

Escrituras nos corpos, na roça e na cidade: as diferentes penitências no Médio São Francisco

ROBERTO LIMA*

Resumo: O texto visa discutir a oposição que se formou no município de Juazeiro da Bahia – que, junto com Petrolina, compõe um dos pólos mais dinamizados por políticas públicas do sertão – entre a penitência “da roça” e a penitência “da cidade”. A penitência em si, a flagelação dos próprios corpos com navalhas durante a quaresma, é uma prática católica bastante antiga que foi proibida pelo Concílio Vaticano II. Contudo, essa proibição está longe de chegar ao sertão são franciscano, onde tem crescido bastante nos últimos anos, e de maneira diferente entre espaços urbanos e rurais. Por estranho que possa parecer, é no núcleo urbano “moderno” que tem mais crescido, mas com características próprias, sendo as mais notáveis a recusa à visibilidade diante da mídia e o uso das ruas urbanas como locais de trânsito.

Palavras-chave: penitentes; simbolismo; Juazeiro (BA).

O enigma é um fragmento que junto a outro fragmento que lhe convenha forma um todo. O mistério, pelo contrário, tem sido sempre evocado mediante a imagem do véu, esse velho cúmplice do longínquo.
(WALTER BENJAMIN)

Este texto tem uma limitação que me é complicada, e que devo compartilhar logo no início com o leitor.

Por um lado, o material que possui é por demais pequeno. Passei as Semanas Santas de 2003 e 2005 em Juazeiro (BA) conversando, observando e documentando em foto, vídeo e áudio os rituais que me preocuparei em descrever, e uma semana em Xique-Xique (BA), em

2001, conversando com antigos praticantes. É material escasso para fazer mais que uma comunicação curta, ou de divulgação. Talvez não mais do que os curtos artigos que Alceu Maynard de Araújo publicou sobre o mesmo assunto nas décadas de 1960 e 1970.

Contudo, o tipo de material que recolhi, o que presenciei e as dificuldades que tive em campo pedem uma tentativa mais ousada,¹ mas que ficará marcada como um *work in progress*.²

Os coletivos de penitentes são auto-referidos como grupos, cordões ou irmandades³ com

* Professor de Antropologia Social na Universidade Federal de Goiás. Os dois períodos de pesquisa de campo em Juazeiro deste estudo tiveram auxílio financeiro do Pronex “Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo”, e o primeiro foi realizado juntamente com Christianne Evaristo, do Prodepa-UFC. Tenho uma longa lista de agradecimentos (e desculpas por possíveis incorreções) às pessoas que entrevistei em Xique-Xique e Juazeiro. As principais são: David Nogueira e Do Carmo, D. Emília Nogueira, D. Neném e S. Barreto, S. Máximo, D. Bastiana e Careca, em Juazeiro (BA), sede; D. Alice, Carlinhos, S. José, D. Mercê e S. João, em São Gonçalo do Salitre, na zona rural de Juazeiro; S. Maninho Meira, S. Zé de Júlio de Anália e D. Ditosa de Zé de Júlio, em Xique-Xique (BA).

1. Uma versão anterior deste texto foi apresentada na XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina.

2. A curiosa categoria desse tempo acadêmico atrás da qual temos muitas vezes nos refugiado.

3. Alguns conceitos conhecidos sociologicamente são usados com significados locais que não são necessariamente os mesmos presentes na literatura especializada. Esses conceitos nativos que têm similar na linguagem “nativa” da sociologia serão precisados de acordo com o significado atribuído localmente. No caso das irmandades, o significado não implica ter termo registrado em cartório, nem funciona necessariamente como associação de ajuda mútua ou de arrecadação de fundos para uma ordem eclesial. As principais obrigações são de devoção nos rituais cuja descrição se segue, em visitar mortos ligados ao grupo nos velórios, e rezar nos túmulos dos membros falecidos quando da quaresma.

pretensão de serem secretos, e anônimos os seus componentes. Eles caminham, tanto nas cidades quanto nas zonas rurais, pelas noites da quaresma, visitando cemitérios, cruzeiros à beira das estradas⁴ e algumas casas de pessoas ligadas às irmandades que, em decorrência de uma promessa, solicitam aos chefes as visitas e podem ofertar um “café (com bolo) aos penitentes”. Com as faces cobertas, pedem pelo perdão das almas do purgatório, as de pessoas que não tiveram tempo de arrepende-se dos pecados pelo caráter brusco do falecimento no sistema de crenças locais.⁵ Seus componentes são, pelo menos em Juazeiro, todos negros (embora os chefes de alguns cordões sejam mais claros que o restante do grupo, e o marido de uma chefe, que “ajuda a puxar” os benditos, possa passar por branco) e têm profissões que podem ser qualificadas por trabalho braçal na cidade e lavradores na zona rural.⁶

Minha intenção é pensar essa prática religiosa razoavelmente difundida no baixo-médio

4. Os cruzeiros que marcam e simbolizam os lugares onde caíram pessoas vitimadas por mortes violentas ou súbitas, como atropelamentos e assassinatos. Estou usando a palavra símbolo em um sentido muito forte, como aquilo que liga ou une, sentido muito próximo ao que era dado pelos gregos. No mito do andrógono, Platão fala de símbolos como ossos que partimos e ofertamos a nossos convivas, e que para sempre nos unem. Diferencio-o aqui do signo, que é arbitrário, e da alegoria, o símbolo morto ou degenerado, que perdeu sua vitalidade.

5. Para o catolicismo romano, além desses motivos, vão para o purgatório os que morrem em culpa por pecados menores (veniais) e aqueles que morrem “na graça de Deus”, mas “imperfeitamente purificados”. Esses motivos não são alegados nos discursos dos penitentes. Também não tenho como precisar se, no sistema local, as almas do purgatório agem como no caso estudado por Carlo Ginzburg (2001), no Friul, séculos XVI e XVII, em que as almas ficavam no purgatório, ou perambulando, no intervalo entre o falecimento e o momento em que deveriam, de fato, terem morrido, como se houvesse um hiato entre o destino que o morto deveria cumprir e o que realmente cumpriu. Nada semelhante foi referido, exceto quanto as almas de penitentes que morreram sem completar o ciclo de sete anos que cada um tem de cumprir. Retornarei a esse ponto adiante.

6. Esta é uma região de prevalência negra. Na época dos primeiros estudos sobre penitentes na cidade de Xique-Xique (1951), o percentual de pardos e pretos era de 75,3%. As ocupações no cordão de D. Emilia são: 2 zeladores, 1 enfermeiro e guarda, 4 aposentados, 2 cozinheiros (um deles declaradamente homossexual), 2 empregados domésticos (uma mulher e um homem, homossexual), 6 estudantes (crianças e adolescentes), 2 garis, uma dona de terreiro de umbanda e uma funcionária pública (sem discriminação da função).

e submédio São Francisco, a partir das observações que fiz na cidade de Juazeiro (BA) e em relatos recolhidos em Xique-Xique (BA).⁷ Nesse sentido, este artigo é uma espécie de estudo antropológico dos cuidados com os mortos e o morrer. Algo que faz a contraparte das técnicas corporais do nascer que Marcel Mauss aponta (2003, p. 412), seguindo para além, além-túmulo.

Não existe uma memória do início da prática da penitência nessa parte do Vale do Rio São Francisco, diferente, por exemplo da irmandade de Barbalha (CE), ligada às pregações do Padre Ibiapina na região na década de 70 do século XIX, posterior à epidemia de cólera (1862) que marca o retorno do mestre à região (há uma interessante convergência com a Europa, onde a penitência cresceu muito durante o grande surto da peste negra no século XIV).⁸ Como Juazeiro foi fundada no início do século XVIII por capuchinhos e franciscanos, credita-se a ambos a introdução da prática no local.

Devo observar ainda que a palavra “penitente” do modo como estou discutindo aqui é, nas duas cidades em que me centro, um conceito

7. Donald Pierson (1972) enumera vários lugares em que registrou ou teve relatos dessa prática, incluindo a Ilha de Assunção, onde há a particularidade dos cortes serem feitos nas nádegas e coxas, possivelmente para ficarem mais escondidos durante o dia-a-dia do trabalho; Alceu Maynard Araújo (1964, 1973) descreve penitentes em várias cidades do Vale e em São Paulo, onde migrantes nordestinos que trabalhavam nas lavouras de café reuniam-se para cumprir suas obrigações, cada um penitenciando-se conforme as regras do lugar de origem. No estado do Ceará, é famosa a Ordem dos Penitentes da Cruz, de Barbalha (Maria Antonacci, 2002), às vezes reconhecidos como os “penitentes do padre Cícero”. São famosos também os penitentes do Conselheiro. Walnice Galvão lembra que ele canalizou a prática de se penitenciar carregando pedras à cabeça para a construção de igrejas e cemitérios, vindo a tornar-se o maior arquiteto do sertão da Bahia à época (2001, 36-40).

8. Com a diferença marcante de que não há um anti-semitismo explícito na prática da penitência, tanto no Cariri, quanto são-franciscana (ver Bárbara Tuchman, 2004, p. 55), ao contrário da Europa, onde a perseguição dos judeus foi parte das pregações. Observo que, embora o tema da culpa dos judeus pela morte do Cristo seja bastante difundida no Brasil (ver Oswaldo Xidieh, 1967), dos 27 benditos recolhidos em Juazeiro, por Carlos Vicente (1992), apenas um faz alusão aos judeus. Contudo, um outro tema que pode surgir daqui, e que ainda espera um etnógrafo, são as crenças ligadas aos “cemitérios do cólera”, normalmente criados fora dos espaços dos cemitérios oficiais das localidades, e que também são habitados por “santas almas” e alvo de devoção.

nativo e assim será tratado.⁹ Contudo, ele se bifurca na cidade de Juazeiro em “alimentadeiras” e “disciplinadores”.

As “alimentadeiras” (sempre no feminino e, às vezes, referidos “como cordões de mulheres”) são homens e mulheres que, cobertos dos pés à cabeça por vestes brancas (o lençol), amarradas pelo cordão de São Francisco, caminham em fila indiana, acompanhando um madero sagrado,¹⁰ que é carregado pelo primeiro da fila, penitente este que tem também o ofício de “puxar” os benditos (ladainhas e rezas cantadas), sendo secundado pelos outros componentes do cordão. Essa fila, ou cordão propriamente dito, é acompanhada por pessoas da comunidade, e pelo “chefe”, que vai “à paisana”, fechando o grupo. Faz parte da tradição que as pessoas segurem o lençol que cobre a cabeça, de forma a tapar o rosto (uns fazem isso com a mão, enquanto outros prendem um alfinete de segurança fechando o pano frente ao rosto).

Os “disciplinadores” (que nos povoados em que não existem “alimentadeiras” são chamados “penitentes”) vestem-se com uma fina saia, a anágua, e enrolam um pano na cabeça, a toalha. Também saem em grupos, seguindo um madero, mas a poucos externos ao grupo é permitido acompanhá-los (normalmente apenas ex-penitentes, e duas ou três pessoas ligadas ao cordão que têm a função de carregar sacolas contendo velas, necessárias às diversas promessas individuais e coletivas, e as roupas de uso diário que os penitentes trajavam ao chegar ao local de

partida do cortejo). É uma prática mais velada e tem como marca seus membros cortarem-se às costas com lâminas presas a chicotes (a disciplina), em determinados dias da quaresma, enquanto entoam benditos dentro do cemitério. Normalmente, o trabalho¹¹ dura o tempo necessário para o sangue que escorre das feridas banhar toda a roupa, que num penitente experiente¹² fica uniformemente vermelha.

Meu interesse por essas práticas surgiu por acaso, em 2001, quando estava fazendo pesquisa de campo de meu doutoramento em Xique-Xique e, ao entrevistar um senhor que havia sido prefeito na década de 1950, Maninho Meira, ele me relatou do “escândalo” que havia ocorrido na cidade em 1952, quando a revista *O Cruzeiro* publicou uma reportagem sobre os “penitentes”. Eu já tinha ouvido falar dessa reportagem, por ter lido bastante a dita revista, que era a mais importante à época, e porque Altenfelder Silva (1961) comenta que ele fez pesquisa na cidade no mesmo ano, acompanhou os penitentes e que houve um rebuliço devido à não-aprovação pelos penitentes do conteúdo da reportagem, que, no mínimo, era sensacionalista, como vim a saber, de forma bastante desastrada, no mesmo dia em que entrevistei Meira.

Na década de 1950, a revista *O Cruzeiro* publicou uma série de reportagens sobre as regiões centrais do país, que queriam “mostrar o Brasil [sertão] que o Brasil [litorâneo] não conhece”. Contudo, essas reportagens muitas vezes preocupavam-se em afirmar estereótipos sobre os tipos sertanejos, ajudando a propagar uma imagem “selvagem” do sertão, e raramente se questionavam sobre os reais habitantes desses espaços imaginados. Por outro lado, especificamente quanto às expressões religiosas brasileiras, seja do litoral ou do interior, a revista era particularmente cruenta: um ano antes (1951) ela criara um sério embaraço no meio das religiões afro-brasileiras ao publicar uma repor-

9. Ou seja, não vou discutir a multiplicidade de práticas de penitência relacionadas aos diversos processos de cristianização que existem no mundo, como os citados por Ruth Benedict [1934], no Novo México, em que as pessoas se crucifixam na quaresma, ou os que existem nas várias etnias que tiveram influência jesuítica, como os Bororo, que têm a prática de, na Quarta-Feira de Cinzas, cada um ser individualmente espancado por parentes, afins e desafetos, dentro da capela (Joana Aparecida Silva, comunicação pessoal).

10. Uma cruz de madeira com cerca de 1,7 m para alimentadeiras e 1,2 m para os disciplinadores da zona rural (quando têm, pois “os cordões dos homens não costumavam ter madero, não” – S. João, Bairro Sabiá), paramentada com um pano branco, em forma de M, e um crucifixo. Embora questionados, os penitentes que entrevistei não me deram nenhuma explicação para o significado do pano, ou à forma como é preso ao madero, diferente de Xique-Xique, onde associavam o M a Maria Madalena (Silva, 1961), e em Correntina, onde o pano é associado ao sudário que restou vazio no túmulo de Jesus quando da ressurreição (encarte do CD *a Arte no canto de encomendar as almas: Encomendadeiras de Correntina*, s/d).

11. Um dos termos de auto-referência para a atividade central dos disciplinadores.

12. Nas primeiras vezes que um penitente *sai*, ou seja, segue o cortejo e se corta no cemitério, ele ainda não consegue coordenar bem o movimento do chicote, o que às vezes se dá também por conta da idade do praticante, que pode entrar no grupo, com aval do pai, aos dez anos de idade: “Você vai ver lá, tem deles que ainda é iniciante, e aí não...[tinge toda a roupa], mas têm outros que já fazem bem” (S. José, São Gonçalo do Salitre).

tagem, com texto de Arlindo Silva e fotos de José Medeiros, intitulada “As noivas dos deuses sanguíneos”. Nesse episódio, a única voz acadêmica que se levantou para protestar foi a do antropólogo Roger Bastide (para a revista *O Cruzeiro*, ver Ursini, Leslye, 2000 e Kassab, Álvaro, 2004; para a construção do sertão, ver Lima, Nísia, 1999 e Sena, Custódia, 2003).

Novamente o acaso colocou-me, no mesmo dia em que conversei com Meira, frente a frente a um velho casal de ex-penitentes, que se mostrou muito irritado quando falei a eles do relato da revista *O Cruzeiro*, e que este estava sendo retomado por um historiador local.¹³ A co-incidência de presenças me foi chocante. Num único dia eu ficara frente a frente com três remanescentes da época de um dos maiores projetos de ciências sociais já realizados no Brasil, que era central a minha tese,¹⁴ e de uma época crucial para a constituição da idéia atual de sertão no imaginário nacional como lugar privilegiado para intervenção em “políticas públicas” de alto impacto social e ambiental. Tudo e todos – relatos, relatórios, reportagens e esses agentes – implicavam uma opacidade muito forte de uns diante dos outros. Isso tudo em uma cidade que tinha, no censo de 1950, 3.608 moradores na sede do município.

Havia algo muito estranho: é claro que em um universo tão reduzido de pessoas, todos se reconhecem, mesmo com rostos tampados, pelo modo de mover-se e, se não se pode cair em uma ilusão que o reconhecimento implica conhecimento da intimidade e/ou compreensão mútua, o consocialismo¹⁵ dessas pessoas não parecia indicar uma postura tão próxima à esquizofrenia nas relações entre as partes.

13. Embora se possa dizer que toda história é local, no sentido de que só temos acesso a ela através de suas narrativas (Jameson, 1992), estou usando a expressão em sentido próximo ao usado por Carlos Brandão (1984), o sábio do lugar, que escreve sobre sua cidade, às vezes com uma visão extremamente etnocêntrica, mas que fornece muitos dados sobre a ideologia da elite de sua localidade.

14. O “projeto São Francisco”, coordenado por Donald Pierson, que teve a participação de 22 pesquisadores, entre os mais conhecidos cito Altenfelder Silva, Levy Cruz, Esdras Borges, Maynard Araújo. (Para discussões parciais sobre esse projeto e o papel de Pierson nas ciências sociais brasileiras, ver Lima, Roberto, 2002; Vila Nova, Sebastião, 1998, e Corrêa, Marisa, 1987).

15. “Consócios são indivíduos que se encontram realmente, pessoas que se encontram umas com as outras em qualquer

A primeira pista teórica que segui para sair de dentro desse enigma foi a proposta que Edward Said apresentou para discutir o orientalismo:

[...] no fim, foi a ignorância ocidental que ficou mais refinada e complexa, e não um corpo de conhecimento ocidental positivo que cresceu em tamanho e precisão. Isso se deve às ficções terem sua própria lógica e sua própria dialética de crescimento e declínio. (1990, p. 72)

A disciplina *orientalismo*, em seu esforço de contenciar a realidade islâmica e representá-la para um público que compartilha com o orientalista (ocidental) uma série bastante grande de preconceitos, surge como “uma idéia que se põe em marcha” e que começa a se reproduzir indefinidamente, como imagens em espelhos colocados frente a frente:

O Oriente é assim *orientalizado*, um processo que não apenas o marca como a província do orientalista como também força o leitor ocidental não-iniciado a aceitar as codificações orientalistas. (Said, p. 77, grifos no original)

O vazio que marca a relação puramente arbitrária entre significado e significante nos signos é manipulado dentro de uma determinada conjuntura política e um sistema sócio, criando uma cadeia de significantes em que a tradução (cultural), em vez de fortalecer o original, o degrada.¹⁶

lugar do curso da vida cotidiana. Eles compartilham, assim, embora breve ou superficialmente, de uma comunidade não apenas no tempo, mas também no espaço. Eles estão envolvidos na biografia um do outro, pelo menos em caráter mínimo; eles ‘envelhecem juntos’, pelo menos momentaneamente, interagindo direta e pessoalmente como egos, sujeitos, individualidades” (Geertz, 1989, p. 230).

16. Um processo contrário ao que seria a função da tradução, tal como discutido no clássico ensaio de Walter Benjamin (2001). Também não estou usando “sertanejo” como um sinônimo purificado da carga pejorativa do “popular”, com a grande tendência à homogeneização subjacente ao termo. Ao contrário, o sertanejo aqui tem algo do caráter insurgente e multifacetado da subalternidade, como estudada pelos autores do grupo Subaltern Studies. Finalmente, Paula Montero (2005) observa que talvez nem devamos falar em “religião” na maior parte de nossos estudos, pois esse termo, no Brasil, sempre foi pensado como sinônimo de “católica”, o que implicaria um apagamento das especificidades das práticas brasileiras (como candomblé, umbanda) e outras (budismo etc.)

Retornando a Xique-Xique, esse mesmo processo parecia estar-se delineando em menor escala na forma como a elite local (não) via os praticantes da penitência. Cinquenta anos passados da fatídica reportagem, os termos em que Maninho Meira descreveu os penitentes pareciam retirados da revista, que cito:

A flagelação se inicia logo em seguida ao primeiro padre-nosso rezado dentro do cemitério. Conduzindo a cruz, o chefe da procissão se distancia, indo até a orla da mata. Ali, solta um assobio que é o sinal de aviso, e os penitentes saem de dentro de mato e começam a flagelar-se [em outra parte os autores dizem que eles chegam gritando como animais]. Em primeiro lugar, eles saltam para agitar o sangue, e por fim vibram contra as suas próprias carnes os açoites com navalhas na extremidade. O sangue jorra das feridas abertas e encharcam as anáguas por eles vestidas. Além das anáguas, os penitentes trazem a cabeça coberta com um pano. Os iniciados se flagelam com folhas de urtigas, até que estejam em condições de trocá-las pelos açoites. Ao terminar a penitência, todas as feridas são banhadas com água de sal. (Sales e Damm, 1952, 16-17)

De acordo com os ex-penitentes, nem gritos, nem urtigas e cachaça, nem saltos havia. As folhas portadas pelos penitentes eram de malva, planta com que Jesus, no cristianismo sertanejo,¹⁷ foi saudado em Jerusalém, e à qual é creditada ação cicatrizante em fitoterapia. O exame das fotos veiculadas por *O Cruzeiro* também não mostra ações bruscas por parte dos penitentes que ou estão ajoelhados, ou em pé, empertigados. Ainda assim, Meira, na sacada de sua casa, onde o entrevistei, falava, rindo, que: “Naquela época, quando eu ia no Rio de Janeiro por conta da política, eu dizia que era de

outras cidades, para que não viessem perguntar da penitência”.

Não há como não fazer eco às indagações de Said:

Parece ser uma falha humana comum preferir a autoridade esquemática de um texto às desorientações de encontros diretos com o humano. Será, porém, que essa falha está sempre presente, ou existirão circunstâncias que, mais que outras, tornam mais provável a prevalência da atitude textual. (1990, p. 102)

A inserção ambígua do país de onde falo, e do grupo do qual falo, no “mundo do logocentrismo” não me ajuda a dar uma resposta à dúvida de Said, mas a convergência de datas e eventos no início da década de 1950 parece apontar na direção de estarmos diante de uma dessas circunstâncias, pois vários autores têm discutido o papel pedagógico dessa revista na criação de uma imagem e uma performance da nação brasileira. De fato, em 2001, de acordo com os dois ex-penitentes entrevistados, Zé de Júlio de Anália e Ditosa de Zé de Julio, não havia mais grupos de penitentes na sede do município de Xique-Xique (a cidade que era *apontada* à época como o grande centro da prática), embora os cordões ainda se reunissem na zona rural, em uma fazenda de um político local, na mesma localidade, As Pedrinhas, em que Silva (1961) assistiu a uma procissão de penitentes e a registrou.

Mas o argumento de Said não repara a dúvida de como se deu o fato de que, no período que vai de 1950 a 2002, ter crescido o número de cordões em Juazeiro. Afinal, o município de Xique-Xique contou, em 2000, com 44.718 habitantes, sendo 31.565 urbanos, e teve crescimento populacional bastante reduzido (1,18% ano/últimos dez anos, menor que o crescimento vegetativo do Brasil). Já Juazeiro é parte do pólo mais dinâmico do médio São Francisco (junto com Petrolina), sede de bispado (o bispo da cidade até 2005, Dom José Rodrigues, era um dos mais carismáticos líderes religiosos da região), e tinha, no mesmo ano, uma população total de 174.567 habitantes, dos quais 133.278 urbanos, com crescimento bastante acelerado (3,9% ano/últimos dez anos). São duas cidades

17. Tenho evitado o uso da categoria sociológica “catolicismo popular”, assim como o uso de cada um dos termos em separado. No caso em questão ainda é possível falar em um cristianismo pela presença do “Cristo” no imaginário, que tem significados muito diferentes dos dados ao mesmo personagem pelo catolicismo, com a carga pejorativa que essa tradição historicamente lança sobre quem não segue seus preceitos e dogmas. No caso em questão, sistemas simbólicos muito diferentes (tanto africanos quanto indígenas) atuam juntos, em um processo de hibridação altamente agonístico em certos momentos, e de um sincretismo “muito esperto” em outros.

bastante diferentes em traçado e história recente.

Não é só o contraste que cria um estranhamento. O próprio crescimento tem pontos bastante interessantes, aparentemente não é só uma questão demográfica, embora um dos motivos possa ser creditado a movimentos migratórios, em sentido análogo ao caso analisado por Araújo (1964 e 1973) em São Paulo. Há uma série de situações novas, ou um “como” cresceu a atividade, que me interessam mais discutir e que quero começar a indicar a partir de duas cenas anotadas na caderneta e de uma rápida análise do processo ritual:

Cena 1 (telefonando para um chefe de cordão de “disciplina” na cidade de Juazeiro que, de acordo com algumas “alimentadeiras”, seria mais fácil de conversar).

Terça-Feira Santa de 2003: Alô, queria falar com Máximo?

É ele.

Sr. Máximo, meu nome é Roberto, sou da Universidade Estadual do Ceará, eu estou fazendo uma pesquisa para a universidade aqui, sobre os penitentes e eu queria falar com o senhor, entrevistá-lo, se possível seguir seu cordão hoje...

Olha, se você quer conversar comigo, pode, mas sem gravar. E pode ir atrás da gente, mas sem foto ou filme, que os meus não gostam.

Mas eu posso ir aí falar com o senhor?

Pode, mas gravar eu não deixo, e se eu deixar, os meus não vão.

Quando que eu posso ir falar com o senhor?

Pode ser amanhã?

Pode.

Que horas?

Às 10 horas.

Obrigado, Sr. Máximo, até amanhã.

Dia seguinte, Quarta-Feira Santa de 2003

Alô, eu queria falar com o Sr. Máximo.

Ele viajou.

Cena 2 (Na porta da casa de D. Neném, chefe do Cordão de Alimentadeiras de Atrás da Banca, o mais antigo de Juazeiro).

Dona Neném, meu nome é Roberto, sou professor da Universidade Estadual do Ceará, posso conversar com a senhora?

Pode, mas rapidamente, que eu estou muito cansada de ontem, e daqui a pouco vêm me pegar para gravar uma entrevista para um documentário.

A tradição da penitência, embora banida da liturgia oficial da Igreja Católica pelo Concílio Vaticano II, na região é parte dos rituais da quaresma.¹⁸ O ciclo começa, então, na Quarta-Feira de Cinzas e termina na Sexta-Feira Santa. O período todo é liminar. Marcas dessa liminaridade são visíveis nas casas e igrejas, onde oratórios e santos são cobertos com panos, ora pretos, ora roxos, ora brancos, em sinal de luto. As vestes que apagam a identidade, pela padronização e pela desapareição dos rostos, são coerentes com o modelo de *personae* liminar de Victor Turner (1974 e 1974a), assim como é concordante com a idéia de poder dos fracos que essas pessoas sagradas venham dos estratos mais baixos e estigmatizados da sociedade.

Contudo, cada um desses marcadores tem de ser visto sem perder de vista a historicidade do processo: de acordo com D. Alice, em São Gonçalo do Salitre, “antigamente” muitas vezes os pais não sabiam que os filhos eram penitentes de disciplina, pois estes nunca ficavam sem blusa na frente daqueles, as esposas deveriam guardar segredo que seus maridos eram penitentes e havia no povoado apenas uma pessoa, uma velha senhora, que lavava as roupas ensangüentadas de todos. Esses “segredos” aparentemente têm perdido sua força, para desgosto de algumas pessoas, “penitentes antigos”.

Desde o início, ficou claro que a análise não poderia ser realizada através de teorias que marcam de maneira abrupta a separação sagrado/profano, pois, se há a percepção de que os

18. O texto de Tuchman indica que, pelo menos desde o século XIV, a Igreja Católica tem uma relação ambígua e frequentemente agressiva para com os penitentes, por estes afirmarem agir sob inspiração divina, sem a mediação daquela. Assim, em Xique-Xique, dependendo da posição do padre, houve momentos em que era permitida a entrada dos penitentes na igreja da cidade, em outros, era permitido rezar na porta da igreja, e outras vezes, nem em frente podiam passar. Em Juazeiro da Bahia, não era permitido aos disciplinadores entrarem nas igrejas na sede, as alimentadeiras podiam entrar paramentadas em algumas, mas não na catedral. Já nos povoados da área rural, eram ambos permitidos. Em Juazeiro do Ceará, um domingo por mês os penitentes participam da missa entoando seus benditos, devidamente paramentados, mas sem se flagelarem.

dias mais importantes do ciclo são justamente o primeiro e o último – os dias em que os cordões estão com maior número de praticantes, e é maior o público –, quando se verifica que a Semana Santa é, de todas da quaresma, a mais importante,¹⁹ a observação da distribuição desigual do sagrado pelo período implica a impossibilidade de pensar o ciclo através de antinomias, ou do engenhoso gráfico de Leach (1974), em que ele divide o tempo sagrado/profano em quatro fases:²⁰

Fase A. O rito de sacralização ou separação. A pessoa moral é transferida do mundo Secular-profano para o mundo Sagrado; ela ‘morre’.

Fase B. O Estado Marginal. A pessoa Moral está numa condição sagrada, uma espécie de animação ou suspensão. O tempo social ordinário parou.

Fase C. O rito de dessacralização, ou agregação. A pessoa moral é trazida de volta do mundo do Sagrado para o Profano; ela é ‘renascida’, o tempo secular começa de novo.

Fase D. Esta é a fase da vida secular normal, o intervalo entre festivais sucessivos. (Leach, 1974, p. 207)



Para nosso problema, teríamos de reescrever o gráfico de forma que, além de um “sagrado base”, vários picos de sacralidade pudessem ser pensados. Nesse caso, pensar uma oscilação entre momentos de maior e menor sacralidade, e a própria caminhada com as vestes encharcadas de sangue, também parece afastar-se da representação de onda binária de Leach (1974) para algo mais próximo às idéias de Mauss de

sacrifício (1981), ou à quarta obrigação do dom (2003).

Mauss (1981), ao descrever as fases em que divide o sacrifício, mostra a grande importância que há nas fases de sacralização e de dessacralização. Na verdade, essas duas são as mais elaboradas e longas dos ritos sacrificiais (claro que cada ritual de sacrifício tem suas particularidades; em alguns é a primeira e, em outros, a terceira fase que é mais elaborada). O momento da imolação em si do animal ou vegetal pouco espaço ocupa na análise dele, havendo muito mais preocupação em perceber as nuances do processo que faz possível a aproximação dos sacerdotes às forças destrutivas do sagrado e os processos pelos quais essa força é posteriormente canalizada e transformada em benefícios para a comunidade.

Essa maneira de pensar todo o processo é mais satisfatória, no nosso caso, para pensar os penitentes de disciplina, pois, se o ato de flagelarem-se é central – “é o nosso trabalho”, como vários me disseram, no entender deles e também para a comunidade –, o mais importante é a caminhada que realizam passando por várias casas, sempre que saem do cemitério, antes de rumarem para uma casa especial, a “casa de oração”, que é a última parada das noites em que saem, uma espécie de “giro”, como nas festas do Divino, que tem de ser realizado, mas com a particularidade de “não ser permitido ver” os penitentes.²¹ Discorrendo sobre as modificações mais recentes na forma como se dão as procissões, D. Alice, proprietária da casa de oração de São Gonçalo do Salitre, questionava o fato de o grupo de penitentes locais (muitos deles são seus netos) não fazerem mais a caminhada pelas várias casas: “Não sei que penitente é esse que não anda! Antigamente eles quando

19. As noites da Semana Santa, que é também a mais importante festa do calendário cristão, têm uma programação religiosa bastante ampla na cidade, incluindo a Via Sacra – realizada dentro da catedral por pessoas predominantemente brancas –, encenações da Paixão de Cristo dentro do estádio de futebol, malhação do Judas em várias ruas e bairros. Infelizmente, seria demais para os propósitos deste artigo discutir essas outras manifestações.

20. Mas é coerente com o texto anterior de Leach (1995 [1964]), em que ele propõe haver um *continuum* entre sagrado e profano, que são faces de todos os atos humanos.

21. Cada lugar parece ter suas próprias leituras dessa questão da visualidade. Em 1994, pesquisando no bairro de Campo Redondo, em Itamonte (MG), distante mais de mil km de Juazeiro, recolhi alguns depoimentos sobre a prática que antes havia lá de “alimentar as almas”: “eles batiam na porta, cantando, e o pai abria um pouco a porta, e dava algo de comer para eles. Não podia ter luz nem barulho dentro da casa, de criança, de nada. E se algum deles visse que tinha alguém olhando eles pela fresta da janela, tinha que sair no ano seguinte, e durante sete anos” (Marcinha). A oferenda pela fresta da janela é comum no Juazeiro, mas, neste, as pessoas de dentro de casa cantam junto com os penitentes os benditos.

chegavam aqui [na casa de oração] já era quase amanhecendo”.

Já no seu texto mais famoso, *O ensaio sobre a dádiva*, Mauss acrescenta outro ponto importante ao trazer à discussão o caráter obrigatório do presente feito aos deuses. A eficácia é central aqui. Os sacrifícios ou as trocas com os espíritos dos mortos *têm* de ser realizados e isso tem de ser público, assim não só o sangue tem de ser vertido, mas tem de ser (não)mostrado: em 2005, vários penitentes do cordão de São Gonçalo do Salitre não se cortaram na Sexta-Feira Santa e um deles pediu para outro, seu tio, que se cortara, para este se secar com suas roupas, para o sobrinho aparentar ter cumprido a “obrigação”. Esses dois fatos geraram um profundo mal-estar e comentários irritados entre os penitentes de outro cordão (do Sabiá) que estavam juntos no cemitério e nos ex-penitentes que acompanhavam o cortejo: “Está até parecendo cordão de mulher” [que não se cortam]; “Antigamente, quando isso acontecia [de não se cortarem], a gente colocava ele no macaco: ele te abraçava por trás e você cortava ele”; “Olha, passar a noite inteira vestido no seu sangue já é estranho, imagine no sangue de outro...”.

E não só isso, mas a idéia dos objetos rituais participarem das almas e serem eles mesmos almas (2003, p. 203-208, em especial a nota 59)²² é parte do conjunto de crenças de ambos os grupos, em uma leitura do simbólico que não se reduz ao arbitrário símbolo lingüístico. Assim, no cemitério superlotado de Juazeiro, não só os túmulos dos falecidos penitentes são muito mais suntuosos do que se esperaria pela condição econômica, mas também os túmulos mais simples, apenas um monte de terra, costumam ter cinco ou seis cruzes plantadas sobre eles. É que, no reaproveitamento das covas, cada um que ali foi enterrado tem a sua cruz que é seu símbolo.²³

22. Mauss fala em “espíritos”. Estou fazendo uma tradução livre para o sertão, pois interessa é a idéia de participação.

23. Nos túmulos das chefes costuma-se “plantar o madero” do cordão – “aquele madero é da chefe, vai para o túmulo dela. Quem quiser continuar o cordão, se quiser que faça outro” (D. Emilia) –, e faz-se uma estação ali: “reza um Pai Nosso/ com sua Ave Maria// Com sua Ave Maria/ Ave Maria// Para a alma daqueles que eram chefes de penitência// Para que Deus, Nossa Senhora, me perdoe sua sentença//

Mas, complicando um pouco mais nosso quadro, ocorre também que outras temporalidades caminham juntas no período. Destaco um tempo profano ou cotidiano que tem várias faces, tanto pelo fato de que nem toda a comunidade (população da cidade/povoado) participa e/ou partilha da crença que motiva os penitentes quanto por haver uma necessidade de manter-se produzindo. Esse profano que continua correndo em paralelo ao tempo sagrado também faz parte da vida dos penitentes, pois estes não param de trabalhar durante o ciclo (exceto nos dias santos que pontuam o início e fim da quaresma – carnaval e Sexta-Feira Santa). Além destes há um terceiro profano, iconoclasta, que pode invadir o espaço sagrado, como os carros que se recusam a parar quando os cordões estão atravessando as estradas,²⁴ e, ainda, um profano quase blasfemo que vimos na tentativa frustrada que houve de furtarem o gado do chefe do cordão de penitentes que estávamos registrando, em plena Sexta-Feira Santa de 2003.

Assim, só para o sagrado, o gráfico pode ser reelaborado como na Figura 1.²⁵

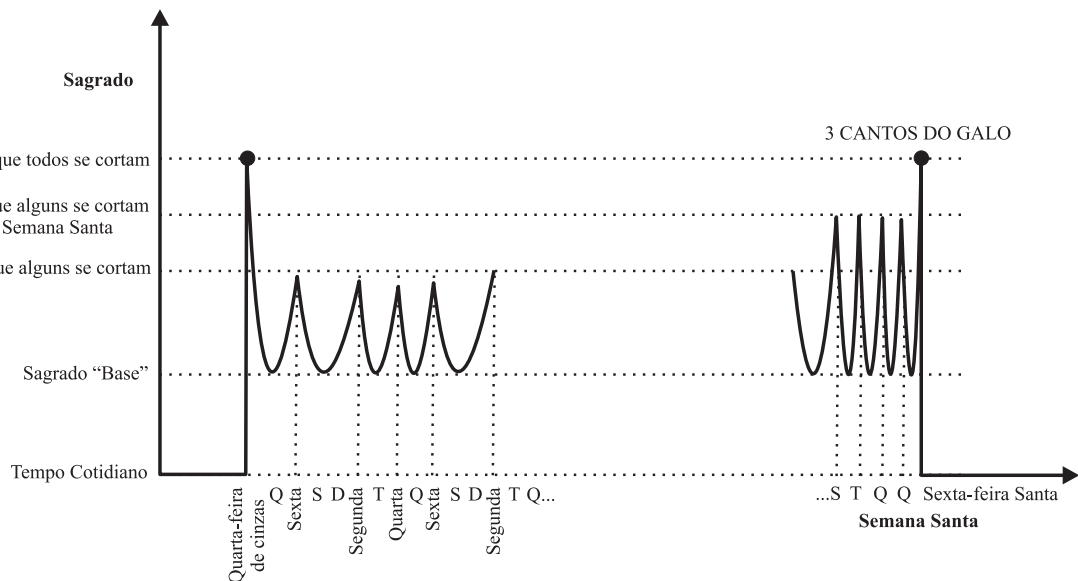
Além dessas questões que poderíamos chamar de doutrinárias, o que foi dito acima sobre o ciclo ritual tem de ser aberto para abarcar uma série de questões sociologicamente relacionadas às regulações do sagrado que são ligadas às práticas sem, contudo, serem pensadas como intrínsecas a elas. Trata-se das questões políticas, pois, da mesma forma que em Xique-Xique houve um lugar (pela sua negação e pela “transformação em passado”) para os penitentes no trabalho da hegemonia local, em Juazeiro temos: as questões políticas internas aos grupos, entre eles e com a classe dirigente das cidades, e com o que vou chamar “os dispositivos de Estado locais”, que me parecem associados com o fato

Sentença/sentença// Reza aí irmão meu”. Também as pessoas conversam com os moradores dos túmulos; quando é um parente, contam-lhes carinhosamente as novidades, desejam-lhes que fiquem com Deus e se despedem com um beijo na lápide.

24. Se o cordão é “cortado”, ou seja, alguém o atravessa, “vai ter azar”, que dizer, vai morrer antes da próxima quaresma. Devido a isso os componentes dos cordões protestam mais veementemente quando crianças resolvem passar correndo entre eles que quando essa atitude vem de adultos.

25. Agradeço a Christianne Evaristo pela elaboração do gráfico no computador.

Figura 1



de o número de cordões de “alimentadeiras” ter crescido, assim como o de “disciplinadores”.

Há, sem dúvida, questões de política de chefia que implicam um faccionarismo bastante acentuado. Entre as alimentadeiras, em 1978, Izabel Marques de Souza contou cinco cordões, e em 2003 contei sete. Esses dois últimos são dissidências internas, sendo que um é dissidência do cordão mais antigo – Atrás da Banca²⁶ – e ambos “não quiseram entrar no cemitério”²⁷ junto com os outros para o importantíssimo “encontro dos maderos”, que ocorre na Quarta-Feira Santa. Quanto aos disciplinadores, nem mesmo o chefe com quem conversamos – apenas por telefone – soube dizer quantos são (mas o secretário de Cultura do município afirmou serem cinco cordões)

Esse conjunto de tensões nos remetem à noção de drama social de Victor Turner (1974) e à sua preocupação com os processos sociais e conflitos que entremeiam a vida das pessoas, e tomam lugar nas “chamadas fases ‘a-harmônicas’ do contínuo processo social” (p. 33), uma

noção menos sistêmica que a de ritual, que nem sempre tem uma “resolução clara”, mas que tem a vantagem de estar focada em ver “pessoas interagindo dia-a-dia e, como dia sucede dia, as conseqüências de suas interações” (p. 32).²⁸

O drama aponta para uma multiplicidade de processos andando simultaneamente, em que alguns “se resolvem” enquanto outros se agravam. Assim, Turner divide o drama em quatro fases:

a forma processual do drama social pode ser formulada como (1) quebra ou ruptura; (2) crise; (3) ação de desagravo ou reparação; (4) reintegração ou reconhecimento da cisma ou dissidência. (1957, p. 92, grifo no original)

E, embora no encadeamento das fases propostas por Turner, haja uma idéia de ciclos que se fecham, ele comenta que, na realidade, nem sempre as coisas ocorrem dessa forma, não *havendo nenhum caminho inevitável* entre duas fases. Importante deixar claro que há diferenças aqui e entre os Ndembu. Nestes,

26. Os cordões são referidos por topônimos, o lugar de onde saem, ou pelo nome do chefe atual, ou de um falecido chefe famoso. Assim, o cordão de D. Emília é o cordão de Romira (chefe falecida); e o cordão de D. Neném é o de Atrás da Banca (a parte da cidade atrás do elevado da ponte, de onde sai), ou de Maria Veada (outra chefe falecida).

27. De acordo com D. Emília, mais velha chefe de cordão em atividade na cidade.

28. E aqui temos de fazer o movimento contrário ao de Mariza Peirano (1993), que retoma o material Ndembu de Turner com intenção de mostrar que as quatro fases do drama na verdade escondiam dois rituais complementares, simétricos e parcialmente superpostos em que duas fases não tinham sido isoladas por esse autor. Certamente, se Turner não fez essa formalização, não foi sem motivo.

o drama muitas vezes era ligado a uma tensão entre matrilinearidade e casamentos virilocais e freqüentemente implicava o surgimento de novas aldeias. No caso dos dramas de Juazeiro, os resultados da cisma são cordões novos ou a dissolução de antigos.

Além do ponto específico das cismas internas, a política local e regional tem refletido nas relações entre os cordões e entre os tipos de penitência: quando D. Emília assumiu a chefia do cordão que era de Romira, houve uma reunião para legitimar essa decisão, da qual participou até o senador Nilo Coelho. A Secretaria de Cultura da cidade tem promovido ano a ano reuniões com os chefes de cordão, “para dar aquela ajuda” (D. Emília), em panos para as roupas ou velas para as promessas. Algumas “políticas públicas” de infra-estrutura ligam-se aos cordões pelo interesse da Secretaria de Cultura de fomentar o turismo religioso na Semana Santa: em 2003, foi inaugurada a nova iluminação do cemitério, tão potente que nos foi possível filmar à noite sem necessidade de luzes extras, mas já em 2005 os penitentes reclamaram que “o cemitério não estava bem cuidado” (não estava “limpo” do mato entre os túmulos), o que gerava comentários incomodados das alimentadeiras, que volta e meia pediam “desculpa meu irmão, mas vou ter que pisar em você”, quando tinham de passar por sobre algum túmulo devido à falta de trilhas.

Sobre a iluminação, um depoimento que ilustra bem os dilemas dos cordões nos foi dado por D. Emília. Questionada, na Quinta-Feira Santa de 2003, se houvera algo de que ela *não* tinha gostado no encontro de cordões que havíamos registrado na véspera, ela disse:

sim foi aquela iluminação tão forte, parecendo estrelas [faz um gesto com a mão mostrando as luzes colocadas em arco] em cima da capela que fizeram para a *mostração*, né, que ficou aquela coisa mais linda. (o grifo é meu e essa palavra retornará adiante)

As lâmpadas e a curiosa conjunção de sentidos entre o ato de bombardear o objeto com *fótons* e o movimento racionalizador de dessacralização ou desencantamento borram parte dos sentidos dessa tradição noturna. Então as

diferentes estratégias que esses grupos elaboram ao serem (em possibilidade) vistos *claramente*, e o que quis mostrar através das duas cenas de entrevistas, são marcas de atos de resistência específicos a cada cordão e mostram como estes têm tentado escolher quais novos elementos serão absorvidos.

Cada cordão está procurando um caminho para dialogar com o que Guy Débord chamou de *sociedade do espetáculo* – o esvaziamento de todo significado do vivido pela excessiva apresentação da imagem/significante – que tem entrado de formas muito interessantes no sertão (não há nenhuma intenção de advogar pela volta a um momento adâmico anterior à midiatização, mas, sim, de afirmar que nesses lugares os processos de espetacularização têm ocorrido com uma lógica diferente daquela das grandes cidades, sejam estas pensadas como “litorâneas” ou “metropolitanas”). Tenho consciência do quão estranha e provocativa pode soar essa formulação, mas ela parece bastante próxima ao processo de esvaziamento dos símbolos que se transformam em alegorias por dessacralização, ou por perda da característica de viva riqueza e capacidade geradora de novos significados, que têm sido descritos para vários outros contextos (por exemplo, na *Origem do drama barroco alemão*, de Walter Benjamin).

Assim, entre as várias possibilidades interpretativas que os pontos elencados acima fornecem para pensar as possibilidades de deflagração desses processos de dramas, quero discutir uma específica cujo ponto de partida é que, em Juazeiro, cada grupo tem percebido de alguma forma uma redução do mistério em enigma ligado diretamente ao movimento de esvaziamento do simbólico indicado e que está também na epígrafe deste texto.

Há, nas relações entre penitentes e aquilo que vou chamar de maneira simplificada de “sociedade envolvente”, uma relação ambivalente, em que o desejo de ser visto/ver (que se reflete em uma certa carga de frustração que se manifesta de forma violenta nos rostos escondidos por aqueles que querem atravessar o véu) e um medo infundado se complementam na forma de eventos intolerantes. Assim, as duas cenas implicam duas maneiras que as vertentes da penitência na sede de Juazeiro optaram por

seguir como contradança nesse cenário, que inclui, por exemplo, a aceitação por parte dos cordões à designação de guardas municipais para os acompanharem, o que ocorreu a partir de algum processo político que não foi explicitado pelos entrevistados, mas motivou a prefeitura, e que é visto por alguns chefes como importante para “manter a integridade dos participantes” “porque hoje tem muita vagabundagem”.

Enquanto parte dos cordões das alimentadeiras “entrou na mídia”,²⁹ e tornaram-se visíveis na noite quase dia da forte iluminação dos cemitérios, os disciplinadores estão cada vez mais praticando suas crenças em retalhos de sombra que ainda existem, pela própria percepção de que não querem seus corpos sangrando sendo televisionados junto a guerras, novelas e boletins econômicos. Como em Xique-Xique, onde os praticantes saíram da cidade quando ela se iluminou e negou de forma destrutiva o que de mistério havia em suas noites de quaresma, em Juazeiro os disciplinadores também tiveram de criar táticas. Uma delas é acompanhar “à paisana” o cordão de alimentadeiras, portando, contudo, “seus ferros enrolados na mão”. Para Careca, madeirista do cordão de D. Emília, só eles podem andar imediatamente atrás dos cordões de alimentadeiras, pois se considera que atrás da chefe, que fecha o cordão, que fica “no coice”, vem um outro cordão dos penitentes mortos daquele grupo.³⁰ A outra tática é caminhar “às carreiras” por ruas menores, sem iluminação, usando as sombras de telheiros para se esconder, e tentando escapar dos olhares de curiosos. Um desses transeuntes, meu anfitrião na cidade, assim me disse sobre os disciplinadores: “Não sei quem tem mais medo, se somos nós deles ou eles de nós”. E sua tia, a já citada e muito respeitada D. Emília, muito falou dessa tensão em seu cordão de alimentadeiras:

29. Como curiosa exceção, nas ocupações dos penitentes, o marido de uma das chefes que entrevistei possuía um “escritório de publicidade”, e ela própria animou-se mais em contar de sua participação em alguns filmes (*Eu, tu, eles* e *Guerra de Canudos*) que propriamente falar da penitência.

30. “Antigamente, nenhum penitente saía na rua durante a quaresma sem a sua disciplina. Ela ficava o tempo todo ali, no bolso. E ali atrás [do cordão] é que vem tudo de ruim, chama de coice. Ali fica a chefe, fica com o crucifixo do cordão, para que nada de ruim entre” (Careca).

Que o meu [cordão] não é de *mostração*. O meu é de devoção. Eu, meu cordão não sai pra ir fazer apresentação aqui, ali, acolá, não. De jeito nenhum. Isso é um problema meu que eu tenho por mim que não faço. (Grifo meu)

Uma *mostração* que parece estar ligada à “vaidade”³¹ da possibilidade de ver-se fotografada e filmada, e a que D. Emília tem creditado uma perda do horizonte significativo dos cordões e da penitência:

Mas hoje o povo entram e saem [nos cordões]. Com qualquer uma coisa, falam Ah!, arrancam os pano. Este ano mesmo, diz que nesse cordão aí, daqui dessa rua, diz que foi uma briga muito grande, que arrancaram os panos. Isso aí. Eu digo: nos meu se acontecer uma coisa dessas, não entra mais. Sai para não entrar mais. Mas num tem responsabilidade.³² Eu tô dizendo o senhor que o povo hoje querem fazer da penitência é uma coisa assim, uma vaidade, uma *mostração* assim.

Como uma espécie de terceiro nessa discussão, gostaria de trazer as questões postas pelo cordão de disciplinadores que acompanhei em 2003, pois, quando achávamos que naquele ano não ia ser possível uma documentação mínima dessa prática, conseguimos, via David Nogueira, o contato com um grupo recém-formado de disciplinadores em um bairro rural de Juazeiro, São Gonçalo do Salitre, onde fomos registrar os acontecimentos da Sexta-Feira Santa.

É um povoado de uma rua, que vive a seca a poucos metros da margem do São Francisco. Lá, S. José criou um grupo por pedido de alguns meninos que estavam saindo à noite, sozinhos, sem orientação, “brincando de penitentes”.³³

31. Essa palavra foi muitas vezes utilizada nas entrevistas para referir a pessoas ou a grupos de dentro da penitência que a concebem como autopromoção.

32. De acordo com ela, depois da briga, essas mulheres a haviam procurado para ingressar em seu cordão e ela negou o pedido: “Agora essas outras que vieram, eu não aceitei não, meu filho, porque diz que arrancaram os pano na porta do cemitério. Ficaram só de calcinha e sutião, assim, no meio de todo mundo”.

33. Há um imaginário social sobre os penitentes que permeia o município, e é possível ver crianças “brincando” de penitentes nas ruas da cidade, imitando suas vestimentas e cortejos noturnos. No caso de São Gonçalo, a “brincadeira” incluía a ida ao cemitério e o uso da disciplina! A idade dos meninos, alguns tendo começado a se cortar com 10 ou 12 anos, aponta em direção à interpretação de Silva (1961), que viu nas companhias de penitentes um rito de puberdade.

Isso porque o antigo cordão que havia no povoado tinha-se desfeito, de acordo com conversas com S. José e sua esposa, D. Mercê, por descaso dos próprios penitentes, que foram parando de sair: “Teve dia de chegar aqui só o guia e o saqueiro [o acompanhante que carrega as sacolas com velas], e mais ninguém” (Mercê).

O grupo se reúne pelas 19h30 em um descampado em frente à casa de S. José e dali saem em cortejo noturno, sem outra luz que não a lua, em marcha rápida em direção ao cemitério, entoando benditos que são pontuados pelo som da matraca, indicativo dos momentos em que devem se ajoelhar para oferecer o bendito.

Dentro do cemitério, que deve ser saudado antes de nele se entrar,³⁴ os penitentes espalham-se por entre as sepulturas; suspendem, enrolando, suas anáguas, que ficam parecendo grossos cintos; estendem o pano que lhes oculta o rosto – a toalha – no chão. Medem no braço o comprimento da disciplina (da ponta do dedo ao cotovelo). Um pede que comecem a entoar um “bendito de corte” e, a um toque de matraca, todos passam a se chicotear ao mesmo tempo.

Aqui principiam meus problemas com a representação. Eu posso expor de forma muito crua o que vi: em pé, com pés firmemente plantados no chão, doze pessoas, entre 14 e 40 anos, com os rostos tranqüilos cantavam benditos, iluminados pela lua cheia, enquanto batiam-se nas costas com navalhas, derramando sangue para alimentar almas de pessoas que tinham morrido subitamente, sem se arrependem de seus pecados (almas estas que, disseram-me, se misturam a eles cantando também).³⁵ Observavam estes cerca de dez pessoas, a maioria

ex-penitentes, sentados ou deitados nos poucos túmulos de alvenaria do cemitério.

A multivocalidade do sangue, e o poder que é a ele atribuído em diversos contextos sagrados (e outros nem tanto) que se embaralham no Brasil, sempre me tem criado embaraços quando eu apresento o material iconográfico que recolhi em campo.³⁶ Um imunologista disse que eu tinha a obrigação de orientá-los a usar luvas e a não ajudarem uns aos outros a se limpar para evitar contaminação com vírus de hepatites B e C. Muitas das pessoas que viram os *slides* que passei, quando apresentei meu primeiro escrito sobre o tema na ABA de 2004, por mais que eu colocasse a ênfase no contexto ritual, pareceram “travar” a racionalização sobre o que é mostrado quando disse que o vermelho que tingia as vestes inteiramente é sangue.

No pouco que é falado sobre o sangue, afirma-se que é um sacrifício que reportaria ao sacrifício do Cristo – “Corta, corta disciplina/ numa linha de retrós/ derramemos nosso sangue/ por quem derramou por nós” (trecho do Bendito de Santa Quitéria) –, logo, livre de qualquer marca séptica. Para os disciplinadores que entrevistei, a seqüência é um ato de fé muito sereno, não há dor no momento, nem há infecções posteriores,³⁷ e alguns que conversei no Sábado de Aleluia (ou seja, um dia depois de se cortarem) já estavam com as costas secas.

Além disso, a aderência a essa prática parece organizar várias outras esferas da vida dos penitentes, um fato social total sertanejo que pode ser exemplificado nas relações de parentesco e compadrio de S. José (com pai e avô penitentes, guia, ex-penitente, filho da dona da casa de oração local, compadre do dono da casa de oração do povoado vizinho, pai de cinco penitentes, casado com D. Mercê, uma filha e neta de penitentes) e que tem dentro de suas

34. Bebela, folclorista de Juazeiro, afirma que, para os penitentes, quando eles se ajoelham diante do portão do cemitério para saudá-lo, as almas lá dentro também se ajoelham para rezarem junto.

35. Há algo que lembra bastante as crenças italianas nas almas, no século XIII a XVI, descritas e analisadas por Carlo Ginzburg (2001). Apesar de diferenças marcantes (os *benandantes* saem em espírito para guerrear com os feiticeiros, e para encontrarem-se com os mortos que em certas noites caminham em procissão), aqui os cordões são acompanhados pelas almas que se somam ao coro dos benditos e, em determinado dia (Quinta-Feira Santa, o dia da Última Ceia), deve-se dar “uma esmola” aos penitentes, como se fazia aos *benandantes*. Em Juazeiro, o marido de D. Neném relatou que as almas seguem, cantando, os cordões e, às vezes, ele, que ia fechando a fila, escutava alguém cantando atrás de si.

36. Três vezes apresentei esse material a um público especializado: no congresso da ABA de 2004, no Centro de Humanidades da Uece e na XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, em 2005.

37. Um ponto triste quanto aos símbolos manipulados é que o Rio São Francisco, que nos relatos recolhidos por Silva (1961) e Pierson (1972) era reportado sagrado, e onde as feridas eram lavadas ao fim das noites de penitência como única forma de higienização, não é mais procurado como tal. Eles alegam que, como o rio está poluído, a água, ao entrar nas feridas, pode inflamá-las.

atividades produtivas uma plantação de maracujá, uma planta muito ligada à quaresma, como podemos depreender da bela narrativa abaixo, recolhida em São Paulo por Oswaldo Xidieh:

Quando Jesus estava na cruz, seu sangue ia escorrendo pela madeira e molhava o chão. No pé da cruz tinha uma planta que nunca deu flor e não tinha nenhuma virtude. Quando o sangue molhou a planta, ela soltou um botão, o botão virou flor e a flor trazia todos os sinais da crucificação. Essa planta tem o nome de planta da paixão, que a gente chama também de maracujá. (1967, p. 67)

Mas o que isso diz? Jorge Luis Borges criou um etnógrafo que, após passar um longo período em campo, desiste de terminar a tese. Talvez esse personagem tenha-se visto diante do tipo de dilema que ora me vejo. E alguns fatos de campo parecem que me levam nesta direção, pois um dos filmes fotográficos recusou-se a sair do cemitério em 2003, caindo do meu bolso, e meu gravador não registrou os cantos no cemitério. Um problema sério, então, é como usar a linguagem da antropologia sem vilipendiar o simbolismo que, devo deixar bem claro, está muito vivo em Juazeiro e que certamente faz contraparte às questões políticas já tratadas, apesar de ainda não me ser possível avaliar todos os processos de resignificação que têm ocorrido.

Elaborada de outra maneira, minha pergunta final poderia ser: como penetrar o véu, mas preservando sua característica misteriosa? Afinal, se esse espaço opaco e escuro, que também é o espaço da morte, é também um lugar criativo (pelo menos é o que os relatos recolhidos indicam fortemente), gerador e nutriz de significados, como também não ser eu um fixador?³⁸ Um agente da degeneração do mistério em enigma? Ou do símbolo em alegoria?

Aí é necessário pensar um pouco sobre os dilemas da documentação visual. Roland Barthes, em suas reflexões sobre a fotografia, afirmou que “a idade da fotografia corresponde

precisamente à irrupção do privado no público ou, melhor, à criação de um novo valor social, que é a publicidade do privado no público” (1980, p. 137). Nesse caso, o etnógrafo/fotógrafo fica totalmente preso em uma malha que nega e afirma – sempre fico me questionando sobre o quanto que minhas fotos *etnográficas* são diferentes das fotos *sensacionalistas* de *O Cruzeiro*.

Esta não é uma pergunta retórica, está intimamente relacionada aos símbolos manipulados pelos penitentes (como a resistência que verifico no traduzir o sangue em palavras, que é ampliada pelo próprio fato de ser um tema sobre o qual eles falam alegoricamente, como se volteassem o assunto para manter seu núcleo protegido). Para outro lugar e temática, o Pelourinho de Salvador, Osmundo Pinho (1999) fez um questionamento parecido ao do parágrafo acima e a resposta era o contexto, principalmente textual, que emoldurava as imagens: a explicação que ele dava a partir de sua própria posição como sujeito de fala. Para meu caso, tenho percebido uma tremenda dificuldade em quem me escuta em fazer o exercício de seguir o argumento enquanto vê as fotos. Uma das pistas que Barthes nos dá é que justamente não há escapatória, isso ao nos explicitar que o algo que permite uma entrada para uma interpretação da dificuldade que em um ponto uniu a fotografia, a etnografia e a penitência em minha pesquisa é, justo, a morte (mais uma!).

No início de seu livro, Barthes nos diz que toda fotografia é contingente (isto é, não tem sentido intrínseco, p. 57), mas, mais próximo ao fim do texto, ele vê algo inerente à fotografia que é o solapamento do tempo (p. 133-136). Contemplando fotografias históricas, aquilo que está tão vivo na foto é algo morto, já morto no momento em que a foto acaba de ser batida. Então a foto é sempre um retorno do morto³⁹ e essa é outra morte que permeia este texto.

Trazer à discussão a prática dos penitentes (mediada pela fotografia, como prática e alvo de reflexão) posicionou-me aqui no meio de um grande nó filosófico e ideológico ocidental (pois é nessa tradição que se insere o relato antro-

38. É no mínimo curioso para a discussão que se segue que o momento central para a temporalidade no laboratório fotográfico não é a revelação (quando a imagem aparece no papel), mas a fixação (que impede que ela suma ou se adultere).

39. Agradeço a John Dawsey a sugestão de pensar esse autor.

pológico): a proximidade com a morte. Spivak, em sua discussão sobre as margens externas da racionalidade e da responsabilidade que marcam esse discurso, mostra (via Derrida) como Heidegger não consegue nunca discutir e explicitar o que é esta morte que incomoda o *dasein* (cf. Spivak, 1996). Esses sertanejos, que estão fora do *espírito* (europeu) tal como formulado por Heidegger, transitam por entre esses mundos, tanto os que alimentam as almas quanto os assistentes que tranquilamente jogam conversa fora sentados nos túmulos (em Juazeiro, enquanto havia a reunião dos madeiros, alguns casais namoravam despreocupadamente apoiados em lápides), recusando-se a expurgar essa parte da experiência de suas vidas.

Mas o fato de sair de casa para virar a noite⁴⁰ na companhia do forte odor de sangue que envolve essas pessoas me coloca diante da discussão que Zizek (2003) levanta, de que o século XX caracterizou-se pela *paixão do Real*, e no meio do pastiche pós-moderno, em que a irrealidade explode por todos os lados,⁴¹ cortar-se, ver seu sangue escorrendo é uma forma de (re)dominar a realidade, “basear firmemente o ego na realidade do corpo contra a angústia de sentir-se inexistente” (2003, p. 24).

Não há dúvida, esta é uma preocupação que, de formas diferentes, é próxima ao pesquisador e aos penitentes, mas creio que é essa irrealidade que os confronta quando vêem sua prática noturna na TV, em *flashes* do noticiário do meio-dia. Afinal, todas as reportagens televisivas que vi desse ritual noturno foram veiculadas de dia e num formato que faculta àquelas

pessoas que apenas podem ouvir os penitentes, mulheres e crianças, a vê-los.⁴²

Ainda quando travei os primeiros contatos com essa tradição, ainda antes de presenciá-los, uma das questões que primeiro me assombraram quando soube dessas práticas era se a força do ritual replicava a violência das relações sociais (Lima, 2002 e 2004). Continuo sem responder conclusivamente a isso, algumas observações me levam nesse sentido e outras me deixam em dúvida. Uma possibilidade é que essa penitência é parte de um grande idioma da violência, a que age diretamente sobre os corpos, mas isso ultrapassa as *relações sociais*, que são o campo da sociologia e nos joga de maneira muito abrupta no projeto da antropologia de Mauss, o estudo do homem inteiro. Um projeto que a antropologia ainda está por realizar.

Discutir as marcas dos corpos implicou um jogo muito complexo de traduções em campo. Por exemplo, o fato de terem-me deixado fotografá-los dizendo que este era o meu trabalho e aquele era o deles. Mas o significado de *trabalho* ressurgiu totalmente alterado desse movimento.

Por isso a incômoda situação em que me encontro, como pesquisador, mesmo sabendo que o registro que fiz foi por eles autorizado: há a percepção de estar quebrando um refúgio, um lugar onde se resguarda uma das mais puras concretizações do espírito do dom que Mauss (2003) tentou captar, em que os penitentes/símbolos usam seus corpos para se unir ao desconhecido.⁴³

40. Quem define o fim da jornada noturna da Sexta-Feira Santa é o galo, que deve cantar três vezes para anunciar a ressurreição (na Sexta-Feira Santa de 2003, ele foi ouvido às 3h30 da manhã) e, assim, atualizar o mito bíblico do galo da ressurreição. Na Sexta-Feira Santa, quando isso ocorre, os penitentes que ficam esperando esse momento reunidos na “casa de oração” entoam o “bendito do galo”, descobrem o oratório da casa, que tinha ficado coberto durante toda a quaresma e saem e se dispersam.

41. Por exemplo, enquanto escrevia a primeira versão deste texto, li a notícia de que, para evitar que se repetissem cenas perversas como as vistas nas fotos veiculadas pela imprensa – de tortura e sadismo (literal, etimológico) de prisioneiros iraquianos por soldados dos EUA na infame guerra de ocupação que ora ocorre –, as forças armadas deste país estavam criando um jogo de computador para ensinar os soldados a fazer interrogatórios!

42. Há um interessante jogo de ocultação que lembra alguns rituais para os mortos do Xangô do Recife. Há um movimento de entrada e saída da casa de oração, que faz com que mulheres e crianças participem da presença dos penitentes, mas não os vejam. Assim, quando os penitentes chegam, elas estão dentro da casa. Enquanto eles pedem licença para entrar, entoando um *Calix Bento*, elas saem pelos fundos da casa, e ali ficarão, cantando benditos, às vezes puxando, outras respondendo, até o galo cantar três vezes, quando os homens saem conforme descrito acima e elas tornam a entrar (sempre pela porta oposta à que eles usaram) para saudar o oratório.

43. Turner (1974) utiliza uma definição de metáfora como a união de dois conceitos vindos de reinos conhecidos que nos permitem pensar o desconhecido, o que é também a “definição Ndembu” de símbolo ritual. Parece-me que é exatamente isso o que Mauss está propondo quando lembra que conhecemos pouco o “elemento mítico” e que quis tentar preservar nesta descrição.

É por isso que este texto pára aqui sem respostas e sem imagens. Deixei claro no início que meu material era incompleto, encerro esperando que a minha expectativa deste texto ser um *work in progress* se concretize, com retornos a campo e novas reflexões, para que algumas questões em aberto possam ser melhor descritas.

Abstract: This article presents a discussion about the opposition between the religious penance done by the people living in the countryside and those living in the town in the county of Juazeiro, Bahia. Juazeiro and Petrolina belong to a very dynamic pole of public politics in Brazil backlands. Though officially forbidden by the Catholic Church, the penances involving corporal punishment and mutilation is not only performed today in the sertao of São Francisco but the adepts numbers is growing too among the so called "modern town people". Here, the distinctions assumed by the penances in rural and urban areas are discussed and also the strategies used by the penitents to avoid publicity.

Key-words: penitents, symbolism, sertao.

Referências

- ANTONACCI, Maria Antonieta Martinez. Artimanhas da história. In: *Projeto História* (24). São Paulo, jun. 2002. Disponível em <http://www.coqui.com.br/penitentes.html>. Acesso em 23/10/2003.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. Alimentação das almas. In: *Folclore nacional*, v. 3. Disponível em <http://www.jangadabrasil.com.br/marco43/pn43030a.htm>. [1964].
- _____. Cântico para as almas. In: *Cultura popular brasileira*. Disponível em <http://www.jangadabrasil.com.br/marco31/pn31030a.htm>. [1973].
- BARTHES, Roland. *A câmara clara*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d [1934].
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. A tarefa-renúncia do tradutor. In: HEIDER-MANN, Werner (Org.). *Clássicos da teoria da tradução*. Florianópolis: Núcleo de Tradução-UFSC, 2001.
- BRANDÃO, Carlos. Texto de metodologia, 1984. [Mimeo.].
- CORRÊA, Marisa. *História da antropologia no Brasil (1930-1960)*. Campinas: Vértice, 1987.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ENCOMENDADEIRAS de Correntina. *Sons do cerrado*, vol. 3. Goiânia: UCG (CD), 2000.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. *O império de Belo Monte*. São Paulo: Perseu Abramo, 2001.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- KASSAB, Álvaro. Clouzot, 'O Cruzeiro' e intelectuais rodaram a baiana. *Jornal da Unicamp*, julho, 2004. Disponível em http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp_hoje/ju/julho2004/ju259pag06.html#top.
- JAMESON, Fredric. *O inconsciente político*. São Paulo: Ática, 1992.
- LEACH, Edmund R. Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo. In: *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1995.
- LIMA, Nísia. *Um sertão chamado Brasil*. Rio de Janeiro: Iuperj, 1999.
- LIMA, Roberto. *Um rio são muitos*. Brasília, 2002. Tese (Doutorado) – PPGAS/UnB.
- _____. Três nós na memória. *Etnográfica* VIII (2), Lisboa, 2004.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- _____. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1981.
- MONTERO, Paula. Religião e modernidade reflexiva. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 13 *Anais...* Porto Alegre, 2005.
- NOVA, Sebastião Vila. *Donald Pierson e a Escola de Chicago na sociologia brasileira*. Lisboa: Veja, 1998.
- PEIRANO, M. G. S. As árvores Ndembu: uma reanálise. In: *Anuário Antropológico 90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- PIERSON, Donald. *O homem no vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: Suvale/Ministério do Interior, 3 vol., 1972.
- PINHO, Osmundo. Só se vê na Bahia. A imagem típica e a imagem crítica do Pelourinho Afro-Baiano.

- In: CAROSO e BACELAR (Orgs.). *Brasil, um país de negros*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SALES, Herberto e DAMM, Flavio. Sangue para as almas. *O Cruzeiro* 26, IV, 1952.
- SENA, Custódia Selma. *Interpretações dualistas do Brasil*. Goiânia: UFG, 2003.
- SILVA, Fernando Altenfelder. *Xique-Xique e Marrecas*. Rio de Janeiro: CVSF, 1961.
- SOUZA, Izabel Marques. *Penitentes: uma chama de fé*. Juazeiro: Biblioteca Pública, 1978.
- SPIVAK, Gayatri. Responsabilidad. In: STEPHAN, B. G. *Cultura e tercer mundo (2)*. Nuevas identidades y ciudadanias. Caracas: Nueva Sociedad, 1996.
- TUCHMAN, Barbara. A peste devasta a Europa. *História Viva* 1 (8). São Paulo: Dueto, 2004.
- TURNER, Victor. *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University, 1957.
- _____. *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca & London: Cornell University, 1974.
- _____. A 'communitas'. Modelo e processo. Liminalidade e 'communitas'. In: *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974a.
- URSINI, Leslye. *A revista O Cruzeiro na virada da década de 1930*. Campinas, 2000. Dissertação (Mestrado) – IFCH/Unicamp.
- VICENTE, Carlos Alberto. *Hinos sagrados*. Juazeiro: S/E. (I tomo), 1992.
- XIDIEH, Oswaldo Elias. *Narrativas pias populares*. São Paulo: Iesb, 1967.
- ZIZEK, Slavoj. *Bem vindo ao deserto do Real*. São Paulo: Boitempo, 2003.