

## ARTIMANHAS DA HISTÓRIA\*

Maria Antonieta Antonacci\*\*

### Resumo

A partir de depoimento de penitente de Barbalha (Ceará), realizamos sondagens em relação a rituais de flagelação no Brasil e acompanhamos perspectivas em que os corpos de Cristo e São Sebastião, continuamente reatualizados e identificados em corpos de grupos sociais forjados por religiosidades populares de tradições orais, constituem-se em suportes de representações e experiências vivenciadas em diversos ritmos, temporalidades, espacialidades, tradições, memórias.

### Palavras-chave

Memória; religiosidade popular; corpo; oralidade; visualidade.

### Abstract

*Based on a testimony given by a penitent from Barbalha (state of Ceará), we investigated flagellation rituals in Brazil and monitored perspectives in which the bodies of Christ and Saint Sebastian, continually re-updated and identified in bodies of social groups forged by popular religiosities of oral traditions, constitute supports for representations and experiences lived in many rhythms, temporalities, spatialities, traditions, memories.*

### Key-words

*Popular religiosity; body; oral tradition; visuality.*

Na perspectiva de que a oralidade não se restringe à fala, apenas uma entre as formas orais de linguagem, mas a toda uma gama de gestos, cantorias, modos de expressão, disposições corporais, musicalidades, ritmos, rituais, práticas e atitudes que ganham significado no grupo e pelo grupo, transmitindo códigos de comunicação e identificação entre gerações, trabalhamos com testemunhos orais de Joaquim Mulato de Souza. De origens e tradições multiétnicas e culturais, com 80 anos na época da entrevista, lidera ordem de penitentes constituída por grupo de agricultores do sítio de Cabeceiras, em Barbalha, na região do Cariri (Ceará). Seus depoimentos e *performance* possibilitam pensarmos na historicidade de incorporações de crenças, símbolos, imagens de santos, textos bíblicos à cultura e natureza de uma das regiões do nordeste do Brasil mais expressivas em termos de religiosidade popular.

Tendo alcançado o grau de mestre, ou seja, o título de *decurião* da Ordem dos Penitentes da Cruz, constituída por doze “apóstolos” que retomam organização de ordens religiosas medievais, desembarcadas no Brasil com as pregações das Santas Missões nos sertões do chamado Nordeste brasileiro, desde o século XVIII,<sup>1</sup> Joaquim Mulato e os demais penitentes vivenciam a paixão de Cristo conforme suas tradições e experiências sociais. Durante as sextas-feiras da Quaresma e na Semana Santa rememoram e reatualizam os sacrifícios de Deus filho como mártires que, autoflagelando com açoites de cilício suas costas desnudas, inscrevem marcas em seus corpos como o corpo despido de Cristo na cruz para todos salvar.

Essa fusão entre referências a título da hierarquia militar romana, ordem religiosa inspirada em prática sacra medieval, vestuário e instrumentos de castigo de uma Igreja Inquisitorial que estendeu suas prédicas, culturas material e simbólica no Brasil escravagista colonial através das Santas Missões, permite pensar injunções de diversificadas temporalidade e espacialidades, como um emaranhado de incorporações seletivamente elaboradas, por grupos sociais, em torno do que poderíamos compreender como um catolicismo popular. Catolicismo pautado em rigorosos valores religiosos, resultantes de pregações de franciscanos, capuchinhos e da severidade da “Missão Abreviada”, que “perpassam todo o acervo da criação popular”, conforme destacam estudiosos dessa temática. Criação ainda associada à dinâmica da narratividade popular ao “peregrinar nos sertões, através da visão de seus poetas”,<sup>2</sup> formulando referenciais de uma moral ortodoxa, punitiva e redentora, em meio a religiosidades carregadas de fortes anseios de justiça social.

Tais religiosidades, muitas vezes rebeldes e insurgentes, contestadoras do *status quo*, provêm de processos múltiplos de expropriações<sup>3</sup> e vivências de confrontos sociais diversos, expressando transgressões a ordens excludentes e inclusões por meio de práticas dessas mesmas religiosidades, que podem ser pensadas como um persistente confronto aos códigos, valores, condutas e linguagens dominantes.

A partir desses encaminhamentos, podemos entender que ao cantar benditos e rezar, ao penitenciar seu corpo, ao invocar a proteção de São Sebastião – esculpido em representação conforme imaginário nordestino –, Joaquim Mulato manifesta em sua religiosidade experiências sociais de vida expressas na confluência de tradições orais, escritas, iconográficas, em processos de *hibridação cultural*.<sup>4</sup> E nesse imbricamento de relações transmitidas e vivenciadas, vêm sendo construídas memórias, linguagens e valores religiosos que pluralizam formas históricas de convivência social em meio à violência de desqualificações e desapropriações em região agreste, assolada pela seca e por formas de concentração de terra, de riqueza e de poder.

Trabalhamos sua narrativa oral e cantoria de benditos, assim como sua produção de imagens religiosas, com destaque para a escultura de São Sebastião, na perspectiva de surpreendermos entrelaçamentos de dimensões do catolicismo ortodoxo, em mediações ativas, com indícios de culturas multiétnicas. A *performance* do penitente Joaquim Mulato contém a complexidade histórica de um dos epicentros de expressão de religiosidades populares no Brasil.

Daí que, neste ensaio, conforme os versos do músico e cantor popular, filho de Cego Oliveira, também cego e “artista do povo”:

O Juazeiro é um céu aberto,  
eu vim olhar de perto  
pra minha vista se clarear,<sup>5</sup>

optamos por nos deter na região do Cariri. Lembrando Walter Benjamin, procuramos recortá-la do curso linear da história, “com seu tempo homogêneo e vazio”,<sup>6</sup> recorrendo à narrativa de experiências historicamente vivenciadas por Joaquim Mulato de Souza. Na dinâmica de suas memórias, atravessadas por reminiscências do advento da Ordem dos Penitentes da Cruz, associada à passagem do Padre Ibiapina pelo Ceará em torno de 1870; por dificuldades escolares e aprendizagem da cantoria de benditos, ofícios, ladainhas; e pelo ser penitente, santeiro e *decurião* da Ordem, nessa passagem de milênio, podemos perceber como presente e passado se encontram na atribuição de significados inerentes a rememorações. No diálogo com sua narrativa, centrada em expressões de sua religiosidade, percebemos intercruzamentos de relações sagrado e profano, conjunções históricas de tradições orais, escritas e iconográficas, surpreendendo artimanhas do popular na história.

Nesse processo, fomos aguçando nossos sentidos e antevendo que, para além das composições históricas oral/escrito/visual registradas na literatura de folhetos da região do Cariri, como o cançãoeiro em torno do Padre Cícero<sup>7</sup> – que assume a forma de sermões e profecias, no estilo das Santas Missões e da “Missão Abreviada” –, outras expressões de

religiosidade popular marcam presença nessa região cearense, como a dos penitentes, sinalizando não só para heterogeneidade de manifestações de contestações religiosas, como para imbricamentos sagrado/profano, natureza/cultura, oralidade/escritura, popular/erudito.

Conforme Rosemberg Cariry, desde o século XVII, tornou-se comum no nordeste do Brasil a presença de penitentes: grupos religiosos constituídos por populares marginalizados das atividades agrárias e que se distinguiam pela prática de autoflagelação, legado da Igreja medieval, principalmente nas épocas de peste e fome. São movimentos semelhantes aos experimentados por grupos sociais na Europa, onde registros noticiam, em Lisboa, procissões de flagelados até o ano de 1820. Ainda seguindo considerações de Cariry,

(...) as práticas e os rituais de penitência chegariam ao Brasil, aqui sofrendo modificações pela contribuição do negro e do índio. Em fins do século passado, os negros da Bahia, nos seus rituais religiosos, adotavam a flagelação, a que denominavam “inhame novo” e era executada nas sextas-feiras, como tributo a Oxalá.<sup>8</sup>

A popularização desses exercícios de penitência esteve vinculada às Santas Missões, quando

os padres falavam às massas camponesas, pobres e abandonadas (em mau-português, em mau-italiano e em mau-latim), das provações do mundo e dos horrores do inferno, incutindo nas almas incultas e crentes a necessidade do sacrifício e da penitência para conquistar o reino dos céus.<sup>9</sup>

Todavia, a antiguidade e a origem das práticas de flagelação no Brasil devem ser melhor dimensionadas historicamente. O exercício dessa “disciplina” remonta aos primórdios do período colonial, tendo sido trazido por ordens religiosas da Igreja Ibérica (que à semelhança de igrejas de outros países europeus lançava mão dessa prática de purificação de corpos e espíritos pecadores), no contexto do processo de colonização. Conforme acompanhamos em registro de cartas do Padre Manoel da Nóbrega (1559), tratando dos “Offícios da Semana Santa”

Na semana santa me fui para esta igreja de S. Paulo com alguns Irmãos para ahi fazermos os offícios daquelle tempo; (...) Fizemos a procissão de Ramos mui solenne e todos os mais offícios das Trevas (...); mas o que aconteceu em a noite das Trevas é muito para louvar ao Senhor por que, quando vão ao Miserere mei Deus, que se diz por derradeiro, os Irmãos se disciplinaram todos quando o diziam às escuras; os Indios que da Paixão de Nosso Senhor Jesus Christo já tinham alguma noticia “irruit spiritus Domini in eis”, e movidos de grande compunção se davam bofetadas mui asperamente, derramando muitas lágrimas, segundo soube de todos os Christãos brancos que na igreja estavam. Ao seguinte das Endoenças

vieram todos ou a maior parte da gente, assim pequenos como grandes, disciplinando-se à cidade e chegaram a tempo que entraram na procissão que os Chistãos faziam, o que foi de muita edificação de todos os christãos.<sup>10</sup>

Ao expor que, em 1559, em São Paulo, a flagelação era praticada por todos – clero, cristãos brancos e indígenas (estes já imbuídos da crença pecado/perdão), em exercícios noturnos, em caminhadas para a cidade ou em procissões –, Manuel da Nóbrega deixa ver formas de colonização impregnadas da moral medieval, quando a penalização incidia sobre corpos culpabilizados e o *ethos* da salvação sobre corpos supliciados. Importa trazer outra passagem de suas cartas, em que registra como e com quais sentidos a Igreja iniciou tais procedimentos de purificação corporal, na cidade da Bahia e em Ilhéus, em 1549:

Agora vivemos de maneira que temos disciplina às sextas-feiras e alguns nos ajudam a disciplinar; é por os que estão em pecado mortal e conversão deste gentio, e por as almas do Purgatório, e o mesmo se diz pelas ruas, com uma campainha, segundas e quartas feiras, assim como nos Ilheus.

Desta Bahia à 9 de agosto de 1549.<sup>11</sup>

Com chamadas às sextas, por fixarem a crucificação de Cristo, às quartas, por representarem o início da Quaresma, e às segundas-feiras, provavelmente para lembrarem a retomada dos trabalhos semanais, nem sempre acolhidos espontaneamente, membros da Igreja, auxiliados por outros agentes coloniais, percorriam espaços públicos com o ruído de campainha, tentando inculcar uma moral temente a Deus, converter nativos e implementar hábitos de trabalho assíduo e regrado, com exortações em torno do flagelamento dos corpos.

Em relação ao uso de prática de disciplina entre grupos de culturas africanas, recorrendo a Manuel Querino, ficamos sabendo que no candomblé do Gantois<sup>12</sup> era observado o ritual do “Inhame Novo”, tributo em homenagem a Oxalá, o santo principal do terreiro. Conforme descrição de Querino, na primeira sexta-feira de setembro, a mãe do terreiro reúne as filhas de santo, e todas buscam água de fonte para lavagem do santo, seguida de sacrifício de caprino, cozido com inhame, um dos principais alimentos de afro-brasileiros, e distribuído em refeição para as pessoas presentes.

Decorridos três sóis começam as festas. Entre as cerimônias sobressai a seguinte: a mãe do terreiro, munida de pequeno cipó bate nas costas das pessoas da seita. É a disciplina do rito e tem o efeito de perdoar as ações más praticadas durante o ano.<sup>13</sup>

Mesmo que com efeito corretivo para más ações e com caráter de disciplina ritual, a prática original do chamado “inhame novo” configura-se como parte de festas e costu-

mes africanos, retomados no Brasil para anunciar e saudar ciclos e dinâmicas da natureza, evidenciando as intrincadas conexões cultura/natureza nas tradições das culturas africanas aqui transportadas. Sem a pretensão de autopunição por flagelamento de corpos, conforme rigores do cristianismo medieval, importa reter a evidência dessa disciplina ritual no complexo e diversificado campo religioso africano no Brasil e especialmente na Bahia, profundamente marcado pelos movimentos de plantio e colheita, das águas e mares, trovões e tempestades em suas interferências nos corpos e organismos vivos.

Dando conta de quão surpreendentemente variada é a realidade histórica, Raymond Williams considera que “à medida que nos alongamos nesta viagem no tempo, torna-se claro que está em jogo algo mais que aritmética e, evidentemente, algo mais que história. (...) O que é necessário investigar, nestes casos, não é a veracidade histórica, e sim a perspectiva histórica”. Daí ter cunhado o termo “escada rolante” para tentar dar conta da complexidade de recuos em direção ao passado e refletir sobre o sentido geral desses movimentos, que “têm significados diferentes em épocas diferentes, colocando em questão valores bem diversos”.<sup>14</sup>

Analisando as evidências históricas levantadas em torno de práticas de disciplina no Brasil, consideramos que com o advento de outros exercícios religiosos, outras regras de ordenamento do social e modalidades de penalização dos desviantes, outros discursos e formas de moralização, desencadearam-se processos seletivos de triagem, nos quais determinadas práticas e costumes trazidos pela Igreja Católica caíram em desuso, sendo até mesmo proibidos, como os autos de flagelação e as confrarias de flagelantes. Todavia, preteridos por membros da alta hierarquia da Igreja Católica, consagrados e integrados ao catolicismo por membros do baixo clero (muitos padres dormiam com cintos de flagelação na cintura) em associação com setores populares, tais práticas continuaram utilizadas e, com o tempo, ganharam dimensões de rituais com sentidos e significados próprios, “atribuindo nova visibilidade ao que estava em ocultamento ou em vias de esquecimento e de deslegitimação”.<sup>15</sup>

Não mais reconhecidos e referendados pelos poderes eclesiais dominantes, que passaram a rejeitar exercícios de mortificação e penalização corporais em nome do progresso e da civilização de uma humanidade abstrata e generalizante, tais “disciplinas” se mantiveram em universos populares, no contexto de suas experiências sociais, valores e heranças culturais. Atribuindo-lhes dimensões de memorização e atualização dos sacrifícios de Cristo para a todos salvar, grupos populares continuaram a disponibilizar seus corpos e modos de ser – rejeitados pela ordem vigente em expansão – para invocar perdão aos pecadores e clemência divina diante das carências e necessidades historicamente vivenciadas.

Retornando às considerações de Rosemberg Cariry, em torno de meados do século XIX, penitentes fizeram-se presentes no Cariri, sendo que a primeira Ordem de Penitentes foi fundada em 1893, em Juazeiro do Norte, pelo mulato Manuel Palmeira, reunindo centenas de associados. Entendemos tratar-se de “forma de institucionalização por parte de grupos populares, reaglutinando e reordenando penitentes mantidos em ação desde períodos mais remotos”.<sup>16</sup>

Com suas vestes típicas – capuzes e capas com aplicações de cruzes e corações de Jesus (chamadas “opas”, à lembrança de indumentárias distintivas de irmandades) –, grupos penitentes passaram a circular em espaços públicos, cantando benditos e praticando ritos de autoflagelação depois da meia-noite. Penitenciavam seus corpos, inscrevendo em suas costas marcas de suas crenças, valores, condições sociais, com instrumentos pontiagudos confeccionados com materiais de seu cotidiano, como a “penitência” (cordéis grossos ou correias de couro cru em que eram inseridos objetos cortantes), o “maxixe” (cera de abelha, em formato oval, repleta de vidros, estilhaços de chumbo ou outros elementos afiados), a “disciplina” (chicote com lâminas de açoite nas pontas) ou “cilício” (arame com pontas de farpas para apertar a cintura).<sup>17</sup>

Conforme Joaquim Mulato, em seus depoimentos,

*Isso vem do tempo que Frei Ibiapina vem pregando. Ai ele trouxe essa Ordem (dos Penitentes da Cruz) de Roma, que o Papa deu. Ele estendeu aqui e no estado da Bahia esta Ordem. Veio de Roma. E ele veio pregando, ai pelo ano de 1870, por ai assim, não sei dizer direito. Ai ele veio formou a Casa das Beatas, deixou as Casas de Caridade, fez o Cemitério da Macaúba, fez o Cemitério São Raimundo. (...)*

*Ai ele foi e deixou essa Ordem, ensinou os homem como era que se fazia para evitar fome, a peste, a guerra, que era pro mode evitar os castigo. Pregou aqui (Barbalha), deu essa Ordem que o Papa mandou e seguiu. Quando deu as costas morreu mais gente do que nada, morria de 100, 200 pessoas num dia, de cólera.<sup>18</sup>*

Em suas memórias, nas quais pode não saber com precisão as datas, que estão muito próximas das indicadas por biógrafo do Padre Ibiapina,<sup>19</sup> Joaquim Mulato retém as circunstâncias históricas que lhe possibilitam objetiva e subjetivamente entender o surgimento e a missão da Ordem dos Penitentes da Cruz, que atualmente lidera e pela qual se responsabiliza, como *decurião*. “Naqueles tempos antigo não tinha médico aqui, não tinha vacina, não tinha remédio, não tinha nada. Morria gente era de monte” – de tifo e de cólera, de secas e de “desmantelos” dos poderosos –, conforme suas reminiscências da época em que Padre Ibiapina peregrinou pelo Ceará, ensinando o povo a trabalhar em mutirão, construindo casas de caridade, hospitais, cemitérios, capelas, cruzeiros, açudes e a ter costumes de vida regrados sob o “mandado da cruz”.

Carregando a cruz, fazendo a penitência, cumpria a religião dentro da ordem dos padres, apóstolos. Só podia ser pros apóstolos fazer, mas aí o Papa estendeu pros homem fazer. Ele entregou pro Frei Ibiapina, o Frei Ibiapina deixou essa Ordem aqui.<sup>20</sup>

No contexto de suas lembranças e tradições, fazer penitência significa “cumprir a religião dentro da ordem dos padres”. Associando o exercício de rituais de auto-flagelação à crucificação de Cristo para salvação dos pecadores, em atos continuados pelos apóstolos, Joaquim Mulato representa os penitentes como portadores e perpetuadores da herança de purificação e redenção dos pecadores, que assim ficam preservados de castigos divinos como pestes, fome, secas, guerras.

Como mediadores entre o Salvador e os pecadores, os penitentes supliciam-se, marcando suas costas como textos à flor da pele, ao rememorarem a paixão de Cristo em seus próprios corpos, suportes materiais de inscrições decifráveis no âmbito de suas culturas articuladas em torno de tradições orais. Seus corpos configuram-se como “imagens de um ‘arquivo vivo’ de uma memória social,<sup>21</sup> que persiste em confronto às violências historicamente vivenciadas”.

Marginalizados na ordem social vigente por seus costumes, origens, linguagens, modos de ser e de viver, no exercício de sua religiosidade expõem formas de exclusão e de inclusão experimentadas. Ao martirizarem seus corpos à imagem e semelhança do corpo de Cristo, forjam procedimentos de identificação de seus corpos ao de Deus filho. Criador e criatura confundem-se nos corpos penitenciados, deslocando interdições a sua condição humana.

O sentido da penitência como prática voltada para o conjunto da comunidade já foi apontado por estudioso dessa expressão de religiosidade, ao indicar que “ciliciavam-se não apenas para purgar os seus pecados e alcançar a salvação, mas também para influir na vontade divina, exigindo o controle das forças da natureza, para combate às secas ou invernos rigorosos”.<sup>22</sup> Essa dimensão de integração, de pertencimento dos penitentes a um coletivo pode ser apreendida no depoimento de Joaquim Mulato, quando explica o sentido de suas relações com o próximo e da crucificação de Deus filho.

*Mandamentos da lei de Deus são dez, mas só servem dois. Convém saber: amar Deus sobre todas as coisas e o próximo como a ti mesmo. Quer dizer que se eu não sei amar o próximo sou contra Deus. (...) Se eu deixar o próximo acolá se acabando e eu fazer de conta que não é. Pronto. Tô fora de Deus. (...) Eu sei que Deus tá em primeiro lugar, em primeiro e em segundo. Ele é que é o verdadeiro, que morreu de morte de cruz para nos salvar, todos nós. Deus, quando morreu, foi para salvar nós todos.*

Mas os sentimentos de isolamento, de rejeição, que experimentam, podem ser percebidos no modo como penitentes desabafam, na poesia de suas cantorias, como são vistos, julgados e como sentem seus sofrimentos:

Sou eu quem come calado  
a banda podre da vida.  
Sou eu quem leva três almas  
Todas três mal divididas.<sup>23</sup>

Eles dizem que num dói,  
mas nós é quem sente a dor.  
Ó que dor no coração...<sup>24</sup>

Na visão de mundo poética da oralidade, revestem de sentido religioso suas carências sociais, canalizando seus anseios de reconhecimento social em práticas de religiosidade suplicadoras de seus corpos abandonados e recobertos com a irregularidade de cicatrizes escritas ao ritmo de cantorias de benditos. Reinterpretando ritos e expressões de fé,<sup>25</sup> os penitentes flagelam-se na crença de sacrificarem a carne pela salvação da alma, na perspectiva de suspenderem castigos e romperem círculos de sua destinação. E expressam, com linguagens próprias, formas de recompor sua dignidade humana ante as contínuas desqualificações e expropriações materiais e culturais experimentadas.

Assim podemos melhor entender suas vozes, como de Joaquim Mulato e outros beatos/profetos andarilhos pelos sertões nordestinos, que traduzem seus sentimentos, como “banda podre da vida”, como sofrimentos do coração, da alma dilacerada por agressões aos seus modos de ser e não do corpo, supliciado em identificação ao corpo flagelado de Cristo. Atualizando a paixão do Salvador, os penitentes aproximam seus corpos historicamente penalizados ao corpo humano de Cristo – do tempo em que “*andava no mundo, em terra em carne*”<sup>26</sup> –, reafirmando sua natureza humana ameaçada pelas condições de vida a que foram relegados e pelas significações que atribuíram a sermões, parábolas e escrituras bíblicas semeadas, desde os primórdios da colonização, por arautos eclesiásticos do poder divino de reis metropolitanos.

Seus testemunhos não se referem a suportáveis dores físicas, mas indicam danos morais e incidem no campo das emoções, dos sentimentos e das sensibilidades, evidenciando como convivem de modo próprio com as dissonâncias sociais, preconceitos culturais e violências dos poderes dominantes.

Que essa religiosidade suplicadora de corpos advém de paradoxal confluência de diversas formas históricas de penitências, adestramentos, constrangimentos e estigmatizações, articulando punições de variadas instâncias a pregações moralizadoras de costumes, corpos e mentes – ou seja, conectando por caminhos múltiplos tecnologias de poder de diferentes procedências –, apreende-se na historicidade das “disciplinas” no Brasil e em passagens da narrativa de Joaquim Mulato. Ao lhe perguntarmos como aprendeu tudo que sabe: “*Porque o povo antigo contava. Os padre, eles pregavam e dizia aquela explicação.*

*Os padre dizia. A gente vai ficando com ela na memória”. Mas foi ao lhe pedirmos para indicar com quais bem-aventuranças da Bíblia tinha maiores afinidades, que fez referências ao seu período de escolarização, deixando vir à tona sua autodepreciação e mágoa, pelos castigos e clima de “assombração” que viveu.*

*Tem umas coisinhas, se eu tivesse leitura eu tinha era uma (Bíblia) pra eu ler vez em quando. Mas minha leitura, só sei assinar o nome porque o Brasil, a maior parte do povo é analfabeto. Mas eu fui pra escola, mas eu era rudo. (...) O mestre que ensinava antigamente, no meu tempo, era um parente meu. Ele era ruim, açoitava muito a gente, castigava. A gente vivia era assombrado. Se assombrava e não aprendia. Eu vivia assombrado de apanhar. Na escola eu apanhava bolo que as mãos ficava ardendo. (...) Me escondia pra não apanhar (...) porque eu apanhava toda vida.*

Consideramos importante, para dimensionar significados históricos das profundas transformações operadas nos sentidos, percepções, raciocínios, mentalidades, assim como nas posturas corporais, comportamentais, psíquicas inerentes à aprendizagem da leitura e da escrita, o exemplo trazido por Joaquim Mulato a respeito de sua situação na escola, a par de sua narrativa como aprendeu benditos e rezas na tensão de culturas orais e letradas.

*Não sabia pra que servia a leitura. Porque o mestre ensinava como quem ensina papagaio. Eu pego um papagaio, boto no dedo ensino ele a cantar e falar; mas papagaio canta porque ele aprende na mesma hora, mas não sabe o que é. (...) pois era que nem eu. Cantar com a carta de ABC eu começava dum nome descambava no outro. De cor; quando dizia que letra é essa, matou. Eu não sabia dizer; não sabia juntar e dizer nome de fulano e sabia decorar cantando. A memória dá pra eu aprender de cor. Ah, bendito que eu ouvia, aprendia de cor e cantava. Aprendia com os outros, eles tirando os bendito e eu escutando e aprendendo. Aí aprendi os benditos, aprendi ofício, aprendi ladainha. Quando eles iam rezando eu ia rezando também e aqui, acolá ia prestando atenção, com pouco eu comecei. Quando eu comecei a andar não sabia os benditos, mas aí eu imagina um bendito que eu tinha visto tirar. Aí eu começava a tirar ele por ali assim e ia apurando, apurando e...*

As práticas de religiosidade de Joaquim Mulato e outros penitentes, provavelmente, ganharam força na encruzilhada onde “a alfabetização suplantava a transmissão oral” e todo um conjunto de pressões incidiam sobre o povo na suposição de “reformatar sua cultura segundo normas vindas de cima”.<sup>27</sup> Nesse contexto, que no Brasil ganhou contornos mais definidos a partir da República, principalmente com as intervenções educacionais dos pioneiros da Escola Nova – sendo que um dos seus expoentes, Lourenço Filho, tornou-se Superintendente de Ensino no Estado do Ceará, em 1923, promovendo intervenções na tentativa de “regenerar costumes” via educação<sup>28</sup> –, relações e grupos sociais tornaram-se



O penitente Joaquim Mulato de Souza, em sua casa, em Barbalha, com o crucifixo herdado de Pe. Ibiapina.

Trespasada por várias temporalidades, esta foto de Joaquim Mulato, com vestes e símbolos de *decurião* da Ordem dos Penitentes da Cruz, ainda revela técnicas de construção do telhado de sua casa e a imprevisível presença de sua bicicleta ao fundo, provavelmente dos anos 1960, pelo formato de seu freio.

permeáveis e susceptíveis a contaminações de linguagens, transgressões e expansão de suas formas de expressividade. Tradições orais, escritas, gestuais, iconográficas adquiriram, historicamente, múltiplas manifestações, com diferentes conjugações, suportes materiais e dimensões simbólicas de comunicação, ganhando densidade de sentidos em formas de atuação como a de grupos penitentes no nordeste do Brasil.

Com essas perspectivas, voltamos atenções ao depoimento de Joaquim Mulato de Souza, *decurião* da Ordem dos Penitentes da Cruz desde 1944, quando, aos 24 anos, assumiu a liderança de um grupo de sitiantes do município de Barbalha, onde “já vinha andando, na irmandade eu era um discípulo, entrei em 1933”.

Em voz baixa, pausada e tranqüila, com poucos gestos e muitas emoções, segurando o crucifixo entalhado em madeira e pendurado em seu pescoço, que veio do Pe. Ibiapina para

ser entregue aos que se tornassem *decurião*, narrou em sua casa, em frente ao seu oratório, como relembram, “como mártires”, os sacrifícios de morte e ressurreição de Cristo na cruz. Não por acaso, na parede, ao lado do oratório, fica pendurado o *cruzeiro* – “foi lá pro meu padre Cícero, ele benzeu” –, grande cruz de onde saem raios de madeira com línguas de sangue nas pontas e por onde perpassa tecido branco, lembrando o sudário de Cristo. No encontro das duas vigas de madeira que formam o *cruzeiro*, estão esculpidos um coração e uma cruz vermelhos, e nas pontas está escrito, no sentido norte/oeste/ leste/sul.

VI  
VA  
JEZUS                      PARA  
  
CEM  
PRE

Pela ortografia fundada no som das palavras, pela orientação em que foram dispostas as palavras pintadas na madeira e pela composição em forma de quadrinha, rimando *viva* na primeira estrofe com *para* na terceira, encontramos elementos que permitem apreender práticas de escrita em tradições de oralidade.

Com o olhar voltado para esse *cruzeiro*, convergência de expressões da cultura material e simbólica de religiosidades populares, Joaquim Mulato continuou seu depoimento. Explicou que penitenciam seus corpos com *disciplina* – “chama-se os cachos, os cachos de disciplina; aquilo é do *açoite*” –, invocando a paixão de Cristo contra seca, guerra, peste, fome.

*O camarada se açoita naqueles dias, naquelas horas. O camarada vai pra aquele deserto, vai e se açoita. A gente só não se açoita dentro de capela, de igreja. Porque na hora que o cacho bate quando é com pouco avoa sangue nas paredes. Não pode, tem que ser nos pés da cruz, lá dentro do cemitério. Ou numa cruz dentro dos mato, capela não.*

Como analisou Costa e Silva em seu estudo sobre as missões nos sertões da Bahia, “a materialização da própria mística missionária (...) sua síntese: é fixar cruzeiros”.<sup>29</sup> E desde a perspectiva das missões itinerantes, para as quais a cruz representava a vida e a morte, assumindo função decisiva nas pregações, “a vida dos cristãos sertanejos está alimentada em grande escala pela mística da cruz, decorrente da perspectiva penitencial que orientou sua formação, reforçada pelo regime de privações e sofrimentos constitutivos do seu mundo”.<sup>30</sup> Não sinalizando apenas para a morte de Cristo, mas simbolizando o sacrifício para o perdão dos pecados, torna-se compreensível que os penitentes flagelem seus corpos “nos pés da cruz”, espaço carregado de significações em seu imaginário religioso.

Desde os “pés da cruz”; do *cruzeiro* na parede do oratório ou nas mãos em cerimônias e procissões; “carregando a cruz” ou com o crucifixo pendurado no pescoço – herança das pregações e ordenações de Pe. Ibiapina –, acompanhamos dimensões da via sacra de penitentes que incorporaram a cruz como signo de mortificação da carne e de purificação do espírito, representando o sinal da cruz um diálogo para salvação.

Conforme palavras de Joaquim Mulato,

*Às vezes o sacrifício a gente faz pelo bem do espírito. Que a carne, a nossa carne é boa vida, comer bem, viver bem, gozar toda a matéria da terra e o nosso espírito pede a Deus a salvação. Ai se a gente fizer o sacrifício para o bem do espírito e de todos, serve.*

Em esse “sacrifício”, realizado em ritual de flagelação da carne para salvação do espírito, seguindo testemunho de Joaquim Mulato, constitui-se em retribuição para aquele “que morreu de morte de cruz para nos salvar”. “*Na quaresma, a penitência. Assim como Cristo, Deus, derramou o sangue dele por nós, mas nós também poderá derramar o sangue por Deus. Se for de fé se não for também é perdido*”.

Em suas associações e representações, apreendemos como Joaquim Mulato traduziu para seu universo, constituído de privações – “eu não tenho nada de menino” – e dolorosas experiências que narra desde os 14 anos, valores e simbologias advindos de ensinamentos veiculados oralmente desde as pregações missionárias. Em especial na formulação de que na quaresma penitenciam-se “assim como Cristo”, na perspectiva de compensarem sangue com sangue, o depoimento de Joaquim Mulato explicita que os penitentes, constituídos na oralidade, rememoram a paixão de Cristo vivenciando nos próprios corpos o encontro passado e presente. No entanto, na sua narrativa, que traça uma religiosidade severa, punitiva, penitencial – no corpo estão em tensão a carne e o espírito, as possibilidades de vida ou morte, em múltiplos sentidos – a fé, a sensibilidade e a perseverança jogam uma força decisiva.

Nesse sentido, retornamos à “mística da cruz”, tão bem apreendida por Costa e Silva na indissociabilidade dos “veios de resignação e coragem”, que em sentido afirmativo trouxe “A força para resistir”.<sup>31</sup> Mística da cruz que, ao se concretizar historicamente a partir de imagem da cruz, advinda do cruzamento de madeiras produzido à semelhança de um corpo de braços abertos, coloca-nos diante dos corpos flagelados de penitentes, que renovam o corpo crucificado de Cristo, refazendo relações presente/passado.

Na perspectiva de reparar o sangue de Cristo pelo sangue de penitentes, Joaquim Mulato assume uma igualdade ou, acima de tudo, uma identificação com Deus filho a partir de seus corpos flagelados. O corpo dos penitentes confunde-se e constitui-se em representação do corpo místico e sagrado de Cristo, encarnado nos corpos profanos de

penitentes ao rememorarem, pelo supliciamiento, a paixão de Cristo pela purificação dos corpos pecadores dos homens em ritual penitencial, que atualiza continuamente as parábolas bíblicas sobre a salvação dos cristãos.

Nessas práticas de autoflagelação de penitentes que incorporaram evangelhos, benditos, ofícios, ladainhas pela transmissão oral entre gerações, o corpo e suas *performances* penitenciais se constituem em suportes materiais de memorização e atualização de crenças, tradições, imagens, simbologias no enfrentamento de experiências cotidianas de sobrevivência.<sup>32</sup> Os penitentes possibilitam ampliar dimensões da compreensão do corpo como suporte material de tradições de oralidade, abordagem que continuaremos trabalhando com base em outros recortes do depoimento de Joaquim Mulato.

Importa reproduzir trechos de alguns benditos cantados por Joaquim Mulato durante seu depoimento, na perspectiva de apreendermos a formulação poética das visões de mundo de grupos constituídos em culturas orais; suas formas versificadas de comunicação e transmissão de idéias, crenças, valores; suas expressões morais subjacentes à lógica de formulação de seu raciocínio e exposição de seus modos de pensar, articulados à combinação de rimas e refrões no contexto de fonéticas pronunciadas em associação com gestos, olhares e *performances* do corpo. Para podermos melhor traduzir um pouco do universo religioso penitencial vivenciado pelos integrantes da Ordem dos Penitentes da Cruz, optamos por “um bendito que a gente reza: *Olha Pecador*”.

<i>Olha pecador</i>	<i>Quando a morte vem</i>	<i>Chama pro Jesus</i>
<i>As tuas maldades</i>	<i>Calada sozinha</i>	<i>Que ele mandará</i>
<i>O teu senhor te chama</i>	<i>Ela vem dizendo</i>	<i>Um anjo ao teu lado</i>
<i>Na eternidade</i>	<i>Esta hora é minha</i>	<i>Para te ajudar</i>
<i>A eternidade</i>	<i>O teu rosto vira</i>	<i>Tornas a chamar</i>
<i>Nós temos pro certo</i>	<i>Tua vista espantada</i>	<i>Que ele mesmo vem</i>
<i>No sono em que está</i>	<i>Tua língua trubada</i>	<i>Um anjo ao teu lado</i>
<i>Pecador alerta</i>	<i>Sem poder falar</i>	<i>Para sempre amém.</i> <sup>33</sup>
<i>Pecador alerta</i>	<i>Tua língua trubada</i>	
<i>Enquanto é tempo</i>	<i>Sem poder falar</i>	
<i>Que quando a morte vem</i>	<i>O teu fôlego faltando</i>	
<i>Mata de repente</i>	<i>E teu sangue fugindo</i>	

Chama atenção nesses versos compostos na perspectiva penitencial disseminada pelo Padre Ibiapina no Nordeste, em forma de benditos que chegam até nós por transmissão boca a boca, na palavra cantada de gerações de corpos supliciados por uma rígida moral religiosa, que o fim do pecador é a morte quando “perde a fala, truba a língua não fala”, conforme comentários de Joaquim Mulato. Manifestando uma consciência sensível ao sen-

tido da vida entre grupos orais, explica através desse bendito que a morte vem “quando ele truba a língua, a língua morre não tem força de falar; os olhos morre. Pra poder falar ele não pode”.<sup>34</sup> Seguindo o raciocínio do *decurião*, ainda vale enfatizar o trecho “sem poder falar/o fôlego faltando/e teu sangue fugindo”, que completa a representação da morte. Ouvimos, na vocalidade de Joaquim Mulato, que os benditos contêm a vitalidade e a virtualidade da cultura oral, que “está melhor enraizada no corpo e se oferece mais à memória”.<sup>35</sup>

O bendito “Olha pecador” permite melhor compreender os dois veios da “mística da cruz”, conforme argumentação de Costa e Silva, uma vez que as exortações ameaçadoras ao pecador em termos de sua morte são acompanhadas de palavras encorajadoras, pois chamando por Jesus receberá um anjo e a companhia do próprio Deus filho.

E essa ambigüidade de sentidos inerente a práticas religiosas populares, forjadas na confluência de culturas eclesásticas metropolitanas com tradições culturais multiétnicas, ainda pode ser apreendida na musicalidade e na cantoria dos benditos pelas vozes de penitentes, conforme considerações de Gilmar Carvalho, que estimulou e acompanhou as gravações em CD dessas palavras cantadas.

O canto é plangente, vem pontuado pela dor (...) dessas vozes ásperas e rascantes de agricultores do sítio Cabeceiras, em Barbalha, [que no] *Stabat Mater* ganha a dimensão de Pranto. Outros instantes são mantras. O conjunto apazigua e inquieta, ao mesmo tempo. Tem o monócórdio do cantochão, a pungência da cerimônia iniciática e a alegria do catolicismo popular. Um canto triunfante porque sugere a dor e reza contra a seca, a fome e a peste.<sup>36</sup>

Para melhor situar o cruzamento de sentimentos e emoções, assim como de tradições e culturas, que constitui o horizonte de penitentes, vale registrar passagens de profunda beleza e delicadeza do bendito *Virgem do Rosário*, cantado por Joaquim Mulato em seu depoimento, dizendo que os penitentes o haviam rezado defronte da Igreja do Rosário:

<i>Virgem do Rosário</i>	<i>Logo encarnou</i>	<i>De luz se encheu</i>
<i>Sois um altar rosa</i>	<i>O verbo divino</i>	<i>O seu mundo todo</i>
<i>Em que há flores</i>	<i>Nas suas entranhas</i>	<i>De luz se encheu</i>
<i>Sois a mais formosa</i>	<i>Jesus Deus menino</i>	<i>Para nosso bem</i>
<i>Em que há mais flores</i>	<i>Quando ele nasceu</i>	<i>A Virgem do Rosário</i>
<i>Sois a mais formosa</i>	<i>O seu mundo todo</i>	<i>Para sempre amem.</i> <sup>37</sup>

A suavidade desse bendito, cantado na vocalidade ritual de Joaquim Mulato, louvando as luzes trazidas ao mundo pela Virgem do Rosário – a mais popular do panteão religioso multiétnico brasileiro –, permite aproximações da ambiência do universo devocional de



O *decurião* Joaquim Mulato defronte do oratório em sua casa, onde destacam-se Pe. Cícero, Frei Damião, o Papa João Paulo II e, mais acima, quadros do Coração de Jesus, do Coração de Maria, de Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora de Fátima e, bem abaixo, São Pedro.

penitentes, atravessado por tensões entre seus exercícios religiosos e leituras social e culturalmente hostis a suas práticas penitenciais.

De vários ângulos de sua religiosidade, delinea-se que, em seus rituais de atualização da paixão de Cristo, seus corpos flagelados por instrumentos contundentes, sob o ritmo de benditos e cantorias sagradas, configuram-se como textos denunciadores das violências e exclusões que afligem a si e aos que compartilham suas condições de vida. Fundindo oralidade, escritura, visualidade na pele de seus dorsos nus, imprimem em seus próprios corpos, como pergaminhos indecifráveis a olhos acriticamente letrados, o corpo crucificado de Cristo ou o corpo martirizado de São Sebastião, seu santo de devoção, reafirmando sua humanidade e sanidade socialmente negadas.

Nesse sentido, importa registrar benditos clamando pela proteção de São Sebastião, cantados por Joaquim Mulato, que, não tendo aprendido nenhuma forma de ler ou escrever, tudo que sabe e canta – bendito, ofício, ladainha – advém de sua memorização, quando “*aqui, acolá ia prestando atenção*”.

*Quando a gente tá no tempo da seca,  
Que a gente tá com medo da seca,  
A gente diz: livrai-me da seca,  
São Sebastião.  
Quando é tempo de guerra a gente diz:  
Livrai-me da guerra, São Sebastião.*

*E quando vem tempo de peste  
Sois mártir de Cristo  
Meu santo varão  
Livrai-me da peste  
São Sebastião.<sup>38</sup>*

Em tom firme e forte, ao expor sua valorização do *ethos* guerreiro e combativo de São Sebastião, explicita sua devoção e identificação em relação às causas que abraça e aos sacrifícios que sofre, compartilhando, como penitente, de seus processos de flagelo, seletivamente integrados ao universo cultural sertanejo.

*São Sebastião é da Turquia, do povo bruto. A família toda dele era bruta, pagã, não acreditava. Ele amava Deus oculto, escondido pra eles não saber, senão matava ele. Ele batalhava a favor de Cristo, ele era um soldado, um soldado guerreiro. Ele batalhava a favor da religião católica, de Cristo, tanto que ele, prenderam ele e amarraram ele num pé de mandacaru, num pau e os índios lá flecharam ele.*

Localizando São Sebastião na Turquia, configurada em seu imaginário como terra de “povo bruto”, que “não acreditava” em Deus, o depoimento de Joaquim Mulato possibilita sondagens em torno de processos seletivos da memória, que constroem determinadas associações em detrimento ou na salvaguarda de tempos, espaços e relações que precisam ser preservados. Como Roma está associada ao Papa, que autorizou Padre Ibiapina a trazer ao Brasil a Ordem dos Penitentes, ao universo católico, apostólico e cristão, seu passado de imperadores intolerantes diante do cristianismo, de perseguições e mortes em catacumbas de milhares de cristãos, ao lado de muitos santos flagelados e mortos, provavelmente ficou no esquecimento, operando deslocamentos. Não só quanto ao local de origem de São Sebastião, como em relação a sua morte e imagem, reconstituídos no universo da religiosidade popular sertaneja.

Representado conforme crenças, lutas, culturas, naturezas nordestinas, essa figuração de São Sebastião, presente no oratório do também santeiro Joaquim Mulato, faz parte do panteão de santos guerreiros do Nordeste, em imagem incorporada conforme heranças e experiências historicamente vivenciadas. Acompanhando reflexões de Raymond Williams em torno do termo “incorporação seletiva”, formulado na crítica a perspectivas de recepções passivas por sujeitos a-históricos, podemos pensar que essa versão imagética de São Sebastião comporta “certos significados e práticas (...) escolhidos para ênfase e certos outros significados e práticas (...) colocados de lado, ou negligenciados”.<sup>39</sup>

Como soldado amarrado em pé de mandacaru e flechado por índios, São Sebastião, à imagem e semelhança de Cristo e dos penitentes, configura um corpo martirizado, que

adquiriu força e santificação na luta contra pestes na Europa e as que assolam sertões nordestinos, como tifo e cólera, seca, guerra, fome. Está revestido, no imaginário sertanejo, em situação emblemática das recepções ativas com que sujeitos históricos relacionam-se com tradições, valores, imagens, crenças, transgredindo e recriando com perfis e parâmetros próprios a seus horizontes.

Com corpo flagelado como o de Cristo, é o único santo representado como Cristo, com o dorso nu, com panos na cintura. Aquele que em sonhos de sertanejos doentes “*chegava com aquela toalhinha na cintura (...) para descarregar tanto estrepe (...) arrancando essa dor*”,<sup>40</sup> conforme expressões de Joaquim Mulato. No seu depoimento, o penitente se refere a São Sebastião como aquele “*que livra da fome, da peste, da guerra e da morte de repente. Ele pede a Deus que livre a gente daquilo tudo. É um santo, um grande mistério, o padroeiro do Rio de Janeiro*”.<sup>41</sup> Percebemos, ainda,



Capela do oratório onde destacam-se imagens do santeiro Joaquim Mulato, como as de Pe. Cícero, da pomba do Divino, de Cristo crucificado e de São Sebastião amarrado em pé de mandacaru.

que no imaginário religioso Sebastião é o santo que, por sua imagem e perfil guerreiro, constituiu-se em mediador entre Deus filho e os pecadores penitentes.<sup>42</sup>

Se nas práticas de flagelação surpreende-se uma das muitas formas em que o corpo se constitui em suporte material da memória oral, permitindo melhor compreender a regularidade com que ordens de penitentes, constituídas no interior de culturas orais, exercitam rituais rememorativos e atualizadores da paixão de Cristo, a emergência do corpo de São Sebastião encaminha outras considerações. Em torno da identificação e projeção de corpos de seus devotos, em dinâmica de imagens de corpo do santo que sugerem historicidade de corpos de seus adeptos.

A relevância e o destaque a São Sebastião advêm de que, como santo representado e esculpido com um corpo desnudo e martirizado por flechas indígenas, ele está intimamente associado aos corpos despidos e supliciados de Cristo, de penitentes e demais devotos flagelados por violências sociais, materiais e simbólicas. Tais *injunções* possibilitam pluralizar evidências a respeito do estatuto do corpo no contexto de culturas orais, como suporte básico da memória; assim como das imbricadas relações entre sagrado e profano em culturas alheias aos circuitos cartesianos racionalizadores.

Essa perspectiva traz a questão “sobre as relações que se instauram entre o *corpo fictício* (esculpido/‘fingido’) e o *corpo real* do espectador”,<sup>43</sup> ou do penitente, romeiro, pagador de promessa, que remete ao campo das sensibilidades e subjetividades. Como o corpo flechado de Sebastião protege seus devotos contra as flechas da peste, seca, fome, guerras, o processo de identificação santo/devoto remete para relações que os fiéis mantêm com seu próprio corpo. Como aponta Arasse, “O caráter sagrado do corpo de Sebastião protege, em seu corpo, o próprio devoto que, por sua fé, participa deste sagrado”.<sup>44</sup>

No âmbito deste ensaio, interessa ressaltar que, longe da retórica discursiva dominante, das lamentações em torno de perdas ou da passividade diante de destinações paralisantes, o depoimento de Joaquim Mulato transitou por oralidades, escrituras, iconografias plasmadas nas tensões da “mística da cruz”. Ultrapassou repetições miméticas, possibilitando descortinar entrelaçamentos de culturas nativas e metropolitanas no contexto criativo de religiosidades populares.

Na encruzilhada de tradições, heranças, culturas, etnias, seu testemunho sinaliza para contaminações inovadoras e fecundas de linguagens, emergindo das sombras de corpos deixados pelas margens como impróprios, improdutivos, irracionais. Do mais execrado, “fanático”, “bárbaro”, “inculto”, após décadas de dolorosas penitências, perseguições, folclorizações, vislumbramos vozes e imagens, rompendo o domínio cultural da autodenominada “modernidade”, com a abertura de brechas na sua ordem monológica a partir de mediações e hibridações de linguagens articuladas por sujeitos em experiências históricas de desenraizamentos culturais.

E essa surpreendente incorporação de materiais, simbologias e experiências históricas, inerente ao depoimento de Joaquim Mulato e à imagem de corpo de São Sebastião, santo também significativo para romeiros que procuram bênçãos de Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, tem outros registros históricos.

Contou Mestre Noza, que se tornou, em Juazeiro, um dos grandes xilógrafos e escultores de santos do Cariri, que “certa vez, resolveu fazer um São Sebastião. Ficou horrivelmente mal feito e nem sabe como um romeiro teve coragem de comprá-lo”.<sup>45</sup> Nessa direção, Oswald Barroso recolheu depoimento semelhante: “Um dia, contou Mestre Noza, um padre italiano chegou e viu um São Sebastião, disse: ‘Esse santo não existe, foram vocês que inventaram’. Desde então, todos os santos são inventos do imaginário. (...) No Cariri chama-se de imaginário a quem fabrica imagens”.<sup>46</sup>

A propósito desse estranhamento em relação às representações de São Sebastião no Nordeste de hoje, pesquisando referências ao recolhimento de registros populares por parte de Luis da Câmara Cascudo, grupo de estudo localizou na sua residência, em Natal, escultura de São Sebastião muito semelhante às esculpidas por Mestre Noza, por Joaquim Mulato e presentes em seu oratório e memórias. Flechado e amarrado em pé de mandacaru, a escultura do corpo de São Sebastião localizada na residência de Câmara Cascudo, segundo sua entrevista datada de 1974, pertenceu ao Forte de Ponta Negra, construído em 1809 e demolido em 1832/33,<sup>47</sup> o que permite dimensionar a longevidade espacial e temporal dessa imagem performática de São Sebastião nos códigos de religiosidades sertanejas. Fica perceptível que é em contexto religioso e artesanal (a produção de santeiros) que a imagem do corpo de Sebastião se torna um acontecimento por onde fluem dinâmicas de religiosidades e culturas populares no Nordeste do Brasil<sup>48</sup>.

Assim como as vivências do penitente Joaquim Mulato de Souza possibilitam diversificar formas de compreensão da confluência de tradições na constituição de memórias, linguagens, imagens, moral religiosa nos sertões nordestinos, a atuação de santeiros permite melhor vislumbrar experiências históricas que sinalizam a heterogeneidade das formas de viver religiosidades e imbricar linguagens em meio a diferentes dinâmicas de exclusões/inclusões sociais.

Na Europa,

bem localizado no tempo, o sucesso de São Sebastião culmina entre o final do século XIV e o início do século XVII. A razão deste prestígio (e destes limites) é bastante conhecida: o santo é tido como um dos protetores mais eficazes contra a peste negra, cujas devastações são regulares e terríveis até os anos 1630-1650, [onde sua] eficácia é o fruto bem-aventurado do martírio provado pelo santo em nome de Cristo.<sup>49</sup>

Sebastião, que, conforme exegetas da religião católica, não morreu sob as flechas, mas ao ser preso uma segunda vez e açoitado por ordens do imperador romano Diocleciano (288 dC),<sup>50</sup> por se reunir a cristãos que se encontravam à noite, em cemitérios e catacumbas para rezar e celebrar a eucaristia, reapareceu como imagem de corpo santificado, entre os séculos XVIII e XIX, em espaços e relações do Novo Continente, conforme imagens do Museu do Oratório, em Ouro Preto (MG).<sup>51</sup> Com visual reatualizado, já que representado segundo culturas, materiais, simbologias inerentes a expressões locais, Sebastião marca presença em dois oratórios desse museu, ampliando e diversificando o alcance de seu perfil carismático.

Ainda que de procedências e devoções social e culturalmente distintas, a imagética do santo mantém a mesma configuração: amarrado em pé de mandacaru. Sua imagem em oratório erudito, um oratório-lapinha de Minas Gerais (século XVIII/XIX) e em oratório afro-brasileiro localizado no Vale do Jequitinhonha (século XIX), apesar de tratamentos e contextualizações diferenciados, revela como sua imagem nativa preservou-se nas relações de universos populares e eruditos. Chama a atenção que no oratório afro-brasileiro (de difícil reprodução por ser de madeira escura), em meio à profusão de imagens, ex-votos, medalhas, flores, velas, crucifixos – em conjunto de grande beleza –, destaca-se a pomba do Espírito Santo, colocada na parte superior do oratório, à semelhança do oratório de Joaquim Mulato, e um coração de Jesus vermelho, com raios reluzentes, que faz lembrar o coração disposto no cruzamento das madeiras do “cruzeiro” da Ordem dos Penitentes da Cruz. A partir desses indícios das tradições multiétnicas em torno do Cristo crucificado e de São Sebastião, entrevemos as práticas penitenciais.

Condensando o corpo flagelado de Cristo e o de São Sebastião, mortificado conforme imagética de criativas recepções, aos seus próprios corpos, historicamente desumanizados, profanados e revestidos por injúrias preconceituosas, os excluídos penitentes, pelos rituais de autoflagelação, incluem seus corpos na condição humana e, por sua fé em Cristo e devoção a São Sebastião, em ordem sagrada.



Estátua em madeira de São Sebastião, localizada no escritório de Luis da Câmara Cascudo e que pertencera ao Forte de Ponta Negra.

Foto de Margarida de Souza Neves



Oratório-lapinha, Minas Gerais, século XVIII/XIX. (Coleção Ângela Gutierrez. Museu de Ouro Preto, Ouro Preto, MG, 2000. Foto de Eugênio Sávio). São Sebastião encontra-se à esquerda, nas imagens do meio do oratório.

Essa condensação ocorre historicamente, quando, no universo religioso europeu, o corpo de São Sebastião não é mais figurado como

(...) o santo vestido e glorioso, [que] segura apenas algumas flechas (...) ou com o corpo nu, coberto de flechas, [comportando] um dado comum: o ocultamento da nudez corporal, pela vestimenta gloriosa ou pela carapaça de flechas. (...) um novo “tipo” aparece, com a coerência diametralmente oposta. O santo está nu atingido por algumas flechas.<sup>52</sup>

É no contexto dessa evidente sensualidade da nudez do corpo flagelado de Sebastião, que, cruzando tempos, espaços, relações, sua insinuante imagem e devoção é inventivamente integrada no panteão de santos guerreiros e mártires do nordeste do Brasil.

A simbiose entre prazer e dor, profano e sagrado, representada pela imagem do sedutor corpo despido e santificado de Sebastião amarrado num pé de mandacaru – denominação indígena de grande cacto característico da caatinga nordestina, que fornece madeira na base, flores enormes, alvas e frutos espinhosos, servindo de alimento ao gado na seca<sup>53</sup> –, já comporta na coexistência de suas flores alvas com frutos espinhosos a síntese de polaridades da religiosidade popular nordestina. Essa imagem de São Sebastião, ao ser esculpida e consumida por santeiros,romeiros, penitentes, projeta de forma iconográfica as tensões da “mística da cruz”. São Sebastião expõe o corpo sensual e divino do imaginário e ideário de sertanejos nordesti-

nos constituídos a partir de uma religiosidade que, conforme formulação de outro estudioso de manifestações populares do Nordeste, ao “misturar elementos do catolicismo ortodoxo e de rituais populares, originário de cultos animistas africanos é, ao mesmo tempo, penitencial e festeira, fatalista e terrena, punitiva e redentorista”.<sup>54</sup>

No entanto, não podemos perder de vista que a figuração do corpo nu e flechado de São Sebastião também exterioriza corpos despídos e flagelados pelas pestes, secas, fomes, guerras, privações e carências que assolam o Nordeste,<sup>55</sup> como corpos que se autosupliciam na Quaresma e Semana Santa, reatualizando nas memórias a via-sacra de Cristo para todos salvar. Os corpos de Cristo e de São Sebastião emergem fundidos e confundidos com o dos penitentes e de todos que sofrem injustiças e injúrias na região.

A partir dessas abordagens, regiões e grupos sociais separados espacial e temporalmente misturam-se e distanciam-se na antropofágica incorporação dos corpos de Cristo e Sebastião pelos dos penitentes e demais rejeitados da ordem vigente, trazendo à cena pública representações do imaginário de grupos populares historicamente constituídos em intercruzamentos multiétnicos, potencializados por culturas etnocêntricas na tentativa de disseminar seus poderes e prerrogativas.

Na releitura e retomada de práticas religiosas européias, rituais de religiosidade de grupos interétnicos expõem injunções de tradições, práticas, representações sociais, possibilitando visualizações de incorporações imprevisíveis de culturas materiais e simbologias, renovadas no contexto de suas experiências históricas. Na dinâmica de memorização de eventos e exercícios religiosos de modo próprio, os penitentes preservam do esquecimento o martírio de Cristo e de santos na expansão do cristianismo, peregrinações e pregações difundidas nos sertões pelas Santas Missões, atualizando, no contexto de suas culturas orais, passagens bíblicas que são adaptadas ao seu universo por sujeitos “desprovidos de futuro terreno”.<sup>56</sup>

Nesse processo importa reter que São Sebastião migrou para o nordeste do Brasil, refazendo o vínculo entre o martírio de seu corpo em nome de Cristo. Seus corpos supliciados para redenção e proteção da humanidade tornaram-se símbolos de devoção por grupos marginalizados, não só como modo de redimir pecados e aplacar condições históricas de sofrimentos morais, físicos, sociais, mas como exercício de contrapoder e de projeção da multiplicidade de expressões populares de ser e de viver historicamente produzidas.

A imagética de São Sebastião, amarrado em pé de mandacaru e flechado por índios, e as memórias do penitente Joaquim Mulato situam-se, retomando Benjamin, em um tempo saturado de “agoras” e impregnam de densidade histórica a noção de “incorporações sele-

tivas” produzidas por culturas interétnicas no Brasil, no contínuo refazer de suas crenças, valores, tradições, linguagens, corpos e culturas, na arena de conflitos popular/erudito, oral/escrito/visual, presente/passado.

Nesse sentido, sensibilizam nossas percepções para textualidades, “espessuras” e “relevo” de imagens corporais;<sup>57</sup> nossas atenções para conjugações históricas de linguagens orais, escritas e visuais no horizonte de culturas populares, além de aprofundarem nossas compreensões do enredamento sagrado e profano, resignação e transgressão, satírico e moralista, acentuando o rompimento das convencionais dualidades.

A problemática da memória de expressões de religiosidades populares, que por si mesmas resultam de imbricamentos de várias práticas culturais, linguagens, exercícios de memorização, constitui-se em difícil trabalho para historiadores e cientistas sociais. Enfrentar e percorrer seus meandros e nuances exige múltiplas atenções para, minimamente, darmos conta de experiências de religiosidade que advêm do cruzamento de traços do catolicismo ortodoxo – responsável pela introdução de exercícios de leitura, de escrita e de iconografia no Nordeste<sup>58</sup> – com rituais populares ou popularizados em interações com práticas de culturas interétnicas, em região onde a religião desloca-se das diretrizes oficiais da Igreja Católica e recobre fortes anseios sociais.

Importa conseguirmos apreender, em suas rememorações ou outros fragmentos e vestígios de seus exercícios religiosos, que seus valores, hábitos, heranças, costumes mantêm-se vivos, nas dobras da cultura dominante, refazendo e expandindo suas formas de expressões culturais, suas religiosidades, devoções, imaginários, percepções de si e do mundo que os rodeia.

Com isso, uma multiplicidade de recursos são criados e recriados constantemente como meio de garantir as formas de comunicação próprias de seu mundo, isto é, entre iguais e com o mundo do “outro”. As linguagens dessa prática concreta são, assim, formas de existir e resistir aos mecanismos desagregadores do mundo inclusivo.<sup>59</sup>

No dizer de Batalla, nestes processos grupos oprimidos criam e recriam mecanismos próprios de sua cultura, reiterando atos coletivos, expressando e renovando suas identidades, refazendo-se continuamente diante das tensões vividas.

Tais considerações ganharam mais força quando surpreendemos que a imagem, o corpo e a devoção a São Sebastião no Brasil não se restringem a essa vasta região onde até então conseguimos acompanhar dimensões de sua trajetória. Em país historicamente constituído a partir de deslocamentos contínuos de seus contingentes populares, que, expulsos de suas terras, raízes culturais e relações de vizinhança, renovam e ampliam seus laços identitários como passageiros em trânsito, São Sebastião reaparece na região da Amazônia acreana, atualizado em sua *performance* e base de devoções.

Como santo de devoção de seringueiros, castanheiros e povos da mata, além de pa-droeiro da cidade de Xapuri – primeiro centro urbano da expansão da borracha no Acre –, a presença de São Sebastião na Amazônia chama atenção ao sinalizar para outros significados, imagens, votos e expectativas. Diante das evidências de transfiguração do santo, pela incidência de outro processo de incorporações em seu perfil, fica difícil considerar que Sebastião simplesmente acompanhou a migração de cearenses e demais nordestinos em direção à Amazônia, devido ao acirramento das precárias condições de sobrevivência advindas com as secas de 1877/1887.

Sem tentar pensar por quais conexões, amálgamas ou rejeições, a atualização de São Sebastião ocorreu entre nordestinos no fazerem-se seringueiros, castanheiros e sujeitos da floresta, não podemos deixar de pontuar, por intermédio das imagens, devoções e rezas a São Sebastião, como grupos populares refazem suas formas de expressão e representação, seus modos de ser, viver, crer, trabalhar, lutar.

Entre os aspectos que diferenciam a presença de São Sebastião no Acre, chama atenção a convivência de diferentes imagens do corpo do santo. Uma eclesial, vinda da Itália entre 1910/12, com fortes traços europeus, está na Igreja Matriz de Xapuri, de onde sai em procissão na Festa de São Sebastião, *O Vinte*, acontecimento mais importante da cidade.<sup>60</sup> Outra nativa, de procedência ignorada, fica situada na praça do cais, de costas para o rio Xapuri e olhando para cidade. De grande porte, corpo com acentuada musculatura, cabelos pretos, olhos amendoados e tez morena, essa escultura de São Sebastião traz fortes traços indígenas, constituindo-se no alvo das devoções populares. Seu corpo está amarrado em pé de árvore indefinida, sustentado por elevado suporte, sempre coberto de velas e flores.

Além dessas esculturas, encontramos imagens desenhadas em papel e em camisetas pararomeiros, em que o corpo de Sebastião assume uma terceira configuração. No santi-



Estátua de São Sebastião na praça do cais, em Xapuri (Acre).



Santinho de São Sebastião que circula em Xapuri.

nho, dividido em dois planos, vemos ao fundo imagens de construções antigas, medievais ou romanas, que poderiam estar representando um passado. Enquanto no primeiro plano, o do presente, o corpo do santo está amarrado em árvore de alto tronco, com grande copa verde, trazendo à lembrança a castanheira, uma das árvores matrizes de seringueiros e povos da floresta, que com óleo e leite de castanha, ao lado da seiva da seringueira, construíram seus modos de vida na Amazônia.<sup>61</sup> Não fosse a semelhança dessa estampa de São Sebastião com outras que circulam e circularam até mesmo em embalagens de Biotônico Fontoura, poderíamos ser mais afirmativos. Mas fica sempre a possibilidade de os devotos de São Sebastião, no Acre, em suas significações, identificarem-se com o santo representando-o amarrado em tronco de uma castanheira.

já que se constituíram historicamente no corpo-a-corpo cotidiano com seringueiras e castanheiras.

Entretanto, as diferenciações entre Sebastião no Nordeste e na Amazônia acreana vão além de suas representações imagéticas, alcançando o sentido da consagração de seu corpo e a base de suas propriedades devocionais. Por meio de significativas reelaborações, grupos sociais acreanos atribuíram-lhe poderes e qualificações que, reconstruindo suas relações presente e passado, renovaram sua *performance*, conforme podemos apreender em orações, cantos e votos em torno de São Sebastião no Acre.

Na “Oração a São Sebastião”, que está no verso do santinho que descrevemos acima, encontramos “(...) socorrei-nos em nossas necessidades, aliviiai-nos das angústias, reanimai os encarcerados, curai os doentes, livrai-nos do contágio”.<sup>62</sup> Se o pedido de reanimação dos encarcerados encontra-se no imaginário original de Sebastião, que na Roma intolerante aos cristãos percorria à noite catacumbas e prisões para reforçar a fé dos primeiros cristãos; a menção ao alívio das angústias – termo atual para sentimento subjetivo contemporâneo que recobre grande espectro de dores e sofrimentos de sujeitos isolados, submersos em suas sobrevivências físicas, psíquicas, emocionais em cotidiano cada vez mais

desertificado<sup>63</sup> – atualiza todo universo de expectativas ante São Sebastião. Além do vocábulo “angústia”, impensável e indisponível em relações de outros ritmos e temporalidades, a atualização de São Sebastião também pode ser apreendida pela substituição da referência a pestes pelo “curai os doentes, livrai-nos do contágio”, que projeta a proteção do santo abrangendo as grandes aflições do corpo e da alma, aqui e agora.

Em canto entoado por romeiros, pagadores de promessa, devotos na novena e procissão d’*O vinte*, em Xapuri, encontramos outros fragmentos que permitem pensar como seringueiros, castanheiros, povos da floresta, junto com padres e outros agentes pastorais, reelaboraram votos e apelos a Sebastião, possibilitando vislumbrarmos como configuram seu imaginário e ideário em relação a santo ao qual confiam seus pedidos e pelo qual sentem-se protegidos.

Protetor desta terra querida,  
Livra-nos de flagelos mortais;  
Dá-nos paz, a pura e santa vida,  
E da Glória ir gozar imortais.<sup>64</sup>

Conjugando e rimando proteção da “terra querida”, com “a paz, a pura e santa vida”, esses versos da poética religiosa ao padroeiro guerreiro Sebastião operam outros deslocamentos significativos. Na medida em que os “flagelos mortais”, situados no universo penitencial nordestino na seca, peste, fome, guerras, na Amazônia acreana incidem sobre a perda da terra, de onde resultam conflitos, desequilíbrios na qualidade de vida, em prejuízo de “gozos imortais”, apreende-se como o fazer-se seringueiro nas difíceis experiências de vida de nordestinos expulsos de suas terras, renovaram suas crenças, concepções de garantia de vida e projeções futuras. A preservação da terra, raiz das tradições e ponto de referência das culturas populares, representa a possibilidade da glória de “gozos imortais”, em oposição à finitude de corpos atingidos por “flagelos mortais”. Essa esperança de garantir a terra a gerações futuras pode ser indício de que recusando a expulsão da terra, hoje, ultrapassaram o recorrente abandono de seus bens e pertences materiais e simbólicos por alternativas de luta pela preservação da terra e da floresta.

Esses novos direcionamentos de valores, fé e esperanças em relação aos poderes de Sebastião na Amazônia são referendados e ampliados em depoimento do Pe. Luiz Ceppi, em Xapuri, por ocasião da festa d’*O Vinte*, em 1999. Tratando da força de Sebastião “contra a flecha da peste, da morte, da violência, do abandono”, atualiza o espectro de males e atribui outro sentido às flechas – que de ataque ao corpo transformam-se em sua defesa contra males do tempo presente –, explicando a seguir que São Sebastião é invocado, no Acre, “contra doenças, inclusive doenças do rebanho, sendo protetor da agricultura, dos animais e das matas”,<sup>65</sup> em reversão da *performance* do santo.



Em seu reaparecer na Amazônia acreana, em processo de triagem historicamente seletivo ficaram à margem dimensões penitenciais de São Sebastião, sendo projetados ângulos que iluminam outras faces do santo guerreiro, resignificado por habitantes da floresta e membros da Igreja que acompanham as lutas, carências, interesses, valores em litígio na região. Pelas imagens de corpo de Sebastião, historicamente projetadas por seus fiéis, podemos dimensionar aflições, rejeições, “assombrações”; como expectativas, forças, energias que, em diferentes tempos, espaços, relações, atingiram e moldaram corpos de seus devotos, em astucioso jogo de representações, identificações, proteções.

Percebendo tais processos seletivos, que historicamente colocam no esquecimento determinadas dimensões enquanto outras são valorizadas e acentuadas, importa retornar ao depoimento de Joaquim Mulato, em suas referências aos santos que se penitenciavam “*Porque São Francisco, ele só vivia fazendo penitência. Essa irmandade São Francisco fazia, Santo Antonio fazia, São Joaquim, São Zacarias. Eles eram chefes antigamente de grupos*”.

Insistindo nos aspectos penitenciais da vida de São Francisco, Joaquim Mulato subjetivamente expressa identificar-se e aproximar-se de suas práticas penitentes, deixando de lado o aspecto consolador, misericordioso, voltado para os animais, da representação da vida de São Francisco, acentuado pela Igreja de hoje e pelo domínio público em torno do santo da cidade italiana de Assis. Ainda podemos lembrar que Joaquim Mulato esqueceu de São Francisco das Chagas, de Canindé, que atrairomeiros e peregrinos “Do Maranhão ao Pará/ E até de mais distante”,<sup>66</sup> para o Ceará.

E entre memórias e esquecimentos, processos seletivos e opções carregadas de subjetividades e significações, que historicamente orientam alternativas, encontros e separações, rupturas e permanências, que constituem artimanhas da história sujeitas a muitas interpretações, não poderíamos deixar de trazer mais uma imagem desafiadora de São Sebastião, sabendo que muitas outras escaparam.

Trata-se de imagem que, cruzando fronteiras convencionais do universo religioso – perspectiva que sinaliza para popularidade de São Sebastião entre nós, como para densidade de seu corpo-a-corpo em enredamentos sagrado/profano –, ilustrou capa de disco com músicas de João Bosco e letras de Aldir Blanc, intitulado *Caça à Raposa*, lançado em São Paulo, pela RCA/Victor, em 1969.

De autoria de Glauco Rodrigues, artista do Rio de Janeiro, Sebastião configura a imagem de um corpo que, iluminado pelas cores verde e amarelo – ladeado por um violão cantador do Brasil rural e uma arara do Brasil tropical –, chora e sangra, sob efeitos da violência de arma de fogo. Lágrimas correm de seus olhos, enquanto jorros de sangue escorrem de dois orifícios abertos em seu peito, em sinal de que seu corpo, acompanhando uma pretensa “modernidade”, não foi mais flechado, mas balçado, como fica explícito no último verso da canção que dá título ao disco *Caça à Raposa*.

Sonhos sempre incandescentes,  
Recomeçam desde instantes  
Que os julgamos mais ausentes...  
Ah, recomeçar, recomeçar  
Como canções e epidemias,  
Ah, recomeçar como as colheitas,  
Como a lua e a covardia,  
Ah, recomeçar como a paixão e o fogo  
E o fogo  
E o fogo...

*Artigo recebido em dez/01 e aprovado para publicação,  
pelo Conselho Editorial, em dez/01*

\* Texto produzido a partir de pesquisa financiada pelo CNPq, valendo-se de discussões iniciadas em pós-doutoramento, na EHESS, Paris, em 2000, com financiamento da Fapesp. A realização deste ensaio se deve a vários amigos, que em diferentes momentos o incentivaram e tornaram possível. O contato com Joaquim Mulato foi realizado por intermédio do caro amigo Gilmar Carvalho (UFCE), a quem também agradeço os incontáveis materiais de pesquisa, como livros, textos, CD, a que deu acesso, a par das conversas e estímulos para que trabalhasse seu depoimento. Posteriormente, na fase de redação, tive o prazer da amizade e acompanhamento de Cândido Costa e Silva (UFBA), que discutindo e encaminhando leituras e sugestões, disponibilizou acesso a sua biblioteca, fazendo sentir a importância do debate acadêmico. Agradeço sua contribuição fundamental para o adensamento histórico deste ensaio, embora nem sempre tenha conseguido alcançá-lo. Ainda agradeço a lembrança de Margarida de Sousa Neves (PUC-RJ), que fotografando a escultura de São Sebastião localizada no escritório de Luis da Câmara Cascudo, redimensionou o alcance deste ensaio, assim como aos livros e fontes para estudo de cultura oral no Ceará, por parte de Marta Emísia Jacintho Barbosa (UVA), e o auxílio da sempre presente Eveline Bouteiller na pesquisa sobre São Sebastião.

\*\* Professora do Departamento de História da PUC-SP.

<sup>1</sup> A austera moral religiosa nordestina advinda dos pregadores das Santas Missões (grupos de padres de diferentes ordens religiosas e nacionalidades que percorreram os sertões nordestinos) e das exortações da “Missão Abreviada”, breviário de prédicas, orações e histórias de santos, colocado em circulação em Portugal e no Brasil desde o século XVIII, principalmente em regiões carentes de párocos e acompanhamento assíduo de membros do clero.

<sup>2</sup> Sobreira, G. *Xilogravuras no nordeste*. Fortaleza, Edições da UFCE, 1984, pp. 27-28. Também são importantes as reflexões de Barroso, O. *Romeiros*. Fortaleza, Secretaria de Cultura Turismo e Desporto, 1989; Brito, G. *Pau de colher na letra e na voz*. São Paulo, Educ/Fapesp, 1999; Cava, R. D. *O milagre de Juazeiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976; Costa e Silva, C. *Roteiro da vida e da morte*. São Paulo, Ática, 1982.

<sup>3</sup> Conforme Michel de Certeau, Dominique Julia, Jacques Revel, grupos populares expropriados em suas tradições e culturas encontram formas de expressão e de enraizamento social em formas de religiosidade, consideradas como um último reduto de sobrevivência de seus modos de ser, de viver e de relacionar-se com “os outros”. “É possível ver (...) no indício de uma religiosidade popular em expansão, o refluxo de uma cultura popular em direção à única linguagem que ainda lhe permite exprimir-se diante do triunfo da razão que desejaria negá-la. A linguagem da religião poderia, nesse caso, ser o último recurso de uma cultura que não pode mais se manifestar e que deve se calar ou se disfarçar para que se faça ouvir uma ordem cultural diferente”. Cf. “A beleza do morto: o conceito de cultura popular”. In: *Cultura plural*. Campinas, Papirus, 1995, p. 73.

<sup>4</sup> Acompanhando reflexões de Canclini, N. *Culturas híbridas*. São Paulo, Edusp, 1997, optamos pelo termo *hibridação* “porque abrange diversas mesclas interculturais – não apenas raciais, às quais costuma limitar-se o termo ‘mestiçagem’ – e porque permite incluir as formas modernas de hibridação melhor do que ‘sincretismo’, fórmula que se refere quase sempre a fusões religiosas ou de movimentos simbólicos tradicionais”, p. 19.

<sup>5</sup> Cf. Barroso, O. e Cariry, R. *Cultura insubmissa*. Fortaleza, Nação Cariri Editora, 1982, p. 181.

<sup>6</sup> Cf. Benjamin, W. “Sobre o conceito de História”. In: *Obras Escolhidas*. 7 ed. São Paulo, Brasiliense, v. I, 1994, p. 231.

<sup>7</sup> Cf. Ramos, F. R. *O verbo encantado*. Ijuí, Editora Unijuí, 1998 e *João do Cristo Rei, profeta de Juazeiro*. Fortaleza, Secretaria da Cultura e do Desporto do Estado do Ceará, 1994.

<sup>8</sup> Cariry, R. “Ordens de Penitentes”. In: Barroso e Cariry, op. cit., p. 184.

<sup>9</sup> Idem, pp. 184-185.

<sup>10</sup> Nobrega, M. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia e Edusp, 1988, p. 181.

<sup>11</sup> Idem, p. 87.

<sup>12</sup> Conforme Prof<sup>a</sup> Dra. Josildeth Gomes Consorte, o candomblé do Gantois foi a primeira dissidência do candomblé Casa Branca, do Engenho Velho, podendo ser situado no último quartel do século XIX, tendo como mãe de santo uma africana.

<sup>13</sup> Querino, M. *A raça africana e os seus costumes*. Tese apresentada no 5º Congresso Brasileiro de Geografia, Bahia, 1916. Coleção de Estudos Brasileiros, Série Cruzeiro, 1924, pp. 52-53.

<sup>14</sup> Williams, R. *O campo e a cidade na história e na literatura*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp. 23-25.

<sup>15</sup> Prof. Dr. Cândido Costa e Silva, em análise e discussão sobre os encaminhamentos deste ensaio.

<sup>16</sup> Idem.

<sup>17</sup> Cariry, op. cit., p. 186.

<sup>18</sup> Depoimento de Joaquim Mulato de Souza, *decurião* da Ordem dos Penitentes da Cruz, entrevistado em sua casa, em Barbalha, a 23 de agosto de 1999, ocasião em que foram feitas algumas fotografias. O contato com Joaquim Mulato, sua amável acolhida para ser entrevistado e fotografado, inclusive com as vestes e signos de *decurião* da Ordem, foram propiciados pela mediação do caro amigo Gilmar de Carvalho (UFCE), que vem dedicando-se há muitos anos ao atendimento e incentivo de expressões de grupos populares nessa região do Ceará.

<sup>19</sup> Cf. Araújo, Pe. Sadoc de. *Padre Ibiapina – o peregrino da caridade*. Fortaleza, Gráfica Tribuna do Ceará, 1995. O autor relata a passagem do Padre Ibiapina pelo Vale do Cariri, de 1864 a 1870. Em suas três passagens pelo Ceará, destaca que na “região do Cariri sempre surgiram movimentos fanáticos e grupos de penitentes (...) cuja origem remota vem da influência involuntária dos primeiros missionários capuchinhos”. No entanto, para termos uma idéia da austeridade e moralização de costumes inerentes à missão evangelizadora de Pe. Ibiapina importa trazer registro de carta em jornal sobre sua pregação em Sobral (CE), onde “Pregou contra todos os vícios e objetos de vaidade e distrações, bem como contra os balões, biqueiras, violas e guitarras. Estes objetos, que foram entregues espontaneamente, ele os mandou queimar publicamente, isto é, 48 violas, 45 guitarras, cinco maxinhos, quatro rebecas, três bandolins, dois violões e um tamborim. Faça uma idéia, meu amigo, de quantos objetos de distração existiam nesta freguesia e quanta vantagem resulta do extermínio destes objetos da prostituição, ociosidade e desordem”. *O Cearense*, 1862, p. 139. Consideramos importante trazer essa longa referência de práticas constituintes de pregações religiosas para tornar mais evidente o quanto a chamada “moralização de costumes” comportava de disciplina corporal e, por sua vez, controle das expressões de musicalidades, tendo presente que corpos e instrumentos musicais constituíram-se e constituem-se em suportes materiais de tradições orais, com suas percepções poéticas de mundo.

<sup>20</sup> Depoimento de Joaquim Mulato de Souza.

<sup>21</sup> Sant’Anna, Denise B., em entrevista a Georges Vigarello. *Projeto História*, n. 21, São Paulo, Educ/Fapesp, 2000, p. 225.

<sup>22</sup> Cariry, op. cit., pp. 186-187, e Cesar, G. *Crendices do Nordeste*. Rio de Janeiro, Irmãos Pongetti Editores, 1941.

<sup>23</sup> Barroso, op. cit., 1989, p. 29.

<sup>24</sup> Canto de penitente, em Cariry, op. cit, p. 183.

<sup>25</sup> Conforme reflexões de Cândido da Costa e Silva, em estudo sobre o catolicismo no sertão da Bahia, “Os textos transmitidos na oralidade de sua cultura agráfica sofrem omissões, aditamentos, nem sempre coerentes, já que as formas operacionais mnemônicas constituem o núcleo fundamental do devocionário popular. A me-

morização popular de textos religiosos eruditos sofre, ao correr do tempo, o desgaste das elisões, das contrações, enfim, toda uma poda tendente a adaptá-los a sua fonética. Rara leitura, muito ouvido, e excelente memória, o que explica o lugar do livro religioso no sertão”, op. cit., pp. 23-24.

<sup>26</sup> Trecho do depoimento de Joaquim Mulato de Souza.

<sup>27</sup> Cf. Thompson, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 13.

<sup>28</sup> Cf. Antonacci, M. A. Trabalho, cultura, educação: Escola Nova e Cinema Educativo nos anos 1920/1930. *Projeto História* 10. São Paulo, Educ, 1993. Nesse período em que ocupou cargo governamental no Ceará, Lourenço Filho reuniu elementos para escrever e publicar “*Joazeiro e o Pe. Cícero: cenas e quadros do fanatismo no Nordeste*”, São Paulo, Ed. Comp. Melhoramentos, s/d .

<sup>29</sup> Costa e Silva, op. cit., p. 41. Como apontou Christian Duquoc, autor analisado por Costa e Silva: “Nas teologias da redenção que predominaram na pregação e catequese, durante séculos, a Cruz não representa o evento histórico da morte de Jesus, mas é o símbolo do caráter doloroso de qualquer reconciliação com Deus” (Duquoc, 1976). Apud Costa e Silva, p. 41.

<sup>30</sup> Idem, p. 60.

<sup>31</sup> Idem, ibidem, pp. 60-62.

<sup>32</sup> Conforme reflexões de Zumthor, P. *Introdução à poesia oral*. São Paulo, Hucitec, 1997, p. 33, “A performance é a ação complexa pela qual uma mensagem poética é simultaneamente, aqui e agora, transmitida e recebida”.

<sup>33</sup> Bendito cantado por Joaquim Mulato no decorrer da entrevista. Recentemente foi editado um CD, com benditos e cantorias dos *Penitentes do sítio Cabeceiras*, na Coleção Memória do Povo Cearense, v. III, apoiado pelo Fundo Estadual de Cultura e realizado por Cariri Discos, 2000.

<sup>34</sup> Depoimento de Joaquim Mulato de Souza.

<sup>35</sup> Zumthor, ao argumentar que “oralidade significa vocalidade”, reconhecendo o exercício e a força fisiológica da voz como “lugar e meio de articulação de fonemas”, aponta para a centralidade do corpo em grupos constituídos em tradições orais, op. cit., p. 28.

<sup>36</sup> Carvalho, G. “Um canto penitente”, contracapa do CD *Penitentes do sítio Cabeceiras*, op. cit.

<sup>37</sup> Bendito cantado por Joaquim Mulato em seu depoimento. Também encontra-se no CD *Penitentes do sítio Cabeceiras*.

<sup>38</sup> Bendito cantado no depoimento de Joaquim Mulato de Souza.

<sup>39</sup> Williams, R. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 119.

<sup>40</sup> Depoimento de Joaquim Mulato de Souza, referindo-se a sonho de “um rapazinho aqui que não conhecia São Sebastião, ele tava doente (...) e sonhou que chegava aquele menininho...”.

<sup>41</sup> Conforme Pe. Antonio Franco, em “Vida de Nóbrega”, a guerra em torno da posse da atual cidade do Rio de Janeiro, entre portugueses e franceses, foi testemunhada por Anchieta. Esse registrou: “(...) no final do ano de 1566, partiu o governador Men Sá da Bahia com outra armada (...) e chegou lá no Janeiro de 1567, véspera de S. Sebastião, cujo nome tinha tomado a pobre cidade que tinham feito à honra deste santo mártir e por respeito d’el rei D. Sebastião”. *Informações e fragmentos históricos do Padre José de Anchieta (1584/86)*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886, pp. 7 e 41.

<sup>42</sup> Sobre santos de devoção ou santos padroeiros de regiões, que no imaginário religioso nordestino atuavam como mediadores entre Deus ou a Virgem Maria e os sertanejos pecadores, ver Brito, G. *Culturas e linguagens em folhetos religiosos do Nordeste: inter-relações escrituras, oralidades, gestualidades, visualidades*. Tese de doutorado. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica, 2001.

<sup>43</sup> Arasse, D. “O corpo fictício de Sebastião”. In: Reichler, C. (org.). *Le corps et ses fictions*. Paris, Editions de Minuit, 1983, p. 56.

<sup>44</sup> Idem, p. 58.

<sup>45</sup> Sobreira, G., op. cit., p. 21.

<sup>46</sup> Cf. Barroso, op. cit., 1989, pp. 61-62.

<sup>47</sup> Pesquisa *O encantamento do passado: Luis da Câmara Cascudo, o historiador*, realizada no Departamento de História da PUC-RJ, com financiamento do CNPq, sob coordenação da Prof<sup>a</sup> Dra. Margarida de Souza Neves, mimeo, 2000. A referência a essa escultura em madeira também encontra-se em Câmara Cascudo, L. da. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro, Ministério de Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro, 1954, p. 570.

<sup>48</sup> Conforme Arasse, “é preciso reconstituir o contexto religioso e pictórico no qual a imagem toma-se um acontecimento”, op. cit., p. 56.

<sup>49</sup> Idem, p. 57.

<sup>50</sup> Cf. Câmara Cascudo, L. da. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 9 ed., São Paulo, Global, 2000, p. 625.

<sup>51</sup> *Museu do Oratório*. Coleção Ângela Gutierrez. 2 ed., Belo Horizonte, Instituto Cultural Flávio Gutierrez, 2000, pp. 129 e 141. As referências a oratório popular afro-brasileiro e a oratório erudito constam das apresentações deste importante álbum do Museu.

<sup>52</sup> Cf. Arasse, op. cit., 62.

<sup>53</sup> Descrição retirada do *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2 ed. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1986, p. 1.076.

<sup>54</sup> Barroso, O. Organizador da “Exposição *Vaqueiros*”. Fortaleza, Centro de Memória e Cultura Dragão do Mar, agosto/1999.

<sup>55</sup> Sobre imagens fotográficas de corpos cearenses despídos e desencarnados pela seca, fome, miséria social, são fundamentais as pesquisas da Prof<sup>a</sup> Marta Emília Jacinto Barbosa (UVA), cujos delineamentos são apresentados na seção Pesquisas, deste número de *Projeto História*.

<sup>56</sup> Costa e Silva, op. cit., p. 43.

<sup>57</sup> Denise Bernuzzi Sant’Anna tem trazido discussões significativas em torno das noções “espessura” e “relevante” para estudos com imagens de corpos e gestos.

<sup>58</sup> Cf. Antonacci, M. A. Tradições de oralidade, escritura e iconografia na literatura de folhetos: Nordeste do Brasil, 1890/1940. *Projeto História* 22. São Paulo, Educ/Fapesp, 2001.

<sup>59</sup> Batalla, B. *México profundo, una civilización negada*. Cidade do México, Ciesas/SEP, 1987, p. 47. Se as linguagens são formas de existir e resistir, parece-nos pertinente retomar, em outro contexto e universo de linguagens, a questão já enunciada sobre “a necessária análise das linguagens deve conduzir o historiador à reflexão sobre diferentes linguagens em diferentes experiências históricas?”. Silva, M. A. O trabalho da linguagem. *Revista Brasileira de História* 11. São Paulo, Anpuh/Marco Zero, 1986, p. 46.

<sup>60</sup> Cf. Souza, J. F. *Festa de São Sebastião (Xapuri)*. Rio Branco, Ed. Galvez, 1981. Situando a primeira Festa de São Sebastião em 1902, “O *Vinte* tomou-se além de mais um dia de oração e romaria, uma data de negócios, tais como chegada de navios, chatas e lanchões para o desembarque de mercadorias e embarque de borracha, castanha e couros; pagamento de saldos dos seringueiros, além de bailes populares e fechados e dos arraiais de vendedores de iguarias”, p. 14. A preparação dessa festa, seus desdobramentos e o afluxo deromeiros, pagadores de promessa, negociantes e turistas pode ser melhor acompanhada pelo vídeo *O Vinte, São Sebastião de Xapuri*, com roteiro de Marcus Vinicius das Neves, produção da Fundação Elias Mansur, Rio Branco, jan/mar., 1999.

<sup>61</sup> Sobre as representações da seringueira e da castanheira como “mães”, símbolos e fontes geradoras de recursos, na fala de seringueiros e castanheiros do Acre, ver Antonacci, M. A. Reservas extrativistas no Acre e biodiversidade: relações entre cultura e natureza. *Projeto História* 18. São Paulo, Educ, 1999, p. 191, e Cultura, trabalho, meio ambiente: estratégias de “empate” no Acre. *Revista Brasileira de História*, v. 14, n. 28. São Paulo, Anpuli/Marco Zero, 1994.

<sup>62</sup> *São Sebastião*, Tipografia São Judas, São Paulo.

<sup>63</sup> Sobre corpos e almas “em um mundo que se fez deserto”, ver Sant’Anna, D. B. *Corpos de passagem – ensaios sobre a subjetividade contemporânea*. São Paulo, Estação Liberdade, 2001.

<sup>64</sup> “Cantos para 20 de Janeiro”. In: Souza, op. cit., p. 49.

<sup>65</sup> *O Vinte, São Sebastião de Xapuri*. Documentário em vídeo, roteiro de Marcus Vinicius das Neves, Fundação Elias Mansur, Rio Branco, jan./mar. 1999.

<sup>66</sup> Vieira, G. *Canindé da lenda à realidade*. Fortaleza, Literatura de Cordel, Editora Tupynanquim, 2000.