

2) A pregação, afirmando que os ricos deviam dar todas as suas riquezas aos pobres, como forma de vencer o anticristo e de apressar a chegada da nova idade do Espírito Santo, pode ser vista como configuração de uma rebelião discursiva das massas oprimidas, a partir das palavras do evangelho. Sim, um discurso era uma heresia teológica; o outro componente discursivo contém uma heresia contra o capitalismo e a ordenação do poder senhorial nos sertões. Esse tipo de pregação levando em conta a organização comunitária, a repartição comum do trabalho e dos bens por esse trabalho gerado, com a partilha de todos os bens materiais, seria interpretado como "infiltração comunista" e sedimentaria o intuito disciplinador de caráter repressivo e mesmo o massacre da comunidade que os beatos Senhorinho, Quizeiro e Severino Tavares organizam em Pau de Colher, no município de Casa Nova, na Bahia.

Por essa razão, o beato Severino Tavares era perseguido por onde passava e chegou a ser preso várias vezes:

> Muitas confusões, que foi naquele tempo desse negócio do ***comunismo*** [grifo nosso], que estava agitado lá o Rio Grande do Norte. É uma espionagem, é um mandatário que vem. Pegaram aí a fazer aquelas confusões. Aí prendiam, interrogavam, passavam aqueles dias. Depois diziam: "Esse homem não é para nada". Aí soltava. Prenderam ele no São Bento. Disseram que era para tirar a barba dele, que ele tinha barba grande. (GURGEL *in* CARIRY/ HOLANDA, 2007, p.182).

Boa parte da população desses locais já vinha fugindo do Caldeirão, depois da invasão pela polícia, do possível massacre de camponeses na Mata dos Cavalos e do bombardeamento dos refúgios de camponeses caldeirenses, na Serra do Araripe, foi feito depois um novo ajuntamento, denominado Pau de Colher.

Esse novo ajuntamento de camponeses atrairia a atenção das autoridades, dos políticos conservadores, da igreja, tendo como consequência a intervenção militar. Assim como na destruição de Canudos, espalhou-se o boato de uma conspiração do conselherista contra a república, em um movimento financiado por monarquistas e potências europeias para derrubar a jovem nação republicana, implantada através de um golpe militar; assim, também no Caldeirão, usando-se os mesmos argumentos de infiltração comunista, de ajuda das potências estrangeiras comunistas, como o envio de dinheiro e armas etc.

Na comunidade de Pau de Colher não foi diferente, pois usariam a mesma desculpa esfarrapada como justificativa. Os jornais noticiavam que o movimento tendia para o "comunismo". O jornal *O Povo* noticiou:

> Um Comunista entre os fanáticos! Os celerados recebiam armas modernas – engroçavam suas fileiras com moradores das margens do São Francisco. Foi confirmado que os fanáticos recebiam armas modernas de pessoas residentes à margem do São Francisco, bem como o extremista Sodré Viana se acha entre os celerados. (Reportagem in MONTEIRO, Ágora 11, 2010, p. XXI).

A repressão policial sobre a comunidade de Pau de Colher não se fez tardar. Em janeiro de 1938, dois batalhões do Exército e uma companhia da polícia atacam os camponeses em Pau de Colher. Estes resistem bravamente, com cacetes, facas e instrumentos de trabalho (foices e enxadas), mas são massacrados. O comandante Optato Gueiros afirma depois em seu reletório policial, que as tropas mataram 400 camponeses e centenas foram presos. Há historiadores que falam em mais de 800 mortos. Na guerra de versões, não se sabe ao certo a estatística da matança. Os fatos tiveram grande repercussão e os jornais exageraram nas práticas heréticas e fetichistas dos camponeses de Pau de Colher, para melhor justificarem o injustificável: um massacre brutal, covarde e desmedido. Lembrando que entre os moradores de Pau de Colher havia muita gente que fugira do Caldeirão, quando da invasão da polícia; o general José Góes de Campos Barros fala sobre esse acontecimento:

> Esse pessoal correu, fugindo do Ceará, sabendo que a polícia do Ceará estava em seu encalço. Então, lá na Bahia, lá em Pernambuco, eles estavam tendo os beatos como bandidos, e eles foram recebidos como tal. Em consequência, houve esse fato extremamente lamentável que me chocou profundamente. Então eu, realmente, todos nós ficamos penalizados com o que houve. E deve ter havido alguns excessos, houve naturalmente excessos. (BARROS *in* CARIRY/ HOLANDA, 2007, p. 245)

Pode-se afirmar que o movimento religioso popular que se iniciou em Monte Rodeador, passou por Canudos, Juazeiro do Norte e Caldeirão, com diferentes colorações de

crenças, compreendido como insubmissão de camponeses pobres (índios e negros e mestiços de diferentes tonalidades de cor de pele), sempre insubmisso e ousado na proposição da construção da Terceira Idade do Espírito Santo ou do Paraíso na Terra (A Nova Jerusalém) se finda em Pau de Colher, um ano depois do golpe de Estado perpetrado por Getúlio Vargas e de uma nova onde de autoritarismo e repressão tomarem conta da nação brasileira.

5.6.16 Sítio União e morte do beato

Algum tempo depois, a partir de um pequeno valor em dinheiro, oriundo do apurado de alguns bens que teriam restado da comunidade do Caldeirão, o beato José Lourenço compra o Sítio União, em Pernambuco, e lá se estabelece com algumas poucas famílias oriundas do Caldeirão. As autoridades, reconhecendo-lhe a índole pacífica e a não participação na luta da Serra do Araripe, deixam-no em relativa paz, mas sob constante vigilância.

Tempos depois, o beato importaria da Alemanha algumas imagens de santos que faz transportar para seu sítio. Sob a alegação de que os caixotes traziam armas e de que o beato desencadearia uma revolução, as forças policiais invadem o Sítio União, mas, constatando que os caixotes traziam apenas os santos, nada fazem com o beato e sua gente, deixando-os com sérias advertências de que não se metam em complicações com o poder constituído. Pouco a pouco, em menor escala, o beato e a sua gente reorganizam a comunidade, de modo que o Sítio União passa a ser um local também de muita produtividade e de relativa fartura.

No Sítio União, o beato José Lourenço viveu até o ano de 1946, época em que morreu de peste bubônica, no dia 12 de dezembro, aos 74 anos de idade. (MONTENEGRO, 1973, p. 92). O velho camponês Henrique Ferreira da Silva relembra aquele dia: “no dia 12 de fevereiro, das cinco horas para as seis, Nosso Senhor levou ele. Aí foi um urro só, do povo, foi um urro só, e choro. Foi um dia de juízo, p’ra nós, foi um dia de juízo [...]”. (SILVA *in* CARIRY/ HOLANDA, 2007, p. 1*79*).

Foi carregado em uma rede do Sítio União, no Pernambuco, até ao Juazeiro, por homens que se revezavam. A chegada à cidade do Juazeiro foi tensa, com ameaça de intervenção da polícia e proibição de missa rezada na Capela de N. S. do Socorro. O farmacêutico José Geraldo intermediou com as autoridades policiais e da Igreja uma saída possível. Finalmente, o sepultamento aconteceu no cemitério do Socorro, com a presença de alguns dos seus seguidores mais fiéis. Ali seria construído um grande e belo túmulo que custou na época a quantia de 20 contos de réis. Era a última homenagem que lhe prestaram os camponeses nordestinos que, sob sua orientação, ergueram no Caldeirão, com esforço, amor,

fé e trabalho de cada um, integrado no processo coletivo, uma das mais positivas experiências sociais já realizadas no Brasil.

5.6.17 As Ligas Camponesas - novas formas de luta

Depois da morte do beato, em 1946, pouca coisa parece mudar na área social, embora o ambiente político brasileiro reconquiste um processo democrático. A situação no campo continua estagnada. O conflito entre o latifúndio, de um lado, e uma população em miséria absoluta, de outro lado, aprofunda-se de modo acelerado. Na zona rural de Pernambuco e Parnaíba, lavradores se reúnem, inicialmente, em Associações Funerárias. Mas a preocupação com a hora da morte leva-os rapidamente à união em torno da vida. Surgem as Ligas Camponesas e milhares de seus núcleos se espalham por todo o interior nordestino. A bandeira de luta contra o latifúndio é levantada, sob o lema: "Reforma Agrária na Lei ou na Marra".

As forças latifundiárias reagem, assassinam líderes camponeses e espalham o terror. Pelas praças e avenidas das principais cidades do País, os operários também agitam suas bandeiras, exigindo justiça. Pedem reformas mínimas e urgentes.

Passadas pouco menos de duas décadas de regime democrático, mais uma vez, acenando com o "fantasma da subversão", as classes dominantes põem em funcionamento o seu aparelho repressivo. O Governo de João Goulart, legalmente constituído, recebe demandas reformistas da sociedade, é acusado de comunismo, no contexto da chamada Guerra Fria; golpeado em primeiro de abril de 1964, os militares se instalam no poder e iniciam o nefasto período da ditadura, que duraria duas décadas (1964 – 1984), com apoio dos Estados Unidos da América, perseguindo e eliminando, cruelmente, os seus opositores. O plano econômico traçado pelos militares secundariza a questão social, alegando "ter que esperar o bolo crescer, para depois dividir", como diziam os tecnocratas desse período, uma frase que ficou famosa.

Sem bases de sustentação social, o regime militar entraria em derrocada, duas décadas depois, diante do aumento da pobreza e desigualdade social. Os movimentos sociais reacendem e emergem grandes concentrações políticas, tanto urbanas, quanto rurais. Pedem anistia, justiça e volta ao estado de direito. A democracia é retomada a dura penas. Instalada a redemocratização do País, a sua história social é rememorada em estudos sociológicos e ensaios artísticos, em linguagem audiovisual, literária, pictórica, musical e teatral.

No dia 12 de outubro de 1985, um ano após a "Campanha das Diretas Já", o velho Henrique Ferreira da Silva, remanescente do Caldeirão, morreria pobre e esquecido. Ele fora incansável guardião da memória do Caldeirão, cuidando inclusive do túmulo de José Lourenço. Nesse mesmo ano, acontecia em Juazeiro a II Romaria da Terra, organizada pela Comissão

Pastoral da Terra (CPT), entidade ligada à Teologia da Libertação, no âmbito da Igreja Católica. Nesse episódio, que tivemos a oportunidade de filmar, centenas de milhares de pessoas agitavam as suas bandeiras, pedindo reforma agrária. Junto ao canto dos sem-terra, a legenda do Caldeirão, durante décadas proibida, era novamente erguida como estandarte popular. Sobre esse acontecimento, cinquenta anos depois da destruição do Caldeirão, a CPT faria o seguinte registro documental:

> A instituição da Igreja foi responsável pela destruição do Caldeirão. Os bispos, os padres, as irmãs que estão hoje arrisando suas vidas, assumindo as lutas dos trabalhadores, são o concreto pedido de perdão pelos erros do recente passado. Na assembléia da CPT de 1985, a memória do Caldeirão nos ajudou a redescobrir as raízes de tantas lutas de hoje.
> Este livrinho nasce desse encontro entre as lutas de hoje e a luta do Caldeirão. É dividido em duas partes: a primeira é uma breve história do Caldeirão; a segunda é a transcrição dos depoimentos de quatro trabalhadores que viveram a experiência do Caldeirão. (CALDEIRÃO: 50 ANOS: uma história de esperança, 1986, p. 2).

Nesse encontro estavam presentes Dona Marina Gurgel, Dona Maria de Maio e o senhor João Batista (remanescentes do Caldeirão – protagonistas do filme O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, obra que ajudou a quebrar o silêncio e tirá-los do ostracismo), mas nem sempre, nos eventos e comemorações religiosas e políticas, são convidados os homens e as mulheres comuns (os sem nomes) que ousaram fazer aquela experiência social transformadora.

> Hoje, o Beato José Lourenço e o Caldeirão são tomados como signos da luta pela terra numa perspectiva construída por lideranças e participantes de movimentos organizados.
> Entretanto, na Romaria das CEBS - Conselhos Eclesiais de Base, por exemplo, que foi realizada em 17 de setembro de 2000, no local do sítio Caldeirão, celebrando o jubileu de 25 anos do Comissão Pastoral da Terra, não havia no evento um só representante - "remanescente" ou "contemporáneo", das "comunidades" organizadas pelo beato. (CORDEIRO, 2013, p. 220).

Quase todos os remanescentes do Caldeirão morreram, mas antes viram o que era vergonha e silêncio se transformar em história e reconhecimento da luta de um povo por sua dignidade. Há na experiência do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto uma lição sempre atualizada e, muitas vezes, idealizada.

O protagonismo do beato José Lourenço e da experiência do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto foram abordados em documentário audiovisual (1986), sob a direção de Rosemberg Cariry, onde são apresentados diversos testemunhos (resgate de memórias e de nomes) da sua construção e destruição, com base em estudo histórico minuncioso, que contou

com a estreita colaboração de Firmino Holanda, historiador e cineasta. Foi alvo de inúmeros outros estudos e registros históricos, que são referidos nos tópicos subsequentes.

5.6.18 Caldeirão: o aprendizado do futuro

Hildebrando Espínola foi um sociólogo que, na época, teve a coragem de visitar o Caldeirão e entrevistar o beato José Lourenço, em companhia do livreiro Luis Maia. Publicou reportagens na época em defesa do beato e da experiência do Caldeirão, avançando nas suas análises sobre a questão agrária do Nordeste, entregues à exploração dos camponeses em condição semiescrava nos grandes latifúndios.

O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, no entanto, manteve-se como uma experiência localizada, que não chegou a se constituir uma rebelião de maior importância contra a ordem estabelecida, apesar da resistência de alguns seguidores do beato José Lourenço e dos acontecimentos de luta armada em Pau de Colher, na Bahia. A repressão configura-se mais como um massacre.

Eric. R. Wolf (1984) fala da dificuldade de transição de uma rebelião camponesa para uma revolução e da dificuldade que tem, mesmo se vitoriosa, em fazer funcionar a complexa máquina estatal e as suas instituições burocráticas e simbólicas. Historicamente, da revolta da Cabanada (1832-1835) à Revolução camponesa do México (1910-1920), a vitória militar não significa uma vitória política e muito menos a posse do Estado. O poder conquistado (quando raramente isso acontece) termina por ser entregue às classes dominantes e às burocracias civis e militares, em novos arranjos políticos, sociais e econômicos, sem mudanças significativas na situação de injustiças reinantes.

> A utopia camponesa é a aldeia livre, livre de coletores de impostos, de recrutadores de força de trabalho, de grandes proprietários e funcionários. Governados, sem jamais governar, falta-lhes a familiaridade com a complexa máquina das operações estatais, que apenas percebem como um monstro frio. (WOLF, 1984, p. 352-353).

Wolf analisa que, para essas comunidades camponesas, “o Estado é uma quantidade negativa, um mal a ser substituído”. O modelo da sociedade camponesa é outro e aproxima-se muito mais da concepção de sociedade sem estado dos índios ou do próprio Império do Espírito Santo, em sua democracia radical e em sua construção solidária.

Espínola consegue ver, no Caldeirão, uma grande e positiva experiência. Para ele, aquela fora uma experiência modelar. Para ele “a possível solução da problemática nordestina das secas, mais do que na dependência do céu, isto é, das chuvas, está na reorganização

produtiva da terra e nas novas formas sociais e políticas de participação popular" Ele acusa, ademais, seriamente o governo da época por destruir o Caldeirão, quando no fundo, aquele experimento social, segundo ele, apontava para:

> Uma forma antecipatória da reformulação de nosso problema agrário interno. Nos flancos da atual estrutura, há de se alojar as formações coletivas, as cooperativas, o cooperativismo sob várias modalidades, contando que se chegue àquela que, na sua rusticidade, chegou José Lourenço. [...]
> E há de se ver que o remédio tem que ser por via social, por via estrutural que o homem passa a impor. José Lourenço e seus beatos tão rústicos, tão atrasados, tão defasados, tão dignos de destruição em massa, anteciparam uma solução que tem que ser retomada para análise de problemática nos tempos de hoje... (ESPÍNOLA *in* CARIRY/ HOLANDA, 2007, p. 257).

Ao invés de forças do atraso e do passado, do fanatismo e da barbárie, o que se experimentou no Caldeirão foi apenas uma antecipação possível da Terceira Idade do Espírito Santo, ou mesmo do imaginar a Terra Sem Mal, em arremedo bíblico. Um pouco de tudo isso (enquanto ideário e crença e fé), mas podemos compreender o Caldeirão, sobretudo, como a realização de uma microtopia, no sentido da realização do possível (dentro de um sistema social, político e econômico opressor), como exercício da dignidade e da vida, de forma prática e terrena, sem descuidar-se da *oikonomia* salvítica.

A sociedade igualitária desejada (em pequena escala), que não foi possível construir no Juazeiro do Norte, por conta das disputas políticas e das concessões às classes dominantes para a sua própria sobrevivência, inserida a cidade no sistema produtivo capitalista e na sociedade política global, vai se realizar no Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. O historiador Francisco Régis Lopes Ramos afirma:

> Esse sonho de igualdade, esse sonho de fraternidade, de comunidade cristã, onde todos são iguais, é um sonho de Juazeiro, é um sonho cristão, é uma utopia de realização de uma irmandade, ou seja, de por em prática aquele princípio: todos são iguais porque todos são filhos de Deus. Então um não pode querer ser maior do que o outro. Podemos imaginar, podemos dizer, podemos concluir que isso é apenas um sonho, que nunca existiu e que nunca existirá. Não! Essa conclusão é errada porque a fé de juazeiro sem poder criar esse mundo em Juazeiro, no centro urbano de Juazeiro, essa mesma fé dos romeiros criou perto do Juazeiro, com um beato do Padre Cícero [José Lourenço], na terra do padre Cícero [o Caldeirão] essa utopia cristã da comunidade dos iguais. (RAMOS, depoimento, doc. 2001).

O Caldeirão é uma sociedade comunitária que não deixa de estar relacionada com a sociedade global, mas dela se diferencia, por ser organizada através de uma ética cristã radical,

com influências do coletivismo ameríndio e afro-brasileiro, marcada pela espiritualidade, pela justiça, pela solidariedade e pela igualdade. As forças que organizaram essa sociedade, em tudo diferente da dita moderna sociedade global e dominante de então, eram as forças vivas da brasilidade possível, feita de uma cultura mestiça e de uma civilização do semiárido, herdeira de povos e culturas seculares, vindos de diversos continentes e de incontáveis eras.

No Nordeste brasileiro, quase sempre, a religiosidade foi o motor que impulsionou as revoltas e mesmo movimentos como as Ligas Camponesas, organizações livres camponesas da Zona da Mata e do sertão, que agitaram várias regiões do Nordeste, na década de 1950 e início da década de 1960, têm em suas origens fundamentos religiosos. Com o golpe militar conservador de 1964, esse movimento foi violentamente reprimido, numa tentativa de degolar a esperança popular.

> O campesinato defronta-se com a tragédia, mas tem a esperança a seu lado; duplamente trágicos são seus adversários, que negam essa esperança, a eles e a si próprios. Esse é também o dilema da América atualmente: atuar em favor da esperança humana - não só pelo bem da humanidade, mas pelo seu próprio - ou esmagá-la. (WOLF, 1984, p. 361).

Em nome da razão e do progresso, sobretudo da ordem e da propriedade privada, cometeu-se mais um crime hediondo. Como forma de reparação, a Assembleia Legislativa do Ceará aprovou, no dia 20 de junho de 2002, a criação do Dia Estadual em Memória da Comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, a ser comemorado todos os anos no dia 10 de setembro, dia do vergonhoso ataque da polícia à comunidade.

Não obstante as tentativas de que o acontecimento sitórico seja esquecido, o Caldeirão tem ressurgido como ideia de grande força. Hoje, constitui-se uma referência para o Movimento dos Sem Terra (MST) e para muitas comunidades agrárias, que se organizam por todo o Brasil, a partir de um modelo socializante e de partilha comunitária, em luta pelo direto de viver de forma alternativa em regime cooperativo e socialmente mais justo.

Dentro de uma política patrimonialista, uma parte do Caldeirão foi adquirida pela Prefeitura Municipal do Crato, na gestão do prefeito doutor Raimundo Bezerra, a partir de um projeto por nós elaborado, ao assumir a Secretaria de Cultura daquela cidade, em 1976, com o intuito de ali funcionar o Projeto do Parque Histórico do Caldeirão – dedicado à memória de todas as lutas sociorreligiosas dos camponeses e povos do sertão. A outra parte, pertencente a proprietário de terras da região, foi invadida e tomada pelo movimento dos camponeses em luta pela implantação da Reforma Agrária, em 10 de abril de 1991. (SILVA, 2009, *on-line*). Ali os camponeses estabeleceram um assentamento de reforma agrária.

O Caldeirão pode nos fazer lembrar do quilombo de Palmares, do aldeamento indígena dos índios Cariri rebelados, da cidade do paraíso de Monte Rodeador, de Canudos e do Juazeiro do Norte, do ritual negro dos orixás, agregado ao antigo Império do Divino da Ilha Terceira dos Açores, e o ritual de orixás na África e nas senzalas. No Caldeirão há uma confluência de muitas religiosidades, culturas e etnias. É possível em tais experimentos sociais, quem sabe, haver um traço de união entre América, África e Europa iberolatina, que integra a rota e trajetória da pombinha do Espírito Santo, atravessando séculos e civilizações, buscando árvores para construir um ninho (império da liberdade), onde possa essa utopia de sociedade colocar a chocar os seus ovos mágicos e ser a "Mátria" desejada, no lugar da "pátria" excludente.

No mito índígena Cariri, quando Warakidzã (indentificado pelos missionários como representação do Espírito Santo) religou a terra ao céu e fez descer pelo mastro (a árvores da vida) as crianças cariri, livrando-as do feitiço que as transformou em caititus, não apenas reestabeleceu o futuro, mas transformou o presente, trazendo volta a felicidade na terra. O Caldeirão é o sonho de Warakidzã no inconsciente ibero-afro-caboclo-tapuia do povo romeiro.

5.7 Cariri – Artes e Línguas, Sombras e Sonhos

A riqueza artística e cultural que hoje se concentra no Cariri cearense e em Juazeiro do Norte (especialmente) resulta de um longo e conflituoso processo de colonização e (des)construção do sentido de nação brasileira. Para pensar sobre o assunto, não custa relembrar alguns aspectos do processo colonial, como a matança de índios e a captura de mulheres e as crianças, para das primeiras fazer escravas de cama e mesa, e das segundas evangelizar as almas, com base em princípios religiosos opostos aos das suas mãe; a domesticação dessa mãe índia ou negra (na casa do colonizador), abria espaço para a formação de um universo psíquico coletivo envolto em mitos, lendas, crenças e costumes, o qual, de forma mais clara ou por sincretismo, terminava por invadir o universo psíquico do "outro", o que se dava também por conta da mestiçagem consentida ou forçada.

Ainda que tenham sido negados e pisoteados como matrizes, incontáveis aspectos oriundos das culturas "indígenas" e "negras" parecem ter adentrado de froma profunda a cultura brasileira. Tomemos por exemplo, a língua portuguesa, seja como linguagem formal e corrente, seja como imaginário social.

Os contatos do colonizador europeu com os povos indígenas, durante os dois primeiros séculos, eram feitos por meio da língua que traziam e das línguas que encontraram no Brasil, com destaque para a chamada língua-geral, o Nheengatu (língua boa) sistematizado

pelos jesuítas, a partir de uma tradição linguística já existente (Tupi-Guarani); sendo corrente entre os diversos povos indígenas, chegou a ser considerada o "latim da colônia", antes da proibição de Pombal, em meados do século XVIII, de que se falasse a língua dos índios.

> [...] É certo que as diferenças a separarem cada vez mais o Português do Brasil e de Portugal não resultaram todas da influência africana; também da indígena; "dos ciganos"", "dos espanhóis"; e João Ribeiro acrescenta: 'do clima, de novas necessidades, novas perspectivas, novas cousas e novas indústrias". Mas nenhuma influência foi maior que a do negro. (FREYRE, 1977, p. 333).

Enquanto a língua portuguesa interagia com outras línguas na América, custaria a aparecer um dicionário de português, conforme João Paulo Silvestre (2013), pois essa iniciativa veio no começo do século XVIII, quando aumentou "a expectativa do aparecimento de um dicionário que desse conta da riqueza da língua portuguesa [...]." (SILVESTRE, 2013, p. 07). O autor notifica que o *Vocabulário Português e Latino* – de autoria do Padre de origem francesa, que fora aluno do Colégio dos Jesuítas de Clermont, radicado em Portugal, Rafael Bluteau (1638 – 1734) - ficaria pronto em 1728, depois de três décadas de trabalho em que

> anotou as palavras da vida quotidiana, da população anônima e das elites; testemunhou os diálogos, os discursos que repercutiam uma Lisboa enriquecida, a consolidação do poder real de D. João V, a confluência de culturas e de atividades profissionais numa capital cosmopolita; registrou ainda os ecos de horizontes distantes e exóticos, com inevitáveis preconceitos culturais, mas também com exaltação pelo progresso do conhecimento e pela notícia dos novos mundos. (SILVESTRE, 2013, p. 07).

No livro, *Método Moderno de Tupi Antigo - A língua do Brasil dos primeiros séculos*, Eduardo de Almeida Navarro (2008), professor de Tupi e Literatura brasileira na USP, mostra a importância que teve a chamada língua brasílica nos primeiros séculos da colonização:

> Essa foi a língua que os marinheiros de Cabral ouviram quando aqui chegaram em 1500. Essa fpoi a língua que falaram Tibiriça, Caiobi, Araribóia, Felipe Camarão, Cunhambebe, Bartira, João ramalho, Caramuru, Soares Moreno, Martim Afonso Leitão, nome a todos nós familiares, língua que, em forma já evoluída, as bandeiras levaram para regiões interioranas do Brasil, língua que Gonçalves Dias e Jospe de Alencar tentaram aprender para compor suas obras e afirmar a literatura nacional.
>
> Em poucos países da América uma língua indígena teve a difusão que o tupi antigo conheceu. Foi, por séculos, a língua da maioria dos membros do sistema colonial brasileiro, de índios, negros africanos e europeus,[...]. Forneceu milhares de termos para a língua portuguesa nacional, nomeou milhares de lugares no nosso país, esteve presente em nossa literatura colonial,

> no Romantismo, no Modernismo. Foi a referência de todos que quiseram afirmar a identidade cultural do Brasil [...] (NAVARRO, 2008, p. 09).

Não há espaço aqui para levar adiante essa questão, pois isso exigiria um estudo específico e demorado. O fato é que o *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* (1975) organizado por Aurélio Buarque de Holanda (1975), está povoado de palavras e termos indígenas e africanos, que nomeiam centenas de rios e cidades, sem falar da flora e da fauna, de costumes variados e do imaginário social brasileiro.

O impacto histórico desse enfrentamento colonial, para além das práticas interativas de linguagem e significação, pode ser aquilatado na permanência de certos traços culturais indígenas, os quais, subsistindo no inconsciente, como sombras e luzes, ainda hoje, irrompem ao som dos atabaques e dos maracás, nas mesas de catimbó e nos terreiros de macumba, ou afloram no *Elixir da Vida* das artes *transbarrocas*, populares e eruditas, contemporâneas, como mostra a multifacetada música popular brasileira. Nesse sentido, acreditamos que muito do que se pensa estar culturalmente morto, no plano simbólico, renasce, se enrama, floresce e frutifica, com renovado vigor.

A construção do que podemos chamar de "cultura brasileira" – sendo mais adequado inclusive usar esse termo no plural – resulta de um processo inconcluso e complexo, cheio de tensões, avanços e recuos, em constante transformação, fruto de operações mentais em que fragmentos decalcados dos signos e heranças simbólicas aí implícitas. Sem esquecer que, na condição de substância poderosa no "caldeirão alquímico" da nossa formação, estaria o barroco, o mercúrio, necessário para purificar o ouro – a cal que uniria todas as "pedras das culturas dispersas" na fundamentação do alicerce, sobre o qual iniciamos a nossa construção identitária múltipla e fragmentária, o que dificulta reduzir a chamada brasilidade a um conceito fechado.

Entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, nos sertões nordestinos – territórios de tantas tragédias, injustiças e violências, em meio aos levantes populares e revoluções localizadas, observa-se que as artes (danças dramáticas, teatro, música, artes plásticas e literatura), como heranças coletivas fusionadas, "renascem" na alma do povo, sobretudo mais desvalido, como que resistindo à miséria e às desigualdades sociais que o caracterizam, afirmam-se com criatividade e qualidade admirável, tocadas pelo sopro de uma renovação, a partir de heranças ancestrais, trazidas pelos povos originários e pelos povos transportados pelo engenho colonial.

Tais elementos foram aqui submetidos a um quase sempre violento processo de fusão, distorção e troca cultural, fundamentado que era na escravidão e na exploração do

trabalho dos chamados “homens livres”, sob o domínio de uma elite perversa e ambiciosa, assentada sobre o princípio sesmeiro da propriedade da terra. A empresa colonial (colossal empresa açucareira) consumia gente como “carvão barato”, no entender de Darcy Ribeiro.

Em meio a encontros e desencontros, amores e ódios, espadas e flechas, maracás e cruzes, atabaques e violinos, salivas e sangues, dores e sonhos, nos chega a impressão de que foi assim construída e inventada a chamada nação brasileira. O perpassar dos três séculos de colonização gestaram o século XIX, que seria vivido de diferentes modos na sociedade brasileira em formação no sentido nacional, porque feita a independência ficou exposta a fratura ou abismo aberto entre os descendentes dos colonizadores e os que tinham sua ancestralidade vinculada aos escravizados. Por isso, esse século lançou luz sobre as correntes diversas que entraram na composição do povo brasileiro.

Queremos chamar atenção para o que irá ocorrer, sobretudo, na faixa sertaneja da região Nordeste, vista aqui como espaço de experimentos culturais abertos a soluções criativas e, em certo sentido, à parte de outros processos econômicos, políticos e culturais, que se davam naquele momento em outras regiões do imenso Brasil, depois do deslocamento das atenções da Coroa portuguesa no XVIII para as Minas gerais e destas para o sudeste do território, durante o Império. Temperado o aço e fertilizada a flor, muitas das expressões de culturas tradicionais populares que desapareceram em seu ambiente ibérico, mediterrâneo e magrebino de origem, “renasceram” no sertão bravio, reinventadas e bricoladas a outras heranças, sob o signo da nomeada brasilidade.

Podemos afirmar que o voo civilizatório brasileiro – cuja inspiração está distendida entre temporalidades distintas ligadas ao medievo, moderno e pós-moderno – deu-se com asas transbarrocas, conquistando novas formas, espaços e saberes. O pensamento social brasileiro se cristalizou por meio do barroco jesuítico dos aldeamentos indígenas, quando os autos, as crenças e os saberes ibéricos foram traduzidos para o *nheengatu* (língua brasílica geral), codificada pelos jesuítas no século XVII. Assim, o espírito brasileiro foi temperado na forja do barroco que se faz popular. Nas senzalas, o *nheengatu* é traduzido para o português, doce e musical, rearticulado pela boca molenga do africano (no dizer do antropólogo Darcy Ribeiro), no embalo de outras línguas que traziam de Angola, de Mocambique, do Congo, da Guiné, da mistura de Cabo Verde e de outras localidades.

5.7.1 Os Romeiros por nada possuírem, possuíam o Sonho

A tudo isto, a esse sopro vindo da antiguidade e de inúmeros povos e culturas, temperado no mediterrâneo e na península ibérica de tantas religiões, imposto nas

visões/ideologias dos livros sagrados (judaicos, muçulmanos e cristãos), juntaram-se as crenças ameríndias e afro-brasileiras, sonhadoras da *Terra Sem Mal* (dos tupis-guaranis) e dos quilombos de negros libertos. Os franciscanos espiritualistas e os jesuítas, na época das descobertas, chegam imbuídos do espírito do abade calabrês Joaquim de Flora e da evangelização do mundo na preparação da Terceira Idade − a do Espírito Santo, marcada pelo triunfo da religião, pela justiça, pela igualdade e pela paz entre os povos do mundo. Ideias estas retomadas por padre António Vieira, na sua obstinada visão do Quinto Império, e nas crenças populares do sebastianismo, que também bebeu na fonte escatológica juaquimista e no paracletianismo medieval. Nada visível em um discurso lógico, tudo resquício, tudo fantasma, tudo ruínas de ideias que o povo reinventa.

Em Canudos, em Juazeiro do Norte, no Contestado e no Caldeirão, todas essas doutrinas e heranças simbólicas entraram em ebulição e geraram respostas que foram tentativas de superação de um tempo histórico brutal e de uma sociedade injusta, nos quais estavam inseridos. Disso tudo resultou os profetas da graça, inspirados pelo Espírito Santo, que tinham o dom de profetizar (Ibiapina, Conselheiro, Cícero, Maria de Araújo, João Maria e José Lourenço), ao lado de inúmeras beatas (as mulheres do sagrado) organizadas em ofícios e cultos e práticas de saberes, nas casas de caridade e nas casas de beatas, a exemplo dos antigos beguinários medievais. Cresceu nesses sertões rebelados o número de leigos chamados para o ofício de espalhar a *oikonomia* divina, os seguidores das crenças do desencanto da Nova Jerusalém, ligadas a práticas comunitárias, que procuraram criar sociedades diferenciadas e solidárias, de modo a antecipar o gozo futuro. Contra todos esses movimentos, a Igreja católica apostólica romana entrou em conflito, exigindo, paradoxalmente, a repressão, em diversos perídosod da história: na colônia, no império e na república.

Os estudos que já realizamos sobre as romarias do Juazeiro do Norte nos levam a pensar que se trata de uma cidadela sagrada e profana, simbolicamente erguida sobre as ruínas de muitos povos, lutas e culturas, plasmando-se como algo novo e original, como um ensaio de Brasil real – sempre negado e combatido pelas forças das elites econômicas, políticas e intelectuais. Em Juazeiro, circula uma crença popular no tempo do bem-virá, traduzida em trabalho e oração que transforma a vida no presente. Essa crença está inscrita não apenas na expressão verbal e nos rituais dos romeiros, mas também na rica arte e/ou cultura popular gerada a partir desse extraordinário universo mítico-religioso, através de xilogravuras, danças dramáticas, literatura de cordel, literatura oral, músicas de cantadores e cegos de feira, e outras manifestações de artes contemporâneas.

Juazeiro do Norte se apresenta como terra de acontecimentos intensos, e nela, examinando-se suas práticas culturais tão vivas e permanentes, parece que seus moradores e romeiros sonham e tentam antecipar o futuro prometido pelos seus profetas. Assim, podemos dizer que as principais vertentes do mundo ocidental achegadas ao Brasil, depois do fervilhar alquímico das culturas sertânicas, marcaram um encontro em Juazeiro do Norte para o ensaio de uma civilização diferenciada. Não seria demais defender, portanto, que Juazeiro do Norte é um exemplo marcante da construção de um processo social brasileiro; um projeto civilizacional original e radical, equatorial e multicultural; erguido sob o signo da fé e do hibridismo religioso a partir da matriz cristã, ameríndia e afro-brasileira, podendo ser percebido como terra de encontros e caldeirão mítico de inúmeros povos e culturas para quem o tempo é uma construção livre, sem cerca, nem barreira.

Devido ao fenômeno religioso e cultural que floresceu na região, Juazeiro do Norte é uma cidade que beira as profundezas do mito, em face da sua projeção no espírito e do seu enraizamento na terra. Essa construção mítica teve alguns canais de expressão, tomando corpo em algumas ações e protagonismos, que fizeram da terra caririense palco de excepcionais experimentações sociais, na última metade do século XIX e na primeira metade do século XX: padre Ibiapina e padre Cícero seriam exemplos disso. Isto porque, pela ação desses homens, notadamente do padre Cícero, Juazeiro passou a simbolizar a terra do centro, a Terra Santa – que para os romeiros ainda vive "encantada", embora pareça ser uma cidade ordinária. O romeiro que em Juazeiro adentra, acredita que está pisando em chão sagrado. Da Nova Jerusalém. Por isso, uma viagem de romaria é iniciática e tem a capacidade de renovar a vida.

Na condição de *Nova Jerusalém*, Juazeiro do Norte desencadeou um processo cultural de grande originalidade e criou as matrizes de renovação das artes brasileiras, em diversas modalidades. Para ali foi sinalizado um fluxo de pessoas, um encontro de tradições e extrações culturais diversas, que junto ao seu "milagre da hóstia que se transformou em sangue na Boca da Beata Maria do Espírito Santo de Araújo" e da liderança mística e política do padre Cícero, reconstruiu um novo ambiente social, a partir de vagas e dispersas heranças culturais. Tesouros psíquicos, místicos e culturais afloraram à flor da alma e à flor da pele. No nosso modo de entender, desenhou-se em Juazeiro uma cosmovisão muito peculiar, baseada numa religiosidade e em uma prática social que pode ser compreendida como um processo, um modo de ser em construção, uma nação de destino e de identidade percebida, embora ainda incloncluso.

Defendemos, portanto, que o povo sertanejo construiu Juazeiro do Norte, por meio do movimento romeiro, realizando ali, naquele espaço sagrado e de grande prodigalidade, o

que, na cidadela sagrada de Canudos, não fora possível, por conta do impedimento havido e do desmedido uso da força pelo aparato armado do estado. O que essa cidade significa hoje não pode ser dissociado desse passado, nem muito menos negado o peso do movimento romeiro na construção de sua singularidade econômica e cultural, sob pena de apagamento de sua história social. Por isso, nunca será pouco estudá-la, discutí-la e comemorá-la, como cidade de encontros e buscas de interpretação da infinita capacidade de sonhar, fundir e recriar o sentido cultural da vida social. Tudo em Juazeiro do Norte, por conta do incessante e imenso fluxo de romeiros, de passagem ou que na cidade se fixa, constitui-se em uma experiência de singular significado cultural e espiritual.

Quantos livros já foram escritos sobre Juazeiro do Norte, o padre Cícero e as suas legiões de romeiros, poetas, escultores, xilógrafos, beatos e profetas? Quinhentos livros? Mil livros? Alguém já tentou contar e, fatigado, perdeu-se no meio do caminho. Quantos cineastas, dançarinos, poetas, músicos, escritores e artistas de todo o Brasil não se inspiraram na chamada "cultura popular" de Juazeiro do Norte, para fazer as suas artes modernas, vanguardistas e contemporâneas? Não seria um despropósito afirmar que todos os grandes movimentos de renovação das artes brasileiras - do romance de 1930 ao movimento armorial, do cinema novo ao tropicalismo, de Luiz Gonzaga, (rei do baião), ao mangue beat; da cantoria de viola à música erudita - beberam nessa fonte das águas sertânicas e caririzeiras.

A cultura do povo de Juazeiro do Norte (leia-se o encontro das culturas populares advindas de todo o Nordeste) é original e única. Original pelas heranças das principais vertentes culturais que recebeu das civilizações sertânicas e litorâneas, que, por sua vez, são herdeiras de outros mundos. Única porque é capaz de gerar, a partir do múltiplo, a cosmogonia, os mitos fundadores des culturas e religiosidades – com seus deuses e demônios, seus artistas e poetas, seus guerreiros e profetas.

Toda a arte popular da Nação Romeira de Juazeiro está impregnada do sonho e da vida real, já que é uma arte que, além de (muitas vezes) ser útil e embelezar o cotidiano, navega nos rios do inconsciente coletivo e na numinosa dimensão do sagrado. Juazeiro do Norte é uma cidade em transe, passando por imensas e traumáticas transformações culturais, sociais e econômicas, como fronteira avançada do capitalismo no Ceará e no Brasil. O que vai emergir desse processo não sabemos. O Brasil é enigma que nos devora. Hoje, estamos sob a ameaça de ver o País reduzido à condição de neocolônia, na medida em que está se transformando em uma disforme e mortífera empresa agroindustrial, em tudo avessa ao Juazeiro mais profundo.

Para defini-la hoje, usando a parafernália conceitual dos cientistas sociais, eu diria que, mais do que moderna, Juazeiro do Norte pode ser vista como uma invenção transbarroca

da pós-modernidade, porque é uma cidade conectada com temporalidades, simbologias e sociabilidades distintas, feita de ambiguidades sem fim, pois consegue ser a um só tempo: sagrada e profana, figural e abstrata, tradicional e contemporânea, punk e armorial, líquida de acordo com imposições contemporâneas e fincada na terra dos mitos; parece concreta em sua espacialidade urbana e em suas artes, sendo, no entanto, fruto de um sonho.

Resumidamente, para que não deixemos de fora o que ela nos oferece como cidade inspiradora, traçaremos um painel amplo e livre daquilo que Juazeiro do Norte suscita como construção feita de encadeamentos traumáticos, percursos desastrosos e traçados criativos, em dobras e desdobras. Nesse sentido, a alma de Juazeiro do Norte é transbarroca e foi temperada na luta de superação da miséria e da exploração, em busca da realização tópica de uma *Nova Jerusalém* sertaneja.

O povo desvalido deseja um tempo sem aflições e sem fome (espécie de *País de São Saruê* ou *Terra de Cocanha*), a criança representando o Imperador do Divino simboliza a inocência do Espírito Santo, fazendo os homens voltarem a ser como os Pequeninos do Evangelho – meta da perfeição cristã. Daí porque, nas Folias do Divino, por todo o Brasil, uma criança sempre é coroada como imperador do mundo. A presença da crença e da utopia do Divino Espírito Santo, em Juazeiro do Norte, não se dá na forma de "império", mas é marcada por milhares de pequenas esculturas e gravuras da branca pombinha que enfeitam os oratórios das casas populares, onde sempre ardem as candeias ou as luzes da Nova Era, iluminando os caminhos do coração na escuridão do mundo. Esse símbolo vivo está presente, ainda hoje, em cada altar da casa de romeiros (cujo quintal é sempre uma oficina), geralmente representado por uma escultura de madeira tosca, pintada de branco e trazendo no peito, externado, um vibrante e vermelho coração.

O artista do povo (homem/mulher que nasce do povo e exerce a sua arte dentro da sua comunidade) encarna, ao mesmo tempo, saberes de poetas, músicos, astrólogos, profetas, soldados ou mestres de obras. Esse artista múltiplo, emerge em meados dos séculos XVIII e XIX e alarga-se por todo o século XX, trazendo consigo ricas heranças medievais orientais e ocidentais, poderia ser visto como alguém imbuído de um espírito similar ao que deu vida ao Renascimento europeu (guardadas as devidas distâncias, sobretudo do recorte clássico aqui inexistente e a sistematização do saber científico), por ser portador de conhecimentos múltiplos sobre as técnicas e saberes, resultantes de contatos, trocas e fusões culturais variadas, havidos e reconhecimentos no perpassar dos tempos. João de Cristo Rei, por exemplo, afirmava-se historiador, poeta, astrólogo, tipógrafo e comerciante. Patativa do Assaré era poeta, filósofo e

agricultor. Cego Aderaldo era poeta, músico, comerciante, empresário de espetáculos, projecionista de cinema, rezador de mau-olhado e educador.

No romance *A Pedra do Reino*, Ariano Suassuna - o escritor que fundou uma literatura fincada originalmente nessa sertanidade brasileira, a partir da reinvenção das heranças das artes barrocas populares mescladas às influência dos grandes nomes da literatura universal - bem traduz essa figura emblemática, por meio do protagonista *Quaderna*, que é romancista, editor de almanaques científicos, decifrador de enigmas, astrólogo, historiador etc. Outros expoentes, além de todas essas qualidades, são também pais de santo, maiorais de mesas de catimbó, músicos, videntes, guardiães das tradições, beatos, tocadores de rabecas e violas etc. Embora movido por tal espírito, que modela uma ação cultural capaz de fazer voltar a viver uma multiplicidade de tradições e dominar saberes e ofícios, o artista do povo sertanejo, como união de contrários, pode ser visto como expressão do conflito entre Deus e o diabo, o céu e da terra, o divino e do humano, a fome e a utopia, a seca e a chuva, o regional e o universal, a sujeição e a liberdade.

Assim, o romeiro de Juazeiro do Norte pode ser agricultor, poeta, artesão, comerciante, violeiro, devoto, profeta, católico-juremeiro, e mesmo escultor de seus próprios santos e Divinos, que sempre estão presentes nos altares domésticos.

Estudando o "barroco popular", notadamente nas manifestações religiosas e na iconografia popular, no livro *Divino – Simbolismo no folclore e na arte popular* (1995), Eduardo Etzel realiza detalhadas análises estéticas, históricas, culturais e simbólicas. Atenta para uma característica importante na arte de representação do Divino Espírito Santo, como algo que corre por fora da hagiografia da igreja, feita com grande criatividade, tornando-se "uma legítima representação do espírito de quem o fez" (p. 93). Destacando a riqueza de formas, significados e complexa expressão estética dessa arte popular de grande diversidade, afirma:

> Sua forma, sempre naturalmente como um pássaro, é o verdadeiro espelho do espírito-alma do artista, portanto do inconsciente, ou melhor dizendo, do seu mundo interno que o faz criar algo autêntico e original, já que não está sujeito a regras e leis limitadoras de sua criatividade. Tudo o que precisa é do material, um fragmento de madeira ou uma pelota de barro, os instrumentos como o canivete ou a espátula e o objetivo, a ave que visualiza dentro do material que tem diante de si, isto é, como será para ele a imagem do pomba do Divino. Como não tem modelo se não as pombas que o rodeiam, como não tem regras escolásticas a seguir e como tem a incentivá-lo a fé no Divino, cria aquilo que sua imaginação lhe dita e com a inspiração e habilidade que Deus lhe deu. (ETZEL, 1995, p. 93).

Essa rica representação das imagens do Divino Espírito Santo, notadamente na obra escultórica dos mestres e imaginários populares, não apenas em Juazeiro do Norte, mas em todo o Brasil, vai constituir

> [...] um capítulo à parte dentro da imaginária brasileira. Formam por si mesmas um reduto único da arte popular, pois representando o Espírito que se materializou como pomba, gênero de ave com muitas variedades assemelhadas, deu oportunidade para as mais diversificadas concepções artísticas. O Divino que analisamos não é a pomba esculpida por artistas eruditos da arte sacra, mas a concepção do artista popular, do homem do povo, da roça, que foi o que mais se dedicou à devoção do Divino. (ETZEL, 1995, p. 91).

Outra característica importante, apontada por Etzel, é que a imagem do Divino Espírito Santo não é feita apenas pelo artista reconhecido como tal, isto é, pelo santeiro ou imaginário popular, mas pode também ser feito por qualquer um, da forma que lhe aprouver. Com toda essa liberdade e inspiração direta de Deus, a imagem do Espírito Santo será feita

> [...] por todos aqueles que se julgaram capazes de fazê-lo. A razão desta exceção todos aqueles que se julgaram capazes de fazê-lo. A razão desta exceção é que o Divino não é um santo propriamente dito; o Espírito não tem forma, baixou por ocasião do batismo de Jesus na forma de uma pomba mas nem por isso a pomba é o Espírito. Não tem, assim, um aspecto específico como as demais imagens da hagiografia católica que representam a personalidades santificadas da história da religião. Não requer, portanto, as bençãos-aprovações da autoridade eclesiástica, pois está na faixa entre o profano e o religioso. O certo, porém, é que o Divino, nas mais diversas formas de um pássaro, habita os oratórios das casas dos cablocos onde é devocionado com os demais santos, mas não está presente como imagem nos nichos de nossas igrejas, salvo na representação ocasional de uma pomba clássica de asas abertas rodeada por um resplendor, ou num ostensório onde substitui, também de asas abertas, a hóstia. (ETZEL, 1995, p. 91 - 92).

São heranças muito antigas que se renovam, o inconsciente coletivo tocado pela individualização e pela relação única do homem como o Sagrado, em consonância com o meio onde vive e como o seu vivo e atribulado processo histórico. Em tudo uma forte herança do catolicismo ibérico, que mesmo tocado pelo sopro renovador da crença e das culturas afro-ameríndias, guarda o seu DNA simbólico. O pensamento brasileiro se cristalizou através do barroco jesuítico dos aldeamentos, quando os autos, as crenças e os saberes ibéricos foram traduzidos para o *nheengatu* (língua brasílica geral), codificada pelos jesuítas no século XVII. O espírito brasileiro foi temperado na forja do barroco que se faz popular. Nas senzalas, o *nheengatu* é traduzido para o português, doce e musical, rearticulado pela boca molenga do

africano (DARCY RIBEIRO, 1995). Este é o caldo originário no qual seriam fecundadas as culturas populares brasileiras que depois iriam influenciar na construção de um signo de nacionalidade e de universalidade. Nesse aspecto, nós não somos barrocos, somos através do barroco.

As culturas brasileiras, mestiças e radicais, nascem assim sob o signo do barroco reinventado pelos povos originários e transplantados, com todo o amálgama resultante da mestiçagem, e tem a capacidade de saltar de um estágio oral e ágrafo para a era da internet, da virtualidade e da pós-modernidade.

É preciso compreender essa "cultura transbarroca do povo dito mais simples", como algo mais amplo, transformador e inovador, pois revela um "espírito" de inquietação e contestação, que atravessa os séculos e traz múltiplas influências.

Se, na Zona da Mata nordestina e no Recôncavo Baiano, em especial, o Barroco atingiu formas vigorosas, mais retorcido e agônico, tendo a contribuição de africanos e afrodescendentes; no sertão, com a marcada influência cabocla, o barroco iria adquirir linhas mais sóbrias e austeras, despojadas e essenciais. Desse modo, nas diversas regiões do país, o barroco vai adquirindo características próprias, notadamente no sertão. Os barrocos também são múltiplos.

Em visita realizada à cidade de Icó, em 2011, para realização do documentário *O Nordeste de Ariano – Ceará*, o escritor e dramaturgo Ariano Suassuna, diante daquele conjunto arquitetônico sertanejo (do tempo colonial e/ou da civilização do couro) que impressiona pela beleza, extensão espacial e sobriedade, assim se expressou:

> O Barroco sertanejo tem uma austeridade, um despojamento, uma sobriedade e uma força que o torna muito valioso. Quando eu vim pela primeira vez em Icó, eu tinha 19 anos e de idade e foi um choque estético para mim, extraordinário. Foi uma data marcante na minha vida, porque eu conhecia as cidades sertanejas pobres, na Paraíba. Conhecia cidades extraordinárias como Igarassu, não Pernambuco, ou o centro histórico da própria capital da Paraíba, mas todas na Zona da Mata. Eu não conhecia nem um exemplar do Barroco sertanejo, até que conheci o esplendor que é Icó. Isto me marcou para o resto da vida. (SUASSUNA, *in* doc., 2012).

Destacando as diferenças entre o Barroco do litoral e o Barroco sertanejo, Ariano Suassuna afirma:

> [...] as capelas do Barroco sertanejo são sóbrias, austeras, belas em sua pobreza, ásperas no seu castanho quente, nos seus verdes e negros, nos seus vermelhos, nas suas formas pesadas e achatadas, nas suas grossas paredes de Fortaleza.

> [...] O Barroco do litoral nordestino é menos sóbrio e menos áspero do que o sertanejo, que sempre me pareceu brasileiro e nordestino, porém mais aparentado com a Espanha do que com Portugal. O Barroco baiano é menos sóbrio do que o nordestino litorâneo: para ver isso, compare-se a igreja de São Francisco da Bahia com a de São Pedro dos Clérigos do Recife. Já o Barroco mineiro, a meu ver, seria mais aparentado com Portugal do que com o austero e sóbrio espírito espanhol. (SUASSUNA, 2008, p. 127).

Na cidade de Juazeiro do Norte, em visita ao *Centro Artesanal Mestre Noza*, diante das centenas de obras de inúmeros artistas do povo, Ariano Suassuna não pôde conter a sua emoção, diante daquele prodígio estético, que ficou registrado em filme e discurso que apresentamos a seguir na íntegra pelo seu valor documental.

> Quando eu chego em lugar como esse, eu fico cada vez mais espantado com a criatividade do povo brasileiro. É inacreditável isto que a gente está vendo aqui. Quando eu vejo um homem do povo brasileiro fazer esculturas desta força, desta qualidade e desta imaginação, eu fico imaginando que o Barroco era uma visão de mundo que estava destinada para o Brasil. Porque os grandes clássicos da cultura mundial eram pessoas nas quais predominam a razão, a medida, a ordem. No artista de personalidade romântica, predomina a paixão, e, no Barroco, predomina esta enorme unidade de contrastes. O Barroco se caracteriza por lançar mão de coisas contrárias... Lançar mão não apenas do belo clássico, do belo baseado na ordem, na medida, mas também naquele tipo de arte que se fundamenta no feio, no fantástico, no terrível. E isto está nestas obras, mostrando mais uma vez que no Brasil o popular se identifica como o Barroco, o Barroco peculiar ao Brasil. Então, já que estamos aqui, em Juazeiro, eu fico pensando como há uma distância entre a arte acadêmica oficial e a arte feita pelo povo, pelos grandes artistas do povo. Uma beleza áspera, criada a partir do fantástico, do terrível, mas que é uma obra de arte. Uma grande obra de arte. (SUASSUNA, *in* doc., 2012).

Esse espírito transbarroco-popular, das esculturas, da cerâmica, da xilogravura, do romanceiro, do cordel, das cantorias e das danças dramáticas, estaria presente na grande renovação das artes brasileiras na década de 1960.

Ligada à vida e ao cosmos, o processo de construção das culturas ditas populares, entre heranças e inovações e originalidades, não se dá de forma pacífica, mas também através de lutas coletivas. Poderíamos citar a Revolta dos Malês, a Cabanada, a Balaiada, o Quebra-Quilo e tantas outras. Nos séculos XVIII e XIX, são inúmeras as revoltas populares que buscam transformações das condições sociais e econômicas em um regime ordenado pelo latifúndio, pela exploração e pela injustiça.

No fundo, são duas civilizações em embate, como continuidade do violento processo colonial. De um lado, a civilização do povo tigrado, mestiço, herdeiros das culturas

populares ibéricas, mediterrâneas, magrebinas, africanas e ameríndias, com raízes profundas nos séculos e canais profundos de ligação com o oriente e todos os saberes mais antigos, inseridos no seu tempo histórico. Uma civilização que engloba também muitas das conquistas da "outra civilização". Do outro lado, a Europa transplantada e adaptada aos trópicos, no ideário de uma classe dominante inculta, defasada, perversa, arrogante, totalmente dissociada do povo. Fiquemos, como exemplos, com a mais importante de todas estas manifestações da civilização sertânica, herdeiras da civilização do couro mesclada a todos as heranças de povos e culturas Canudos, Juazeiro e Caldeirão.

Podemos pensar essa "cultura popular" como uma "cebola simbólica" (com camadas transparentes e com janelas abertas entre as dobras, misturando geografias, temporalidades e signos), onde coexistem, em diferentes capas simbólicas, o *shopping center* e as feiras populares, o terreiro de candomblé, o templo neopentecostal de Salomão, o Quarup no Xingu e a bolsa de valores em seu reboliço psicótico e pervertido. Ao lado da instalação transbarroca de Adriana Varejão, é possível vislumbrar a dança dos encantados da aldeia de caboclos Pankaruru, arranchados no terreiro da Casa de Mãe Dodô (simbolicamente um porão de um navio negreiro ou uma aldeia de índios submetidos – em processo de compreensão da sua condição). Os rituais de penitência (em busca da alma) e salvação das almas dos mortos, na cidade santa de Juazeiro do Norte, dá-se ao lado de artistas contemporâneos da *body art*, que também flagelam e torturam o corpo (em negação da alma) como forma de denunciar o sem-sentido. Nas imediações, um homem amola uma faca para cortar em pedaços o coração do seu inimigo, enquanto distribui entre os pobres o último pedaço de pão. Jerusalém é aqui. O Haiti é aqui (Caetano Veloso), Nova Iorque é aqui; o Império do Espírito Santo pode ser aqui, para além do simulacro.

A história não sobe escadas, nem evolui como imaginavam os iluministas, os positivistas ou os marxistas, em suas pretensões racionalistas; e não se dilui em não-história e não-narrativa e não-significado, como querem os pós-modernos, em seu niilismo agônico. Parece que a história gosta muito mais de ziguezagues, acasos, e, muitas vezes, dá saltos mortais, pulando no alto e no abismo, correndo para frente e para trás, feito um saltimbanco absurdo. Raízes saem à superfície e brotam como rizomas e rizomas descem as profundidades e se reinventam como raízes. Os demônios, expulsos pelas "luzes'; se escondem nas sombras e nos subterrâneos para aparecerem no momento certo, com uma fome de desgraça guardada por muitos séculos. Riem das racionalidades, das certezas e dos desesperos.

Todas essa diversidade e riqueza cultural e simbólica, popular e contemporânea, nascidas do processo violento de (des)fazimentos culturais, sociais e étnicos (mortes,

ressurreições, transubstanciações, hibridismos, mestiçagens, sincretismos e amálgamas), no sofrido processo colonial (sobretudo, nos séculos XVIII e XIX e primeiro quartel do século XX, consolidando-se ao longo do século XX e da primeiras décadas do século XXI) vão exercer uma imensa e duradoura influência sobre as culturas e artes brasileiras, gerando outros tantos e novos processos de renovação e de universalização da linguagem artística. Do teatro ao cinema, da literatura à música, da dança às artes plásticas, em quase tudo está cravada a marca da cantoria e da literatura de cordel que nasceram de expoentes que eram não apenas "poetas do povo", mas também intelectuais do povo, nascidos de setores esquecidos e subalternos da população, produzindo arte para eles próprios, possibilitando, assim, a quem não tinha acesso escolar, o contato mais estreito com a leitura, ao sonho e, muitas vezes, a ascensão social.

O que se põe em movimento em Juazeiro do Norte é um processo social rico, construído sobre as ruínas fundadoras (trauma transbarroco) - "amálgama" de culturas e de artes, em constante movimento e metamorfose, que chega ao mundo contemporâneo, compreendido como fusões de épocas, de mundos, de culturas, de religiosidades e de utopias. Não temos aqui o *"*tupi tangendo um alaúde", no dizer de Mário de Andrade, mas um afro-caboclo-ibérico com uma rabeca na mão, sendo tangido por um alaúde. De todas as línguas, inventamos a nossa língua que é nossa por não ser nossa, ou, como escreveu Paulo Emílio Sales: "nada nos é estrangeiro, pois tudo o é." (GOMES, 1996, p.93). O que é brasileiro é o forno alquímico, é o processo, é a forma como a nossa sensibilidade processa essas heranças de mundos (europeias, norte-americanas, orientais, ameríndias e afro-brasileiras) e as traduzem, quando possível, em originalidade e síntese.

Os artistas do povo não apenas estão dentro de história e são tangidos por essa história, mas também fazem a história. Os saberes e as artes, vivenciados e arquetípicos, emergem de uma base social em trânsito, a partir de uma complexidade histórica por ser desvendada. Esta cria circunstâncias econômicas e políticas, determinando o que será tradição e que vanguarda se transformará em nova tradição, em um fluxo cultural constante, sempre em transformação, alimentando arcaísmos e contemporaneidades. Falamos aqui de almas em transe.

Esse processo se mantém vivo – parto inconcluso. A região do Cariri cearense é um grande caldeirão das culturas, das artes e das crenças dos povos do Nordeste e do Brasil, sempre em ebulição, como um processo alquímico de dissoluções, depurações e recriações. Um Brasil que teima em se afirmar e, à revelia de tudo, constituir-se como uma experiência de civilização, diversa e única, de grande significado. Diversa pelas heranças das principais vertentes culturais que herdou de diversos povos do mundo que por aqui se encontraram. Única porque essa cidade

foi capaz de gerar uma cultura original, com seus mitos fundadores, sua religião, seus deuses e demônios, seus artistas e poetas, seus guerreiros e profetas. Um milagre civilizatório que se moveu sobre destroços e ossadas, chega à pós-modernidade com renovado vigor.

A cultura ibero-afro-cabocla-cariri, da generosa nação romeira, nascida da violência e do caos colonial, com seus heróis e suas artes de mil faces, com seus arquétipos e mitos, com sua orgia de forma e de cores, é uma cultura que ensaia uma parcela da nação brasileira, aquela que tem no sertão um semeadouro histórico e cultural digno de atenção. A cultura afro-cabocla-cariri é, sobretudo, uma cultura generosa, pois, nascida da violência e da exclusão, fez-se encontro e reciprocidade; crescida no múltiplo se fez síntese e, novamente, afirma-se na diversidade.

Como o famoso rio de Heráclito (ca. 540 a.C. - 470 a.C), no Cariri cearense, tudo flui e se transforma. O que aqui se reúne e se reinventa é uma nação diversa e profunda, nestes tempos de superficialidades e de fenômenos efêmeros. Para além da superfície, agita-se o mar do mito e do sagrado, das heranças milenares e transnacionais, de muitos povos e culturas, dos sertões do Nordeste e de outros sertões do mundo. Como no sertão de Guimarães Rosa, o sertão do Cariri também carece de porteiras, pois enraíza-se no sem-fim do mundo. É fonte perene e dá seiva não apenas para milhões de rizomas, mas também para frondosas florestas, com raízes profundas. Na noite escura e densa que o capitalismo e neoliberalismo instalou sobre o Brasil e sobre o mundo, as artes do povo são vaga-lumes (pirilampos). Pequenas luzes que resistem. Agora mesmo, diante da assustadora pandemia que ameaça a espécie humana e sinaliza a necessidade de uma mudança radical no modo de ser econômico e social posto, nessa escura noite, temos apenas esses pirilampos a nos guiar.

5.8 Os Vaga-Lumes – Chamas de Fogo

Neste tópico, daremos lugar a uma digressão resultante de nossas buscas de significado simbólico e social para a especificidade dos festejos do Espírito Santo por nós estudados no Brasil, sobretudo em comunidades do Maranhão e da Amazônia, diante do processo de crescente extermínio da chamada cultura popular, característica das camadas ou classes sociais mais desvalidas. No *L`articolo dele lucciole* (“Artigo dos Pirilampos” ou “Artigo dos vaga-lumes”, a depender da tradução), Pier Paolo Pasolini, ao comparar as formas de luta contra o fascismo com as novas formas de dominação hegemônica que chegam com a sociedade de consumo e comunicação, fala de algo de que se passou há “algum tempo” e que vai chamar atenção para o “desaparecimento dos pirilampos”. Nem os operários e camponeses organizados politicamente, nem mesmo os intelectuais orgânicos e os mais combativos, perceberam a

mudança que se deu, no extermínio da diversidade, que Pasolini entende como um “genocídio”, no sentido “de que Marx falava no Manifesto”, referindo-se ao esmagamento do proletariado pela burguesia” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 27).

> O fascismo propunha um modelo, reacionário e monumental, mas que permanecia letra morta. As diferentes culturas particulares (camponeses, subproletariados, operários) continuavam imperturbavelmente identificando-se com seus modelos, uma vez que a repressão se limitava a obter sua adesão por palavras. Hoje em dia, ao contrário, a adesão aos modelos impostos pelo centro é total e incondicional. Renegam-se os verdadeiros modelos culturais. A abjuração foi cumprida. (DIDI- HUBERMAN, 2011, p. 29).

Na interpretação do pensamento de Pasolini, Didi-Huberman propõe uma compreensão, busca o esclarecimento do texto poético e provocador (as frases de Pasolini foram colocadas entre aspas pelo autor citado):

> Em 1974, Pasolini desenvolverá amplamente seu tema do "genocídio cultural". O "verdadeiro fascismo, diz ele, é aquele que tem por alvo os valores, as almas, as linguagens, os gestos, os corpos do povo." E aquele que "conduz, sem carrascos nem execuções em massa, à supressão de grandes porções da própria sociedade", e é por isso que é preciso chamar de genocídio “essa assimilação (total) ao modo e à qualidade de vida da burguesia" (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 29).

O que Pasolini observa como resultante desse autoritarismo brutal de eliminação do outro e da diferença, é a diminuição do sensível, da percepção diferenciada do mundo, das formas diversas de experimentar a vida. Algo que ele vê como uma tragédia de grandes proporções, a semente-monstro da escuridão que potencialmente se instala na alma do sistema capitalista voraz com seu discurso de modernidade e contemporaneidade, em sua nova adequação na missão de provocar ruínas e destruir corações e mentes.

Embora essa sociedade do consumo e do espetáculo, esteja envolta em TVs, smartphones, refletores, luzes, placas e neon, com suas promessas de consumo sem fim (em troca da destruição da natureza e do advento das novas pestes e epidemias), o que ela traz em si é a escuridão, por destruir o diverso, a pequena luz que brilha como “quer” e “onde quer”, independentemente do controle da usina central e da geração do lucro, nessa disputa de máquinas e humanos, em tudo desastrosa. Uma noite, que não é a “noite obscura” de São João da Cruz, onde a alma mística se ilumina na fusão com o Amado, mas um “noite-treva”, diferente da noite onde brilhavam os vagalumes e os pássaros noturnos ainda cantavam e emitiam augúrios.

> Veria Pasolini, à época, o meio contemporâneo a seu redor, como uma noite que teria definitivamente devorado, assujeitado ou reduzido as diferenças que formam, na escuridão, os movimentos luminosos dos vaga-lumes em busca do amor? Creio que esta última imagem não seja ainda a melhor. Não foi na noite que os vaga-lumes desapareceram, com efeito. Quando a noite é mais profunda, somos capazes de captar o mínimo clarão, e é a própria expiração da luz que nos é ainda mais visível em seu rastro, ainda que tênue.
> Não, os vaga-lumes desapareceram na ofuscante claridade dos "ferozes" projetores: projetores dos mirantes, dos shows políticos, dos estádios de futebol, dos palcos de televisão. Quanto às "singulares engenhocas que se lançam umas contra as outras". (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 29).

A modernidade se constrói como o nojo pela tradição popular, no máximo classificando-a como folclore ou resíduos de antiguidades, desprezíveis e, quanto muito, digna de algum estudo acadêmico, para apostar no novo a cada dia, na velocidade sem limite, no consumo insaciável, na superficialidade da moda, no estilhaçamento dos saberes, na destrutividade de velhos "deuses" e na construção de novos "deuses-monstros", de novos mitos e formas, em um frenesi de realidades e virtualidades, onde tudo se confunde e qualquer sentido de verdade se neutraliza. Mesmo o pensamento de esquerda vai ver essa cultura popular como "dominada", refugo da cultura das elites e das classes dominantes. Desconhecem os modernos os saberes e sensibilidades, as "ciências" nascidas da vida, as suas artes que embelezavam o cotidiano e a religavam ao cosmo, e, sobretudo, as suas lições de resistência.

Para além dos intelectuais, dos partidos e das suas vanguardas, das concepções teóricas e das práticas políticas organizadas e os "manifestos engajados", há em Pasolini uma nostalgia do humano, uma busca do calor (luz) dos "pobres que lutavam para derrubar o patrão", não para instalar-se na Casa-Grande ou no Gabinete da fábrica, mas para derrubar a tirania e instalar uma vida mais justa, em tudo diferente das engrenagens capitalistas vigentes e da exploração do trabalho, seja em que sistema for. A construção da União Soviética, é bom não esquecer, sugando sangue e vida de operários, terminou por se tornar um monstro técnico, militar, burocrático e "progressista". Uma anomalia que o assombrava tanto, quanto o capitalismo ocidental, embora pontuasse diferenças marcantes entre os dois.

Para Pasolini, na sua intensa lucidez e vigor poético, o desaparecimento dos pirilampos acentua as trevas-trevas e o fracasso promovido de forma contínua e cega, destruindo povos, culturas, sonhos, gerando uma situação a tal ponto insuportável, que chega mesmo a ser trágica de forma a paralisar o *Angelus Novus* do que nos fala Walter Benjamin: "poder-se-ia dizer que essa é de fato uma questão de luz, uma questão de aparição. Donde a

pregnância, donde a justeza do recurso aos vaga-lumes. Pasolini, desse ponto de vista, parece estar ao mesmo tempo no rastro de Walter Benjamin." (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 34).

A realidade da Itália que sai da tragédia do fascismo e cai em outras formas de fascismo e de dominação, através dos mercados, da industrialização e do consumo, acentuando ainda mais misérias e unificando formas de pensar e sentir o mundo, com a destruição do popular (do sensível e do diverso) e a heranças de milênios de cultura, é diferente em relação a outros países, onde essas "culturas populares diversas", esses "pirilampos" resistem, na maioria das vezes livrando-se dos partidos e das organizações oficiais, de forma subterrânea e anárquica.

O império do Espírito Santo no Brasil, como festa realizada por índios, caboclos, negros, morenos, mestiços e brancos (de variados tons de pele), de diversas crenças, geralmente pobres e formando a base da pirâmide social, pode ser percebida como um persistente Império de vagalumes. A festa representa um momento de transgressão e de suspensão, individual e coletivo, a um só tempo. A criança que é coroada Imperadora do Mundo (concentrado naquele lugar um novo centro do mundo) é uma metáfora, vivificada e real, do delicado que se sobrepõe à brutalidade, da flexível que vence o rígido, do pequeno que é mais importante do que o grande, da pureza que vence a sujeira e a decadência, do novo mundo cotidianamente anunciado e experimentado no lugar comunidade (na topia) e no momento vivido. Podemos vê-la como uma festa, que subverte a ordem e estabelece a vivência-prazer (carne e espírito) da "microtopia" desejada e construída. Uma festa que cintila, em intervalos de tempo, feito as luzes fugazes e necessárias dos vaga-lumes, em constante processo de renovação.

Pode-se perceber também a festa e a crença como algo que resiste ao "epistemocídio", no sentido de que o "autoritarismo" da industrialização, do grande capital e do consumo substituem os valores das culturas operárias e camponesas (em suas contradições e lutas internas, muitas como heranças de "civilizações camponesas e paleoindustriais"), exterminando modos de vida, jeitos de criar e de ver o mundo, bem como as suas cosmogonias e universos simbólicos. Pasolini lembra o embate entre o "arcaísmo pluralista" e uma visão una e unificadora, na Alemanha anterior a Hitler, onde também houve um nivelamento brutal, pois,

> ali também os valores das diversas culturas particulares foram destruídos pela padronização violenta da industrialização, com a consequente formação daquelas enormes massas, não mais antigas (camponesas, artesãs) e ainda não modernas (burguesas), que constituíam o corpo selvagem, aberrante, imponderável das tropas nazistas. (PASOLINI, 1990, p. 119 – 120).

No Brasil, essa luta contra os vagalumes é a luta dos positivistas republicanos contra os que chamavam a “barbárie popular”, é a arrogância dos intelectuais que consideram tudo o que vem do povo (das classes subalternas e marginalizadas) como resíduo simbólico tóxico; são os repetidores subalternos, nos países dependentes e subdesenvolvidos, proclamando-se pós-modernistas e voltando a suas fúrias contra as tradições e as culturas diferenciadas, tidas como pré-históricas, medievais ou lixo da modernidade, como se a “alma do povo” fosse um aterro sanitário” e tudo que fosse contemporâneo (no sentido de tudo que hegemonicamente fosse reconhecido como cultura pela superestrutura simbólica/ideológica dominante seria bom, tudo o mais significando o atraso). Não compreendem nem mesmo, que nessa cultura híbrida, dita popular, os tempos coexistem e se comunicam entre si: passado-presente-futuro.

Contemporâneo da ascensão do fascismo, Gramsci trata de estudar novas formas de dominação e elabora o conceito de superestrutura ideológica da classe dominante imposta aos dominados. Teríamos assim, "uma concepção de mundo” presente em todas as manifestações humanas, na expressão intelectual, na religião, nas artes, nos direcuionamentos das atividades economcias, em todos so setores da vida em sociedade, seja em plano coletivo quer seja em um plano individual. (GRAMSCI, 1978). A complexidade de tal compreensão vai de encontro à mobilidade desses saberes e formas de vida, que poderíamos chamar de dissidentes ou insubmissas, por se diferenciarem do discurso hegemônico ou do modo dominante de vida, por serem constituídas a partir de fontes múltiplas e não serem apenas uma “contemporaneidade estabelecida”, a partir do recorte do pensamento de determinada classe social (situada no tempo histórico por ela nomeado), mas antes de um tempo fluído, no sentido de janelas abertas entre camadas simbólicas de tempos históricos diferenciados. Desse modo, é muito provável, o que foge ao homogêneo imposto, ser em si subversivo, herético e necessário.

Pasolini nos ensina que quando “desaparecem os vaga-lumes” instala-se um vazio. Mas, “na história o ‘vazio’ não pode subsistir: só pode ser predicado em abstrato e por absurdo” (PASOLINI, 1990, p. 123). Esse vazio é preenchido por novas formas de autoritarismo e de dominação das massas unificadas, à luz de lâmpadas elétricas (a grande industrialização) e das novas formas de controle virtual e da devastação que deforma as florestas, os pântanos, e tentam apagar os vaga-lumes. Se trazem em si o passado, essas pequenas luzes iluminam o presente e são, ao mesmo tempo, vislumbres da poesia e da verdade. Na sexta tese sobre a história, Walter Benjamin afirma: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo”. (BENJAMIN, 1987, p. 224).

Os Impérios, festas e folias do Espírito Santo são vagalumes. Os devotos e brincantes do Divino encarnam milênios de história e de construção simbólica, de crenças e de saberes, de culturas e de artes, fazem a história (ao seu modo) e exercitam uma narrativa que se opõe à hegemonia do capitalismo moderno (que não tem 500 anos e tenta se impor como força universal e autoritária - visão do mundo única, cultura única e geradora de uma única ideologia que determina a submissão e a morte).

Agostinho da Silva - tão hostilizado em alguns meios intelectuais de Portugal, parece ter percebido o sentido e valor dessa subversão da crença popular, operada no cerimonial da festa do Império do Espírito Santo popular contra o capitalismo agônico e utilitarismo sufocante dos sistemas sociais e políticos contemporâneos, que ao seu tempo já davam sinais evidentes de desgaste. Partindo da análise e da proposição de uma filosofia, inspirada na observação das Festas do Espírito Santo, o pensador português faz votos de que um dia os homens prezarão muito mais a vida,

> [...] Porventura nos incitaria ainda esta festa do Povo a que acreditássemos que nossa tecnologia, desde que a ela nos não escravizem a ganância de poder e de lucro, pode chegar a uma produção que amor exija e não trabalho e vá a cada um segundo o que queira e não segundo o que possa. Um mundo em que, por fim e sem fim, se queira ao diferente, não ao idêntico, e possa o espírito de cada um, aqui bem à semelhança de O em Deus concebido, livremente voar, em plena liberdade de cumprir seu Fado, como o Divino o cumpre, a todo um imprevisível sem limites. (SILVA, 1988, p. 758).

Podemos dizer que Agostinho da Silva supera as contradições do seu tempo, por ousar pensar em soluções para o presente, deixando afluir em si o fogo dos profetas. Um profeta que não traz a arma oculta na mão e nem cuida de construir casamatas teóricas para os seus seguidores, embora tenha lá os seus discípulos. Antes aponta os rios que fluem para o mar e os ventos (do Espírito Santo) que "sopram para onde querem soprar", numa dimensão filosófica e poética anárquica e reveladora.

Devemos reconhecer, que por fora dos partidos e das organizações oficiais, de forma subterrânea e anárquica, há quem busque celebrar a vida e desnude discursos do autoritarismo capitalista modernizante, mesmo que por pequeno espaço de tempo e brilho (feito os vagalumes de luzes fugazes, mas que se fazem iluminar pelas intermitências dos brilhos dos outros vagalumes – brilho coletivo). Talvez seja justamente isso que fazem os vagalumes das artes, das festas e das celebrações populares, largadas das razões capitalistas e utilitaristas, pois ainda iluminam a noite e os seus piscares são atos que desmantelam a hegemonia posta.

Permitem, quem sabe, o *Angelus Novus* sair do seu imobilismo e refazer a rota em direção ao futuro.

5.9 A Alegria é a Prova dos Nove

No Brasil, as festas, folias e Impérios do Divino são manifestações transnacionais (hibridismo de heranças de muitos povos e nacionalidades tardias), humanamente transbarrocas. O passado é o que sangra e o sentido é a busca a construção da vida possível e do contemporâneo, no aqui e agora. A festa é para se viver o hoje, se curar a ferida do passado e querer bem ao futuro, no cotidiano que se reinventa pela alegria e pela abundância. A alegria é a transformação. No dizer do poeta Oswald de Andrade: "A alegria é a prova dos nove". Já Deleuze deduz de Spinoza que

> O tirano precisa da tristeza das almas para triunfar, do mesmo modo que as almas tristes precisam de um tirano para se prover e propagar. De qualquer forma, o que os une é o ódio à vida, o ressentimento contra a vida. A *Ética* traça o retrato do *homem do ressentimento,* para quem qualquer tipo de felicidade é uma ofensa, e faz da miséria ou da impotência sua única paixão. (DELEUZE, 2002, p. 31).

O povo mais simples sabe que na luta contra a tirania e a exploração é preciso também reinventar a alegria. O contemporâneo flui como algo iluminado sem que a tristeza-ódio do passado trágico possa impedir o "brilho vaga-lume" do presente". Na total impossibilidade de permaner(ser) contemporâneo (como estado contínuo), esse brilho-alegria vai se acendendo e se apagando (piscando), por ser ao mesmo tempo o *ter sido/ o devir/ o vir-a-ser*. Um processo vivo e ininterrupto como a vida.

> Ao pontuar os ciclos cósmicos, a festa renova o mundo, através do riso e da comunhão comunitária. Em seus ritos, abre espaços para o diálogo dos seres, no plano espiritual. Propicia a comunicação entre humanos, deus e se outras entidades, sejam santos, ancestrais, animais, vegetais, minerais ou fenômenos da natureza. Dá espaço para a instalação de uma arte viva, de estrutura aberta, que inclui o culto, o improviso, o jogo, a brincadeira e o imprevisível. (COLARES, 2017, p. 18).

José Carlos Paiva reconhece que o povo guarda o patrimônio da humanidade, em diferentes processos históricos e culturais, e argumenta com rigor contra a foclorizacão e a "turifisticação" dos usos culturais e da manipulação dos sentimentos mais profundos do povo mais simples, atentando para os significados de rebeldia e de inversão da ordem social, como

> potência de libertação da voz oculta pelo medo e pela submissão, que tem sido afastada dos grandes festejos, transformados hoje em espetáculos públicos de impacto globalizado, onde o folclorismo serve aos interesses dos produtores e os intuitos a quem a voz crua do povo, expressão real das suas vontades e da insubordinação, constitui uma agressão. (PAIVA in COLARES, 2017, p. 12-13).

No entanto, não deixa de reconhecer a importância vivencial, religiosa, simbólica e artística, que pode ter uma festa popular organizada pelo povo, como expressão mais profunda do seu desejo. Cita, como exemplo, uma festa tradicional do Norte de Portugal:

> Assistir num desfile à passagem de centenas de trajes ricos de camponesas do Minho, ostentando filigranas de ouro, nos festejos da Nossa Senhora da Agonia em Viana do Castelo (Portugal), pode resultar numa fruição dos jogos de cores, na riqueza dos cortes, na elegância do andar, na antiguidade dos tecidos, na desactualização das vestes, mas não deve deixar de tornar evidente o que significava para uma pobre camponesa, quando lhe era permitido vestir trajes senhoriais, ostentar uma beleza que faria corar a intimidade das filhas dos ricos proprietários e senhores. Como eram significativas estas demonstrações de igualdade, como era gritado nas ruas, em plena festa, perante a comunidade, exaltando-se o discurso oculto guardado durante um ano de submissão e de forçada humildade. (PAIVA in COLARES, 2017, p. 12).

As folias, festas e impérios do Espírito Santo invertem a ordem social e abrem as porteiras entre tempos e continentes, em realidades e imaginários expandidos. Nesses festejos e rituais, o pão do Espírito é servido hoje, pelas mãos dos vivos, com a sabedoria dos mortos que se esconderam nas noites. Alguns vaga-lumes são também os olhos desses mortos que iluminam os caminhos dos vivos. Contemporâneo é o que foi construído no momento que passou, visto que, no "aqui e agora", estamos ainda pondo no forno as novas "contemporaneidades" que, amanhã, irão também compor os acervos das "padarias espirituais" iluminados pelas trevas do presente. uma percepção que alcança o desvendar de uma complexidade que vislumbra bem Giorgio Agamben:

> [...] contemporâneo não é apenas aquele que, percebendo a escuridão do presente, apreende a sua luz inalienável; é também aquele que, dividindo e interpelando o tempo, é capaz de transformá-lo e de relacioná-lo com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de 'citá-la' segundo uma necessidade que não provém de maneira alguma do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual não pode não responder. É como se aquela luz invisível, que é a escuridão do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse facho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora (AGAMBEN, 2009, p. 62-63).

Acreditamos que cada pensamento desses é circunstanciado ao seu tempo e horizonte histórico, em conexão com diversos ambientes de interlocução filosófica e/ou sociológica. Envolve noções diferenciadas de tempo, em sua composição misteriosamente tripartida. A esse respeito, Walter Benjamin fala de um sentido de futuro nascido da ideia de ruínas, em que cita Lotz: "Entre os atributos mais surpreendentes da alma humana está, ao lado de tanto egoísmo individual, uma ausência geral de inveja de cada presente com relação a seu futuro". Refletindo sobre essa afirmativa, Walter Benjamin afirma de forma messiânica:

> [...] a imagem da felicidade está indissoluvelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção.(BENJAMIN, 1987, p. 222-223).

Esse impulso messiânico à salvação pode ser compreendido como um impulso ao futuro, ao chão intocado da utopia antecipada pelo possível no "aqui e agora". Se na utopia existe uma conquista espiritual que se situa no futuro, o *Angelus Novus*, descrito por Benjamin, está impedido de voar para esse futuro.

> Há um quadro de Klee intitulado Angelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso. (BENJAMIN, 1987, p. 226).

É observado por alguns estudiosos - como é o caso do sociólogo Boaventura de Sousa Santos - contudo, que o excesso de lucidez do anjo paralisado, diante das ruínas da história, combina com a sua falta de eficácia e de práxis (SANTOS, 1997). Todavia, vale dizer que os pensadores transbarrocos, partindo das particularidades das tragédias e das ruínas do processo colonial (ferida imposta e sempre aberta), pensam a história em movimento, em busca da um novo humanismo e da justiça social, sob o signo do encontro.

O *Angelus Novus* é decerto um anjo europeu aprisionado às angústias do seu tempo. Ao contrário, os "anjos barrocos" do mestre Athayde, na igreja de São Francisco de Ouro Preto (ameríndios, afros, europeus, mestiços e morenos), estão fora da história, não se deixam carregar pela "tempestade" benjaminiana, porque ainda querem tomar banho no rio e brincar

ao entardecer, embora possam tombar por alguma bala perdida, nas favelas e nas beiradas dos latifúndios (do agronegócio), onde morrem envenenados pelos agrotóxicos, nas plantações da soja que é exportada para engordar porcos na Europa, na China e nos Emirados Árabes. Em Congonhas do Campo, Minas Gerais, os doze profetas talhados na pedra-sabão, impassíveis e serenos, profundos em sua brasilidade bruta, parecem estar ali de sentinela a zelar por estes "rebanhos de anjos" que pululam nas metrópoles, nas vilas, nas florestas, nas favelas, nos pampas e nas caatingas, pois sabem que, sobre as ruínas que a Europa nos legou, desde o primeiro instante de sua conquista, tudo aqui ainda está por ser (re)construído.

5.10 O Fracasso e a Incerteza do Futuro

O pensamento contemporâneo europeu, em algumas das suas vertentes mais críticas, fala do processo civilizacional europeu como o grande "fracasso", em que as promessas de "felicidade, igualdade e fraternidade" não foram cumpridas. O Reino do Espírito Santo de antes, transformado no Reino das Luzes e da Razão (Revolução francesa), não se cumpriu. A revolução industrial cobrou de todo o mundo um preço alto demais em milhões de vidas e destruição de povos, culturas e recursos naturais, que pode ser afirmado, como uma economia e uma política, que traz algo de genocida em si mesma. O século XX, mesmo com todo o avanço da ciência e da tecnologia admirável, foi o século dos horrores e o início do século XXI veio acentuar os autoritarismos vigilantes e os impulsos necrófilos, como política do estado a serviço das grandes corporações econômicas, tão alheias ao custo natural e social de suas ganâncias. Chegamos a um mundo de desesperanças e distopias, naquilo que José Paiva classifica de "medo e incerteza".

> O mundo ocidental ao qual pertencemos, no século XXI, desapareceu como promotor do desenvolvimento e da sua ilusão, também enquanto referência de um sistema político decente e esperança num mundo progressivamente mais equilibrado, democrático e melhor. A ganância dos poderosos produziu um sistema financeiro globalizado, escondido e incógnito, que sem escrúpulos impõe as suas políticas cegas, de simulacro e insensíveis às dores sociais.
> Hoje o que nos domina é o medo perante a incerteza do futuro, desaparecendo todo o optimismo propagandeado de um progresso sem fim. O fracasso do tempo em que vivemos, mesmo se camuflado pela arte mediática da ilusão, pode ser medido na dimensão desmesurada dos sem-emprego-e-sem-esperança, dos refugiados sem-espaço-e-sem-água, dos resíduos humanos sem-nome-e-sem-terra, dos novos remediados sem-futuro, do medo e da insegurança. (PAIVA, 2017. p. 32).

No entanto, há no mundo em que vivemos hoje, mesmo no interior de uma hegemonia de poderes que nos controlam (PAIVA, 2017), possibilidades abertas a outras

elaborações, percepções e ações. Por essa razão, diante da nossa fragilidade e fraqueza do outro, se deve construir um signo novo, reconhecendo a fragilidade de todos, sem por isso querer impor o seu poder, porque somos no fundo parte de tudo isso, ainda que busquemos, na condição de artistas, contrariar o que está posto. Segundo essa noção, seria importante também reconhecer que a educação de nós mesmos só se dá com aquilo que se cristaliza em clichês, e no que acabamos por também acreditar, como guia de vida e de nossas ações no mundo.

Alargue-se também a visão de que a noção do "fracasso", mesmo com os pensamentos e ideologias capitalistas-tecnológicas-racionalistas impostas a quase todos os povos do planeta, através da economia, da comunicação midiática/digital em rede e da guerra, estes não são universais e não acontecem a um só tempo com a mesma intensidade e consequências, tendo diferentes leituras, interpretações e práticas, dentro do processo histórico da globalização. Todo esse processo é real e simbólico ao mesmo tempo, dá-se dentro das sociedades hegemônicas capitalistas, onde parcelas consideráveis da população buscam formas de arranjos societários e econômicos diferenciados para a sua sobrevivência, usando formas e recursos pré-capitalistas. Afinal, sabidamente, o capitalismo determina uma dominação não apenas material, mas também ideológica e psicológica, impondo relações de fetiche" que "se movimentam entre diferentes indivíduos e são também visíveis momentos de dominação directa". (JAPPE, 2013, p. 89). Como afirma Karl Marx, em meados do XIX, no seu demolidor Manifesto Comunista: "A história de toda a sociedade até aqui é a história de lutas de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, burgueses de corporação e oficial, em suma, opressores e oprimidos, estiveram em constante oposição uns aos outros." (MARX *apud* JAPPE, 2013, p. 89).

Não é demais dizer que o Império do Espírito Santo se constrói sobre o campo untado de mortos e de ruínas, com o que sobrou da vida, do sonho, do desejo. E isso não é pouco, quando nesses campos de sobras e ruínas se afirma a vida. A Festa do Divino Espírito Santo aqui estudada acontece na contemporaneidade, como fragmento da consciência no tempo que se constrói no "aqui e agora". Se existe um espaço-tempo ordinário (da vida cotidiana) esse mesmo espaço-tempo é tocado pelo sagrado e pelo mítico (passado-presente-futuro)", em um fluxo contínuo das intermitências das luzes.

Assim, com os olhos do passado-presente, nas trevas do nosso tempo, a "festa vaga-lume" busca a "luz invisível para alumiar a vida" que se quer no hoje, em forma de *microtopia*; ou seja, um lugar que revela a felicidade possível, no tempo possível, no pequeno espaço da comunidade, na suposta desimportância das formas do alegrar-se e do sonhar dos desapropriados da sorte consumista e financeira em farra inebriada, esta sim, por uma felicidade

sem substrato algum que não seja o estado alucinatório de supor, que sem o outro a quem todo direito é retirado, possa existir de fato essa felicidade, quando esta tem se mostrado restrita ao gozo privado dos que se julgam bem mais merecidos, ou servido para apaziguar a angústia depressiva dos denunciadores das ruínas.

Em suas contradições profundas, o Brasil, como sociedade desigual e plural, será habitado pelo desejo, em face de todos os impedimentos de ordem institucional e legal, sobretudo para que aqueles que são excluídos não se realizem fora dos marcos estabelecidos para a sua escravidão eterna. Nesse ordenamento malvado, o desejo assoma como uma grande potência de vontade de superação, já que foram os excluídos transformados em um povo pária dentro do seu próprio país, submetidos à mais dura exploração.

O Império popular do Espírito Santo é esse desejo de transformação e afirmação da vida, um piscar libertário dos vagalumes dos quais nos falava Pasolini, uma construção contemporânea e uma prática que permanece invisível. No nosso meio artístico, há quem vislumbre essa atitude desejante como capaz de levar a sociedade brasileira a outro patamar de sociabilidade e justiça social. Trago, como exemplo, a confissão feita por Caetano Veloso, quando menciona como seu esse desejo, tomando como referência a tradição popular dos festejos do Espírito Santo:

> O meu desejo é que o Brasil tirasse dessas desvantagens que ele tem na sua história, algumas anomalias, e tirasse uma oportunidade que se oferecesse, por causa disso, de criar, digamos assim, um ***Império do Espírito Santo*** [grifo nosso]. De instaurar o império do Espírito Santo. Ou seja, um império que não tivesse nada a ver com o que a gente chama de imperialismo. Passar para um negócio maior, poder aprofundar a democracia, resolver as questões sociais. O Brasil tem uma oportunidade especial, algo que lhe é peculiar[...] Tem que ver com um espírito profético. (VELOSO, entrevista, 2020).

Este é, sem dúvida, um desmensurado desafio para um povo tão novo que ainda nem existe, uma nação tão nova que ainda é sonho (degolado a cada dia). Nós brasileiros, ainda não existimos como nação e como povo (se isso significa autonomia, independência, liberdade e exercício pleno de cidadania). Existimos apenas como um processo violento e inconcluso. Se algum dia formos um povo livre e consciente da sua cidadania e da sua dignidade, talvez a bandeira vermelha com a branca pombinha do Divino fique melhor do que a bandeira verde-amarela, com o dístico positivista de "ordem e progresso". Uma bandeira assim talvez melhor significasse a busca e a difícil construção de "uma nova identidade" que represente a polifonia esperançosa de tantos povos e culturas que se reinventam ao se afirmarem brasileiros.

Trata-se de um universo simbólico que subverte, de certo modo, o sentido imaginado por Pierre Bourdieu (1989) - que se refere ao poder e violência inscritos na dominação perpetrada por sociedades divididas em classes sociais - na medida em que há uma apropriação comum da simbologia da festa do Espírito Santo para propor (ou ensaiar) a reconstrução social em base fraterna e igualitária.

Esse movimento social, religioso e estético, tem algo que vai muito além da cumplicidade e da dominação silenciosa característica da relação entre dominadores e dominados, sem, no entanto, anular historicamente a sociedade de classes, a não ser no momento-luz da festa, quando tal estado é subvertido e invertida a ordem social: a criança é sábia, o pobre é coroado imperador, a mesa vazia conhece a fartura, a vida é renovada em alegria e brilho, a distância entre o homem e Deus vira comunhão.

6 CONCLUSÃO

É chegado o momento de apresentar os resultados colhidos, não sem antes lançar um último olhar sobre o caminho percorrido para que este estudo chegasse até aqui, sabendo que se trata de um processo que envolve partilhas e solidões, frustrações e indagações, sobre o qual há quem se debruce para desvendar o que a escrita de uma investigação acadêmica traz de significado filosófico e pedagógico.

Jorge Ramos do Ó (2019), parte do pressuposto de que a elaboração de uma tese, metaforicamente, aproxima-se da construção da torre de Babel, em sua "incompletude construtiva", como algo inacabado, como um processo vivo de tensões e buscas. Concordando com essa assertiva, retomemos a referência à torre de Babel para destacar o fato marcante da coexistência de línguas (como castigo divino, interdito comunicacional, diante da presunção humana). Em Babel, a partir do momento em que os povos começaram a falar línguas diferentes, impedidos de se comunicar, lançaram véus sobre os seus discursos, restaram sons de signos fechados como fragmentos distintos de distintas realidades e sensibilidades (muitas, agora, incompreensíveis), do que irrompe a tensão (onde acontecem as tentativas de traduções/decifrações, em novas traições hermenêuticas), num tatear de rumos e de significados.

O que mais nos interessou como tarefa epistêmica e narrativa foi perceber que tais "línguas", pertencentes a diferentes discursos, de algum modo, se interpenetram. Como sobrevivente de Babel, a voz do narrador da tese, por mais crítica e lúcida que pretenda ser, termina por trazer uma voz a mais na polifonia milenar dos saberes e conhecimentos cifrados, que se estabelecem no tempo e chegam à contemporaneidade. O autor/criador operaria como um ordenador do caos das narrativas, de forma arbitrária, não importando aqui o método que se diz científico, mas bem antes motivado pela sensibilidade que aflorou e pela aventura do pensar, que só existe pela existência do outro (o ser em decifrar-se). Assim, a autoria parece se dar, no sentido da *poéises*, do ordenamento dos pensares, na distinção das notas e da regência do novo canto polifônico.

Antes de apresentar o nosso comentário final, gostaríamos de sumariar os achados desta tese sobre o fenômeno estudado, segundo a perspectiva transbarroca: 1) ao invés do sentido de Utopia, as manifestações atuais contidas na Festa do Divino, parecem estar configurados como microtopias; 2) as artes desenvolvidas em torno do culto, das festas e das manifestações do Divino Espírito são profundamente ligadas à vida, a luta, à resistência, e,

mesmo, à alegria de viver, quando isso é possível e quase sempre a alegria é uma prova de resistência (e de sobrevivência); 3) são expressões artísticas que nascem nos indivíduos fecundados pelo convívio comunitário e, nessa partilha comum, são encontrados sentidos, nexos de ancestralidade e espaços da sua própria expressão; 4) o fenômeno aqui tratado se diferencia, em tudo, da procura de significado das artes na contemporaneidade das chamadas altas esferas culturais e do grande mercado, inscrito no atual mal-estar pós-moderno e nos impasses das artes contemporâneas ocidentais, atraídas pelo buraco negro do niilismo capitalista e pelo desligar-se da vida e da coletividade; 5) o lugar do Espírito Santo em Juazeiro do Norte abarca uma comunidade inteira, sendo ele o elemento religioso que liga tudo, ainda que pareça estar disperso e móvel, deixando assim de ser uma festa comunitária para ocupar o lugar intersticial de um simbolismo religioso que consolidou a cidade, em torno de uma fé romeira.

Foi longo o percurso de leituras empreendido, da Europa ao Brasil, passando pelas ilhas atlânticas, pela Índia e pela África, até chegar aos movimentos sociais do campesinato insubmisso, nos sertões do Nordeste brasileiro, que buscavam a construção de sociedades mais justas e igualitárias, a exemplo de Canudos, Juazeiro do Norte (a Nova jeusalém) e Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. Não foi nossa pretensão recompor tão longa e multifacetada história ocidental europeia e brasileira, e sim encontrar nela alguns fios da tradição do Espírito Santo, como narrativa social e histórica, teologia, festa e visão tripartida de história.

Ao adotar a abordagem *transbarroca*, foi possível recompor as ligações da longa viagem do Espírito Santo, para então compreender como se fez no Brasil o culto e a folia do Espírito Santo, como um fenômeno cultural mestiço, transnacional e composto de muitas dobras simbólicas. Navegando por mares e sertões, a nossa investigação se empenhou em destacar que a permanência festiva e o culto sagrado do Espírito Santo, no âmbito comunitário, no perpassar de gerações, tem relação possível como herança coletiva de muitos povos e civilizações, perpassada de continuidades e descontinuidades, enriquecida por deslocamentos interfronteiras, ressignificações e hibridismos multiculturais.

No caso do Brasil, a maior revelação foi constatar que, em oposição à ideia de utopia que tínhamos pressuposto no início desta pesquisa, a Festa do Divino é organizada pelos brincantes para que possam viver o hoje, curar a ferida do passado e querer bem ao futuro. A festa é vivida feito um ritual inscrito no cotidiano, que se reinventa pelo encontro coletivo, pela partilha e alegria desse estar e fazer junto. Isso nos mostram muito bem as classes mais humildes, com suas lições de solidariedade e partilha, ao realizarem as festas coletivas do

Espírito Santo – uma festa que, mesmo pequena, cultua a renovação cósmica e a crença na construção do humano.

Na condição de expressão religiosa e cultural de significados enraizados, as festas do Espírito Santo, ainda que guardem algumas diferenças entre si - pois são realizadas nos Açores e em Portugal continental, no Brasil, na África (de forma diluída) ou em países de forte tradição de imigração açoriana (notadamente EUA e Canadá) - não podem ser pensadas, de modo geral, sem a presença de um núcleo comum e das artes em suas diversas expressões: plásticas, decorativas, musicais, performáticas, audiovisuais; e toda uma riqueza de saberes e fazeres; artesanais, culinários etc.

Vale destacar que há especificidades a considerar na noção de Espírito Santo que dirige a construção do Império popular, em algumas manifestações no Brasil, onde aquele alimenta-se não apenas da fé, mas também das crenças mágicas e das heresias, da alquimia de culturas e de etnias, do alargamento de fronteiras e sensibilidades, gerando campos de energias espirituais e sociais fortes, fazendo gravitar em torno de si importantes artistas e diversos guias do povo: padres católicos, macumbeiros, pais e mães de santo, mestres de jurema e de mesa de catimbó, devotos fiéis, sacerdotisas (esposas do divino), velhas caixeiras, adolescentes-virgens-porta-bandeiras, cortejo imperial de crianças, mas também músicos, cantores, escultores, figurinistas, mestres de cerimônia, bailarinos, cozinheiros, floristas, costureiras e outros artesãos.

A festa é feita, portanto, por uma comunidade de sentido e de esperança. Traz a lembrança de uma passagem de Dante, no canto III da Divina Comédia, quando diz que na porta do inferno estão escritas as terríveis palavras: “Deixai, ó vós que entrais, toda a esperança!”. (ALIGHIERI, 2017). Nesse sentido, a festa vivida com felicidade e prazer partilhado (por mais frágil que pareça), em regime comunitário, no presente, guardando a perspectiva do futuro, parece ser uma espécie de anti-inferno e, portanto, de negação da exclusão social em que estão imersos.

Para os brincantes que encarnam a Festa aqui estudada, a vida é difícil e as relações sociais e econômicas que cercam tais comunidades são injustas e desiguais, mas isso não decreta a paralisia, diante dos despojos provocados por um capitalismo ordenador de desigualdades intransponíveis e de um discurso ilusório de competição individual (portanto, suicida). Ao contrário do *Angelus Novus* (o Anjo da História), citado por Walter Benjamin (1987), paralisado diante das ruínas e arremessado ao futuro (para o qual vira as costas), a pombinha do Espírito Santo, representada por uma criança, conclama os integrantes dessas comunidades a refazerem a vida, a partir das ruínas e das tragédias.

A importância desse novo modo de pensar as festas e as suas artes-vidas estaria justamente posta em relação com a organização popular e comunitária, ou seja, por envolver aqueles setores da sociedade que mais sofrem os males da exclusão, da dominação, dos colonialismos, dos dispositivos de controles sociais. Seguindo a formulação já aludida de Walter Benjamin, temos a questão de como ser isto possível, sabendo que a construção de qualquer projeto tem por base as ruínas que se amontoam até a contemporaneidade.

Vivemos um tempo em que há a tendência de um distanciamento de antigas narrativas utópicas, assim como das distopias, o que nos leva a pensar que o pode ser feito está ligado cada vez mais a uma "microtopia" – a uma "topia" possível – um "lugar", por menor que seja, onde a vida seja possível, com laços comunitários, relações mais humanizadas e reserva de alguma dignidade e frescor, diante de uma sociedade que apodrece e anuncia o seu fracasso de forma muito clara. Esta tentativa poderia ser tomada como uma atitude dissidente, insubmissa e transmoderna.

É preciso tomar consciência, como salienta José Paiva, de que a "desgraça de hoje não pode sabotar o meu otimismo, porque a entrega à essa angústia e impotência é um modo de derrota total" (PAIVA, 2017). Querendo uma alternativa, agindo para buscá-la não faz desaparecer o mundo angustiado, ou o mal que está lá a incomodar a coletividade, até porque ele vive em cada um de nós, que querendo ou não ao vivê-lo assim, damos-lhe a permissão para que exista; estamos dentro de um sistema de dispositivos sociais envolventes que são fonte de conflitos, mas articulados pelas sociedades de que fazemos parte.

Importa salientar, todavia, que as ruínas da Europa não são necessariamente as ruínas que se amontoaram no traumático processo da colonização das Américas. Nossas ruínas são outras, outras são nossas culpas, nossos crimes e nossos fracassos. O fracasso europeu resulta de um processo civilizatório brutal, movido por desmedida ambição. Já o nosso fracasso, paradoxalmente, também é o fracasso do colonizador europeu (e da elite brasileira que se vê como seu descendente direto), apesar de brutal e trágico, é o alicerce sobre o qual poderemos (os insatisfeitos com o que está posto) construir o mundo novo.

Durante esse estudo, foi possível enxergar o culto e a folia do Espírito Santo a partir de apropriações sociais bem diferentes, que vão de descendentes de imigrantes açorianos em Santa Catarina, passando por brancos descendentes de alemães no Rio Grande do Sul, até chegarmos a caboclos do sertão da Bahia, a negros do Maranhão e índios da Amazônia, em uma grande diversidade de pertenças étnicas, de laços comunitários e cooperativos, de hibridismos culturais e de partilhas de sonhos que apontam para um curioso ensaio de

civilização nova, ainda que esta seja invisível para os dirigentes da elite autoritária e preconceituosa, que andam a projetar o nosso futuro em direção nada alvissareira.

O que a festa do império do Espírito Santo propõe não é o "paraíso" no futuro, é antes algo parecido com a Terra Sem Mal dos tupi-guarani – algo desse mundo, alcançável ao caminhar. Uma promessa para o "aqui e agora", um mundo dimensionado pelo profano-sagrado, pela fantasia e pela poética do simbólico, mas habitado por homens e mulheres reais (de todas as idades, de várias formações e diferentes *status* sociais) que festejam, sonham e partilham o mistério da vida e alegria de viver, superando todas as dores e misérias. A pombinha do Espírito Santo, de asas abertas sobre as ruínas contemporâneas (a modernidade com suas máquinas de fabricar ruínas), não está de costas para o futuro e nem tem o "rosto dirigido para o passado", mas instiga o povo, condenado à situação de miséria e pobreza, a reconstruir sobre as ruínas, a superar a tragédia, a plantar o milho, a reinventar a festa e a repartir o pão. Insiste em ensinar sonhos e inutilidades (diante dos aparatos econômicos e militares da lógica e hegemonia dominante no planeta), porque as sabe transformadoras.

O Império do Espírito Santo, a exemplo das tentativas de construção das sociedades comunitárias de Canudos, Juazeiro do Norte e Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, pode ser visto como uma "aldeia Invisível"; ou um "quilombo invisível", um processo social e simbólico posto em movimento nas florestas, nos sertões, nas pequenas vilas, nas favelas e nos emaranhados agônicos das grandes metrópoles. Tão pequenino e frágil que assombra com o seu poder de espalhar-se em rede viva de metáforas, de desejos, de artes e farturas possíveis, em alegria partilhada. Um império de aparência inofensiva que deseja a justiça e a felicidade humana que se constrói nos pequenos gestos, nos pequenos afetos, nos pequenos sonhos. De tal forma, que sejam vagalumes que iluminam a densa noite, em pura rebeldia e insubmissão, por teimarem em ser diferentes do comportamento imposto pelo capitalismo/consumismo hegemônico e brilharem com luz própria, sem comprar a energia vendida pela grande central.

Assim, a partir de leituras variadas e gravações videográficas da festa, após termos feito o confronto entre Portugal continental, Açores e Brasil, não encontramos o contorno de uma utopia no sentido moderno da palavra. Em seu lugar, estaria uma maneira singela e singular de interpretar os símbolos de uma tradição, que está imersa nas névoas de um passado tão distante desses brincantes, da qual só sabem o suficiente para se renderem ao chamado encantador da festa do Divino Espírito Santo, no que acena de partilha e dádiva do sagrado ofício de ser reconhecido como portador de direitos e deveres da vida em comum.

Como contribuição mais original deste estudo, centramos especial atenção sobre o lugar dessa tradição, no interior das romarias e da vida social e religiosa da cidade santa do

Juazeiro do Norte, para onde têm sido levados milhares de romeiros sertanejos do imenso Nordeste brasileiro há mais de um século. Ficou cada vez mais nítido o escopo de uma presença do Espírito Santo, como princípio criador, não apenas de uma festa inscrita no calendário de tantas comunidades Brasil afora, mas da religiosidade mais profunda da comunidade ali assentada, guiada pela bandeira e luz sagrada de que é portadora a pombinha esculpida pacientemente por seus mestres artesãos e posta em todos os altares das capelas, igrejas e casas como sinal de pertença ao Império do Divino.

Essa presença em profusão também está visível nas pregações e nos relatos dos beatos e beatas do Juazeiro, a quem entrevistei tantas vezes, para a realização de documentários sobre as suas romarias e romeiros. Eles falam do Espírito Santo como síntese de todo o universo religioso que sustenta uma cidade em movimento permanente de devotos e orações, voltada para a cura dos males da alma, do bolso e do corpo dos seus romeiros e habitantes, como se à cidade física estivesse colada uma outra invisível e submersa. É como se, para o Juazeiro, tivesse sido carreado o rio do ideário que deu vida a Canudos, posto na bandeira daquela comunidade, assim como de outras vivências comunitárias com o mesmo teor.

Nesse sentido, o lugar do Espírito Santo em Juazeiro do Norte abarca uma comunidade inteira, sendo o elemento religioso que liga tudo que aparece disperso e móvel. Poderíamos dizer que, para os que creem no milagre que fez de Juazeiro do Norte a Nova Jerusalém dos romeiros sertanejos, ali estão assentados os alicerces da ordem nova que é anunciada a cada festejo esplêndido dos terreiros onde o Império do Divino é montado e remontado, sobretudo, no Maranhão e pela Amazônia adentro, onde africanos e indígenas mestiçados (ou não) se irmanam para viver o desejo de transpor os limites de uma sociedade desigual, onde não se reconhecem como realezas-xamãs, pajelanças e orixás. Para melhor explicitar o conteúdo mais amplo desse fenômeno, precisaremos aliar estas reflexões às imagens documentadas que complementam este estudo.

O Império do Espírito Santo não é apenas o império do sonho e da imaginação, mas também uma vivência e uma prática comunitária-solidária. Talvez por isso, a pombinha do Espírito Santo (e as suas promessas de justiça e igualdade) tenha tanta aceitação popular. É um fenômeno social e religioso, mas também uma licença poética e simbólica. Às vezes aponta rumos e fareja o futuro, quase sempre engana e confunde, mas não deixa de apontar novos modelos solidários e societários. O povo, depois do processo colonial e do capitalismo tardio, constrói sobre os escombros e nisso reside a sua grandeza: na imensa capacidade de criar, de recriar, de viver a alegria possível.

É admissível que o V Império Cristão e Universal, antevisto por Camões, profetizado pelo padre António Vieira, sonhado por Fernando Pessoa e atualizado por Agostinho da Silva, não tenha se realizado no sentido da glória e do poder temporal e político de Portugal como cabeça de um Império Mundial. Isso não aconteceu, mas, no entanto, o Império do Espírito Santo é um Império simbólico de dimensão universal (ou pelo menos tricontinental) que resistiu aos colonialismos e aos impérios reais, com seus podres poderes e suas armas e suas violências, afirmando-se, na quase invisibilidade, com uma liberdade e um ecumenismo admirável, repleto de tolerância e de solidariedade, renovando as forças comunitárias e individuais. Tido como pequeno e quase imperceptível, constitui-se, talvez, uma das "glórias" de Portugal – um império da poesia, do sonho e da alegria– com autonomia de luzes próprias, feito os vaga-lumes, no sentido cultural e simbólico de que fala Pasolini.

Esse império "aluminoso" não constitui um Estado e a sua maior importância reside na liberdade anárquica de conseguir adaptar-se a todos os desejos e sonhos dos oprimidos (despossuídos) e das populações mais pobres, sem deixar de ser um fenômeno interclasses, interétnicas, interculturais e internacionais, numa tensão constante, mas não revelada, posto que é engenho da sagração e do encontro social. Brilhando como quer e onde quer, soprando para onde quer e abraçando todos os deuses, encantados e orixás, esse Império, a exemplo das comunidades indígenas não forma um Estado e não tem governantes autoritários, não tem generais e nem exércitos, não tem castelos de pedras (a não ser os de papelões nas cavalhadas) e nem arranha-céus (além de pequenas capelas ou de espaços sagrados que podem ser fixos ou improvisados).

Os senhores desse Império são os brincantes, os devotos, as crianças, as caixeiras, as mulheres-sacerdotisas, as mães de santos, os pajés e os foliões e o povo dono da festa e da alegria da partilha. Não prega a glória e nem o poder. Afirma para cada pessoa que ela tem o direito de ser importante na vida, brilhando por si mesma (vaga-lume). Parafraseando Guimarães Rosa, poderíamos dizer que a singela pombinha do Espírito Santo, cultuada em festas de bem-aventuranças, nas comunidades pobres e desvalidas do Brasil, "é um vaga-lume lanterneiro que riscou um psiu de luz". E esse "psiu de luz" faz toda a diferença quando o tempo é obscuro.

As festas do Espírito Santo seriam os pequenos vaga-lumes que ainda teimam em luzir, voam como querem e para onde querem, na inconstância dos ventos, sem as amarras do grande sistema capitalista, no sentido de que permence como um "império invisível", notadamente nas pequenas comunidades e agrupamentos étnicos, passando quase sempre desapercebido. Volto a recorrer à metáfora dos vagalumes, lembrando que Pier Paolo Pasolini,

depois de lamentar profundamente a tragédia do desaparecimento dos vagalumes na Itália, faz a crítica do advento da industrialização, da sociedade de consumo e do domínio do capitalismo mais voraz. Ele fala do seu temor de que os refletores e as máquinas virtuais de luzes mais intensas possam muito bem apagar essas pequenas luzes, tornando o mundo mais autoritário no fortalecimento de um pensamento único (a razão capitalista) e culturalmente mais frágicl na beleza da sua diversidade.

Contudo, não custa nada perguntar, o que pode destruir e domar os sonhos? Assim é o ritual e a festa do Espírito Santo – aparentemente inútil e absurda, sem sentido e sem utilidade, dentro do sistema hipercapitalista globalizado. Por isso, os homens de negócio e seus servidores intelectuais e gestores do poder simbólico, que confundem o ouro com a luz e o poder com destruição, podem achar tais manifestações pura tolice. Os índios buscadores-de-luz não pensam assim, e, até hoje, continuam subindo o rio, todo o amanhecer, para ir buscar o sol. Maravilham-se quando veem que o sol vai nascendo à medida em que navegam em sua direção. Esse simples ato, tido como absurdo e inútil, para esses índios, ilumina o mundo assustador onde vivem acuados e tem uma dimensão mais poderosa do que o mais erudito e sofisticado discurso, por realizar-se no campo da *poiésis*.

Na dicotomia de extremos transbarrocos, o "inferno" é a tirania capitalista imposta e o "paraíso" é uma busca/construção cotidiana, expresso no menor gesto, na alegria possível, no brilho da festa, na música contagiante, na mesa que por um dia se faz farta, na esperança daqueles que, através do ritual da vida e da fertilidade, todos os dias vão buscar o sol, para que o mundo (por completo) não mergulhe na obscuridade.

Vaga-lumes, buscadores-do-sol e brincantes-do-Espírito-Santo, são poderosas metáforas que ajudam a iluminar o mundo e impedem que a humanidade inteira pereça nas trevas. Quando os buscadores-do-sol e os vaga-lumes desaparecerem por completo, por mais luzes e refletores, smartphones e Tvs, neons e LEDs, que produza a indústria da cultura massificada, do ódio e das ruínas, estaremos envoltos na mais densa treva, sem a possibilidade de retorno. Toda a civilização, dentro de uma compreensão benjaminiana, estará a marchar para a barbárie de tal forma que já não será mais possível construir nada a partir dessas ruínas. E a pombinha do Espírito-Santo-do-povo, como o *Angelus Novus*, finda a última esperança, estará definitivamente de costas para o futuro, paralisada pelo horror diante das ruínas "que se amontoam até o céu".

Na voracidade das mudanças, das catástrofes sociais e ecológicas contemporâneas, os pequenos e necessários Impérios de vaga-lumes estão ameaçados. No Brasil presente, podemos dizer que há três diversas leituras do Espíritos Santo, que travam a "guerra do fim dos

tempos", no plano simbólico, político, social e econômico, revelando interpretações antagônicas: 1) o Espírito Santo que vem do povo: arquetipal, imemorial, herético e transformador, generoso em sua fertilidade feminina, cultuado nas folias, nos Festejos populares do Divino e na partilha de tempo de igualdade, justiça, paz e de bem, é a *oikonomia* libertária do sonho ecumênico realizado na microtopia; 2) o Espírito Santo católico, romanizado, institucionalizado, dogmático, com asas presas às instituições da igreja e às classes dominantes conservadoras, a exemplo da Renovação Carismática e do Shalom. É a *oikonomia* salvífica que compra o seu preço em submissão política aos governantes autoritários; 3) o Espírito Santo das corporações e empresas/igrejas neopentecostais, braços largos do neoliberalismo e das ações excludentes da diversidade cultural e religiosa. É a *oikonomia* da submissão e do fundamentalismo.

Este último, oriundo do pentecostalismo europeu (via América do Norte), toma a forma do mercado globalizado, da negociação do lucro e da mercantilização do céu e da salvação. É a religião herdeira de Lutero e Calvino que fundamenta o capitalismo: fundamentalista, conservadora e intolerante, aliando-se a uma ideologia de direita e a uma política necrófila. É a *oikonomia* que representa o neoliberalismo difundido pelos senhores "verdugos da humanidade", representantes servis das megacorporações que são as instituições financeiras que concentram quase todas as riquezas do mundo e sobre o mundo estende o seu controle. Em marcha, um exército neopentecostal de miseráveis que se diz arrebatado pelo Espírito Santo e fala línguas estranhas e obra milagres, em busca da servidão voluntária.

Em Juazeiro do Norte, microcosmo do Brasil convulsionado (campo de experimentação do neoliberalismo mais radical e brutal como processo de desumanização neocolonial contemporâneo), é possível se perceber os reflexos dessa luta sem tréguas, entre diversas ideologias, religiosidades e cosmovisões.

Qual dessas visões do Espíritos Santo sobreviverá dos escombros do Brasil-ruínas, não sabemos. Nesses tempos de tragédias neoliberais, de pestes e pandemias que ameaçam a humanidade, as igrejas neopentecostais querem estar lotadas, os shopping centers pedem para funcionar sem restrições, os Impérios do Divino estão suspensos, enquanto cresce, dia a dia, a montanha de milhares de mortos, em meio à indiferença e sarcasmo dos governantes autoritários, apoiados por setores empresariais e financeiros de alto porte. Diante desse cenário assombroso, precisamos dessa esperança, para que o inferno, segundo a definição de Dante - "lugar sem esperança", não se instale por completo.

BIBLIOGRAFIA

A BÍBLIA de Jerusalém. Edição Revista, 1ª Edição de 1973. São Paulo, Editora Paulus, 1985.

ABREU e LIMA, José Ignacio de. *"Combate do Rodeador ou da Pedra (1820)*" [c.1860]. *RIAHGP*, v. X, n.57, mar.1903.,

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial.* Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.

ABREU, Capistrano de. *Correspondência*. V. 2. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

ABREU, J. Capistrano de. *Caminhos Antigos e Povamentos do Brasil*. Rio de Janeiro: Edição da Sociedade Capistrano de Abreu/ Livraria Briguet, 1930.

ABREU, J. Capistrano de. *Caminhos Antigos e Povamentos do Brasil*. Fortaleza: Edições UFC/ Casa José de Alencar, 1999.

ABREU, Maria Clara; GOUVEIA, Claudia; PACHECO, Gustavo. *Caixeiras do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão (livro-álbum-CD).* Rio de Janeiro: Associação Cultural Caburé, 2005.

ABREU, Martha. *O Império do Divino:* festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830 – 1900). Rio de Janeiro, Nova Fronteira; São Paulo, Fapesp, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*: uma genealogia teológica da economia e do governo: Homo Sacer, II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011.

ALENCAR, Generosa; MENEZES, Fátima. *Homens e Fatos na História o Juazeiro* (estudo cronológico: 1827 – 1934). Recife: Editora Universitária da UFBE, 1989, p. 28.

ALIGHIERI, Dante, *A divina comédia*: inferno. Tradução Xavier Pinheiro; introdução Otto Maria Carpeaux. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017.

ALMEIDA, Horácio de. *Confederação dos Cariris ou guerra dos bárbaros*. Rio de Janeiro: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB), 1977.

ALMEIDA, José. "O Culto do Espírito Santo". In: SEBASTIÃO E SILVA, Carlos; ALMEIDA, José de. *Rainha Santa, V Império e Espírito Santo*. Lisboa, Editora Apeiron, 2012.

ALTMANN, Walter. *Lutero e a Libertação.* São Paulo, Editora Ática, 1994.

ALVES, Gilberto Luiz. *O Pensamento Burguês no Seminário de Olinda (1800 – 1836).* Campo Grande, MS, Ed. UFMS; Campinas, SP: Autores Associados, 2001.

ANCHIETA apud CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

ANDRADE, Mário de. *In*: ANDRADE, Carlos Drummond. *A lição do amigo. Cartas a Carlos Drummond de Andrade*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1983.

ANDRADE, Mário de. *A Entrada dos Palmitos*. Revista do Arquivo Municipal. São Paulo, 1937, v. 32. 2009.

ANDRADE, Mário de. *O Aleijadinho* : aspectos das artes plásticas no Brasil. 3.ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1984.

ANGÉLICO, Rômulo Henrique Pereira. *O livro do Catimbozeiro Mestre*. Macaíba: Edição digital do autor. 2016.

ANSELMO, Otacílio. *Padre Cícero* : mito e realidade. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982, p. 90.

ANTÔNIO, Santo. *Sermões*. Tradução de Frei Ary E. Pintarelli, OFM. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

ARARIPE, Tristão (1875) Prefácio, In: LEITE, Antonio Attico de Souza. *Fanatismo Religioso - Memória sobre o Reino Encantado Na Comarca de Villa Bella*. Com um juízo crítico do Conselheiro Tristão de Alencar Araripe. 2.ed. organizada por Solidonio Attico Leite (Com a cópia do quadro explicativo, existente no Instituto Histórico e Geographico Brazileiro). Juiz de Fora: Edição Typoghaphia Mattoso, 1898.

ARAÚJO, Maynard. ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional*, Vol. I, *Festas, Bailados, Mitos e* a *Lendas*, 2.ed. (São Paulo), p. 82. Apud MOURA Carlos Francisco. Ob. cit. 2002.

ARAÚJO, Padre Antônio Gomes de. *Apostolado do Embuste*. Edição fac-similar. Crato: A Província Editora, 2014.

ARAÚJO, Pe. Antônio Gomes de. *Povoamento do Cariri*. Crato: Edição Faculdade de Filosofia do Crato, 1973.

ARAÚJO, Sadoc F. *Padre Ibiapina – Peregrino da caridade*. São Paulo: Editora Paulinas, 1996.

ARRUDA, João. *Padre Cícero:* religião, política e sociedade. Fortaleza: Editora INESP, 2002.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *A semana.* Crônica de 22/7/ 1894. V. 2. Rio de Janeiro; São Paulo; Porto Alegre: Jackson, 1953.

AZEVEDO, Fernando de. *A Cultura Brasileira*. São Paulo: EDUSP, 2010.

AZEVEDO, Thales. *O catolicismo no Brasil*: um campo para a pesquisa social. Salvador: EDUFBA, 2002.

AZZI, R. As Romarias de Juazeiro: catolicismo luso-brasileiro versus catolicismo romanizado. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE O PADRE CÍCERO E OS ROMEIROS DE JUAZEIRO DO NORTE, 1., 1988, Juazeiro do Norte. *Anais*... Fortaleza: URCA, 1990.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os Kiriris de Mirandela***:** um grupo indígena integrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia. 1972.

BANDEIRA, Maria de Lurdes. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

BARBOSA, Marise Glória. *Caixeiras do Divino em Alcântara*: no bater da minha caixa estou convidando a foliôa. São Luís: Edição IPHAN, Ministério da Cultura, 2009.

BARROS, Benedita Carvalho. *A Pedra do Reino*. Monografia. Recife: Edição Fundarpe, 1997.

BARROS, José Góes de Campos. (Relatório). *A Ordem dos Penitentes*. Fortaleza: Imprensa Oficial, 1937.

BARROS, José Góes de Campos, Entrevista In: CARIRY, Rosemberg; HOLANDA, Firmino (org.). *O Caldeirão da Santa Cruz do deserto* : apontamentos para a história. Fortaleza: Editora Interarte, 2007.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcante (org.). *Padre Cícero Romão Baptista e os fatos de Juazeiro*: autonomia político-administrativa. Fortaleza: Editora SENAC, 2012.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. *Juazeiro do Padre Cícero*: a terra da Mãe de Deus. Fortaleza: Editora Imeph, 2008.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. *Juazeiro do Padre Cícero: a* terra da Mãe de Deus. Rio de Janeiro: F. Alves/ INL, 1988.

BARROS, Maria Filomena Lopes de; MONTALVO, e José Hinojosa (Org) *Minorias Étnico-Religiosas na Península Ibérica*. Lisboa: Edições Colibri; CIDEHUS/EU Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora/Universidade de Alicante, 2008,

BARROSO, Gustavo. *À margem da história do Ceará*. Fortaleza: FUNCET, 2004.

BARROSO, Oswald. *Ceará*: uma cultura mestiça. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2019.

BARROSO, Oswald. *Romeiros*. Fortaleza: Secult/URCA, 1989.

BARROSO, Oswald; CARIRY, Rosemberg. *Cultura Insubmissa*: estudos e reportagens. Fortaleza: Editora Nação Cariri, 1982.

BASTIDE, Rodger. (Introdução). In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1976.

BASTOS, Solange. *O paraíso é no Piauí*: a descoberta arqueológica Niède Guidon. Rio de Janeiro: Família Bastos Editora, 2010.

BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia – Formação Social e Cultural*: Amazônia – Formação Social e Cultural, 2009.

BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia:* um pouco-antes e além-depois. Manaus, Editora da Universidade Federal da Amazônia, 2010.

BENEVIDES, Aldenor. *Padre Cícero e Juazeiro*. Taguatinga-Distrito Federal: Editora Artes Gráfica Regina, 1969.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Michael (org.) Löwy. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas. Vol. 1. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo:Brasiliense, 1987. , p. 222-232.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: *Magia e Técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BENOIT et Boismard. Synopse des Quatre Evangiles. Paris, 1965, 153. In: BOFF, Leonardo. *A Ave Maria:* o feminino e o Espírito Santo. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

BETTENCOURT, Urbano (poeta e ensaísta açoriano). In: NUNES, Lélia Pereira da Silva. *Caminhos do Divino – Um olhar sobre a Festa do Espírito Santo em Santa Catarina*. Florianopólis: Editora Insular, 2007.

BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 1967.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BILAC, Olavo. In*:* VILLA, Marco Antonio. *Canudos, o povo da Terra.* 1995.

BLAINEY, Geoffrey. *Uma Breve História do Cristianismo*. São Paulo: Editora Fundamento, 2012, 335 p.

BLOCH, Marc. *A Sociedade feudal*. Lisboa Edições 70, 1987.

BOFF, Leonardo. *A Ave Maria*: O Feminino e o Espírito Santo. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

BOFF, Leonardo. *O Espírito Santo*: Fogo Interior, doador da vida e Pai dos pobres. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.

BOMFIM, Manoel. *A América Latina*: males de origem. Rio de Janeiro, Topbooks, 1993.

BOMFIM, Manoel. *O Brasil na História*: deturpação das tradições, degradação política. Rio de Janeiro: Toop books; Belo Horizonte: PUC Minas, 2013.

BORBA, Liduíno. *64 - O Toiro das Mulheres*. Angra do Heróísmo/Açores: Turiscon Editora, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro, DIFEL/Bertrand Brasil, 1989.

BOURRIAUD, N.. *Estética Relacional*. São Paulo: Martins, 2009.

BRAGA, Pedro. *O Touro Encantado da Ilha dos Lençóis*: o sebastianismo no Maranhão. Petrópolis/RJ: Vozes, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Divino, O Santo e A Senhora*. Rio de Janeiro: Edição FUNARTE, 1978.

BRAUDEL, Fernand. *O Espaço e a História no Mediterrâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BRÍGIDO, João in CARVALHO, Jáder (org). *Antologia de João Brígido*. Fortaleza: Editora Terra do Sol, 1969.

Brígido, João in PINHEIRO, Irineu. *O cariri – Seu descobrimento, povoamento, costumes*. Fortaleza: [s.n.], 1950.

BRITO, J. de Figueiredo. "A contribuição dos Romeiros na Construção Econômica do Cariri". In: *Itaytera*, Órgão do Instituto Cultural do Cariri, ano 2, n. 2, 1956. (in BARROS, 1988, p. 259).

BRITO, J. de Figueiredo. História do Cariri – I. Fortaleza: Coedição SECULT; Edições URCA; Edições UFC, 2010.

BRITO, J. de Figueiredo. *O Folclore do Cariri*. Fortaleza: Editora Imprensa Universitária do Ceará - UFC, 1962.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo RS: Editora UNISINOS, 2002.

CABRAL, Flávio Jose Gomes. *Paraíso terreal*: a rebelião sebastianista na Serra do Rodeador. Pernambuco, 1820. Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, 2004.

CALABRESE, Omar. *A Idade Neobarroca*. Tradução de Carmen de Carvalho e Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1999.

CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. 2.ed. Salvador: Assembleia Legislativa, 2015.

CALASANS, José. Notícias de Antônio Conselheiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe – IHGS*, n.33. Edição comemorativa aos 90 anos de sua fundação. Aracaju: Edição IHGS. Ano: 2000 – 2002.

CALAZANS, José. O jaguncinho de Euclides. Publicado in Gazeta do Rio Pardo, 9 de agosto de 1980.

CAMINHA, Pero Vaz de. Carta de Pero Vaz de Caminha (1 de maio de 1.500). O Achamento Oficial. In: RIBEIRO, Darcy; ARAÚJO, Carlos de (Org.). *A Fundação do Brasil*: testemunhos, 1500 – 1700. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1992.

CAMPINA, Maria da Conceição Lopes. *A voz do Padre Cícero*. São Paulo: Edições Paulina, 1985.

CAMPOS, Cristóvão. *Capital rodante da propriedade agrícola*. Tese à Imperial Escola de Agronomia da Bahia, 1887. (in FACÓ, 1976).

CAMPOS, Haroldo de. *Barroco, Neobarroco, Transbarroco*. São Paulo, 2002.

CAMPOS, João dos Santos de Sousa. *Para uma explicação da arquitectura dos Impérios do Espírito Santo*. Porto: [s.n.]. 2002. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais), apresentada à Universidade Aberta, texto policopiado.

CAMPOS, Jurandyr Ferraz de (org. e dir.). *O Divino em Mogi das Cruzes*: Quatrocentos anos de devoção - Aspectos históricos e iconográficos. São Paulo: Mogi das Cruzes, Edição Associação Pró-Festa do Divino Espírito Santo, 2013.

CAMPOS, Roberta Bivar. Quando o final dos tempos chegar: o uso de uma linguagem apocalíptica e negociação de significados entre os Aves de Jesus. In: MUSUMECI, Leonarda (org.) *Antes do fim do mundo* : milenarismo e messianismo no Brasil e na Argentina. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora EDUPS, 2013.

CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*: estrategias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires: Sudamericana, 1995.

CÂNDIDO, António. *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: EDUSP, 2018.

CANTARINO, Geraldo. *Uma ilha chamada Brasil*: o paraíso irlandês no passado brasileiro. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2004. p. 99.

CARDOZO, Ivaneide Bandeira; JÚNIOR, Israel Correa do Vale; RIBEIRO, Thamyres Mesquita (org.). *Terra indígena rio Guaporé*. Porto Velho: Editora: ECAM/ Associação Indígena Rio Guaporé, 2019.

CARNEIRO, Edison. *O Quilombo de Palmares*. Brasiliana Vol. 302. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1988.

CARIRY, Rosemberg; DEBS, Sylvie (Orgs.). *Corisco e Dadá*: apontamentos sobre o filme / Fortaleza: Interarte Editora, 2016.

CARIRY, Rosemberg; HOLANDA, Firmino (org.). *O Caldeirão da Santa Cruz do deserto* – Apontamentos para a história. Fortaleza: Editora Interarte, 2007.

CARIRY, Rosemberg. Cariri: a nação das utopias. In: CAVALCANTE, Maria Juraci *et al.* (org). *História da Educação* : vitrais da memória: lugares, imagens e práticas culturais. Fortaleza: Edições UFC, 2008.

CARIRY, Rosemberg. Utopias e Alquimias, Artes barrocas e do Povo: um pequeno ensaio sobre o significado cultural do Brasil. In: CAVALCANTE, Maria Juraci Maia; HOLANDA, Patrícia e outros (Org.). *Afeto, Razão e Fé*: caminhos e mundos da história da educação. Fortaleza:Edições UFC, 2014.

CARVALHO, Ernando Luiz Teixeira de. *A Missão Ibiapina* :a crônica do século XIX escrita por colaboradores e amigos do padre Mestre atualizada com notas e comentários. Passo Fundo: Gráfica Editora Berthier, 2008.

CARVALHO, Jáder, Entrevista. In: CARIRY, Rosemberg; HOLANDA, Firmino (org.). *O Caldeirão da Santa Cruz do deserto* :apontamentos para a história. Fortaleza: Editora Interarte, 2007.

CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados*: o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CASCUDO, Câmara. Prefácio. In: LIMA, Carlos de. *A festa do Divino Espírito Santo em Alcântara (Maranhão).* 22ª. ed. Brasília: Edição Ministério da Cultura/ Grupo de Trabalho de Alcântara, 1988.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 10ed. Rio de Janeiro: Edições Ediouro, s/d.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro*: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1978.

CASTELL, Manoel. *A Galáxia Internet*: reflexões sobre internet, negócios e sociedade. Lisboa: Edicão Seviço de Educacão e Bolsas/ Fundacão Calouste Gulbenkian, 2004.

CASTRO, Aníbal Pinto de. *Antônio Vieira*: uma síntese do barroco luso-brasileiro. Lisboa: Editora CTT Correios de Portugal, 1997.

CASTRO, Viveiros de. Apresentação, In: NIMUENDAJÚ, Curt. *As Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.* São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987. p. XXX

CASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo. Editora Cosac Naif, 2012.

CASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1988.

CASTRO, Josué de. *Sete palmos de terra e um caixão*: ensaio sobre o Nordeste, área explosiva. São Paulo: Editora Brasiliense, 1967.

CAVALCANTI, Raisa. Juazeiro – A Nova Jerusalém. *Revista Rosemberg Cariry* – 30 anos. Fortaleza, 2005.

CERON, Ida Tereza. *Devoção ao Divino Espírito Santo*: folias e bandeiras. Santa Maria-RGS: AFMD, 2013.

CESARÉIA, Eusébio. *História Eclesiástica*. Formato digital. São Paulo: Novo Século, 2002.

CHAGAS, Dilson Pontes. *Morada Nova em Revista*. Fortaleza: Editora ABC, 2007.

CHIAMPI, Irlemar. *Barroco e modernidade.* São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.

CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

COELHO, António Borges. *Portugal na Espanha Árabe*. Lisboa Editorial Caminho, 2008.

COHN, Norman. *En pos del Milenio – Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1981a.

COHN, Norman. *Na senda do milênio*. Lisboa: Presença, 1981b.

COLARES, Edite. *As Festas Populares e o ensino da Arte*. Fortaleza: Edicões UECE, 2017.

CONSELHEIRO, Antônio. *Apontamentos dos preceitos da divina lei de nosso senhor Jesus Cristo, para salvação dos homens*. São Paulo: Editora É Realizações, 2017.

CONSELHEIRO, Antônio, In: NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos* – Revisão histórica. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

CORDEIRO, Domingos Sávio. *Um beato líder:* narrativas memoráveis do Caldeirão. Rio de janeiro: Mundo das Ideias; Goiânia: Editora Kelps, 2013.

CORDEIRO, José. *Os índios no Siará*: massacre e resistência. Fortaleza: [s.n.], 1989.

CORREA, Natália. In: FRANCO, José Eduardo. Portugal enquanto profecia: Gênese, conteúdos e metamorfoses do profetismo português. *Fronteiras: Revista Catarinense de História*. Universidade Federal de Santa Catarina Departamento de História, Programa de Pós-graduação em história da UFSC e Associação Nacional de História (ANPUH-SC). Número 10 (2002) – Impresso em 2004.

CORREIA, Natália *apud* FRANCO, José Eduardo; MOURÃO, José Augusto. *A Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa*: escritos de Natália Correia sobre a Utopia da Idade Feminina do Espírito Santo. Lisboa: Roma, 2005.

CORREIA, Natália. Açores*:* o lugar do Espírito. Revista de Cultura Portuguesa, n. 1, ago/set. 1981, In: QUADROS, António. *Portugal razão e mistério* – O projecto áureo ou o império do Espírito Santo. Tomo II. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

CORREIA, Natália. Posfácio. Continuidade da Cultura. In: ESPÍRITO SANTO, Moisés. *Origens orientais da religião popular portuguesa*. Ensaio sobre Toponímia Antiga. Lisboa: Assírio & Alvim, 1988.

CORTESÃO, Jaime. *A Expedição de Pedro Álvares Cabral e a descoberta do Brasil*. Paris; Lisboa, Aillaud; Bertrand, 1922.

CORTESÃO, Jaime. *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*. Obra Completa de Jaime Cortesão. Lisboa: Portugália Editora, 1964.

COSTA, Antonieta. *O Poder e as Irmandades do Espírito Santo*. Lisboa: Editora Rei dos Livros, 1998.

COSTA, Antonieta. *O Poder das Irmandades do Espírito Santo*. Lisboa: Editora Rei dos Livros, 1999.

COSTA, Antonieta. *O Culto do Espírito Santo*. Lisboa: Ésquilo Edições e Multimídia, 2008.

COSTA, Dalila L. Pereira da. *Da serpente à Imaculada*. Porto: Lello & Irmãos, 1984.

COSTA, Pereira da. *Folk-lore Pernambuco*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1974.

COSTA, Pereira da. Folk-lore Pernambuco. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, 1907.

COSTA, Susana Goulart. A Reforma Tridentina em Portugal: balanço historiográfico. *Lusitania Sacra - Revista do Centro de Estudos de História Religiosa Universidade Católica Portuguesa*. Da História Eclesiástica à História Religiosa. 2ª Série. Tomo XXI. Lisboa: Edição Universidade Católica Portuguesa/ Centro de Estudos de História Religiosa, 2009.

CRISTO REI, João. Cordel *História da Guerra de Juazeiro em 1914*. Republicado pela Coleção Centenário Cordéis Clássicos. Xilogravura da Capa de José Lourenço. Fortaleza, IMEPH Editora, 2012.

CUNHA, Euclides. *Os Sertões*. Edição crítica e organização Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Editora Ubu/ São Paulo: Edições SESC, 2016.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. Prefácio. In: ABREU, Martha. *O Império do Divino:* festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830 – 1900). Rio de Janeiro, Nova Fronteira; São Paulo, Fapesp, 1999.

CURSINO, João Rafael/ FONSECA, Simone in VIEIRA, Nana. *O Divino em Festa* – São Luiz do Paraitinga. São Paulo: Editora Terra Virgem, 2008.

D'AZEVEDO (Adelino José da Silva) 1967, p.110. In: CANTARINO, Geraldo. *Uma ilha chamada Brasil* : o paraíso irlandês no passado brasileiro. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2004.

DANTAS, Renato. Os Romeiros e o Espaço Sagrado de Juazeiro em Busca da Autonomia Política. In: BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcante (organização). *Padre Cícero Romão Baptista e os fatos de Juazeiro*: autonomia político-administrativa. (vol. 2.) Fortaleza: Editora Senac, 2012.

DEBS, Sylvie. *Cordel & Cinema:* era uma vez o Nordeste. Mediações: Londrina, V. 12, N. 1, P. 291-312, JAN/JUN., 2007

DEL PRIORE, Mary Lucy. *Festas e Utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.

DELEUZE, Gilles. *A Dobra – Leibniz e o barroco*. Campinas, SP: Editora Papirus, 1991.

DELEUZE, Gilles. *A Dobra – Leibniz e o barroco*. 6ª. Edicão. Campinas, SP: Editora Papirus, 2012.

DELEUZE. Gilles. *Spinoza: Filosofia Prática*. São Paulo: Editora Escuta, 2002.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1976.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2014.

DELUMEAU, Jean. *Le paradis terrestre se trouvait-il à l' Équateur?* In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 135e année, n. 1, 1991.

D'EVREUX *apud* CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro*: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1978.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DINIZ, Manuel. *Mistérios do Joazeiro*. 2. ed. Fortaleza: IMEPH, 2011. Coleção Centenário de Juazeiro do Norte.

DOMINGUES, Beatriz Helena. *As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração*.Revista HISTÓRIA, SÃO PAULO, v. 25, n. 1, p. 44-69, 2006. p. 47

DOMINGUES, Francisco Contente; GUERREIRO, Inácio. *A Vida a bordo na Carreira da Índia (Século XVI).* Lisboa: Edição do Instituto de Investigação Científica Tropical, 1988.

DOMINGUES, Mário. *D. Sebastião* : o homem e a sua época. Evocação histórica. Lisboa: Edição Livraria Romano Torres, 1963.

DUARTE, Mário; OLIVEIRA, Álamo. *Os «Impérios» da Terceira*. Terceira/Açores: Blue Edições, 2008.

DUBY, Georges. *Ano 1000 ano 2000*: na pista de nossos medos. São Paulo: Editora UNESP/IMESP, 1999.

DUBY, Georges. *Guerreiros e Camponeses* – Os primórdios do crescimento econômico europeu do século VII ao século XII. Lisboa: Editora Estampa, 1980.

DUBY, Georges. *O Ano 1000.* Lisboa; Rio de Janeiro, Edições 70, 1992.

DUMMOND, Ferreira. In: ORMONDE, Helena; DIAS, Maduro; ENES, Carlos (textos). *As Festas do Espírito Santo na Ilha Terceira*. Edição ilustrada com fotos de Mário Duarte e Karl Heinz Raach. Terceira/Açores: Blue Edições, 2004.

DUMOULIN, A. *Padre Cícero*: santo da Igreja e santo do povo. São Paulo: Paulinas, 2017.

DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação*: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 2005.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação na América Latina*. 2.ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977.

ETZEL, Eduardo. *Divino - simbolismo no folclore e na arte popular*. São Paulo: Giordano; Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editora, 1995.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. Lisboa: Editora Cosmos, 1990.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*. v. III: de Maomé à Idade das Reformas. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2011.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano* :Essência das Religiões. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.
ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: essência das religiões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. Lisboa: Editora Cosmos, 1970.

ENGELS, Friedrich. *As Guerras Camponesas na Alemanha*. São Paulo: Editorial Grualbo, 1977.

ESPÍNOLA, Hildebrando, Entrevista, In: CARIRY, Rosemberg; HOLANDA, Firmino (org.). *O Caldeirão da Santa Cruz do deserto* – Apontamentos para a história. Fortaleza: Editora Interarte, 2007.

ESPÍNOLA, Rodolfo. *Vicente Pinzón e a descoberta do Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. *Origens do cristianismo português*. Lisboa: Edição Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões/Universidade Nova de Lisboa, 2001.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. *Origens orientais da religião popular portuguesa*. Ensaio sobre Toponímia Antiga. Lisboa: Assírio & Alvim, 1988.

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos* : gênese e lutas. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1963.

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos*. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1976.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FANON, Frantz. In: J. C. Robert. *Desejo Colonial* : hibridismo em teoria, cultura e raça. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 209.

FERNANDES, Yaco. *Notícia do Povo Cearense*. Fortaleza: Edições UFC, 1977.

FERRARI, Alfonso Trujillo. *Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história*. São Paulo: publicações avulsas da Revista "Sociologia", Número 3, 1957.

FERREIRA *in* CARIRY, Rosemberg; HOLANDA, Firmino (org.). *O Caldeirão da Santa Cruz do deserto* :apontamentos para a história. Fortaleza: Editora Interarte, 2007.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013a.

FIGUEIREDO FILHO, José de. *O Folclore do Cariri*. Fortaleza; Imprensa Universitária do Ceará, 1962.

FIGUEIREDO, José Alves de. *O beato José Lourenço e sua ação no Cariri*. Fortaleza: Edição Museu do Ceará/ Secretaria de Cultura, 2006. Publicado originalmente no Jornal O Povo. Fortaleza, em 7 de junho de 1936.

FONSECA, Luís Adão. *Vasco da Gama – O homem, a Viagem, a Época*. Lisboa: Edição do Comissariado da Exposição Mundial de Lisboa, 1998.

FORTI, Maria do Carmo Pagan. *Maria do Juazeiro:* a beata do milagre. São Paulo: Editora Annablume, 1999.

FRANCO, Antônio Cândido. *O Estranhíssimo Colosso* : Biografia de Agostinho da Silva. Lisboa, Quetzal, 2015.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha* : Várias faces de uma utopia. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 1998.

FRANCO, José Eduardo; MOURÃO, José Augusto. *A Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa*: escritos de Natália Correia sobre a Utopia da Idade Feminina do Espírito Santo. Lisboa: Roma Editora, 2005.

FRANCO, José Eduardo. Joaquim de Flora e a sua influência na cultura portuguesa. *Revista portuguesa de ciência das religiões* – Ano I, 2002 / n. 1 – 75-94.

FREIRE, António de Abreu. *Padre António Veira*: história de um homem corajoso contada aos jovens e lembrada ao povo. Porto: Edições Afrontamento, 2010.

FREYRE, Gilberto, In: MARIZ, Celso. *Ibiapina, um apóstolo do Nordeste*. 2. ed. João Pessoa: Editora Universitária /UFP6, 1980.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala.* Rio de Janeiro: J. Olympio, 1977.

FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. Rio de Janeiro/São Paulo, Editora Record, 2000.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1984.

FUENTES, Carlos. *O Espelho Enterrado*: reflexões sobre Espanha e o novo Mundo. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2001.

FÜLÖP-MILLER, René. *Os santos que abalaram o mundo*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1999.

GALVANI, Walter. *Nau Capitânia*: Pedro Álvares Cabral, como e com quem começamos. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 1999.

GAMBINI, Roberto. *Espelho Índio:* A formação da alma brasileira. São Paulo: Axis Mundi: Terceiro Nome, 2000.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *A primeira história do Brasil*: história da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2004.

GANDRA, Manuel J.. *O Império do Divino na Região de Tomar e dos Templários*. Lisboa: Editora Estar, 2000.

GANDRA, Manuel J. *A Jerusalém Celeste como paradigma dos Impérios ou Teatros do Divino*. Mafra: Edição do Centro Ernesto Soares de Iconografia e Simbólica, 2012.

GANDRA, Manoel J. Colectânea das principais censuras e interditos visando os Impérios do Divino Espírito Santo. Mafra / Rio de Janeiro: Edições Instituto Mukharajj/ CESDIE -Centro Ernesto Soares de Iconografia e Simbólica, 2013.

GANDRA, Manoel J.. *O Império do Divino Espírito Santo – Alenquer*. Mafra: Edição do Centro Ernesto Soares de Iconografia e Simbólica, 2016.

GANDRA, Manuel J. *O Império do divino na Amazônia*. Mafra. Rio de Janeiro : Editores: Instituto Mukharajj Brasilan & Centro Ernesto Soares de Iconografia e Simbólica-Cesdies, 2017.

GANDRA, Manuel J.. *Cadernos da Tradição*. Série 2, v. 6, Rio de Janeiro: Editor Instituto Mukharajj Brasilan e Centro Ernesto Soares de Iconografia e Simbólica, 2014.

GIL, Gilberto. Discursos do Ministro da Cultura Gilberto Gil. *Cadernos do Do-In Antropológico*. Brasília: Edição Minc, 2003. p. 10.

GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma*: antiguidade clássica II. Petrópolis, Editora Vozes, 1983.

GILSON, Étienne. *A Filosofia Na Idade Média*. Trad. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GISBERT, Teresa. *Iconografia y mitos indígenas en el arte*. Terceira Edição. La Paz – Bolívia: Editorial Gisbert y Cia S.A., 2004.

GLASMAN, Jane Bichmacher de. Presença judaica na toponímia brasileira: Brasil, origem e mistérios. *Cadernos do CNLF*, v. XV, n.5, t. 1. Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2011.

GOEJE, C. H. de. *O Cariri*. (ln Revista do Instituto do Ceará. Fortaleza. 52: 201-215, 1938;·64: 210-251, 1950).

GOLIN, Tau *A Guerra Guaranítica*: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos Jesuítas e Índios guaranis no Rio Grande do Sul (1750- 1761). Porto Alegre, Editora da Universidade, 1999.

GOMES, Antonio Maspoli de Araújo. *As fontes dos messianismos na literatura luso-brasileira*. Revista Lusófona de Ciência das Religiões – Ano X, 2013 / n. 18-19.

GOMES, Eanes de Zurara. *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné*. Organização de Visconde de Santarém Rio de Janeiro: CIFEFIL, Paris: J. P. Aillaud, 1841. (MDCCCXLI). Capítulo VII – p. 44-49. (Texto editado e adaptado para o português moderno).

GOMES, João de Reis. *Apud* VIEIRA, Alberto *As festas do Divino, das ilhas para o Brasil? Um caminho ainda por revelar*. Cadernos de Divulgação do CEHA. Projeto "Memória - Nona Ilha" /DRC/SRETC, N.o 05. Funchal: 2016.

GOMES, João Reis. S. João da Ribeira, in *De bom Humor...(colectânea),* Funchal, Tip. Comércio do Funchal, 1942.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da Fé*: andarilhas da alma na era barroca. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2005.

GONZÁLEZ, Justo L.. *História Ilustrada do Cristianismo*: a era dos mártires até a era dos sonhos frustrados. São Paulo, Vida Nova, 2011, vol. I.

GROSSO, Michael. *O Mito do Milênio*: espiritualidade, amor e morte no fim dos tempos. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1999.

GUATTARI, Félix. *Revolução Molecular*: Pulsações políticas do desejo. Seleção, prefácio e tradução: Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

GUERREIRO, Antônio. *Aby Warburg e a história como memória*. In Revista História das Ideias – Histórias e verdade (s). v. 23. Coimbra-PT: Instituto de História e Teoria das Ideias/ Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2002. p. 391-392.

GUIMARÃES, Manuel da Silva. Da Academia Philarmonica Thomarense à Assembleia Philarmonica Thomarense. *Bol. Cultural e Informativo da Câmara Municipal de Tomar*, v. 3 (1 mar. 1982), p. 15 e 19. In: GANDRA, Manoel J. *Festa dos Tabuleiros - Tomar*. Mafra – Rio de Janeiro: Editores: Instituto Mukharajj Brasilan & Centro Ernesto Soares de Iconografia e Simbólica-Cesdies, 2015. p. 107.

GURGEL, Dona Maria, Entrevista, In: CARIRY, Rosemberg; HOLANDA, Firmino (org.). *O Caldeirão da Santa Cruz do deserto* – apontamentos para a história. Fortaleza: Editora Interarte, 2007.

HARDING, Esther M. *Os Mistérios da Mulher*. São Paulo: Paulus, 1985.

HARDMAN, Francisco Foot. *Trem Fantasma*: a modernidade na selva. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

HAUBERT, Maxime. *La vida cotidiana de los índios e jesuítas em las missiones dela Paraguay*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1991. p. 13.

HARVEY, D. A. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

HARVEY, D. A. *Espaços de Esperança*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HERMANN, Jacqueline. *No Reino do Desejado:* Construção do Sebastianismo em Portugal séculos XVI e XVII. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1998.

HERZOG, Andre; SALES, Alexandre; HILMER, Gero. *The Unesco Araripe Geopark*. A short story of the evolution of life, rocks and continents. Fortaleza: Expressão Gráfica Editora, 2008.

HILLMAN, James. *Pã e o pesadelo*. São Paulo: Paulus, 2015.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do Paraíso*: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil, 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

HOLANDA, Tarcísio. *A Chacina do Caldeirão*. Publicado in Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 1º de fevereiro de 1981.

HOORNAERT (Eduardo). *Formação do* catolicismo brasileiro *(1550-. 1800):* ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis: Vozes. 1974.

HOONAERT, Eduardo. *Os Anjos de Canudos* : uma revisão histórica. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1997.

HOONAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil-colônia* (1550-1800). São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

HYDE, R. *Future Practice*: Conversations from the edge of architecture. New York: Routledge, 2012.

INÁCIO, Santo. Diário Espiritual. Escritos de Santo Inácio. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ISAÍAS, p.60 – 68, *apud* NAVARRO, Eduardo de Almeida. *A terra sem mal, o paraíso tupi-guarani*. *Revista de Cultura Vozes*, n.2, mar/abr., 1995. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1995.

JAPPE, Anselm. *A Sociedade Autofágica Capitalismo, desmesura e autodestruição*. Lisboa: Editora Antígona, 2019.

JAPPE, Anselm. *Conferências de Lisboa*. Lisboa. Editora Antígona, 2013.

JUNG, Carl Gustav. *A Vida Simbólica*. Obra completa de C. G Jung, v. 18/2. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. *Os Arquétipos e o Inconsciente coletivo*. Obra completa de C. G Jung, v. 9/1. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião*. Obra completa de C. G Jung, v. 11/1. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. *Interpretação psicológica do dogma da Trindade*. Volume 11/2. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião*. Obra completa de C. G Jung, v. 11/1. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2012.

KOPKE, Diogo; PAIVA, António da Costa (Editores). *Introdução ao Roteiro da Viagem que em Descobrimento da Índia, pelo Cabo da Boa Esperança fez DOM VASCO DA GAMA em 1497*. Segundo um Manuscripto coetâneo existente na Bibliotheca Publica Portuense. Porto: Edição Typoghafia Commercial Portuense, 1838. p. XV - XVI.

LACOUTRE, Jean. *Os Jesuítas*. Porto Alegre: Editora L&PM, 1994.

LA PENA, Manuel Alejandro Rodriguez de. *Los reyes sábios:* cultura y poder em la Antiguedad Tardia y la Alta Edad Media. Madrid, Editorial ACTAS, 2008.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média*. Conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 2015.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora Record, 2020.

LEAL, João. *O Culto do Divino:* Migrações e transformações. Edições Dom Quixote, Lisboa, 1994.

LEAL, João. *O culto do Divino*: migrações e transformações. Lisboa: Edições 70, 2017.

LEITE, Antonio Attico de Souza. *Fanatismo Religioso - Memória sobre o Reino Encantado Na Comarca de Villa Bella*. Com um juízo crítico do Conselheiro Tristão de Alencar Araripe. 2ª. Edição organizada por Solidonio Attico Leite (Com a cópia do quadro explicativo, existente no Instituto Histórico e Geographico Brazileiro). Juiz de Fora: Edição Typoghaphia Mattoso, 1898.

LEITE, Serafim S. J. (1890 – 1969). História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo V. Livro I e III. Cap. IV e XV. Organização César Augusto dos Santos [et all]. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LEITE, Serafim, S. I . *História da Companhia de Jesus*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943-45. vols. 3-5.

LENTSMAN, Jacó Abramovitch. A origem do Cristianismo. São Paulo: Fulgor, 1963.
Les Grandes Chroniques de France, t. VIII, p. 273, cit. Verdeyen 1986. In: CIRLOT, Victoria / GARÍ, Blanca. *La Mirada Interior - Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: El Árbor del Paraíso/Ediciones Siruela, 2008.

LEVCOVITZ, Sérgio. *Kandire:* o paraíso terreal - o suicídio entre os índios guaranis do Brasil Editora Espaço e Tempo: Rio de Janeiro, 1998.

LEVINE, Robert M. *O Sertão Prometido*: o massacre de Canudos no Nordeste brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – EDUSP, 1995.

LIMA, Carlos de. *A festa do Divino Espírito Santo em Alcântara (Maranhão).* 22ª. ed. Brasília: Edição Ministério da Cultura/ Grupo de Trabalho de Alcântara, 1988.

LIMA, Maria Lourêto. *José Lourenço, o Beato Perseguido*: uma história real. Fortaleza, Editora IMEPH, 2013.

LIMA, Lezama. *La expresión americana*. Madrid, Alianza Editorial, 1969; primeira edição 1957; tradução brasileira de Irlemar Chiampi. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

LIMA, Manuel C. Baptista de. *A introdução do culto do Espírito Santo nos açores e a sua influência na simbólica e arquitectura religiosa dos séculos XV e XVI*. *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*. II *Colóquio Internacional de Simbologia* – os Impérios do Espírito Santo na simbólica do Império. Edição patrocinada pela Secretaria Regional da Educação e Cultura. Angra do Heroísmo: v. XLIII - Tomo I, 1985.

LINS, Ulisses. *O sertanejo e o sertão*. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1957.

LIVRO DA VIDA; D´Ávila, Santa Teresa: tradução e notas de Marcelo Musa Cavallari; prefácio de Frei Betto; introdução de J. M. Cohen. São Paulo: Penguin Classica Companhia das Letras, 2010. Livro da Vida, 2010.

LOPES, (Francisco Régis Lopes Ramos). *Caldeirão*. Fortaleza, EDUECE, 1991.

LOPES, Aurélio. *Devoção e Poder nas Festas do Espírito Santo*. Chamusca: Edições Cosmos, 2004.

LOPES, Aurélio. *O percurso de Selene* :A lua na tradição popular. Santarém: Edição da Câmara Municipal de Santarém, 1996.

LOPES, Frederico. Terça-feira de bodo (Terceira). In: *Antologia da terra portuguesa:* os açores. Introdução, seleção e notas por A. Cortes Rodrigues. Lisboa: Edição Livraria Bertrand, 1976.

LOPES, Pe. Fernando Félix. *O Poverello S. Francisco de Assis*. Braga: Editorial Franciscana, 1996.

LOPES, Régis. *Caldeirão*. Fortaleza, EDUECE, 1991.

LOPEZ, Adriana, MOTA, Carlos Guilherme. *História do Brasil*: uma interpretação. São Paulo: Editora Senac, 2008.

LOWIE, Robert H. in FERRARI (1957). *The Tarairiu* (ln Handbook of South American Indians. Washington: 1: 563 - 556, 1946.

LOWIE, Robert H. in FERRARI (1957). *The Cariri*. (ln Handbook of South American Indians. Washington: 1: 557-559, 1946.

LUGON, Clovis. *A república "comunista" cristã dos guaranis*: 1610-1768. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

MACÊDO, Nertan. *Antônio Conselheiro:* a morte em vida do beato de Canudos. Rio de Janeiro: Editora Renes, 1978.

MACEDO, Nertan. *Antônio Conselheiro*: a morte em vida do beato de Canudos. Rio de Janeiro: Gráfica Record, 1969.

MACEDO, Nertan. Memorial de Vilanova – Depoimento do último sobrevivente da guerra de Canudos. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1964.

MACKELLENE, Léo; PASSOS, Simone; ARAÚJO, José Edvar Costa de (org.). *Carinhanha:* Entre rios de histórias. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2012.

MADEIRA, Maria das Graças de Loiola. *A Pedagogia Feminina das Casas de Caridade do padre Ibiapina*. Fortaleza: Edições UFC, 2008.

McMICHAEL, Steven J. Francisco e o encontro com o sultão (1219). In ROBSON, Michael J. P. (org). *Francisco de Assis* – História e Herança. Editora Santuário, Aparecida/SP: 2015.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. In Arte & Ensaios | revista do ppgav/eba/ufrj | n. 32 | dezembro, 2016.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MADEIRA, Maria das Graças de Loiola. Gabriel Malagrida nas tensões missionárias do século XVIII: umn itinerário de fontes históricas e literárias. In: SOUSA, Carlos Ângelo de Meneses; CAVALCANTE, Maria Juraci Maia (Org.) *Os Jesuítas no Brasil*: entre a colônia e a república. Brasília, Liber Livro/UNESCO, 2016.

MAIA, Luís, *in* CARIRY, Rosemberg; HOLANDA, Firmino (org.). *O Caldeirão da Santa Cruz do deserto* – Apontamentos para a história. Fortaleza: Editora Interarte, 2007.

MAMIANI, Luiz Vincencio. *Arte de grammatica da língua brazilica da nação Kiriri, composta pelo p . Luiz Vincencio Mamiani...* 2.ed. Rio de Janeiro: Typ. Central de Brown & Evaristo, 1877.

MAMIANI, Luiz Vincencio. Catecismo Kariri. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1968.

MANTEAU-BONAMY, H.M. "Et la vierge conçut du Saint-Esprit". *Bulletin de la Société Française d'Études Mariales*, v.27, 1970, p.7-23. In: BOFF, Leonardo. *A Ave Maria:* o feminino e o Espírito Santo. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

MARIZ, Celso. *Ibiapina, um apóstolo do Nordeste*. 2. ed. João Pessoa: Editora Universitária /UFP6, 1980.

MARQUES, Lourival, in DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1977.

MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal* - vol. II. Do Renascimento às Revoluções Liberais. Lisboa: Editorial Presença, 1998.

MARQUES, A. H. de Oliveira. *Brevíssima história de Portugal*. Lisboa: Editora Tinta da China, 2019. p. 44.

MARTINS, Oliveira. *História de Portugal*. Lisboa: Guimarães Editores, 1972.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel. [S.l.]:* São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Louis Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX *apud* JAPPE, Anselm. *Conferências de Lisboa*. Lisboa. Editora Antígona, 2013.

MASCARENHAS, Maria Lúcia. Rio de sangue e ribanciera de corpos: 1893-1897 – Kiriri e Kaimbé em Canudos. 1995. Monografia (Bacharelado em Antropologia) - Salvador, Departamento de Antropologia, Universidade Federal da Bahia, 1995.

MATA, Luís. In (Introdução) A Matéria do Espírito e o Espírito da matéria – considerações em torno do Hospital do Espírito Santo de Santarém. SERRÃO, José Vicente Serrão (Org). Lisboa: Edição Instituto dos Arquivos nacionais/ Torre do Tombo, 2004.

MEIRELES, Cecília. *Mar absoluto e outros poemas.* São Paulo: Global, 2001.

MEIRELES, Cecília. *Panorama Folclórico dos Açores*. Especialmente da Ilha de São Miguel. Instituto Brasileiro de Educação, Ciências e Cultura. Edição Comemorativa da 10º Aniversário da Fundação da Comissão Gaúcha de Folclore, 1958.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O Brasil Holandês*. 2010. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

MELLO, Frederico Pernambucano de. *Guerra Total de Canudos*. São Paulo: Escrituras Editora, 2014.

MELLO, José de Almeida. *Grandes Festas do Espírito Santo de Ponta Delgada*. Ponta Delgada: Editora Publicor, 2010.

MELO FRANCO, Afonso Arinos de. *O índio Brasileiro e a Revolução Francesa.* 3.ed. Rio de Janeiro: Topbooks, [s.d].

MELO, José Patrício Pereira. *Os Kariri*: Identidades e Direitos. Rio de Janeiro/RJ: Editora Lumen Juris, 2020.

MENESES, Fátima. *Lampião e o padre Cícero* (Um relato sobre a passagem de Lampião em Juazeiro e do seu verdadeiro relacionamento com o Padre Cícero Romão Baptista). Recife: Universidade Federal de Pernambuco Editora, 1985.

MENEZES, Djacir. *O Outro Nordeste*. Fortaleza: Edição Universidade Federal do Ceará/Casa José de Alencar, 1995.

MENEZES, E. Diathay B. de; ARRUDA, João. (org.). *Canudos*: as falas e os olhares. Fortaleza: Edições UFC, 1995.

MENEZES, Eduardo Diatahy Bezerra de. O barroco como cosmovisão matricial do êthos cultural brasileiro. *Revista de Ciências Sociais*, v. 39 n. 1. Edições UFC. Fortaleza, 2008.

MENEZES, Fátima; ALENCAR, Generosa. *Homens e fatos na história do Juaz*eiro – Estudo cronológico: 1827 – 1934. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1989.

MINOIS, George. *A Idade do Ouro*: História da busca da felicidade. São Paulo: Editora UNESP, 2011. p. 23.

MINOIS, Georges. *História do futuro*: dos profetas à prospectiva. São Paulo: Editora UNESP, 2016.

MIRANDA, Agenor Augusto de. *O Rio São Francisco*: como base do desenvolvimento econômico do nosso interior. São Paulo/ Rio de Janeiro/ Recife/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1941.

MONTENEGRO, Abelardo F. *Fanáticos e Cangaceiros*. Fortaleza: Editora Herinqueta, Galeno, 1973.

MONTES, Maria Lúcia. "Entre o arcaico e o pós-moderno: heranças barrocas e a cultura da festa na construção da identidade brasileira". *Sexta-Feira*, n.2, ano 2, abr.,1998.

MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições Populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

MOREL, Edgar. *Padre Cícero*: o Santo do Juazeiro. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966.

MORUS [More], Thomas. *Utopia*. São Paulo: Penguim-Companhia das Letras, 2018.

MOTTA, Leonardo. *Cantadores (Poesia e Linguagem do Sertão Cearense).* Rio de Janeiro: Livraria Castilho, 1921.

MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da Cultura brasileira (1933 – 1974*): pontos de partida para uma revisão histórica. São Paulo, Editora Ática, 1977.

MOURA, Carlos Francisco. Festa a bordo - O Império do Espírito Santo, das naus quinhentistas às canoas do sertão brasileiro, no século XXI. In: *As Novidades do Mundo:* conhecimento e representação na Época Moderna. Lisboa: Edições Colibri, 2003.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MULTON, Hilaire. Verbete Joaquim de Flora. In: *Dicionário das Utopias*. Org. RIOT-SARCEY, Michèle/ BOUCHET, Thomas/ PICON, Antoine. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.

MUNIZ, Edmundo. *Canudos*: a luta pela Terra. São Paulo: Centro Editorial Latino-Americano, 1981.

NADRUZ, Ana Cristina. *O Império do Divino em Paraty*. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2008.

NANTES, Bernardo de. Katecis1no indico da língua Kariris. Lisboa: 1709. vol. 2.

NANTES, Martins de. *Relation succinte et sincère de la mission du père Martin de Nantes ... parmi les indiens appelés Cariris, Quimper*. Jean Perier Imprimeur, s. d .

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo.* Brasília: Fundação Cultural Palmares/ Rio de Janeiro: OR Editora, 2002.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. A terra sem mal, o paraíso tupi-guarani. *Revista de Cultura Vozes*, n.2, mar/abr., 1995. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1995.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método Moderno de Tupi Antigo*: a língua do Brasil dos primeiros séculos. São Paulo, Global, 2008.

NEMÉSIO, Vitorino. In: *Antologia da terra portuguesa:* os açores. (Introdução, seleção e notas por A. Cortes Rodrigues). Lisboa: Edição Livraria Bertrand, 1976.

NETO, Pasquale Cipro. *Da utopia à topia*. Artigo Folha de São Paulo. São Paulo, quinta-feira, 21 de jan. de 2010.

NEVES, Joel. *Ideias Filosóficas no Barroco Mineiro*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Editora da USP, 1986.

PIRES NETO, Josias. *Bahia Singular e Plural – Registro audiovisual de folguedos festas e rituais populares*. Salvador: Edição Secretaria de Cultura e Turismo/ Fundação Cultural, 2005.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios:* colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Escala, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra* – Um livro para todos e para ninguém. Tradução Paulo. César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2011.

NIMUENDAJU, Curt. *As Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. Apresentação Viveiros de Castro. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

NOBRE, E.S. Incêndios da alma: a beata Maria de Araújo e o milagre de Juazeiro: Brasil, século XIX. Rio de Janeiro: Multifoco, 2016. p.72.

NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e C*anudos – Revisão histórica. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

NOGUEIRA, J. V. Paula. Touros de Corda (Terceira). In: *Antologia da terra portuguesa:* os açores. Introdução, seleção e notas por A. Cortes Rodrigues. Lisboa: Edição Livraria Bertrand, 1976.

O'MALLEY, John W.. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru/SP: EDUSC, 2004.

OLAVO, Antonio (Org). *Histórico e Relatório do comitê Patriótico da Bahia* (1987 – 1901). Coordenado por Lélis Piedade. Salvador: Portifolium Editora, 2002.

OLIVEIRA, Amália Xavier de. *O padre Cícero que eu conheci : v*erdadeira história de Juazeiro do Norte. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica Editora, 1969.

OLIVEIRA, João Mendes de. In: MOTTA, Leonardo. *Cantadores (Poesia e Linguagem do Sertão Cearense).* Rio de Janeiro: Livraria Castilho, 1921.

OLSON, Roger. *História da Teologia Cristã* – 200 anos de tradição e reformas. São Paulo: Editora Vida Acadêmica, 2001. p. 31. *Apud*. SANTOS, Francisco Heládio CUNHA dos. *Montanismo e os profetas catafrigas*. Ob. cit. 2011.

ORAÇÃO *apud* CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro*: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1978.

ORMONDE, Helena; DIAS, Maduro; ENES, Carlos (textos). *As Festas do Espírito Santo na Ilha Terceira*. Edição ilustrada com fotos de Mário Duarte e Karl Heinz Raach. Terceira/Açores: Blue Edições, 2004.

O'SULLIVAN, S. Fold. In: PARR, A. *Deleuze Dictionary*. Revised Edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

PAIVA, José Carlos de. Esforço de aprendizagem com as experiências vivenciadas com a Comunidade Quilombola de Conceição das Crioulas, in *Partilha de Reflexões sobre as artes, a luta, os saberes e os saberes da Comunidade quilombola de Conceição das Crioulas*. (Coletânea organizada por PAIVA, José Carlos de). Porto –PT: Edição I2ADS/ Faculdade de Belas artes do porto/ AQCC, 2017.

PASSOLINI, Pier Paolo. *Os Jovens infelizes*. Antologia de ensaios corsários. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

PAZ, R.M. *As beatas do Padre Cícero*: participação feminina leiga no movimento sócio-religioso de Juazeiro do Norte. Juazeiro do Norte: IPESC/URCA, 1998.

PEIXOTO, Pe. Alencar. *Joazeiro do Cariry*. 2. ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

PEIXOTO *apud* FORTI, Maria do Carmo Pagan. *Maria do Juazeiro:* a beata do milagre. São Paulo: Editora Annablume, 1999.

PEREIRA, Decleoma Lobato. *Sentidos e significados:* o “festejar a festa” do Divino Karipuna. Inventário de Folias religiosas do Amapá. Macapá: Edição Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular/ Ponto de Cultura Povo de fé e de Festa, 2014. Arquivo digital PDF. Acervo do autor. Acesso: 28 ago. 2020.

PERES, Damião. *História dos descobrimentos portugueses*. Porto: Editora Vertente, 1991.

Perfil das Regiões de Planejamento, Cariri, 2017, IPECE - INSTITUTO DE PESQUISA E ESTRATÉGIA ECONÔMICA DO CEARÁ, on-line).

PESSIS, Anne-Marie. *Imagens da Pré-História. Parque Nacional da Serra da Capivara*. Images de la Préhistorie; Images from Pre-history. Petrobras: FUMDAHAM, 2003.

PIEDADE, Lelis (Coord.). *Relatório do Comité Patriótico da Bahia (1897-1901).* 2.ed. Organizada por Antonio Olavo. Salvador: Portifolium Editora, 2002.

PINHEIRO, Irineu. *O Cariri* :Seu descobrimento, povoamento, costumes. Fortaleza: [s.n.], 1950.

Brígido in PINHEIRO, Irineu. *O cariri* : Seu descobrimento, povoamento, costumes. Fortaleza: [s.n.], 1950.

PINHEIRO, Irineu. *O Joazeiro do Padre Cícero e a revolução de 1914*. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

PIRES NETO, Josias. *Bahia Singular e Plural* - Registro audiovisual de folguedos festas e rituais populares. Salvador: Edição Secretaria de Cultura e Turismo/ Fundação Cultural, 2005.

POMPEU, Thomas (Sobrinho). Contribuição para o estudo das afinidades do Kariri. (In Revista do Instituto do Ceará. Fortaleza. 42: 3-0, 1928).

PORDEUS, Ismael. *Escritos sobre Antônio Conselheiro e a matriz de Quixeramobim*. Fortaleza: Edição Museu do Ceará, 2011.

PORRO, António. *O Messianismo Maya no Período Colonial*. São Paulo: Edição FFLCH-USP, 1991.

POWER, David; SCHMIDT, Herman. *Culturas, Tradições Religiosas Liturgias*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1977. p.91

PRIORE, Mary del. *Histórias da Gente Brasileira*. Volume 3: República – memórias (1889 – 1950). Rio de janeiro, LEYa, 2017.

PROUS, André. *Arqueologia Brasileira*. *Brasília*: Ed. *UNB, 1992*.

QUADROS, António de. *Apud* MOURA, Carlos Francisco. *Festa a bordo - O Império do Espírito Santo, das naus quinhentistas às canoas do sertão brasileiro, no século XXI*. In: As Novidades do Mundo: conhecimento e representação na Época Moderna. Lisboa: Edições Colibri, 2003.

QUADROS, António. *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*. Lisboa: Guimarães Editores, 1982.

QUADROS, António. *Portugal razão e mistério* : o projecto áureo ou o império do Espírito Santo. Tomo II. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

QUADROS, António. *Portugal razão e mistério* – Introdução ao Portugal arquétipo – A Atlântida desocultada – O país templário. Lisboa: Guimarães Editores, 1988.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. 2.ed. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1976.

RAMOS DO Ó, Jorge. *Fazer a mão - por uma escrita inventiva na universidade*. Lisboa: Edições do Saguão, 2019.

RAMOS, Artur, In: MONTENEGRO, Abelardo F. *Fanáticos e Cangaceiros*. Fortaleza: Editora Herinqueta, Galeno, 1973.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. *Juazeiro e Caldeirão*: espaços de sagrado e de profano. In SOUSA, Simone. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.

RAMOS, Graciliano. *Vidas Secas.* 120. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora, 2013.

REIS, José Ribamar dos. *Folclore Maranhense*. São Luís, edição do autor, 2004.

REGO, José Lins do. *Pedra Bonita.* 7.ed. Romance. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1968.

REESINK, Edwin B. A tomada do co-raA„o da aldeia: a participação dos Índios de Massacar· na Guerra de Canudos. In *Cadernos do CEAS*, número especial Canudos, Salvador,1997.

REESINK, Edwin B. *A Salvação: as interpretações de Canudos à luz da participação indígena e da perspectiva conselheirista*. Raízes, Campina Grande, ano XVIII, n.20, p. 147 – 158, 1999.

RELATÓRIO *IN*: OLAVO, Antônio (Org). *Histórico e Relatório do comitê Patriótico da Bahia* (1987 – 1901). Coordenado por Lélis Piedade. Salvador: Portifolium Editora, 2002.

RIBEIRO a, Darcy. *O Povo Brasileiro* :a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro:* a formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO b, Darcy. *O Brasil como Problema*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

RIBEIRO, Darcy; NETO, MOREIRA, Carlos de Araújo. *A Fundação do Brasil – Testemunhos 1500 – 1700*. Petrópolis/RJ, Editora Vozes, 1992.

RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório*. Etapas da evolução sociocultural. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIBEIRO, Orlando. *A formação de Portugal*. Lisboa: Edição Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/Ministério da Educação, 1987.

RISÉRIO, António. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2012.

ROBSON, Michael J. P. (org). *Francisco de Assis* :História e Herança. Editora Santuário, Aparecida/SP: 2015.

RODRIGUES, Nina. *A loucura epidêmica de Canudos*. Antônio Conselheiro e os jagunços (1897). In As *coletividades anormais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1939.

RODRIGUES, Nina. *As coletividades anormais*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.

ROMAG, Frei Dagoberto, O. F. M. *Compêndio de História da Igreja*. I Volume – A Antiguidade Cristã. Petrópolis/RJ: Vozes, 1949.

RONNBERG, Ami. *Livro dos Símbolos* : reflexões das imagens arquetípicas. Colônia: Editora Taschen, 2012. p. 104 -106.

ROSA, Dona, *in* CARIRY, Rosemberg; HOLANDA, Firmino (org.). *O Caldeirão da Santa Cruz do deserto* – Apontamentos para a história. Fortaleza: Editora Interarte, 2007.

ROSA, Guimarães. O Imperador. *Revista de Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: Edição Instituto Moreira Sales. Edição comemorativa João Guimarães Rosa. Números 20 – 21, dezembro, 2006. p. 144 – 186.

ROSA, Guimarães. *Grande Sertão:* Veredas. Ficção completa em dois volumes. Volume II. Rio de Janeiro. Editora Nova Aguillar, 1994. PDF.

ROSA, Guimarães. *Grande Sertão*: veredas. São Paulo: Nova Fronteira, 2005.

ROSSATO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil* (1500 - 1627). Nova edição revista por Capistrano de Abreu. São Paulo/Rio: Editores-proprietários Weiszflog Irmãos, 1918.

SAMPAIO, Consuelo Novais (org). *Canudos*: Cartas para o Barão, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 2001.

SANT'ANNA, Afonso Romano de. *Barroco*: do quadrado à elipse. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. *A Jurema sagrada da Paraíba*. *QUALIT@S Revista Eletrônica*. v.7, n.1. Ano ISSN 1677-4280. 2008.
SANTO ANTÓNIO. *Sermões*. Petrópolis, Editora Vozes, 2019.

SANTOS, Avelino; SANTOS, Lúcia. *As Lendas no Imaginário Açoriano*. Açores: Edições BLU, 2011.

SANTOS, Honorato Ribeiro dos. *História de Carinhanha*.4.ed. Guanambi-BA: Gráfica Papel Bom, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa*;* MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo, Editora Cortez. 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pelas mãos de Alice*: o social e o político na pós-modernidade. Porto: Edições Afrontamento, 1999. p. 283.

SANTOS, Francisco Heládio Cunha dos. *Montanismo e os profetas catafrigas*: uma análise contra-hegemônica da história do movimento montanista. Fortaleza: Moriá, 2011.

SANTOS, Honorato Ribeiro dos. *História de Carinhanha*. 4.ed. Guanambi-BA: Gráfica Papel Bom, 2006.

SANTOS, Manuel Camilo dos. *Viagem a São Saruê.* Campina Grande: A Estrela da Poesia, 1956.

SARMENTO, Paulo. *Atitudes e representações diante da morte:* alguns elementos para uma definição da concepção da morte dos Kiriri de Mirandela-BA. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

SÃO BENTO. *Regra Santíssima de S. Bento* : Príncipe dos Patriarchas, pai de todos os monges. Bahia: Litho-Typographia, 1899.

SARDUY, Severo. Barroco. Buenos Aires: Editora Sudamericana, 1974.

SARDUY, Severo. Obra completa (2 vols.). Paris/Madrid: Unesco/ALLCA XX, 1999.

SCOTT, James C. *A Dominação e a Arte da Resistência – Discursos Ocultos*. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2013.

SERMÕES/Santo Antônio; tradução de Frei Ary E. Pintarelli. Petrópolis, Editora Vozes, 2019.

SERRÃO, Joel. *Cronologia Geral da História de Portugal*. Lisboa, Horizonte, 1980.

SERRÃO, José Vicente. In: (Introdução) *Em Nome do Espírito Santo – História de um Culto*. Lisboa: Edição Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo, 2004.

SILVA, Henrique *in* CARIRY, Rosemberg; HOLANDA, Firmino (org.). *O Caldeirão da Santa Cruz do deserto* – Apontamentos para a história. Fortaleza: Editora Interarte, 2007.

SILVA, [Pedro] Agostinho da. *Dispersos.* Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/Ministério da Educação, 1988.

SILVA, [Pedro] Agostinho da. Agostinho da Silva: Pressupostos, concepção e ação de uma política externa do Brasil com relação à África. In: SILVA, Agostinho da. *Condições e missão da Comunidade Luso-Brasileira e outros ensaios*. Organização e prefácio de Henryk Siewierski. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.

SILVA, Armando Bordallo da. Contribuição ao Estudo do Folclore Amazônico na Zona Bragantina. In: MOURA, Carlos Francisco. Festa a bordo - O Império do Espírito Santo, das naus quinhentistas às canoas do sertão brasileiro, no século XXI. In: *As Novidades do Mundo: conhecimento e representação na Época Moderna*. Lisboa: Edições Colibri, 2003.

SILVA, Francisco José da. *O monge Joaquim da Fiori e a presença de Deus na História*. Artigo. Jornal *O Povo*. Caderno Espiritualidade. Fortaleza, 24/11/2013.

SILVA, Hélio. *1930 – A revolução Traída*. (O Ciclo Vargas – Volume III) Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.

SILVA, Henrique *in* CARIRY, Rosemberg; HOLANDA, Firmino (org.). *O Caldeirão da Santa Cruz do deserto* – Apontamentos para a história. Fortaleza: Editora Interarte, 2007.

SILVA, Valéria Torres da Costa e. *Orientalismos brasileiros:* Gilberto Freyre e a peleja entre Vênus e a Moura Encantada. Recife: Carpe Diem Edições e Produções, 2011.

SILVESTRE, João Paulo. *A Língua Iluminada* : Antologia do Vocabulário de Rafael Bluteau. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal; Babel, 2013.

SIQUEIRA, Baptista. *Os Cariris do Nordeste*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra, 1978.

SOARES, Doralécio. *Folclore Catarinense*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2006.

SOARES, Henrique Duque-Estrada de Macedo. *A Guerra de Canudos*. Edicão fac-similar da Biblioteca do Exército, Rio de Janeiro: Oficinas da Compositora Gráfica Lux Ltda., 1959. Tipografia Altina, 1903. Edi (data da capa), 1902 (data do frontispício). Edição fac-similar de 1959.

SOBREIRA, Pe. Azarias. *O Patriarca de Juazeiro*. Fortaleza: Edições UFC, 2011

SOBREIRA, Pe. Azarias. *O Patriarca de Juazeiro*. Juazeiro do Norte: Impressão na Gráfica Vozes (Petrópolis/RJ), 1960.

SOBRINHO, Thomaz Pompeu. *A grandeza Índia do Ceará*. Organização Floriano Martins. Fortaleza: Edições UFC, SECULT-CE, 2010.

SOLER, Luís. *Origens árabes no folclore do sertão brasileiro*. Florianópolis: Edição UFSC, 1995.

SOUSA, Carlos Ângelo de Meneses/ CAVALCANTE, Maria Juraci Maia (org.). *Os Jesuítas no Brasil*: entre a colônia e a República. Brasília: Liber Livro, 2016.

LEITE, Antonio Attico de Souza. *Fanatismo Religioso - Memória sobre o Reino Encantado Na Comarca de Villa Bella*. Com um juízo crítico do Conselheiro Tristão de Alencar Araripe. 2.ed. organizada por Solidonio Attico Leite (Com a cópia do quadro explicativo, existente no Instituto Histórico e Geographico Brazileiro). Juiz de Fora: Edição Typoghaphia Mattoso, 1898.

SEGUNDO, Francisco Sales de Lima. *Memória e tradição da ciência da Jurema em Alhandra*: A cidade da mestra Jardecilha. 2015. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2015.

SOUTO MAIOR, Armando. *Quebra-Quilos lutas sociais no outono do Império*. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

SOUZA, André Luís Nascimento. *A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço.* Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal/2016.

SOUZA, Jessé. *A Elite do Atraso*: Da Escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, José Coelho de. *Os Jesuítas no Maranhão*. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão, 1977.

STUDART FILHO, Carlos. *Os Aborígenes do Ceará.* Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1965.

STUDART FILHO, Carlos. Resistência dos indígenas à conquista e povoamento da terra: a guerra dos bárbaros. *Revista do Instituto do Ceará,* Fortaleza, Edição do instituto do Ceará. Tomo 73/75. 1959/1962.

SUASSUNA, Ariano. *Almanaque Armorial*. Seleção, organização e prefácio Carlos Newton Júnior. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2008.

SUASSUNA, Ariano. *Romance d'A Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta*. 8.ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2006.

TEIXEIRA, Marco *et al. Relatório técnico de identificação, delimitação e reconhecimento do território quilombola de Santo Antônio do Guaporé*. Rondônia: INCRA, 2008.

TERRA, Ruth Brito Lêmos. *Memória de Lutas*: Literatura de Folhetos do Nordeste (1983-1930). São Paulo: Global Editora, 1983.

TORGA, Miguel. *Antologia Poética*. Coimbra: Editora Coimbra, 1981.

TORGA, Miguel. *Portugal*. Lisboa: Editora Leya, 2018.

TORGA, Miguel. *Portugal*. Lisboa: Leya/BIS, 2015.

TOURAULT, Phillipe. *História Concisa da Igreja*. Lisboa: Publicações Europa-América,1998.

URANO, Geraldo. *Vaga-Lumes*. Poemas. Fortaleza: Editora

VALLVERDÚ, Jaume. *Las lenguas del Espíritu. Religiones carismáticas, pentecostalismo en México*. Tarragona: Ediciones RUV, 2008.

VELOSO, Graça. *A Visita do Divino*: voto, folia, festa, espetáculo. Brasília, Thesaurus, 2009. p. 17-18.

VENTURA, Roberto. *Estilo tropical. História cultural e polêmicas literárias no Brasil.* São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

VIEIRA, Alberto. *Portugal y las islas del Atlantico*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992

VIEIRA, Padre Antônio. *A Missão de Ibiapaba*. Coimbra: Edições Almedina, 2006.

VIEIRA, António. Sermão, In: CASTRO, Aníbal Pinto de. *Antônio Vieira*: uma síntese do barroco luso-brasileiro. Lisboa: Editora CTT Correios de Portugal, 1997.

VIEIRA, Nana. *O Divino em Festa* : São Luiz do Paraitinga. São Paulo, Terra Virgem, 2008.

VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente:* formas de canibalismo wari'. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1992.

VILANOVA in MACEDO, Nertan. *Memorial de Vilanova*. Depoimento do último sobrevivente da guerra de Canudos. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1964.

VILLA, Marco Antonio. *Canudos, o povo da Terra*. São Paulo: Editora Ática. 1995.

VILLELA, Gustavo. *Após Guerra de Canudos, surge no Centro do Rio a primeira favela do país*, em 1897. *Globo*, Rio de Janeiro, 2020.

VIVEIROS, Castro. In: VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente: formas de canibalismo wari'*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1992.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2013.

WEBER, Max. Apud. COHN, Norman. *En pos del Milenio – Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

WOLF, Eric. R. *Guerras Camponesas do século XX*. São Paulo: Global Editora, 1984

WOLF, Eric. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1970. p. 142.

WOOD, J. *Design for Micro-Utopias*: Making the Unthinkable Possible. [s.l.] Gower Pub Co, 2008

2. Livros, artigos, ensaios e reportagens on-line

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial*: 1500-1800. Brasília: Edição Conselho Editorial do Senado Federal, 1998. PDF. p. 135. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1022/201089.pdf Acesso: 12 jun. 2020.

ABREU, Mirian Walderez Oliva de. *Caboclinhos:* Prática Espetacular em Dias de Festa. (Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas – UFBA). Disponível em: https://docplayer.com.br/14280941-Caboclinhos-pratica-espetacular-em-dias-de-festa.html Acesso: 06 de set. de 2020.

AGAMBEN, Giorgio. Entrevista concedida a Pepe Salvà, publicada em Regusa News, 16 de agosto de 2012. Disponível em:
Alenquer: Terra do Espírito Santo – da Páscoa ao Pentecostes. (Matéria jornalística). Blog Mundo Português. Disponível em: <https://www.mundoportugues.pt/alenquer-terra-do-espirito-santo-da-pascoa-ao-pentecostes/>. Acesso em: 12 maio 2020.

ANONYMUS *citado pelo* Rev. Angus Stewart, *no artigo Era o direito da Igreja condenar o montanismo?* Site Covenant Protestant Reformed Church. Disponível em: <https://cprc.co.uk/languages/portuguese_montanism/>. Acesso em: 15 abr. 2020.

AMARAL, William Kennedy SOUZA do. *Trabalho-educação, economia e cultura*: os povos e comunidades tradicionais do vale do Guaporé e seus processos de produção da vida. UFMT, 2018. Disponível em: https://www.uniara.com.br/legado/nupedor/nupedor_2018/8B/9_William_Souza.pdf Acesso: 29 agosto 2020.

ANGÉLICO, Rômulo. In: QUEIROZ, Renato da Silva. (2005). Mobilizações sociorreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas. *Revista USP*, n. 67, p. 132-149. p. 141. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p132-149 Acesso: 12 de agosto de 2020.

ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. *Reino Encantado*. Rio de Janeiro: Gazeta de Notícias, 1878. Acessível em: http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00105700#page/1/mode/1up. Acesso: 16 de julho de 2019

ARRUDA, José Jobson de Andrade. Prefácio. In: QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata*. Bauru, SP: EDUSC, 2000. PDF. p. 8. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/88627171/Julio-Quevedo-Guerreiros-e-Jesuitas-na-Utopia-do-Prata. Acesso: 12 out. 2019.

ASCENCIO, Antony José Gutierrez; ZELADA, Franklin Manuel Santos. *Montanismo*. Seminario Central San José de la Montaña. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/432800860/EL-MONTANISMO-docx>. Acesso em: 2 abr. 2020.

BARBOSA, Marise. *Divino no Maranhão*: o particular de uma festa popular e seus diálogos. Proj. História, São Paulo, (28), p. 151-183, jan. 2004. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/download/10422/7768 Acesso: 22 fev. 2021

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. O mundo dos Beatos: a força da utopia no nordeste sertanejo. *Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História*, Memória & Cultura, v. 13, n. 25, jul. - dez. 2019. p. 106-121, 11. Disponível em: https://seer.ufs.br/index.php/pontadelanca/article/view/12621 Acesso: 13 de dez 2020.

BATISTA, Célio Augusto Alves; BATISTA, Halley Guimarães. *Breve história dos municípios do Cariri cearense*: fatos e dados [livro eletrônico] / Célio Augusto Alves Batista, Halley Guimarães Batista. - Fortaleza: INESP, 2020. PDF
Disponível em: https://pt.scribd.com/document/494244996/Breve-Historia-Dos-Municipios-Do-Cariri-Cearense-Fatos-e-Dados Acesso em : 15 jan. 2021.

BISPO, A.A. Império do Espírito Santo em Goa. *Revista BRASIL-EUROPA* 131/13. (Ed.). Academia Brasil-Europa e ISMPS Revista BRASIL-EU... www.revista.brasil-europa.eu/131/Goa-Sao_Francisco.html 5/7.
Disponível em: http://www.revista.akademie-brasil- europa.org/CM01-03.htm
Acesso em 16 out.2019.

BISPO, A. A.; HÜLSKATH, H. (Edit). *Da humildade e pobreza à suntuosidade das expressões franciscanas* - O "império do Espírito Santo" em Goa. /Disponível em: http://www.revista.brasil-europa.eu/131/Goa-Sao_Francisco.html. Acesso: 16/ 10/2019.

BINET, Ana Maria. A herança de um messianismo português: o sebastianismo brasileiro, histórias do passado e do presente. *Revista Convergência Lusíada*, n. 29, jan/ jun., 2013. Colóquio: Portugal no Brasil, Pontes para o Presente. Disponível em: https://convergencialusiada.com.br/rcl/article/view/186. Publicado em 28-08-2017. Acesso: 16 fev. 2020.

BRAGA, Theophilo. *O povo portuguez nos seus costumes, crenças e tradições*. Volume II. Lisboa: Livraria Ferreira – Editora, 1885. p. 286 -287. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:O_povo_portuguez_nos_seus_costumes,_cren%C3%A7as_e_tradi%C3%A7%C3%B5es_-_Te%C3%B3filo_Braga_-_II.pdf Acesso: 12 dez. 2019.

BRANDÃO, Maria do Carmo Tinôco / NASCIMENTO, Luís Felipe Rios do. *O catimbó-jurema.* Trabalho apresentado no Simpósio "As 'outras' religiões afro-brasileiras". VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22-25 de setembro de 1998. Acessível em: file:///C:/Users/User/Downloads/silo.tips_o-catimbo-jurema-trabalho-apresentado-no-simposio-as-outras-religioes-afro-brasileiras.pdf . Acesso em: 04 ago. 2020.

BURGOS, Arnaldo Beltrão. *Jurema Sagrada*: do Nordeste Brasileiro à Península Ibérica / Textos: Arnaldo Beltrão Burgos; coordenação dos textos, apresentação e entrevista: Ismael de Andrade Pordeus Junior. - Fortaleza-CE: Expressão Gráfica Ed.; Laboratório de Estudos da Oralidade / UFC, 2012. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/41690 Acesso: 30 de out. de 2020.

ČAJÁNKOVÁ, Markéta. *A Festa do Espírito Santo açoriana*. (Tese). Universidade de Palacký / Faculdade de Artes. 2016. p. 21. Acessível em: https://theses.cz/id/je77ie/A_festa_do_Esprito_Santo_aoriana_-_Markta__ajnkov.pdf Acesso: 20 mar. 2020.

CAMARGO, Fernando Monteiro; CACHIONI, Marcelo (pesquisa e org.). *A Festa do Divino Espírito Santo de Piracicaba*. Piracicaba: Edição IPPLAP, 2012. Disponível em: http://ipplap.com.br/site/wp-content/uploads/2012/08/a-festa-do-divino-espirito-santo-de-piracicaba.pdf Acesso: 14 de abr. de 2018.

CAMARGO. Maria Thereza Lemos de Arruda. Contribuição ao estudo Etnofarmacobotânico da bebida ritual de religiões afrobrasileiras denominada “vinho da Jurema” e seus aditivos psicoativos. *Revista Nures* | Ano X | Número 26 | janeiro-abril de 2014. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/nures/article/view/24694 Acesso: 13 de out. de 2020.

CAMÕES, Luiz Vaz de. *Os Lusíadas*. Belém: Edição digital da Universidade da Amazônia / NEAD – Núcleo de Educação a Distância. p. 166 – 168. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000178.pdf Acesso: 20 jul. 2020.

CAMPOS, Haroldo de. *Barroco, neobarroco, transbarroco.* Disponível em: http://www.revistazunai.com/ensaios/haroldo_de_campos_transbarroco.htm Acesso: 22 abr. 2019.

CALAZANS, José. *O jaguncinho de Euclides*. *Gazeta do Rio Pardo*, 9 ago., 1980.

CARIRY, Rosemberg, CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. *As pregações de Antônio Conselheiro*: entre as missões dos jesuítas e a formação cristã popular. *Légua & Meia*, Brasil, n. 9, v. 1, p. 82-96, 2018. Disponível em: http://periodicos.uefs.br/index.php/leguaEmeia/article/view/4541/4628 Acesso: 17 dez. 2020.

CARNEIRO, HENRIQUE. *As plantas sagradas na história da América*. Varia História - Vol. 20, n. 32, july 2004. Disponível em: https://static1.squarespace.com/static/561937b1e4b0ae8c3b97a702/t/572cadd27c65e4e492d9789e/1462545880041/05_Carneiro%2C+Henrique.pdf. Acesso: 13 de out. 2020.

CARTAGO, Tertuliano de. *Selección de textos de Tertuliano*. Site *Primeros Cristianos*. 3. TERTUL, De Praescriptione, 7, 1 ss. Disponível em: <www.primeroscristianos.com>. Acesso:18 abr. 2020.

CASCUDO, Câmra. In: SOUZA, André Luís Nascimento de. *A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço.* Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2016. Disponível em: https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/22119/1/AndreLuisNascimentoDeSouza_DISSERT.pdf . Acesso: 13 de out. 2020.

CASTRO, Carlos Gomes de; MENDES, Nikolas Rapha- el Gil Alcon. *Fermentando o inimigo*: considerações sobre a cauinagem ameríndia. Revista Três Pontos 6.1. Disponivel em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistatrespontos/article/download/3255/2037. Acesso:

CASTRO, Eduardo Viveiros de. "*No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é*". Entrevista à equipe de edição, originalmente publicada no livro Povos Indígenas no Brasil 2001/2005. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf. Acesso: 28 ago.2020.

CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. A companhia de Jesus e os índios do Brasil colonial e imperial: a crônica de uma ação missionária dos séculos XVI-XVII e da sua persistência catequética no século XIX. *Revista História da Educação (*Online), 2020, v. 24. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/heduc/v24/2236-3459-heduc-24-e96691.pdf. Acesso em 15 de agosto de 2020.

CHAVES, Robson Belchior. *Festa do Divino em Mogi das Cruzes*. Revista NURES n. 15 – Maio / Agosto 2010 – http://www.pucsp.br/revistanures Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP ISSN 1981-156X Acesso: 2 set. 2017.

CHIARINI, João. Folclore em Piracicaba: Festa do Divino. *Revista Mirante* nº 54 – setembro de 1961. Disponível em: https://www.aprovincia.com.br/memorial-piracicaba/conversa-nhotonico/folclore/folclore-em-piracicaba-festa-do-divino-1638/ Acesso: 4 de fev. 2019.

CLEMENTE, Débora Cavalcante de Moura. *Representações da história da Pedra do Reino no romance O Reino Encantado (1878), de Araripe Jr*. João Pessoa, 2012. Tese (Doutorado)-

Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/244664308/PDR-e-Araripe-pdf Acesso: 11 out. 2020.

COGLIOLA, Osvaldo. *130 anos da Comuna de Paris*: a comuna de Paris na história, 2001. On-line. Disponível em: ufsj.edu.br. Acesso: 20 de maio de 2020.

CORDEIRO, Carlos; MADEIRA, Artur Boavida. *A emigração açoriana para o Brasil* (1541-1820) - uma leitura em torno de interesses e vontades. *ARQUIPÉLAGO - HISTÓRIA,* 2a série, VII (2003) 99-122. p. 101-102. PDF. Disponível em: https://repositorio.uac.pt/bitstream/10400.3/384/1/Carlos_Cordeiro_p99-122.pdf Acesso em: 20 jul. 2020.

CUNHA, Euclides, In: VASCONCELLOS, Pedro Lima. Rever o passado para estigmatizar um presente incômodo: Montano e outros "heresiarcas" do século II no olhar de Euclides da Cunha sobre Antônio Conselheiro. *Revista Crítica Histórica* Ano VII, no 14, dezembro/2016. Disponível em: https://www.academia.edu/33425857/Montano_e_outros_heresiarcas_no_olhar_de_Euclides_da_Cunha_sobre_Antonio_Conselheiro_pdf Acesso em: 29 dez., 2020.

DAMATTA, Roberto. *O que é o Brasil*. Editora Rocco. E-book. Posição 208. Posição 2015. Rio de Janeiro: Editora Rocco Digital 2004) Disponível em: https://ler.amazon.com.br/?asin=B00B7JV516 Acesso: 21 de abr. de 2020

DEBORD, Guy. *Sociedade do Espetáculo*. E-book, 2003. Disponível em: http://www.ebooksbrasil.com/eLibris/socespetaculo.html. Acesso: 26 de julho de 2019.

DELLA CAVA, Ralph. *Messianismo brasileiro e instituições nacionais:* uma reavaliação de Canudos e Juazeiro. Fortaleza: Edição Universidade Federal do Ceará. Revista de Ciências Sociais. Vol. VI. N°s 1 e 2 (1975). p 121 – 139 Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/10749 Acesso: 5 mar. 2020

DEVASSA, Doc. In: HERMANN, Jacqueline. D.Sebastião no Brasil. Um estudo sobre o movimento sebastianista da Serra do Rodeador Pernambuco, 1820. Lisboa: 2009. Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/jacqueline_hermann.pdf Acesso: 26 set. 2020.

DIAS, Leonardo Guimarães Vaz. *A guerra dos bárbaros; manifestações das forças colonizadoras e da resistência nativa na América Portuguesa*. *Rev. Eletr. de Hist. do Brasil,* Juiz de Fora, UFJF, v. 5, n. 1, jan-jun. 2001. p. 04 18. Disponível em:

DOCUMENTO In: RIBEIRO, René. *O episódio da Serra do Rodeador (1817-20)*: um movimento milenar e sebastianista. *Revista de Antropologia*, v. 8, n. 2, São Paulo, dez., 1960, p. 133-144. Disponível em: https///doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1960.110405.pdf . Acesso: 22 set. de 2020.

DOMINGUES, Beatriz Helena. As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração. *Revista História,* São Paulo, v. 25, n. 1, p. 44-69, 2006. p. 47

DOMINGUES, Francisco Contente. *A Carreira da Índia*. Lisboa, 1998. p. 4. Disponível em: http://homepage.oniduo.pt/fcd/textos/carreiraindia.pdf Acesso: 16 jun. 2020.

DOSSIÊ IPHAN 17. *Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis – Goiás. (*Coordenação e edição: Yêda Barbosa). Brasília-DF: Edição IPHAN, 2017. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/dossie17_pirenopolis.pdf Acesso: 26 de dez de 2019.

Dossiê IPHAN. *Festa do Divino Espírito Santo da cidade de Paraty* – RJ. (Elaboração Dossiê: Lívia Ribeiro Lima). Brasília-DF: Edição IPHAN, 2009 -2010. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_festa_divino_Paraty.pdf Acesso: 6 de jan de 2017

DUARTE, Luiz Fagundes. *Descobri que sou europeia*. Disponível em: https://www.rtp.pt/acores/comunidades/descobri-que-sou-europeia-por--luiz-fagundes-duarte_41432 Acesso: 09 mar. 2014.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org). A *colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. 2005. p. 24 – 32. (Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.) Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html Acesso: 2 de maio de 2018.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. "A Festa do Espírito Santo". *Separata Espírito Santo – Jornal de Sintra*, 4 jun. 2010. Disponível em: <http://www.jornaldesintra.com/2010/06/2-a-festa-do-espirito-santo/>. Acesso: 15 fev. 2020.

EVANGELISTA, João. *Relatório apresentado pelo Revd. Frei João Evangelista de Monte Marciano ao arcebispado da Bahia sobre Antonio conselheiro e seu séquito no Arraial de Canudos*. Salvador/BA: Typografia do Correio de Notícias, 1895. Disponível em: https://ufdc.ufl.edu/AA00000292/00001 Acesso: 12 de nov. 2020.

FAGUNDES DA SILVA, Diego. *Utopias e micro-utopias*: Abordagens e práticas criativas para a arquitetura no campo expandido. Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Urbanismo, História e Arquitetura da Cidade, da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC: [s.e.], 2014
Disponível em:
https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/129398/328608.pdf?sequence=1&isAllowed=y Acesso: 26 abr. 2021.

FALBEL, Nachan (1969). As heresias dos séculos XII e XIII. *Revista de História*. 38. 325. 10.11606/issn.2316-9141.rh.1969.128786, 2012, p. 327. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/128786 Acesso em: 8 abr. 2020.

FEREZIN, Adriana. *A fé reuniu milhares na Festa do Divino* - Procissão, Mortalha,
bênção e Encontro das Bandeiras aconteceu. Gazeta de Piracicaba, Terça-feira, 10 de julho de 2018.
Disponível em: http://www.gazetadepiracicaba.com.br/_conteudo/2018/07/home/573789-a-fereuniumilharesna-festa-do-divino.html . Acesso: 2 de set, de 2019

FERRETTI, Sergio F. *Encantaria maranhense de Dom Sebastião*. Revista Lusófona de Estudos Culturais | Lusophone Journal of Cultural Studies Vol. 1, n.1, pp. 262-285, 2013b. Disponível em: https://rlec.pt/index.php/rlec/article/view/1726/1712 Acesso: 21 nov 2020.

FERRETTI, Sergio. *Festa do Divino no Tambor de Mina*: Estudo de ritos e símbolos na religião e na cultura popular. GPMINA - Trabalhos Apresentados em Eventos Científicos, 1999. Acessível em: https://repositorio.ufma.br/jspui/handle/1/181 Acesso: 22 abr. 2021.

FESTA DO DIVINO EM MOGI DAS CRUZES, 2020. Procissão de Pentecostes. Associação Pró Divino. Disponível em: http://www.festadodivino.org.br/ Acesso: 15 jan. 2021

FLUSSER, Vilém. Barroco mineiro visto de Praga. (Publicado originalmente no *Jornal do Commercio* de 03/04/1966). Disponível em: https/pt.scribd.com/document/119234912/Vilem-Flusser-Barroco-Mineiro-visto-de-Praga. Acesso: 22 abr. 2018.

FLUSSER, Vilém in: BERNARDO, Gustavo. *Fenomenologia do brasileiro*. Obra editada originalmente em alemão sob o título Brasilien oder die Suche nach dem neuenMenschen: Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung (Brasil, ou a procura de um novo homem: por uma fenomenologia do subdesenvolvimento), Bollmann Verlag, 1994. Primeira edição em português organizada por Gustavo Bernardo, Rio de Janeiro: UERJ, 1998. Disponível em: https://www.cidadefutura.com.br/wp-content/uploads/FLUSSER-Vil%C3%A9m.-Fenomenologia-do-brasileiro.-UERJ1998.pdf Acesso: 18 abr. 2018.

FRANCO, José Eduardo. *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos religiosos e outras formas de vida consagrada católica em Portugal:* cronologia da história da vida consagrada. Lisboa: Gradiva Editora/Patrocínio da Presidência da República, 2010. Disponível em: https://pt.scribd.com/doc/41214036/dicionario-catolicas. Acesso: 27 abr. 2020.

FRANCO, Matilde Sousa. *Utopia da Fraternidade Universal em:* Rainha Santa, Festas do Espírito Santo e Antônio Sérgio, 2007. Disponível em: <https://www.academia.edu/37240423/UTOPIA_DA_FRATERNIDADE_UNIVERSAL_EM_RAINHA_SANTA_FESTAS_DO_ESP%C3%8DRITO_SANTO_E_ANT%C3%93NIO_S%C3%89RGIO>. Acesso: 12 nov. 2019.

GALEANO, Eduardo. As Veias Abertas da América Latina. Porto Alegre, L&PM, 1970. Diponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4194484/mod_resource/content/1/As%20veias%20abertas%20da%20Am%C3%A9rica%20Latina.pdf. Acesso: em 21 de Janeiro de 2019.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. História da província de Santa Cruz, cap. 10, fl. 33-v, 1576, apud Sérgio Alcides. "F, L e R: Gândavo e o ABC da colonização". Disponível em http://www.casaruibarbosa.gov.br Acesso: 10 de set. de 2020.

GANDRA, Manoel J.. O Império e o Espírito Santo na Amazônia. Mafra/Rio de Janeiro: Editores Instituto Mukharajj Brasian & Centro Ernesto Soares de Iconografia e Simbólica – Cesdies, 2017. E-book.pdf. Acessível em: https://academia.edu/36347163/impérios_do_Divino_na_Amazonia. Acesso em: 21/04/2020.

GARRETT, Almeida. *Cancioneiro*. (digitalizada e revista por Deolinda Rodrigues Cabrera). Projecto Vercial, 2000. Disponível em: https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1829280/mod_resource/content/1/Romanceiro_Garrett.pdf. p. 138. Acesso em: 16 jan. 2019.

GODOY, Marcio Honorio de. Rosa Egipcíaca: uma santa popular e seu matrimônio com o rei encantado e encoberto em uma profecia mestiça. *Revista da USP*, São Paulo, n. 96 - p. 110-123 - dez/fev., 2012-2013. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/52264 Acesso: 12 out 2020

GOMES, Amanda Muzzi. Monarquistas restauradores e jacobinos: ativismo político. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 21, n.42, jul. dez., 2008, p. 284-302. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-21862008000200009#nota3 Acesso em: 12 nov. 2020.

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. As fontes dos messianismos na literatura luso-brasileira. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano x, 2013 / nn. 18-19. p. 118

GONÇALVES, Francisca Valda. *Identificação e análise de alguns vocábulos básicos dos falares dos quilombolas do Vale do Guaporé Guajará-Mirim / RO*. Mestrado. Campus de Guajará-Mirim: Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR, 2009. Disponível em: http://livros01.livrosgratis.com.br/cp099709.pdf Acesso:29. Ago. 2020.

GONÇALVES, Jandir; LEAL, João. Festas do Divino no Maranhão: uma aproximação de conjunto. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, 60*, 10-16. 2016. Disponível em https://research.unl.pt/ws/portalfiles/portal/3294502/FESTAS_DO_DIVINO_NO_MARANHAO.pdf Acesso: 16 de set 2020.

GLASMAN, Jane Bichmacher de. Presença judaica na toponímia brasileira: Brasil, origem e mistérios. *Cadernos do CNLF*, Vol. XV, Nº 5, t. 1. Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2011. Disponível em: http://www.filologia.org.br/xv_cnlf/tomo_1/82.pdf . Acesso: 12 de fev. de 2020.

GRUZINSKI, Serge; In*:* CARNEIRO, HENRIQUE. As plantas sagradas na história da América. *Varia História* - Vol. 20, n. 32, july 2004. Disponível em: https://static1.squarespace.com/static/561937b1e4b0ae8c3b97a702/t/572cadd27c65e4e492d9789e/1462545880041/05_Carneiro%2C+Henrique.pdf. Acesso: 13 de out. 2020.

HERMANN, Jacqueline. D.*Sebastião no Brasil.* Um estudo sobre o movimento sebastianista da Serra do Rodeador Pernambuco, 1820. Lisboa: 2009. Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/jacqueline_hermann.pdf Acesso: 26 set. 2020.

DEVASSA in: HERMANN, Jacqueline. *D.Sebastião no Brasil. Um estudo sobre o movimento sebastianista da Serra do Rodeador Pernambuco, 1820*. Lisboa: 2009. Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/jacqueline_hermann.pdf Acesso: 26 set. 2020.

HERMANN, Jacqueline. *D.Sebastião no Brasil.* Um estudo sobre o movimento sebastianista da Serra do Rodeador Pernambuco, 1820. Lisboa: 2009. Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/jacqueline_hermann.pdf Acesso: 26 set. 2020.

HOORNAERT, Eduardo. A questão do corpo nos documentos da primeira evangelização. In: MARCILIO, Maria Luiza (Org.). *Família, mulher, sexualidade e Igreja na história do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 11-28. http://ppgantropologia.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/RICARDO-DANTAS-BORGES-SALOM%C3%83O.pdf Acesso: 28 de jan. de 2021.

JUNGES, Márcia. “Um poder que se alimenta de glória”. *Revista do Instituto Humanitas Unisino On Line*. Edição 505 | 22 maio 2017. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6876-oikonomia-trinitaria-enquanto-paradigma-da-maquina-governamental>. Acesso em: 5 maio 2019.

KOTSKO, Adam. (Entrevista a Márcia Junges). “Oikonomia trinitária enquanto paradigma da máquina governamental”. Tradução de Luísa Flores Somavilla. Edição *Revista do Instituto Humanitas Unisino On Line*. Edição 505 | 22 maio 2017. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6876-oikonomia-trinitaria-enquanto-paradigma-da-maquina-governamental>. Acesso em: 5 maio 2019.

LEAL, João. Os encantados nas festas do Divino: estrutura e antiestrutura. *Rev. Sociol. antropol.* | Rio de Janeiro, v.09.02: 431 – 451, mai. – ago., 2019. Disponível emhttps://www.scielo.br/pdf/sant/v9n2/2238-3875-sant-09-02-0431.pdf Acesso: 2 março 2021.

LEITE Apud VELDEN, Felipe Ferreira Vander. *Combates singulares, histórias singulares:* sobre a participação indígena no movimento de Canudos. Campo Grande – MS: Revista Tellus, ano 3, n. 4, p. 57-73, abr. 2003. Disponível em: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiivIK87zuAhVxGbkGHZ4_BckQFjABegQIAhAC&url=https%3A%2F%2Fwww.tellus.ucdb.br%2Ftellus%2Farticle%2Fdownload%2F64%2F65%2F&usg=AOvVaw0qkSuwQc23kYGdxuGJmu5r . Acesso: 28 jan 2021.

LÉVY, Pierre. Plissê fractal ou como as máquinas de Guattari podem nos ajudar a pensar o transcendental hoje. *Revista Eletrônica da PUC*. São Paulo, n. 11, 2003. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/cadernossubjetividade/article/view/38764/26310 Acesso: 22 de ago. 2020

LIMA, Uilian Nogueira. *A Festa do Divino como elemento constitutivo da identidade negra guaporeana no Vale do Guaporé/RO*. Porto Velho: Universidade Federal de Rondônia - UNIR, 2017. Disponível em: http://www.ppghisec.unir.br/uploads/83939544/DISCENTES/Turma%202014/Uilian%20Festa%20do%20Divino.pdf Acesso: 29 ago 2020

LINS, In: CLEMENTE, Débora Cavalcante de Moura. *Representações da história da Pedra do Reino no romance O Reino Encantado (1878), de Araripe Jr*. João Pessoa, 2012. Tese (Doutorado)- Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/244664308/PDR-e-Araripe-pdf Acesso: 11 out. 2020.

LONDOÑO, Fernando Torres; MARTINS, Fredson Pedro. Jesuítas, indígenas e o código religião nas crônicas de Maynas, Mojos e Chiquitos no século XVIII. *Revista História e Cultura,* Franca-SP, v.3, n.2, p.188-213, 2014. Disponível em: https://ojs.franca.unesp.br/index.php/historiaecultura/article/view/1359/1204. Acesso: 16. out. 2018.

LOPES, Frederico. *Memória sobre as Festas do Espírito Santo na ilha Terceira dos Açores.* Separata do Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira. Angra do Heroísmo: Tipografia

Andrade, vol. 15, s.d.. In: NOÉ, Paula. *Os Impérios do Espírito Santo na Ilha Terceira*. Sacavém: Edição SIPA / Sistema de Informação para o Património Arquitetónico; IHRU e IGESPAR, 2013. Pdf. p. 5. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/306929956/Festas-do-Espirito-Santo-pdf Acesso: 14 de dezembro de 2019.

LORETO, la primera misión jesuítica de Moxos. Site La Region - 9 octubre, 2015. Disponível em: https://www.laregion.bo/loreto-la-primera-mision-jesuitica-de-moxos/ Acesso: 12 de jan. 2020.

MANGUEIRA, Davidson Belo. *O Santo que pecou e a chuva que não veio*: Uma análise socioantropológica do movimento messiânico-milenarista, "Borboletas Azuis". João Pessoa, 2004. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/4248/1/arquivototal.pdf Acesso: 9 de out. de 2020.

MARIANO, Neusa de Fátima. *A divina festa do Espírito Santo*: uma manifestação da religiosidade popular em Mogi das Cruzes, SP. GEOUSP - Espaço e Tempo, São Paulo, No 25, 2009. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/plugins/generic/hypothesis/pdf.js/viewer/web/viewer.html?file=https%3A%2F%2Fwww.revistas.usp.br%2Fgeousp%2Farticle%2Fdownload%2F74114%2F77756%2F99666. Acesso: 5 abril 2021

MARQUES, A. H. Oliveira. *História de Portugal*: das origens às revoluções liberais. vol. I. Lisboa: Palas Editores, 1977. Acessível em: https://pt.scribd.com/document/23379638/Historia-de-Portugal-Volume-I-A-H-de-Oliveira-Marques . Acesso: 22 Abr 2021.

MARQUES, Azevedo, *apud* MONTEIRO, Filipe Pinto. Entre terços e "cacetes": uma nova tentativa de interpretação do movimento messiânico/milenarista de Pau de Colher (Casa Nova, Bahia, 1934-1938*). Revista Ágora*, Vitória, n.11, 2010, p.1-34. Disponível em: https://www.academia.edu/18159445/Entre_Ter%C3%A7os_e_Cacetes_Uma_nova_tentativa_de_interpreta%C3%A7%C3%A3o_do_Movimento_Messi%C3%A2nico_Milenarista_de_Pau_De_Colher_Casa_Nova_Bahia_1934_1938_

MAURETT, Pablo. *Historia de Las Beguinas, feministas de la Edad Media*, 2018. Disponível em: http://otrasvoceseneducacion.org/archivos/270410 Acesso: 04.12.2019.

MENDES, Hélder Fonseca, Pe. "*Sobre a permanência do culto do Espírito Santo nos Açores".* Disponível em: <http://www.agencia.ecclesia.pt/noticia.asp?noticiaid=59708>. Acesso em: 22 maio 2019.
Microtopia. Nov. , 2017. Disponível em: https://arquiteturascontemporaneas.wordpress.com/category/uncategorized/page/3/ Aceso: 02 set. 2021.

MONTES, Maria Lúcia (1998) – "Entre o arcaico e o pós-moderno: heranças barrocas e a cultura da festa na construção da identidade brasileira" In Sexta-Feira, número 2,
ano 2, abril de 1998, In: TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. As festas Karipuna do Amapá e a estruturação de redes de troca: ecos barrocos e amazônicos. 27º Encontro ANPOCS - 2003. Publicado em 10 Outubro 2012. Disponível em:

https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/27-encontro-anual-da-anpocs/gt-24/gt15-20/4238-atassinari-as-festas/file Acesso: 16 jul. 2020.

MONTEIRO, Filipe Pinto. *Entre terços e "cacetes":* uma nova tentativa de interpretação do movimento messiânico/milenarista de Pau de Colher (Casa Nova, Bahia, 1934-1938). Revista Ágora, Vitória, n.11, 2010, p.1-34. Disponível em: https://www.academia.edu/18159445/Entre_Ter%C3%A7os_e_Cacetes_Uma_nova_tentativa_de_interpreta%C3%A7%C3%A3o_do_Movimento_Messi%C3%A2nico_Milenarista_de_Pau_De_Colher_Casa_Nova_Bahia_1934_1938_

MOTTA, Roberto. Tempo e milênio nas religiões afro-brasileiras. In: XXIV Encontro anual da ANPOCS. Petrópolis: Outubro de 2000. Disponível em: https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/24-encontro-anual-da-anpocs/gt-22/gt16-18/4854-rmotta-tempo/file Acesso: 13 e out. de 2020.

NARRATIVA ORAL *apud* REESINK, Edwin. A maior alegria do mundo: a participação dos índios Kiriri em Belo Monte (Canudos). In: CARVALHO, M.R., CARVALHO, A. M. (Org.). *Índios e caboclos:* a história recontada [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 243-256. ISBN 978-85-232-1208-7. Available from SciELO Books <http://books.scielo.org>. Disponível em: http://books.scielo.org/id/mv4m8/pdf/carvalho-9788523212087-11.pdf Acesso: 10 nov. 2020.

NIMUENDAJU, Curt. Mitos indígenas inéditos na obra de Curt Nimuendaju. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n° 21. Rio de Janeiro: Edição Fundação Nacional Pró-Memória/SPHAN, 1986. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1986-mitos/nimuendaju_1986_mitos.pdf Acesso: 21 de jan. 2019.

NOÉ, Paula. *Os Impérios do Espírito Santo na Ilha Terceira*. Sacavém: Edição SIPA / Sistema de Informação para o Património Arquitetónico; IHRU e IGESPAR, 2013. Pdf. p. 5. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/306929956/Festas-do-Espirito-Santo-pdf Acesso: 14 de dezembro de 2019.

NUNN, *Frederick M. Collisions With History*: Latin American Fiction & Social Science from El Boom to the New World Order (Ohio RIS Latin America Series) Paperback Ohio University Press; 1st edition (December 31, 2001). Acessível em: https://www.ohioswallow.com/book/Collisions+with+History, Acesso em: 223 Abr 2021.

OLIVEIRA (BORBA), Humberto. *A evolução da imagem cartográfica dos Açores* (Séculos XV – XVIII). Porto: 2013. PDF. p.30. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/441428194/3-ACORES-XIII-XV. Acesso em : 22 mar. 2020.

ORTIZ, Rosalvo Ivarra; MACHADO, Almires Martins. YVy marae "Y-terra de outrora*:* da terra profana à terra sagrada guarani mbyá da Amazônia paraense*"*. *Argumentos*. Departamento de Ciências Sociais, Unimontes-MG. Vol. 15, n. 2, jul./dez. 2018. ISSN: 2527-2551 (online). Disponível em: https://doi.org/10.32887/issn.2527-2551v15n2p.222-249. Acesso: 15 de set. de 2020.

PACHECO, Bruno. *Pocket Zen - 100 Histórias budistas para meditar*. Edição Bruno Pacheco e Smashwords. E-book. 2013.
Disponível em:

https://pt.scribd.com/read/195748280/POCKET-ZEN-100-historias-budistas-para-meditar Acesso: 20 mar. 2020.

PAIVA, José Carlos de. Esforço de aprendizagem com as experiências vivenciadas com a Comunidade Quilombola de Conceição das Crioulas. In: PAIVA, José Carlos de. (Org.). *Partilha de Reflexões sobre as artes, a luta, os saberes e os saberes da Comunidade quilombola de Conceição das Crioulas*. Porto –PT: Edição I2ADS/ Faculdade de Belas artes do porto/ AQCC, 2017. p. 32.

PARÉS, *Luís Nicolau. O triângulo das Tobosi uma figura ritual no Benim, Maranhão e Bahia*. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.9771/aa.v0i25-26.21012>. Acesso em: 28 mar. 2020.

PALACIOS, Guillermo (El Colegio de México). Messianismo e expropriação camponesa. Uma nova expedição ao Reino da Pedra Encantada do Rodeador: Pernambuco, 1820. *Revista de História* 147 (2002), 71-108. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/313789598_Messianismo_e_expropriacao_camponesa_Uma_nova_expedicao_ao_Reino_da_Pedra_Encantada_do_Rodeador_Pernambuco_1820/link/58a5defaa6fdcc0e077020a2/download Acesso: 14 de set de 2020.

PÉCORA, Alcir. A escravidão nos sermões do Padre Antônio Vieira. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.33, n.97, set./dec. 2019. p. 161. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142019000400151&script=sci_arttext Acesso: 30 jul. 2020.

PEREIRA, Ione Aparecida Martins Castilho. *Missão jesuítica colonial na Amazônia Meridiona*l: Santa Rosa de Mojo uma missão num espaço de fronteira (1743-1769). Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/ Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008. Disponível em: https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/3806/1/000404165-Texto%2bCompleto-0.pdf Acesso: 16 de janeiro de 2018.

PEREIRA, Luciano. Contributos mitríacos no culto do Divino Espírito Santo e algumas das suas expressões na literatura tradicional. In: ATAS/ANAIS SEIA, 2013 - XX COLÓQUIO DA LUSOFONIA, 15-18 outubro 2013. p. 164-170. Disponível em: <https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/22027/1/Contributos%20mitriacos%20no%20culto%20do%20Divino%20Espirito%20Santo...%20tradicional%20-%20pp.%20164-170.pdf>. Acesso em: 16 out. 2019.

PERFIL DAS REGIÕES DE PLANEJAMENTO, CARIRI 2017, IPECE - INSTITUTO DE PESQUISA E ESTRATÉGIA ECONÔMICA DO CEARÁ, on-line, Acessível em: http://www2.ipece.ce.gov.br/estatistica/perfil_regional/2017/pr_cariri_2017.pdf, acesso: 02 mai. 2019.

PESSOA, Fernando. *Poesias de Álvaro de Campos*. Ode Marítima. Lisboa: Ática, 1944. (imp. 1993). Disponível em: http://arquivopessoa.net/textos/135 Acesso: 02 jun. 2020.

PESSOA Fernando. *Mar Português. Mensagem*. 10.ed.Fernando Pessoa. Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1934. Lisboa: Ática. 1972. - 70. In Arquivo Pessoa. Disponível em:http://arquivopessoa.net/textos/2405 Acesso: 16 de set. 2019

POLASTRI, Bárbara Elisa; TELES, Edsel Rodrigues; FAUSTINO, Raquel. A questão da Pedra Bonita em " Os Sertões" e em alguns romances pósteros. In LÍNGUA, LITERATURA E ENSINO – Maio/2007 – Vol. II. Disponível em: https://revistas.iel.unicamp.br/index.php/lle/article/view/9 Acesso: 27 de abril de 2021.

QUADROS, Antônio (Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista. Lisboa: Guimaraes Editores, 1982). Cit. in MOTT, Luiz. Rosa Egipcíaca - uma santa africana no Brasil colonial. Cadernos IHU Ideias. Edição UNISINOS. Ano 3 - n º 3 8 – 2005. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/411303347/MOTT-Luiz-Rosa-Egipciaca-uma-santa-africana-no-Brasilcolonial-2011-pdf Acesso em: 21 de nov. de 2020.

QUEIROZ, Priscilla Régis Cunha de. *A Seca de 1932 e o governo provisório no Ceará*. Tese de pós-graduação. Niterói/RJ: Universidade Federal Fluminense - Instituto de História programa de pós-graduação em História Social, 2020.
Acessível em: https://pt.scribd.com/document/496548617/A-SECA-DE-1932-E-O-GOVERNO-PROVISORIO-NO-CEARA Acesso: 29 de abr. 2021.

QUEIROZ, Renato da Silva. (2005). *Mobilizações sociorreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas*. Revista USP, n. 67, p. 132-149. p. 141. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p132-149 Acesso: 12 de agosto de 2020.

QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata*. Bauru, SP: EDUSC, 2000. PDF. p. 8. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/88627171/Julio-Quevedo-Guerreiros-e-Jesuitas-na-Utopia-do-Prata. Acesso: 12 de outubro de 2019.

RAMOS, Fábio Pestana. *A História trágico-marítima das crianças nas embarcações portuguesas do século XVI*. Centro Universitário Monte Serrat, 2000. Disponível em: file:///C:/Users/User/Downloads/8.1.41-CapitulodeLivro%20(1).pdf. Acesso: 03 de novembro de 2018.

REBELO, António Manuel Ribeiro. *O apreço da Rainha Santa Isabel pela espiritualidade franciscana*. Itinerarium, LXIV (2018) 73. pp. 83 – 84. Disponível em: https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/81378/1/Antonio%20Rebelo.pdf . Acesso: 15 out. 2018.

REESINK, Edwin. *A Salvação*: as interpretações de Canudos à luz da participação indígena e da perspectiva conselheirista. *Revista Raízes*, Ano XVIII, n. 20, nov./ 99. p. 147-158. Disponível em: http://revistas.ufcg.edu.br/rzsantiga/artigos/Artigo_33.pdf Acesso: 23 nov. 2018.

REESINK, Edwin. A maior alegria do mundo: a participação dos índios Kiriri em Belo Monte (Canudos). In: CARVALHO, M.R., CARVALHO, A. M. (Org.). *Índios e caboclos:* a história recontada [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 243-256. ISBN 978-85-232-1208-7. Available from SciELO Books <http://books.scielo.org>. Disponível em: http://books.scielo.org/id/mv4m8/pdf/carvalho-9788523212087-11.pdf Acesso: 10 nov. 2020.

RÊGO, Antônio da Silva (compilação e notas). Documentação para a *História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1947. (1 vol.), 1949 (2 vol.), 1950 (3 e 4 vols.), 1951 (5 e 6 vols.), 1952 (7o e 8o vols.), 1953 (9o e 10o vols.). In: LOPES, Antônio, FRUTUOSO, Eduardo. *A vida a bordo nas naus da carreira da Índia*. 2018.

Disponível em: https://alvarovelho.net/images/patrono/Viver_no_mar.pdf Acesso: 20 de jan. 2019.

RIBEIRO, René. *O episódio da Serra do Rodeador (1817-20)*: um movimento milenar e sebastianista. *Revista de Antropologia*, v. 8, n. 2, São Paulo, dez., 1960, p. 133-144. Disponível em: https///doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1960.110405.pdf . Acesso: 22 set. de 2020.

ROCHA, Daiane de Oliveira. *Uma análise de três movimentos milenaristas e messiânicos no Império brasileiro: Rodeador, Pedra Bonita e Muckers*. *Caderno Acadêmico de História (Revista Discente de História),* Nova Iguaçu, ano 3, v.4, n.4, 1o Semestre/2013 ISSN:2179-3840. Disponível em: https://cahistoria.files.wordpress.com/2013/07/aquivo-final.pdf Acesso 26 de set. de 2020

ROSSATTO, Noeli Dutra. *Evangelho eterno*: hermenêutica e fim da história em Joaquim de Fiore. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 1, p. 61-80, jan./mar., 2018. p. 63. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v41n1/0101-3173-trans-41-01-0061.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2020.

ROSSI, Maria José. *O Barroco como tensão ou uma hermenêutica da cultura para a América (latina).* In: Atas da Jornada Internacional de Hermenêutica - El barroco como tensión o una hermenéutica de la cultura para América. p. 419. 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Ediciones Proyecto Hermenéutica, 2013. E-Book. ISBN 978-987-27903-1-8. Disponível em: http://proyectohermeneutica.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/31/2016/12/50.pdf . Acesso: 2 de maio de 2018.

RUCQUOI, Adeline. *"*No hay mal que por bien no venga": Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media. *Clio & Crimen*, 2004, p.217-240. <halshs-00530893> Op. cit., 233. Disponível em: https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00530893 Acesso: 16 jan. 2020.

SALES, *José das Candeias. Em busca do touro Ápis pelos caminhos da mitologia do antigo Egipto*. Revista Lusófona de Ciência das Religiões – Ano X, 2013 / n. 18-19. Disponível: em: <http://recil.ulusofona.pt/bitstream/handle/10437/5125/busca_touro_apis_caminhos_mitologia_antigo_egipto.pdf?sequence=1>. Acesso em: 15 abr. 2020.

SALLES, Sandro Guimarães de. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. *Revista Anthropológicas*, ano 8, v.15, n.1, p. 99-122 (2004). Disponível em: https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23612 Acesso: 13 out. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1997). *A Queda do Angelus Novus*: para além da equação moderna entre raízes e opções, Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/A%20queda%20do%20Angelus%20Novus_Cebrap1997.pdf, Acesso: 04 abril, 2021.

SÃO BENTO. *Regra do glorioso Patriarca São Bento*. Tradução de Dom Joao Evangelista Enout, OSB. Prólogo da Regra. Disponível em: <http://www.movimentopax.org.br/saoBento/Regra%20de%20Sao%20Bento.pdf>. Acesso em: 02 maio 2020.

SARMENTO, 1996 *apud* REESINK, Edwin. A maior alegria do mundo: a participação dos índios Kiriri em Belo Monte (Canudos). In: CARVALHO, M.R., CARVALHO, A. M. (Org.). *Índios e caboclos:* a história recontada [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 243-256. ISBN 978-85-232-1208-7. Available from SciELO Books <http://books.scielo.org>. Disponível em: http://books.scielo.org/id/mv4m8/pdf/carvalho-9788523212087-11.pdf Acesso: 10 nov. 2020.

SCHWARTZ, Silvia. *A Béguine e Al-Shaykh: estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabī*. Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor. Orientador: Prof. Dr. Faustino Teixeira. Juiz de Fora. Março de 2005. <http://www.ufjf.br/ppcir/files/2009/05/tesesilvia.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2020.

SARMENTO, Paulo. *Atitudes e representações diante da morte:* alguns elementos para uma definição da concepção da morte dos Kiriri de Mirandela-BA. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997.

SEGUNDO, Francisco Sales de Lima. *Memória e tradição da ciência da Jurema em Alhandra*: A cidade da mestra Jardecilha. João Pessoa, 2015. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/7540?locale=pt_BR. Acesso: 13 out. 2020.

SILVA, Edson. Povos indígenas no Nordeste: contribuição a reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. In *MNEME – Revista de Humanidades.* Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. V.4 - N.7 - fev./mar. de 2003 – Semestral ISSN -1518-3394 Disponível em: www.cerescaico.ufrn.br/mneme Acesso: 16 fev. 2020.

SILVA, Francisco José da. O monge Joaquim da Fiori e a presença de Deus na História. Artigo. Jornal *O Povo*. Caderno Espiritualidade. Fortaleza, 24/11/2013, on-line. Disponível em: www20.opovo.com.br. Acesso em: 21.01.2019.

SILVA, C., Hágner Malon da. *A Romaria do Divino Espírito Santo do Vale do Guaporé (Rondônia)*. Dissertação de Etnomusicologia. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2014. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/AAGS-9GMGZC/2/ilovepdf.com.pdf Acesso: 2 de set. 2017.

SOBREIRA, Pe. Azarias. Vilanova e Antonio Conselheiro. *Revista do Instituto do Ceará* - ANNO LXII – 1948. Disponível em: https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1948/1948-VilanovaeAntonioConselheiro.pdf Acesso: 19 de setembro de 2019.

SOSA SILIEZAR, Carlos Raúl. *Desarrollo doctrinal de la pneumatología durante la Era Patrística y la Época Medieval*. p. 13. Disponível: https://pt.scribd.com/document/228615288/03-Espiritu-Santo-Sosa-Siliezar-Ev-5-1-Libre. Acesso: 20 maio 2019.

SOUZA, André Luís Nascimento de. *A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço*. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2016. Disponível em: https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/22119/1/AndreLuisNascimentoDeSouza_DISSERT.pdf . Acesso: 13 de out. 2020.

SOUZA A., William Kennedy do. *Trabalho-educação, economia e cultura:* os povos e comunidades tradicionais do vale do Guaporé e seus processos de produção da vida. UFMT, 2018. Disponível em: https://www.uniara.com.br/legado/nupedor/nupedor_2018/8B/9_William_Souza.pdf Acesso: 29 agosto 2020.

STEWART, Angus Rev.. *Era o direito da Igreja condenar o montanismo?* Site Covenant Protestant Reformed Church. Disponível em:<https://cprc.co.uk/languages/portuguese_montanism/>. REVISTA ANGELUS NOVUS – n. 1 - agosto de 2010. Acesso: 15 abr. 2020.

SUESS, Paulo. Encontro e desencontro na busca da 'Terra Sem Mal'. RELAMI – Rede Ecumênica Latino-Americana de Missiólogos. In: IV ENCONTRO DE TEOLOGIA ÍNDIA, 2002, p.4. Disponível em: http://www.missiologia.org.br/wp-content/uploads/cms_artigos_pdf_50.pdf Acesso: 10 set. 2020.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. A região do Uaçá - Oiapoque numa perspectiva histórica. In 20. Encontro Anual da ANPOCS, 1996. Disponível em: https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/20-encontro-anual-da-anpocs/gt-19/gt10-13/5386-atassinari-a-regiao/file Acesso: 16 Jul. 2020.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. As festas Karipuna do Amapá e a estruturação de redes de troca: ecos barrocos e amazônicos. In: ENCONTRO ANPOCS - 2003. 27, publicado em 10 Outubro 2012. Disponível em: https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/27-encontro-anual-da-anpocs/gt-24/gt15-20/4238-atassinari-as-festas/file Acesso: 16 jul. 2020.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz**.** *Des saints, des animaux et des étrangers* . *Études rurales* [En ligne], 196 | 2015, mis en ligne le 01 juillet 2015, consulté le 29 août 2020. Disponível em: http://journals.openedition.org/etudesrurales/10391 ; DOI : https://doi.org/10.4000/etudesrurales.10391 Acesso: 29 de agosto de 2020.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. *Quilombo de Jesus*. Vale do rio São Miguel / Rondônia. Aspectos da ocupação territorial. Saber Científico 1 (1): 1-26. Disponível em: <http//www.saolucas.edu.br.8080/rcientifico/setup/artigos/ANEXO/02032008165911.pdf> Acesso: 02/12/2008.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues Teixeira. *Quilombo de Jesus*. Vale do rio São Miguel/Rondônia. Aspectos da ocupação territorial. Ver. Saber Científico, Porto Velho, 1 (1): 1-26, jan. - jun., 2008. Disponível em: http://revista.saolucas.edu.br/index.php/resc/article/view/1 Acesso: 22 abr. 2021.

TEIXEIRA *apud* LIMA, Uilian Nogueira. *A Festa do Divino como elemento constitutivo da identidade negra guaporeana no Vale do Guaporé/RO*. Porto Velho: Universidade Federal de Rondônia - UNIR, 2017. Disponível em: http://www.ppghisec.unir.br/uploads/83939544/DISCENTES/Turma%202014/Uilian%20Festa%20do%20Divino.pdf Acesso: 29 ago 2020.

TERTULIANO, de Cártago. *Selección de textos de Tertuliano.* Site Primeros Cristianos. 3.

TERTUL., De Praescriptione, 7, 1.ss. Disponível em : www.primeroscristianos.com. Acesso: 18 abril 2020.

THOMSE, Débora B. G. Cultura e regionalidade: semelhanças e diferenças nas festas do Divino Espírito Santo no território brasileiro. *PragMATIZES - Revista Latino Americana de Estudos em Cultura*. Ano 7, número 13, semestral, abr/ 2017 a set/ 2017. Disponível em: https://periodicos.uff.br/pragmatizes/article/download/10460/7302
Acesso: 15 abr. 2021.

TINY HOUSE: O que é, Características + 25 Exemplos Perfeitos! 12 de fevereiro de 2020. Disponível em: https://www.vivadecora.com.br/pro/curiosidades/tiny-house/ Acesso: 02 set. 2021.

TORRES, José. In: SILVA, Pe. Fernando Augusto da; MENESES, Carlos Azevedo de. *Elucidário Madeirense*. Volume I. A – E. S/D. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/436668464/Elucidariao-pdf>. Acesso em: 24 nov. 2019.

VALVERDE, Brena. *8 minutos e 46 segundos*: um símbolo de protesto contra o racismo nos Estados Unidos. Reportagem no Jornal El pais. 03 de junho de 2020. Disponível em: https://brasil.elpais.com/verne/2020-06-03/8-minutos-e-46-segundos-um-simbolo-de-protesto-contra-o-racismo-nos-estados-unidos.html Acesso: 19 Set. 2020

VASCONCELLOS, Pedro Lima. Rever o passado para estigmatizar um presente incômodo: Montano e outros "heresiarcas" do século II no olhar de Euclides da Cunha sobre Antonio Conselheiro. *Revista Crítica Histórica* Ano VII, no 14, dezembro/2016. Disponível em: https://www.academia.edu/33425857/Montano_e_outros_heresiarcas_no_olhar_de_Euclides_da_Cunha_sobre Antonio_Conselheiro_pdf Acesso: 29 de et. De 2020.

VAZ, Sonia Regina Lunardon. *Deuses da Consciência e A Dissociação Psíquica Emocional*. Site Bonde, 10 de março de 2013. Disponível em: http://www.bonde.com.br/?id_bonde=1-14--2-20130310 http://www.bonde.com.br. Acesso em 12 de out. de 2020.

VELDEN, Felipe Ferreira Vander. *Combates singulares, histórias singulares*: sobre a participação indígena no movimento de Canudos. Campo Grande – MS: Revista Tellus, ano 3, n. 4, p. 57-73, abr. 2003. Disponível em: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiivIK87zuAhVxGbkGHZ4_BckQFjABegQIAhAC&url=https%3A%2F%2Fwww.tellus.ucdb.br%2Ftellus%2Farticle%2Fdownload%2F64%2F65%2F&usg=AOvVaw0qkSuwQc23kYGdxuGJmu5r . Acesso: 28 jan 2021.

VELHO – Documentos, In: DIAS, Leonardo Guimarães Vaz. A guerra dos bárbaros; manifestações das forças colonizadoras e da resistência nativa na América Portuguesa. *Rev. Eletr. de Hist. do Brasil*, Juiz de Fora, UFJF, v. 5, n. 1, jan-jun. 2001. p. 04 18. Disponível em: https://www.ufjf.br/rehb/files/2010/03/v5-n1-2001.pdf Acesso: 18 jul 2020.

VELOSO, Carlos. *A Expansão Marítima e o Culto do Espírito Santo*. *Tomar à Letra, Agenda Cultural*, n. 34, Outono, 2003. Disponível em: http://www.esgt.ipt.pt/download/disciplina/342__CAMINHOS%20DA%20EXPANS%C3O.doc. Acesso: 16 out. 2020.

VELOSO, Carlos Rodarte. *O culto do Espírito Santo em Portugal história e iconografia*. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/294591062/Culto-Do-Espirito-Santo-Em-Portugal. Acesso: 12 de jan 2019

VENI CREATOR SPIRITUS. Acessível em: https://www.vaticannews.va/pt/oracoes/veni-creator-spiritus.html . Acesso em: 10 ago. 2020.

VIEIRA, Alberto. *A Madeira na construção de Portugal, da Europa e do Mundo*. Edição CEHA/SRCTT-RAM. MADEIRA, 2013. p. 11. Disponível: https://drive.google.com/drive/folders/0Bz4ItK2_ExfYeEYycGRpRXp6SGM Acesso: 05 abr. 2020.

VIEIRA, Alberto. *As festas do Divino, das ilhas para o Brasil? Um caminho ainda por revelar*. *Cadernos de Divulgação do CEHA.* Projeto "Memória - Nona Ilha" /DRC/SRETC, n.5. Funchal: set. 2016. p. 13. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/343170278/C-9ilha-05-ESanto . Acesso: 23 jan. 2020**.**

VIEIRA, Alberto. *As ilhas Atlânticas*. The Atlantic Islands. Lisboa: Edição CTT Correios, 1995. Pdf. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/343170690/1994-Hilhas-Horta . Acesso: 2 fev. 2020.

VIEIRA, Alberto. As Migrações e os Descobrimentos Portugueses. Séculos XV e XVI. In: _____. *Imigração e Emigração nas ilhas*. Funchal: CEHA- Biblioteca Digital, 2001. p. 44. Disponível em: http://www.madeira-edu.pt/Portals/31/CEHA/bdigital/avieira/2001-emigraçaodescobrimentos.pdf. Acesso em: 10 maio 2020.

VIEIRA, Alberto. *Portugal y las islas del Atlantico*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992. Disponível em: https://www.academia.edu/17239097/Portugal_y_las_islas_del_atlantico Acesso: 25 abr. 2020.

VIEIRA, Alberto. *A Madeira e o Mercado do Açúcar - Séculos XV-XVI*. In: História do açúcar: rotas e mercados. Região autônoma da Madeira. Publicação do Centro de Estudos de História do Atlântico. Acessível em: https://ceha.madeira.gov.pt/Portals/0/Documentos/investigadores/avieira/hsugar-madeira4.pdf I Acesso: 26 abr.2020.

VIEIRA, Padre Antônio. *Sermão do Espírito Santo.* Editoração eletrônica: Verônica Ribas Cúrcio. Literatura Brasileira. Textos literários em meio eletrônico Sermão do Espírito Santo, de Padre António Vieira. Disponível em: https://cdn.mensagenscomamor.com/content/files/m000096581.pdf?v=0 . Acesso: 26 de out. de 2019.

VILLELA, Gustavo. Após Guerra de Canudos, surge no Centro do Rio a primeira favela do país, em 1897. *Globo*, Rio de Janeiro, 30 set., 2020. Disponível em: https://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/apos-guerra-de-canudos-surge-no-centro-do-rio-primeira-favela-do-pais-em-1897-17656384. Acesso: 21 out. 2020

WACHTMEISTER, Jesper (Direção de). *Microtopia.* Documentário. 55 min. Produção de Jonas Kellagher. Coproduzido por SVT AB, AVRO, SBS, 2013. Disponível em: **(**http://www.solarisfilm.se/portfolio/microtopia/) Acesso: 02 set. 2021.

WACHTMEISTER, Jesper. Catálogo. *Microtopia:* otras formas de habitar. Suécia: Edição Fundación Arquia, 2013. Disponível em: https://fundacion.arquia.com/FileHandler/documentales/itemdocumentales/id64/dvd%2039_Microtopia_PDF%20final.pdf Acesso: 02 set. 2021.

WRIGHT, David. F. *¿Por qué los montanistas condenado? En Themelios*: Volumen 2, n. 1, septiembre de 1976 (15-22). Reino Unido: La Coalición Evangélica, 1976. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/351809175/Defensa-Al-Montanismo>. Acesso em: 8 abr. 2020.

ZURARA, GOMES, Eanes de. *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné*. Organização de Visconde de Santarém Rio de Janeiro: CiFEFiL,. Paris: J. P. Aillaud, 1841. (MDCCCXLI). Capítulo VII – p. 44-49. (Texto editado e adaptado para o português moderno). PDF fac-símile. Disponível em: pt. Scribd.com Acesso: 8 de jul. 2020.

3. Documentos:

CD A Poética do Imaginário Caboclo. Música *Touro Encantado e sua Estrela de Ouro* (Autoria: Hugo Levy e Marcos Moreno). Disponível em: https://boicaprichoso.com/player.asp?t=557 . Acesso: 22 de nov. de 2019.

CALDEIRÃO 50 ANOS*: uma história de esperança*. Brochura: Comissão Pastoral da Terra (CPT), 1986.

CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. *Carta ao autor*. Fortaleza, Acervo Pessoal, 2013.

CRISTO REI, João de. Literatura de cordel.

DOCUMENTO *in* VIEIRA, Alberto. Breve e verdadeira construção dos princípios e progressos do Governo que José Antonio de Sa Pereira fez na ilha da Madeira. (1777?). In: CASTRO e ALMEIDA, Eduardo de. (org.). *Archivo de Marinha e Ultramar, inventário:* Madeira e Porto Santo, Coimbra, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1907- 1909, 2 vols (vol. 1: 1613-1819; vol. 2: 1820- 1833), 1907, n. 4846, p. 311.

DOCUMENTAÇÃO *para a história das missões do padroado português do Oriente, Índia* [doravante *Documentação]*, Edição de António da Silva Rego, v. VI, Lisboa, AGU, 1951. In:

DOMINGUES, Francisco Contente, GUERREIRO, Inácio. *A Vida a bordo na Carreira da Índia (Século XVI).* Lisboa: Edição do Instituto de Investigação Científica Tropical, 1988. p.5. *Separata da Revista da Universidade de Coimbra.* v. XXXIV, ano 1988.

DOCUMENTAÇÃO para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia, coligida e anotada por António da Silva Rego X volume, Lisboa: Fundação Oriente, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995,

DOCUMENTO transcrito. In: MELLO, José de Almeida. *Grandes Festas do Espírito Santo de Ponta Delgada*. Ponta Delgada: Editora Publicor, 2010.

DOCUMENTO: Officio do Governo interino para o Conde de Oeiras, no qual o informa dos excessos praticados por um grupo de Ilhéus que se haviam reunido, em S. Salvador da Baía, sob a designação de Irmandade do Espírito Santo e das providências que tomara para os evitar. In: por GANDRA, Manoel J. GANDRA, Manoel J. *Colectânea das principais censuras e interditos visando os Impérios do Divino Espírito Santo*. Mafra. Rio de Janeiro: Edições Instituto Mukharajj/ CESDIE -Centro Ernesto Soares de Iconografia e Simbólica, 2013. p. 12. O documento citado foi retirado de AHU: Baía, inv. Castro e Almeida, n. 6911.

DOCUMENTO citado por GANDRA, Manoel J. *Colectânea das principais censuras e interditos visando os Impérios do Divino Espírito Santo*. Mafra. Rio de Janeiro: Edições Instituto Mukharajj/ CESDIE -Centro Ernesto Soares de Iconografia e Simbólica, 2013. p. 13-14. Documento copiado em Arquivo Histórico do Ultramar: *Breve e Verdadeira demonstração dos princípios e progressos do Governo de João António de Sá Pereira fez na ilha da Madeira*, caixa XVII (Madeira e Porto Santo), n. 4846.

Entrevistas/Textos/Depoimentos em filmes, vídeos, sites:

A IDADE da Terra (DVD duplo –Versátil Home Vídeo). Direção de Glauber Rocha. Rio de Janeiro: Glauber Rocha Produções Artísticas Ltda.; Embrafilme - Empresa Brasileira de Filmes S.A.; Centro de Produção e Comunicação; Filmes 3, 1967. Filme ficção, longa-metragem.

A TERCEIRA Era do Divino: a Fé, a Festa e a Utopia. Seriado para TV- 13 episódios. Episódio O Divino do Vale do Rio Guaporé. Dirigido por Rosemberg Cariry. Fortaleza: Cariri Filmes, 2021.

Documentos/Entrevistas/ depoimentos:

Edson Lauri – Fotografo e prof. Universitário
Florinda dos Santos – Promesseira
Francisco Neto – Barqueiro e promesseiro
Glória Menezes – Promesseira
Gonçalez – Remeiro boliviano
José Leite – Encarregado da coroa
Manoel Peña Mendez – Festeiro
Marcos Teixeira – sociólogo e prof. Universitário
Maurício Cássio – Imperador do Divino
Miranda – festeiro
Richard – Imperador do Divino (boliviano)

A TERCEIRA Era do Divino: a Fé, a Festa e a Utopia. Seriado para TV - 13 episódios. Episódio Piracicaba e Mogi das Cruzes. Dirigido por Rosemberg Cariry. Fortaleza: Cariri Filmes, 2021.

Entrevistas/ depoimentos:

Antonio Martins – Festeiro de da festa de Mogi das Cruzes
Conceição de Oliveira Moreira – Festeira do Divino
Glauco – Prof. e colaborador da festa de Mogi das Cruzes
Márcia Melo – Ex-Festeira de Mogi das Cruzes.
Maria Martins – Festeira de da festa de Mogi das Cruzes.

A TERCEIRA Era do Divino: a Fé, a Festa e a Utopia. Seriado para TV - 13 episódios. Episódio Alcântara 01 e 02. Dirigido por Rosemberg Cariry. Fortaleza: Cariri Filmes, 2021.

Entrevistas/ depoimentos:

Antonio Coló
Maria Francisca
Marlene Silva
Murilo Santos

A TERCEIRA Era do Divino: a Fé, a Festa e a Utopia. Seriado para TV – 13 episódios. Episódios São Luiz 01 e 02. Dirigido por Rosemberg Cariry. Fortaleza: Cariri Filmes, 2021.

Entrevistas/ depoimentos:

Jandir Gonçalves,
Dona Bidoca – Mãe de Santo
Dona Dedé – Mãe de Santo
Biné - pai de Santo
Alex – pai de Santo ,
Sebastião Cardoso – festeiro
Dona rosa – Caixeira

AGOSTINHO da Silva, um pensamento vivo. Direção de João Rodrigo Mattos. Salvador (BA) / Portugal: Produtoras - DocDoma Filmes, CTAV - Centro Técnico do Audiovisual, RTP, 2006. Longa-metragem, documentário.

Entrevistas/ depoimentos :

Agostinho da Silva
Manoel de Oliveira

CARIRY, Rosemberg. Texto de apresentação no lançamento do livro *Ponto de Cultura – O Brasil de Baixo para Cima*, de Célio Turino, durante o *Encontro Nacional de Pontos de Cultura* – MinC, no Centro Cultural Dragão do Mar, em Fortaleza, março de 2010.

FESTA DO DIVINO EM MOGI DAS CRUZES, 2020. Associação Pró Divino. Disponível em: http://www.festadodivino.org.br/ Acesso: 15 jan. 2021
Festa do Divino em Mogi das Cruzes, 2020. Site (on-line). Procissão de Pentecostes. Associação Pró Divino. Disponível em: http://www.festadodivino.org.br/ Acesso: 15 jan. 2021

HOONAERT, Eduardo. Eduardo Hoornaert: entrevista [23 de julho]. Entrevistador: Rosemberg Cariry. Lauro Freitas – Bahia, 2019.

JUAZEIRO Chão Sagrado. Direção Rosemberg Cariry. Fortaleza: Cariri Filmes, 2018. Longa-metragem, documentário.

Entrevistas/ depoimentos:

Régis Frota – historiador

JUAZEIRO - a Nova Jerusalém. Direção de Rosemberg Cariry. Fortaleza: Cariri Filme, 2001. Longa-metragem, documentário.

Entrevistas/ depoimentos:

Geraldo Amâncio – cantador
Zé Maria de Fortaleza – cantador
Antônio Gomes de Araújo – O Profeta da Barca,
Assunção Gonçalves – pintora e memorialista
Dona Rosinha – romeira
Zezinho do Horto – romeiro
José Ave de Jesus – beato penitente

O CALDEIRÃO de Santa Cruz do Deserto. Direção de Rosemberg Cariry. Fortaleza: cariri Filmes, 1986. Longa-metragem, documentário. Acessível em: https://www.youtube.com/watch?v=o9OEb94tvy4

Entrevistas/ depoimentos:

Antônio Alencar Araripe,
Cordeiro de Farias Neto,
Eduardo Hoonaert,
Góes de Campos Barros,
Henrique Ferreira da Silva,
Hildelbrando Espínola,
Jader de Carvalho,
Luiz Maia,
Mariana Gurgel.

O NORDESTE DE ARIANO SUASSUNA. Seriado para TV com 09 episódios de 52 minutos cada. Produção: *SESC nacional.* Rio de Janeiro, 2011. Direção de Rosemberg Cariry. Produção executiva e coordenação artística de Wagner Campos, 2014 (Inédito)

Entrevista/ depoimento:

Ariano Suassuna.

OLIVEIRA, Paulo Silva de. (Juiz da Irmandade do Divino Espírito Santo da Igreja de Santo Antônio Além Carmo). *Entrevista* a Rosemberg Cariry. Salvador, 21 de julho 2019.

TABULEIROS ORG. Festa dos Tabuleiros. Tomar, 29 jun. a 8 jul. 2019. Disponível em: <www.tabuleiros.org>. Acesso em: 12 maio 2020.

VELOSO, Caetano. Entrevista a Pedro Bial. *Isto é o que Caetano deseja para o Brasil*. Rio de Janeiro, Rede Globo, 5 de set. de 2020. Disponível em: https://globoplay.globo.com/v/8833156/ Acesso: 24 de dez. 2020

ANEXOS

ANEXOS

DOCUMENTÁRIOS – SERIADO PARA TV

A Terceira Era do Espírito Santo: a fé, a festa e a utopia

Na elaboração do projeto audiovisual *A Terceira Era do Espírito Santo: a fé, a festa e a utopia***,** em formato de documentário seriado para televisão, foi feito, inicialmente, um levantamento bibliográfico e da filmografia referente ao tema das festas e folias do Divino Espírito Santo, no Brasil e em Portugal. A partir dessa imersão investigativa, foi elaborado o roteiro indicativo do documentário pretendido. Durante a sua realização, em contato mais direto com o fenômeno festivo enfocado, novas narrativas e visões foram acrescentadas, no processo de gravações e montagens, o que favoreceu o ordenamento dos conteúdos narrativos e históricos.

Antes de dar início aos estudos do doutorado, eu viajei para o arquipélago dos Açores, na primavera de 2016, permanecendo uma semana na Ilha Terceira, em Angra do Heroísmo, onde foi possível acompanhar os festejos e cultos do Divino nos Impérios instalados no local e em pequenas vilas e cidades da ilha. Foram mantidos contatos com importantes estudiosos e pessoas que organizam e participam das festas do Espírito Santo nos Açores. Em Portugal (continental) foi gravada, em 2019, a festa dos Tabuleiros de Tomar e entrevistados vários pesquisadores, autoridades municipais e pessoas, colhendo depoimentos e esclarecimentos sobre memórias, simbologias e vivências do referido festejo.

No Brasil, por meio de consultas a uma literatura especializada, foram realizados levantamentos e mapeamentos das principais festas realizadas nas cinco regiões do País, tendo-se o cuidado de anotar as suas características principais em termos de formação étnica e cultural, de tal forma que pudéssemos reunir a maior diversidade possível de manifestações das folias, festas e cultos do Divino, incluindo as festas realizadas em quilombos e aldeias indígenas.

Foram gravadas, em vídeo de alta definição, as festas e as folias do Divino Espírito Santo, nas cinco regiões brasileiras, destacando os seguintes estados: Maranhão (São Luís, Alcântara e quilombos da baixada maranhense), Piauí (Amarante e Oeiras), Ceará (Juazeiro do Norte e outras cidades do Cariri cearense), Bahia (Salvador, Carinhanha, Andaraí e Canudos), São Paulo (Piracicaba, Mogi das Cruzes e São Luiz de Paraitinga), Rio de Janeiro (Paraty), Santa Catarina, (Florianópolis e aldeias litorâneas), Rio Grande do Sul (Caçapava do Sul),

Rondônia (Cidades e aldeias do Vale do Rio Guaporé e cidades fronteiriças bolivianas), Amapá (Macapá e aldeia dos índios Karipuna), Distrito Federal (Planaltina), Goiás (Pirenópolis), entre outros. Todo esse material gravado e editado em 13 (treze) episódios, com 26 minutos de duração cada um, em formato documental para a TV, a ser exibido a Cine Brasil TV, em 2022.

Segue o link para os interessados em conhecer esses registros audiovisuais:

Link do seriado documental

A Terceira Era do Espírito Santo: a fé, a festa e a utopia

https://drive.google.com/drive/folders/1IcX2Tl3y_fmzUP_cQwXZiFJfdW8_lEmF?usp=sharing

Embora já exista um rico acervo de imagens e sons dispersos pelos diversos estados e/ou regiões do Brasil, nunca esse material foi reunido em um trabalho audiovisual coeso, apoiado em narrativa histórica e análise social do seu rico simbolismo cultural e religioso, que mostre as suas origens e sua difusão pelo mundo, notadamente no Brasil, onde a festa se transforma em uma utopia popular generosa e eivada de significado comunitário. Nesse sentido, a importância desse trabalho está em reunir os discursos, as narrativas polifônicas, as imagens dispersas, os sons e canções de diferentes sotaques e línguas, do passado e do presente, em uma narrativa agregadora de sentido, que oferece uma cartografia transcontinental, mostrando a festa do Divino Espírito Santo como síntese expressiva de lugares e povos, culturas e utopias.

FOTOS E VÍDEOS

Durante o processo de produção e realização do documentário seriado “A Terceira Era do Espírito Santo; a fé, a festa e a utopia do Espírito Santo” foram feitas diversas fotografias (registros de cena), por vários fotógrafos profissionais e amadores que acompanharam a equipe de gravação audiovisual.

A pequena seleção de algumas fotos, de valor documental e etnográfico, tem como objetivo mostrar a diversidade étnica e cultural dos festejos do Espírito Santo, bem como a sua diversidade geográfica e espacial, acontecendo em cidades, vilas, florestas e rios, nos mais longínquos lugares,

Alguns Aspectos da Festa do divino Espírito Santo em São Luís do Maranhão

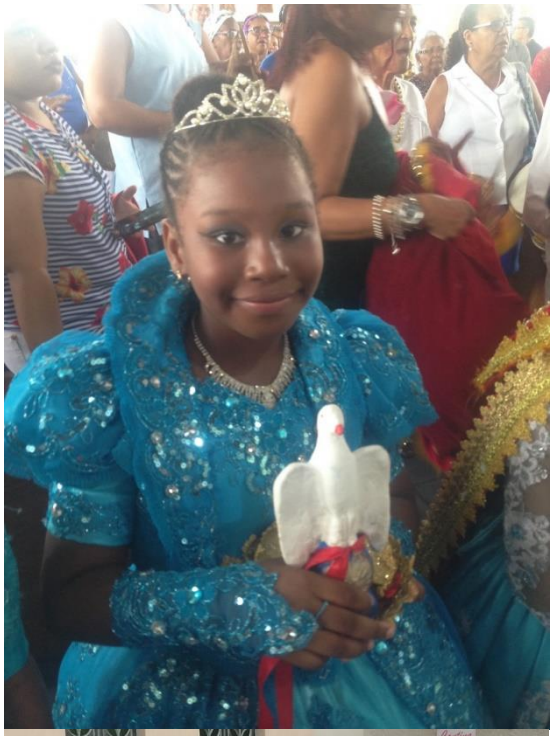


















São Luiz do Maranhão

AÇORES – Ilha Terceira













Festa do Divino do Vale do Guaporé – Rondônia
(foto Edson Lauri)







Mogi das Cruzes e Paraitinga – São Paulo











Juazeiro do Norte – Ceará



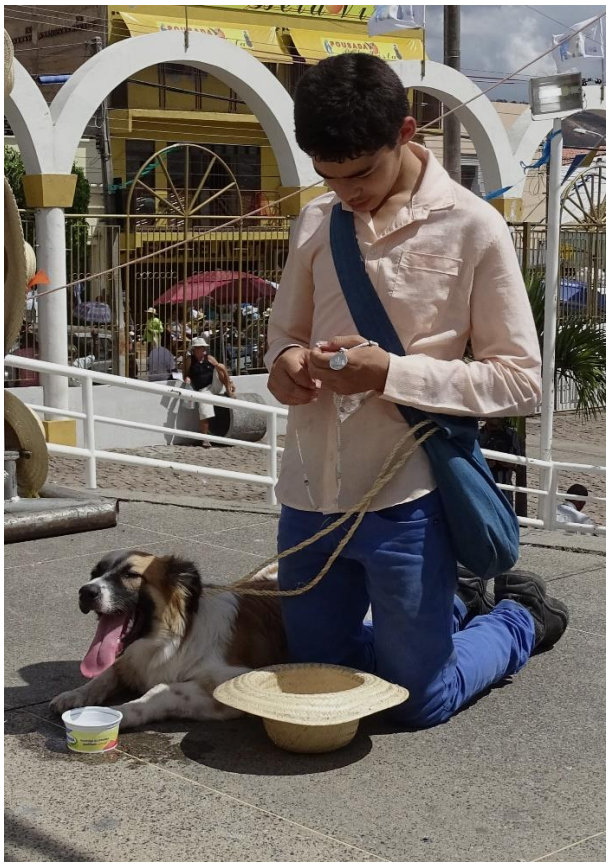














A Santíssima Trindade
Escultura de barro – Maria do Barro Cru – Juazeiro do Norte – Ceará



Festa do Divino – Índios Karipuna e Bororo – Amapá / Mato Grosso









Representações populares do Divino







