



VISÕES DO OUTRO MUNDO E DESENCANTAMENTO AMBIENTAL E SOCIAL NO SERTÃO NORDESTINO^(*)

■ DR. SCOTT WILLIAM HOEFLE

Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro • Departamento de Geografia e Meio Ambiente

APRESENTAÇÃO

● ponto de partida deste trabalho é o modelo de centro-periferia religioso de SCHNEIDER (1990) no qual se destaca o processo histórico do *desencantamento* de visões animistas do mundo na Europa, processo este que acompanhou, e facilitou, o surgimento do capitalismo. Como mostra Schneider, na Europa, após o ano 1200, o *desencantamento* ambiental e social visou apagar a crença da interferência das almas de ancestrais humanos e dos espíritos da floresta na vida dos homens, separando, assim, este mundo do outro. Particularmente no período da Reforma e Contra-Reforma, iniciou-se uma grande caçada às bruxas, na qual os duendes e fadas passaram a ser vistos como demônios. Quem se comunicasse com eles ou com as almas seria acusado de bruxaria e condenado à fogueira. Além disso, o culto de santos foi desenfatuado ou mesmo banido, particularmente aqueles com traços animistas, como, por exemplo, São Jorge. O Iluminismo do século XVIII e a Evolução Clássica do século XIX terminaram o processo da secularização ideológica pela qual até a própria religião passou a ser vista como mera credence que impedia a visão científica do mundo e do universo.

No modelo de Schneider, as perseguições religiosas ocorridas do século XVI ao XVIII foram mais radicais na área entre o norte da Itália e o sudeste da Inglaterra, o centro do sistema capitalista europeu nascente, tendo sido de menor intensidade e mais tardia nos países europeus periféricos e nas colônias do ultramar. De fato, no Brasil, durante este período, a Inquisição teve pouca interferência na visão do mundo entre a população mestiça, de europeus colonos, escravos africanos e caboclos de ori-

O ILUMINISMO E
A EVOLUÇÃO
CLÁSSICA
TERMINARAM O
PROCESSO DA
SECULARIZAÇÃO
IDEOLÓGICA PELA
QUAL ATÉ A
PRÓPRIA RELIGIÃO
PASSOU A SER
VISTA COMO MERA
CRENDICE QUE
IMPEDIA A VISÃO
CIENTÍFICA DO
MUNDO E DO
UNIVERSO.

(*) Pesquisa apoiada pelo Banco do Nordeste e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq

gem ameríndia, só tendo algum impacto em localidades de maior importância, que contavam com sacerdotes, como na zona de mineração de Minas Gerais e nas cidades maiores da época (SOUZA, 1987; 1993).

O Sertão nordestino, por sua vez, sempre teve traços de fronteira na qual havia, e ainda há, poucos padres atuantes, de forma que continua até hoje sendo uma zona bem periférica do ponto de vista dos centros religiosos mundiais e nacionais.

Ao mesmo tempo, a visão do mundo sertaneja, no século XX, foi pouco modificada pelo processo de industrialização e modernização do país, pois também é periférico a este processo. Houve penetração de seus mercados e monetarização da economia, mas as atividades agrícolas do Sertão não se capitalizaram de maneira uniforme (BICALHO e HOEFLE, 1990; HOEFLE, 1987). Nem a educação formal enfatiza uma visão secularista do mundo. Assim sendo, ainda hoje, a maioria da população sertaneja possui uma visão encantada do mundo com os três elementos animistas típicos do cristianismo pré-Reforma: a crença em espíritos do mato, a crença em almas e o culto dos santos.

A PESQUISA _____

Este estudo baseia-se em pesquisa de campo realizada durante os anos de 1977 a 1981 e 1994, em três municípios sertanejos – Belém do São Francisco e Parnamirim (Pernambuco), e Chorrochó (Bahia) – que foram escolhidos visando abranger a variação ambiental, econômica, social e religiosa do Sertão. Belém do São Francisco e Chorrochó representam situações extremas no

Sertão, enquanto Parnamirim pode ser considerado um caso bem típico.

A situação agro-ambiental e sócio-econômica dessas comunidades varia desde a irrigação capitalizada nas margens do rio São Francisco, no município de Belém do São Francisco à agropecuária de sequeiro associada à irrigação em pequena escala em Parnamirim, até a pecuária extensiva de uma região quase árida, em Chorrochó. Da mesma maneira, também variam as densidades demográficas, o tamanho da sede municipal, a articulação à economia regional e nacional e o contato com o modo de vida e a visão do mundo urbano-industrial. Em termos de religião, a área de estudo no passado sofreu a influência de todos os importantes movimentos messiânicos e das várias formas de catolicismo popular alternativo do Sertão. Também no presente constata-se na área de estudo a variação espacial da penetração de novas formas de religião alternativa, desde as várias igrejas protestantes e o centro de Xangô, de relativa longa data em Belém do São Francisco, até uma ação missionária protestante incipiente em Chorrochó.

A pesquisa sobre a religião sertaneja fez parte de um estudo maior de transformação cultural no Sertão, desenvolvido pelo autor e pela geógrafa Ana Maria Bicalho, permitindo a contextualização do fenômeno religioso nas mudanças globais do modo de vida sertanejo, investigado tanto do ponto de vista masculino de um protestante norte-americano, como do ponto de vista feminino de uma católica brasileira. No estudo utilizaram-se métodos formais e informais de pesquisa. Nos três municípios de estudo e em municípios vizinhos, foram aplicados 156 questi-

onários à população do campo e 79 nas vilas e sedes municipais. Também realizaram-se entrevistas durante semanas e meses com 12 informantes de profissão, idade, sexo e classe social diferentes, visando entender em profundidade suas visões de mundo e cosmologias. Além disso, na longa estadia de pesquisa participante no Sertão, sempre surgiam valiosos comentários sobre a religião, desde piadas sobre o padre até atos de atrito entre católicos e protestantes. Finalmente, realizou-se um levantamento geral em 25 municípios distribuídos pelo Sertão, no qual foram feitas entrevistas com extensionistas e informantes possuidores de rico conhecimento da história local de cada município analisado.

RELIGIÃO E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL NO SERTÃO

Apesar do fato de o Sertão nordestino ter sido uma das primeiras zonas de colonização no país, até 1930, em função do clima semi-árido e do subdesenvolvimento econômico, o Sertão permaneceu uma zona de fronteira, caracterizada pela rarefação demográfica, menor grau de capitalização das atividades econômicas e virtual ausência de controle do governo central. A colonização antiga, os problemas econômico-ambientais típicos das zonas semi-áridas e o relativo

AS FORMAS
HISTÓRICAS DE
RELIGIÃO ALTERNATIVA,
NA SUA MAIORIA, FORAM
ELIMINADAS E, AO
MESMO TEMPO, HOUVE
A PENETRAÇÃO DE
NOVAS RELIGIÕES
ALTERNATIVAS COMO
PARTE DO PROCESSO DE
MAIOR ARTICULAÇÃO À
SOCIEDADE NACIONAL

isolamento do Sertão, por sua vez, propiciaram um rico campo para a manutenção de tradições do catolicismo popular que há muito tempo já tinham desaparecido nos centros que definem a ortodoxia católica mundial e nacional. Estas características também propiciaram terreno fértil para o surgimento de transformações religiosas próprias que enfatizaram o lado messiânico⁽¹⁾.

Após 1890, este quadro alterou-se, identificando-se

duas fases, acompanhando o processo de industrialização tardia e da construção de uma nação brasileira. A primeira fase, de 1890 a 1930, foi marcada pela contestação nordestina, em alguns casos de formação campestre, como no Sertão, freqüentemente expressa numa linguagem religiosa à crescente hegemonia urbano-industrial da Região Sudeste. Este foi o período dos grandes movimentos messiânicos, revoltas e banditismo. Após 1930, o país entrou num processo de industrialização acelerada, levando a uma melhoria nos meios de transporte e de telecomunicação, que no Sertão provocaram a relativa estagnação econômica e maior dominação político-econômica e cultural pelos grandes centros econômicos do país. O Sertão deixou de ser uma zona de fronteira, tornando-se uma região periférica deprimida. Como resultado disso, os problemas de

subdesenvolvimento do Sertão tornaram-se mais graves e o curso da religião alternativa foi transformado. As formas históricas de religião alternativa, na sua maioria, foram eliminadas e, ao mesmo tempo, houve a penetração de novas religiões alternativas como parte do processo de maior articulação à sociedade nacional.

O catolicismo foi a religião européia introduzida no Brasil durante a colonização e, hoje em dia, a maioria de sertanejos é ainda membro dessa religião. Entretanto, nas últimas quatro décadas, as seitas protestantes aumentaram no Sertão, onde são populares entre pequenos comerciantes da classe média e os pobres das cidades. Os cultos afro-brasileiros e os de cunho espiritualista estão crescendo em

popularidade e interesse, principalmente no meio urbano de menor poder aquisitivo. Como CAMARGO *et alli* (1973), FORMAN (1975), FRY (1978) e WILLEMS (1967) notaram em todo o Brasil e BASTIAN (1993), MARTIN (1990) e STOLL (1990) na América Latina, o interesse de todas essas formas de religiões alternativas é bem maior nos grandes centros urbanos e sua difusão no interior faz parte e é parcela de um processo de articulação cultural nacional. No Nordeste, poucos não-católicos são encontrados em lugares pequenos e afastados, como as comunidades estudadas, e seu número cresce proporcionalmente, de acordo com o tamanho da comunidade e o grau de articulação à economia e à vida nacional (Tabela 1).

Tabela 1
A FILIAÇÃO RELIGIOSA DE ACORDO COM O TAMANHO DA COMUNIDADE DO NORDESTE

- 1980 -							
Unidade: (%)							
MUNICÍPIO	POPULAÇÃO URBANA	CATÓLICA	PROTESTANTE	ESPIRITUALISTA	OUTRAS RELIGIÕES	AGNÓSTICO	TOTAL
CIDADES DO SERTÃO							
Chorrochó (*)	869	99,8	0,2	0	0	0	100,0
Parnamirim (*)	3.604	98,6	1,2	0	0	0,2	100,0
B. S. Francisco (*)	8.284	97,7	1,6	0	0,2	0,5	100,0
Salgueiro	25.915	98,1	1,6	0	0,2	0,1	100,0
Petrolina / Juazeiro	134.376	96,1	2,4	0,4	0,3	0,8	100,0
CIDADES DO AGRESTE E DO LITORAL							
Caruaru	137.636	92,4	4,6	0,5	0,7	1,8	100,0
Grande Recife	2.069.74	85,6	8,6	1,5	0,8	3,5	100,0
CIDADES DA REGIÃO SUDESTE							
Grande Rio	8.776.78	80,2	8,0	4,2	2,4	5,2	100,0
Grande São Paulo	12.588.4	85,2	7,5	1,8	3,1	2,4	100,0

Fonte: Fundação IBGE (1982, 1983)

Notas: (*) comunidade de estudo

Antes da penetração do protestantismo e de cultos afro-brasileiros nos últimos tempos, existiram outros tipos de atividades religiosas alternativas no passado, alguns dos quais ainda são praticados em escala menor hoje em dia. Membros e participantes de irmandades de flagelantes, danças de São Gonçalo e movimentos milenaristas foram – e ainda são – recrutados entre os pobres da zona rural e da cidade. Assim, não estamos tratando de uma população católica única, que só foi dividida recentemente pelo processo de articulação nacional mas, sim, de uma história de predomínio religioso de catolicismo ortodoxo sob a liderança da classe alta agrária e comercial, representada pelo padre e leigos proeminentes, envolvidos nas atividades da Igreja, acompanhado por vários tipos de religião alternativa praticada por membros da população mais pobre⁽²⁾.

ESTE MUNDO E O OUTRO MUNDO NO CATOLICISMO POPULAR SERTANEJO

Se, por um lado, no catolicismo popular do Sertão, há pouco interesse em especular sobre a realidade do *outro mundo*, ou seja, tendo apenas uma vaga idéia de que lá existe o *céu*, o *inferno* e o *purgatório*, por outro lado, existe uma variedade de crenças sobre o *relacionamento* do *outro mundo* com este. Uma vez que este mundo é dos vivos e o outro é das almas, o ponto de contato entre os dois é a morte. Dessa forma, seria interessante explorar em maior detalhe conceitos sobre a passagem de um mundo para o outro antes de tratar de idéias sobre o *outro mundo* em si⁽³⁾.

UMA VEZ QUE ESTE MUNDO É DOS VIVOS E O OUTRO É DAS ALMAS, O PONTO DE CONTATO ENTRE OS DOIS É A MORTE

Para a população do Sertão, seja católica ou protestante, a morte é vista como um processo no qual esvaem-se as forças vitais, resultando na separação da parte espiritual – a *alma* – do *corpo*, *matéria*. Quando morre uma pessoa seu corpo é enterrado no cemitério onde, normalmente, com o tempo, a carne se desfaz ficando a *ossada* no túmulo. Para o sertanejo a morte não se dá por completo com a mera perda das funções vitais físicas, pois até que a carne seja *consumida pela terra*, ainda resta uma ligação entre o corpo e a alma do falecido. Durante este período a alma fica vagando em volta do túmulo até completar o processo da carne degenerar e *virar terra*, quando, então, a alma passa completamente para o *outro mundo*. É importante enfatizar o termo *completamente* porque se crê que durante este período a alma também está no *outro mundo*. Isso pode envolver a idéia clássica de que o espírito pode estar em dois lugares no mesmo momento [cf. LÉVY-BRUHL, 1971 (1927)] ou, que a alma fica alternadamente lá e cá, progressivamente passando mais tempo no outro mundo até, finalmente, o processo de degeneração da carne se completar e a alma ficar de vez por lá.

O cemitério pode ser considerado o portão para o *outro mundo*. Por isso, os mortais têm pavor do cemitério, pois, as almas se sentindo solitárias, podem querer *levar alguém embora consigo para fazer companhia*. Conseqüentemente, as pessoas evitam o cemitério à noite e só *entram* de dia, para enterros, e no dia de *Finados*. Nestas ocasiões, tomam uma série de *precauções* para evi-

tar contágio físico-espiritual. Antes de entrar, deixam seus pertences no portão do lado de fora do cemitério. Entrando, fazem os ritos, e, saindo, vão diretamente para casa, trocam de roupa e tomam banho. A idéia de contágio envolve mais do que apenas uma noção de que o cemitério é um lugar cheio de doença. Também há uma vaga idéia de contágio espiritual que decorre do conceito de que a vida é constituída pela união do corpo e da alma.

As únicas pessoas que entram no cemitério com maior freqüência são os membros das Irmandades de Penitentes. Estes mostram seu grande espírito de *sacrifício* pessoal rezando pelos mortos no cemitério, nas altas horas da noite, quando as almas *estão soltas*. Contudo, os penitentes tomam a precaução de entrar no cemitério em grupo e carregando uma vela para manter as almas afastadas. Isso, e mais o fato de que é comum deixar acesa uma lampadazinha em casa durante a noite, para afastar almas, nos leva a concluir que as almas estão ativas apenas durante a noite, porém, não só no cemitério, mas em qualquer lugar.

Mesmo assim, fora dessas ocasiões, o católico normal, evita passar perto do cemitério, que, normalmente, é localizado fora da cidade, num lugar de pouco trânsito. Contudo, como as cidades sertanejas estão crescendo, o cemitério pode ficar dentro dos limites da cidade mas, pelo menos, existe um certo espaço entre ele e as residências. Além disso, qualquer que seja sua localização, o cemitério apresenta um muro alto para separá-lo do espaço dos vivos.

Apesar do pavor às almas, normalmente, estas não aparecem na esfera dos vivos. Excepcio-

nalmente, uma alma pode manifestar-se para os vivos quando está inquieta no túmulo ou no momento da morte de um ente querido. No primeiro caso, a alma fica inquieta no túmulo quando, depois de enterrado seu corpo, a carne não degenera. Como se trata de uma zona de clima semi-árido, com solos pedregosos, pode haver um processo de mumificação dos mortos. Neste caso a alma aparece para os parentes durante a noite em sonhos ou mesmo em aparições, o que é interpretado como inquietação. O corpo é desenterrado, exposto ao ar e re-enterrado no mesmo lugar ou em outro de *terra mais maciça*⁽⁴⁾. O segundo caso, da aparição de uma alma de cônjuge ou outro parente próximo para uma pessoa que está morrendo, é sinal para este e os outros presentes de que o momento de passagem chegou, pois a alma do parente já falecido vem buscá-lo.

Mais uma vez se constata a importância do conceito de *companhia* de parentes e amigos, sejam eles vivos ou mortos, no velório. Idealmente, uma pessoa deve ser cercado por estes na hora de sua morte, e, após a morte, eles continuam *vigiando* o falecido a noite toda, de velas acesas, até o enterro, no dia seguinte, quando o corpo vai para seu lugar na terra santa do cemitério. Se ficar sozinho neste momento de transição deste mundo para o outro, a alma pode perder-se no *espaço*, que é o *inferno* para o sertanejo. Além disso, existe uma vaga idéia da alma desprotegida ser carregada por algo, que possivelmente pode ser uma outra *alma perdida* que deseja companhia, e, não necessariamente carregada pelo diabo. O uso de velas durante a noite antes do enterro, por sua vez, revela, novamente, a importância da luz para afastar almas indesejáveis⁽⁵⁾.

Também ficam vagando no espaço os infelizes que morrem de acidentes repentinos, como por exemplo, atingidos por raio ou afogados. Estes acidentes tradicionais e modernos, como os de automóvel, não são encarados como dívida, vingança por algum pecado cometido. São vistos como *mortes antes do tempo*, que ocorrem rapidamente, e nas quais não se observa o processo normal de morte lenta em casa, que permite aos parentes e amigos se reunirem em sua volta para acompanhar o processo da morte. O fato de ter morrido antes do tempo não faz as almas perdidas invejosas dos

vivos, como acontece em outras partes do mundo (cf. SCHNEIDER, 1990). Vimos que, no Sertão, as almas carregam os vivos porque querem companhia no espaço e não porque têm raiva dos mesmos. Além disso, é comum no Sertão colocar uma cruz no local de uma morte acidental e os penitentes visitam estes lugares para rezar pela alma solitária que fica vagando por ali, fazendo-lhe companhia durante suas visitas. A cruz, por sua vez, marca o lugar como um portão secundário para o *outro mundo*.

Em comparação, pouco se sabe sobre o *outro mundo* em si. Para a maioria da população sertaneja há duas ou três esferas do *outro mundo*: (1) o *céu*; (2) o *inferno*; e (3) o *purgatório*. Essas esferas do *outro mundo* não são concebidas como fisicamente acima ou abaixo deste mundo, e, sim, como outra dimensão à parte, e se distingue uma esfera da outra, naquela dimensão, em termos de luminosidade, estado térmico e solidão. A noção da organização social dos

entes sobrenaturais presentes em cada esfera só é válida para o *céu*.

No esquema cosmológico de católicos sertanejos, o conceito de *limbo* quase não existe. Em vez de ir para o *limbo*, as crianças que morrem logo após o nascimento e que não tiveram tempo de ser batizadas, são *anjinhos* inocentes e como tal vão diretamente para o *céu*. Essa idéia está adaptada à falta de padres no Sertão, uma vez que pode demorar dias ou mesmo semanas e meses para batizar uma criança em lugares mais isolados. Contudo, existe bastante incerteza

entre a população quanto ao período de graça antes do batismo, podendo causar dúvida para os pais em questão, se sua criança falecida será salva.

Também é pouco desenvolvida a noção de um estágio de *purgatório* como um lugar intermediário no qual se *passa um tempo pagando os pecados menores*, antes de, finalmente, subir para o *céu*. Normalmente, para sertanejos estes pecados são perdoados se o indivíduo confessá-los para o padre durante sua vida ou na última unção antes de morrer, tornando-se desnecessária a existência do *purgatório*.

Mesmo as idéias sobre o *inferno* são relativamente simples. Não se fala num inferno de castigo onde as almas se queimam por eternidade ou habitado por demônios que espetam os pecadores com tridentes. A solidão em si é o castigo máximo para o sertanejo. As *almas perdidas* têm uma existência vista como profundamente triste, de *vagar* solitariamente no *espaço*, uma dimensão vazia, fria, sem som e escura. Se vê nisso uma *herança* do passado no

A SOLIDÃO EM SI É O CASTIGO MÁXIMO PARA O SERTANEJO

Sertão como zona de fronteira na qual se tem uma aversão total ao isolamento da vida no escuro da área rural, que não tem o movimento social das vilas e cidades. Além disso, como um povo extremamente sociável, é raro alguém ficar sozinho, e, de fato, há verdadeiro pavor da solidão, principalmente à noite e no escuro, pois possibilita a aproximação de uma alma perdida que pode levar consigo a pessoa solitária para o espaço.

O conceito de pecado no Sertão também reflete seu passado de fronteira no qual se vingavam, e ainda se vingam, as injustiças deste mundo, aqui e agora, matando o adversário. Dessa forma, não se considera o assassinato justificado como pecado. Pecador é aquele que é *cachaceiro vagabundo*, que não trabalha e deixa sua família na penúria. Outros delitos também têm castigo imediato no Sertão. Relações pré e extra-maritais são resolvidas com casamento forçado ou com vingança mortal. Quem não batiza o filho, abandona sua mulher para casar com outra ou junta-se com um padre vira lobi-somem ou mula-sem-cabeça (cf. HOEFLE, 1990). Além disso, nem é preciso ter cometido pecado para acabar no *espaço* vazio, como vimos ser o caso de pessoas que morrem de acidentes ou que são carregadas por uma *alma perdida*.

Neste esquema, o *Diabo* também conhecido como o *Demônio* ou o *Cão*, só tem no máximo o papel de levar os vivos à tentação, tendo pouco a ver com o castigo que vem depois da morte. Além disso, não existe uma hierarquia de demônios menores, equivalentes à dos santos no *céu*, como SHAW (1995) e STEWART (1991) relatam na Igreja Ortodoxa européia.

O *céu*, por sua vez, é um lugar alegre, de muita luz e companhia social, onde ninguém sente o sofrimento da terra. Em comparação com as outras esferas do *outro mundo*, existe no *céu* uma organização social complexa, desde a figura máxima de Deus, os santos mais importantes, os santos menores e, finalmente, as almas comuns. Existe, assim, uma hierarquia dos entes do *outro mundo*, semelhante àquela deste mundo. Porém, no *céu*, a hierarquia é definida por perfeição do espírito e não pela acumulação de riquezas e poder político. O Deus é perfeito e todo-poderoso, uma figura explicitamente comparada à de um pai de família, sabendo o que é melhor para seus filhos. Os santos, por sua vez, tiveram na terra uma vida exemplar, se colocam mais próximos ao Senhor e têm acesso mais direto ao Seu ouvido, e, por isso, são os mais procurados com pedidos de promessas feitas pelos vivos deste mundo. Muitas pessoas acreditam que os próprios santos atendem aos pedidos, sem interferência de Deus, e assim são, por si mesmos, quase que divindades. Em teoria, as almas comuns também têm acesso ao Senhor, mas ninguém faz promessas a elas, pois, "*santo de casa não faz milagre*", seja a imagem de um santo que tem em casa, seja a alma de um parente falecido que era de casa.

Depois de rezar no contexto de missa, o pedido de intervenção divina de santos, através de promessas, nos problemas deste mundo, é uma das formas de contato mais comum com o *outro mundo* para os sertanejos, sendo, inclusive, o maior ponto de atrito com os protestantes. A comunicação de promessas dos vivos deste mundo para os santos no outro, se dá num sentido só, pois o santo não entra em contato com o pleiteante,

dando-lhe uma resposta verbal. Se a doença for curada, o casamento realizado, a chuva vier a tempo, isso em si é a resposta do santo, e o pleiteante cumpre sua promessa.

A promessa geralmente envolve a realização de atos de *sacrifício*, como vestir uma túnica franciscana e não cortar o cabelo durante longo período. Estes atos que, em outro contexto, seriam considerados socialmente estranhos e ridicularizados, passam a ser admirados como um sinal de fé. Como é comum neste tipo de comportamento não é necessário revelar se está cumprindo promessa, pois os sinais visíveis do mesmo são reconhecidos pela sociedade como pagamento da mesma. Também para cumprir promessa é comum fazer uma romaria até um santuário distante, do santo a quem foi feita a promessa, visando colocar ao pé da imagem um ex-voto representando a moléstia curada ou uma quantia de dinheiro. A viagem em si é considerada um sacrifício, mas também pode acrescentar sofrimento físico ao ato da romaria, andando toda a distância a pé, carregando uma cruz pesada durante a viagem ou andando ajoelhado o último quilômetro até o santuário⁽⁶⁾.

No caso do não atendimento da promessa sempre há a possibilidade de que o santo não tenha escutado o pedido, pois não se tem confirmação de que tenha escutado o pedido. Suspeitando disso, o pleiteante pode *roubar santo* ou *judiar de santo* para chamar melhor sua aten-

ATOS QUE, EM OUTRO
CONTEXTO, SERIAM
CONSIDERADOS
SOCIALMENTE
ESTRANHOS E
RIDICULARIZADOS,
PASSAM A SER
ADMIRADOS COMO UM
SINAL DE FÉ

ção. *Roubar santo* é literalmente seqüestrar a imagem, tirando-a de seu lugar devido e, *judiar de santo* é virar a imagem de cabeça para baixo, ambos os atos feitos na esperança de que o santo, querendo voltar a seu lugar ou posição correta, atenderá ao pedido. Parece que o santo não se irrita com estes atos, nem se vinga não atendendo ao pedido e muito me-

nos fazendo mal ao pleiteante.

Além do conjunto de crenças em torno das *almas* e dos *santos*, no Sertão também encontra-se hoje o terceiro elemento de uma visão do mundo cristão pré-Reformista: a *crença em espíritos do mato*, tais como o caipora e os animais encantados. São espíritos animistas típicos deste mundo que em troca do usufruto dos produtos do mato, são aplacados com fumo e outras oferendas. Como SCHNEIDER (1990) observa na Europa, antes da ocupação das últimas fronteiras internas através da Agricultura Científica, no Sertão os espíritos do mato vivem em lugares distantes da habitação humana e são mestres dos animais silvestres. São encontrados raras vezes e normalmente no contexto da caça, quando devem ser tratados com respeito e no espírito de reciprocidade. SCHNEIDER e REICHEL-DOLMATOFF (1971) destacam a função deste tipo de crença para limitar a exploração excessiva dos recursos naturais, porém, no Sertão, há muito a mentalidade predatória do mercado de peles já superou tal função (cf. HOEFLE, 1990).

As denominações protestantes penetraram primeiramente no Nordeste no século XIX, através das grandes capitais dos estados, onde atraíram comerciantes da classe média (DELLA CAVA, 1970). Entretanto, somente se espalharam pelas cidades maiores do Sertão durante as décadas de 1930 e 1940 (PIERSON, 1972). De 1950 em diante, elas se difundiram dessas cidades para outras comunidades menores, ou os missionários vieram diretamente das grandes cidades litorâneas.

Assim sendo, como a entrada de grupos protestantes se dá no sentido das cidades grandes para o interior, podemos levantar a pergunta se está disseminada uma visão do mundo que já passou pela Reforma e pela modernização. Veremos que sua visão do mundo é profundamente reformista e que sua visão de salvação individual é perfeitamente compatível com o capitalismo industrial, mas a sua visão não pode ser qualificada como secularista, ao contrário, é fortemente fundamentada na interferência de entidades sobrenaturais na vida das pessoas.

Os protestantes são chamados e preferem ser conhecidos como *crentes* e não pelo primeiro termo, pois alegam que não protestam contra coisa alguma. O que choca a maioria católica é seu fervor religioso, sejam eles homens ou mulheres. Enquanto o católico pode sempre depender de sua fé, em última análise, para explicar por que

certas coisas acontecem da maneira como se passam, a fé do protestante é constante e propositadamente evidente para aqueles que dele se cercam. Ele pauta sua vida por sua leitura particular da Bíblia e, na verdade, orgulha-se de não necessitar de um padre para fazê-lo por ele. A maioria dos católicos nem olha para a Bíblia, enquanto que até mesmo os protestantes po-

bres a estudam, procurando as citações certas com as quais justificam seu comportamento ou condenam o de outros ⁽⁷⁾.

A igreja, para os protestantes, é o único ponto de contato deste mundo com o outro, representando um espaço sagrado neste mundo, separando o mundo do culto religioso do mundo dos pecados de fora. Todas as atividades religiosas se realizam dentro da igreja e nunca fora, na comunidade, como por exemplo acontece nas procissões católi-

cas. Pode até fechar a entrada com uma cortina para marcar esta separação. Por outro lado, a cortina ou porta também serve para evitar que alguém de fora jogue um objeto para dentro, visando atrapalhar o culto, o que, de fato, às vezes acontece. As igrejas católicas do interior também têm uma porta na entrada, mas raramente é fechada e nunca durante a missa.

Associada a esta segregação do espaço ritual há uma verdadeira aversão por parte dos protestantes aos elaborados ritos e crenças dos católicos em torno da morte, das almas e dos santos que se verificam no cemitério. Os funerais para

A IGREJA, PARA OS
PROTESTANTES, É O
ÚNICO PONTO DE
CONTATO DESTE MUNDO
COM O OUTRO,
REPRESENTANDO UM
ESPAÇO SAGRADO NESTE
MUNDO, SEPARANDO O
MUNDO DO CULTO
RELIGIOSO DO MUNDO
DOS PECADOS DE FORA

os protestantes consistem numa cerimônia simples que há no dia da morte e é no sentido de lembrar à família do falecido sobre o que o espera depois. A ênfase está na alma do falecido no céu e não em rito direcionado aos seus restos mortais neste mundo.

Talvez a característica mais nítida e distinta dos protestantes na sua concepção do relacionamento deste mundo com o outro, e que mais atrai os pobres da cidade e os frustrados da classe média, seja a ênfase milenarista a respeito do fim do mundo e o direito de corrigir as injustiças deste mundo, no outro. Eles suportam a situação de proscritos e de pobreza, no caso dos membros da classe baixa, com a convicção de que serão salvos quando morrerem e de que outros não o serão. Eles jamais levantam a mão contra seus opressores, nem roubam um pedaço de pão quando famintos, pois sabem que Deus os protegerá. Agir de outra maneira é pecar, o que não permitirá a salvação individual.

A promessa de justiça no outro mundo poderia nos conduzir a interpretar o protestantismo, sob um ponto de vista funcionalista e marxista clássico, como uma força conservadora no Sertão, que diminui o conflito social neste mundo. Contudo, ao contrário da posição neoweberiana, a nível do indivíduo, o protestantismo não promove o surgimento de *burgueses*, nem de *camponezes ricos* entre os protestantes. MURATÓRIO (1980) também observou nos protestantes da zona rural do Equador uma situação semelhante, na qual o fraterno auxílio mútuo é acentuado entre os protestantes pobres, ao invés do estímulo à ética do empresário individualista. A maioria dos protestantes do Sertão são proletá-

rios urbanos vivendo no nível de subsistência. Como outros pobres, qualquer que seja sua religião, são subempregados. São seus patrões católicos que possuem meios de acumular capital, assim como de se beneficiar com excessos mundanos ⁽⁸⁾.

Por outro lado, a nível da sociedade, o protestantismo pode ter um papel dinâmico de promover o desenvolvimento capitalista, confirmando uma interpretação marxista. No contexto das cidades industrializadas do Sudeste do país, a vida austera do protestante pode ser vista como uma adaptação a salários, a nível da subsistência, evitando assim, o protesto e a revolta da população pobre contra as altas taxas de mais-valia, acelerando, assim, o processo de acumulação capitalista. Como observa SCHNEIDER (1990), historicamente o cristianismo reformista facilitou a acumulação capitalista porque a ênfase na salvação individual acaba cortando as redes de parentesco extenso e os compromissos com a comunidade maior, permitindo, assim, a maior exploração do homem pelo homem.

Contudo, a visão do mundo e a cosmologia do fundamentalismo protestante não podem ser reduzidas à sua função para a acumulação capitalista, nem à visão das relações sociais religiosas deste mundo e do outro que é bem mais igualitária na prática do que aquela do catolicismo. Mesmo existindo líderes do culto protestante, alguns dos quais são da classe média, seu papel é restrito e a participação espontânea de toda a congregação é bem maior do que na missa católica. A nível do indivíduo, em termos existenciais, a participação é extremamente importante para os pobres, o que as explicações funcionalis-

tas da coletividade ignoram. No culto, o indivíduo pobre pode falar alto o que pensa, criando interpretações religiosas, sentindo-se importante, em forte contraste com sua vida quotidiana de pouca influência na comunidade maior.

O *outro mundo* do protestante também é diferente daquele do católico, particularmente sua concepção do *céu* e do *inferno*. Vimos no catolicismo popular do Sertão que a idéia do *limbo* e do *purgatório* quase não existe, de forma que o *outro mundo* também fica dividido em apenas duas esferas – o *céu* e o *inferno* – só que os dois são bem diferentes para o protestante.

Como o *céu* católico, o *céu* protestante também é um paraíso sem as privações deste mundo, mas para o protestante há uma organização social sem a hierarquia de santos maiores, santos menores e almas comuns. Como Deus é todo-poderoso, Ele é capaz de atender a todos à mesma hora, sejam eles almas no *céu* ou vivos na terra. Assim sendo, os protestantes não acreditam em santos e desprezam particularmente a prática popular de pedir a intervenção de um santo perante Deus, para fins egoístas, como acumular bens materiais. Se o indivíduo estiver muito doente, ou foi injustamente atingido por outro, uma prece direta à intervenção divina pode ser feita. Entretanto, prometer contribuição em dinheiro para a igreja ou fazer um ato de penitência que envolva o processo mecânico de repetição de tantas Ave

Marias, rodas de danças de São Gonçalo ou romaria, para obter uma boa colheita ou um negócio financeiro rendoso, é repugnante para eles. Levantar-se durante o culto dando graças a Deus, é considerado melhor, particularmente porque não dá a impressão de se estar fazendo uma transação comercial com Deus.

Além disso, na tentativa de se distinguir ainda

mais dos católicos, protestantes do Sertão têm uma visão de menor interferência do próprio Deus no mundo natural, particularmente no que se refere à seca. Como afirmou o líder protestante de Parnamirim, "*o Deus criou este mundo e neste mundo criou lugares com muita chuva e lugares com pouca chuva. Se o homem for besta querendo morar em lugares de pouca chuva, o problema é dele e não adianta pedir chuva a um santo ou outro.*" E claro, não há espaço para espíritos do mato nesta visão; e de

NA ZONA RURAL NÃO FOI
ENCONTRADO SEQUER UM
FAZENDEIRO PROTESTANTE
PARA PODER VERIFICAR SE
UMA VISÃO RELIGIOSA
REFORMISTA O LEVASSE A
TER UMA EXPLORAÇÃO
AGRÍCOLA MAIS
CAPITALISTA E PREDATÓRIA
EM RELAÇÃO AO
MEIO AMBIENTE

fato, como cidadãos urbanos, os protestantes têm pouco contato com essa crença. Na zona rural não foi encontrado sequer um fazendeiro protestante para poder verificar se uma visão religiosa reformista o levasse a ter uma exploração agrícola mais capitalista e predatória em relação ao meio ambiente.

Contudo, se por um lado, o mundo natural não é explicado em termos de agentes sobrenaturais, por outro, o mundo social só se explica em termos de *tentação* e *inferno*. O *inferno* do protestante sertanejo segue a visão tradicional européia, de um *lugar de sofrimento e de fogo eterno dirigido*

pelo diabo. Este, leva os vivos à tentação oferecendo riquezas e poder neste mundo, em troca de sua alma no outro. Dessa forma, o crente tem que estar sempre atento porque só basta cometer um pecado e não há salvação. Em comparação, se para o católico sertanejo quase ninguém vai para o *inferno* e a entrada no *céu* não é tão exclusiva, para o protestante apenas uma minoria seleta vai para o *céu*. O *céu* protestante, portanto, só é igualitário para quem consegue chegar lá.

CONTATOS IMEDIATOS COM O OUTRO MUNDO NOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS NO SERTÃO —

Os cultos afro-brasileiros (candomblé, xangô, catimbó) e o espiritismo, tal como praticados no Sertão, não podem ser considerados como religiões plenamente desenvolvidas no mesmo sentido em que são o catolicismo e o protestantismo ou mesmo os cultos afro-brasileiros do litoral do Nordeste. De fato, as pessoas que abraçam os cultos no Sertão não os consideram também como sendo sua religião. Elas se consideram católicas, assim como os penitentes o fazem.

Entretanto, as irmandades de penitentes incorporam principalmente o ritual católico antigo, enquanto o xangô das comunidades estudadas e os curandeiros espíritas ambulantes do Sertão utilizam uma cosmologia que é uma síntese de rituais e crenças derivados de cultos afro-brasileiros do litoral e idéias originárias dos ameríndios e do catolicismo popular, assim como noções tradicionais de medicina popular, bruxaria e até mesmo alguns traços dos movimentos milenaristas do passado. As sessões dos cultos incluem um vago sentido de adoração aos espíritos que os visitam, mas nunca do modo como

o catolicismo e o protestantismo glorificam a Deus em um ritual. Onde os cultos se aproximam mais da religião convencional, é nos meios e objetivos de sua prática, isto é, quando utilizam entidades sobrenaturais para sobrepujar problemas individuais de doença e infortúnio. Além disso, os cultos reúnem um grupo de pessoas e entidades sobrenaturais em cerimônia coletiva, a qual muitos participantes consideram gratificante, independentemente do fato de curar indivíduos doentes e perturbados.

De acordo com PIERSON (1972), os cultos afro-brasileiros entraram na área de estudo na década de 1930, quando se estabeleceu um centro de candomblé em Juazeiro da Bahia. Pelo nome usado para se referirem aos cultos nas comunidades estudadas, o xangô, é provável que tenha sido difundido diretamente do litoral de Pernambuco ou por meio de uma cidade média do mesmo estado, como Salgueiro. A despeito de sua origem, o candomblé da Bahia exerce uma influência considerável sobre os cultos locais. Tanto os xangoístas como os espíritas, frequentemente referem-se aos famosos Centros de Cachoeira e Salvador e consultam livros publicados nestes lugares.

Apesar dessa influência, os cultos locais não possuem a complexidade de organização dos cultos afro-brasileiros do litoral do Nordeste, sendo ausente o rito elaborado, a forte hierarquia e as vestes características⁽⁹⁾. Também nas comunidades estudadas os cultos são mais impregnados de ritos e simbolismos extraídos do catolicismo e de crenças indígenas do que o dos cultos de xangô e candomblé das cidades litorâneas. Essa situação deve ser comum à maioria das

comunidades sertanejas, pois ZIMMERMAN (1952) notou também que os cultos de candomblé da comunidade que ele estudou no Sertão da Bahia, eram limitados aos cultos com efeitos de curar problemas de saúde e não possuíam a complexidade religiosa do candomblé litorâneo. Dessa forma, o xangô no Sertão enfatiza o lado de contato com os espíritos do *outro mundo*, visando a proteção espiritual do praticante e não representa um ato de louvor a entidades sobrenaturais.

A *sessão*, como a que se realiza no centro da cidade de Belém do São Francisco, é semelhante àquelas descritas na literatura, mas os espíritos são mais freqüentemente entidades indígenas do que africanas. Além disso, os nomes de santos católicos são geralmente usados para entidades africanas e os nomes africanos são poucas vezes ouvidos. As orações católicas são muitas vezes parte da cerimônia e, na maneira típica do sertanejo, Padre Cícero é um santo padroeiro do *centro*, lado a lado com a imagem popular dos cultos afro-brasileiros de São Jorge. Os nomes de Padre Cícero, Frei Damião, São Sebastião e Rei Sebastião são invocados nos cânticos. Os dois primeiros, famosos padres católicos do Sertão, provavelmente opor-se-iam ao serem invocados desse modo. São Sebastião é um santo muito popular no Sertão e a última entidade a ser chamada comumente é a figura do rei português messiânico, utilizado no movimento sebastianista do século passado.

NESTA RELAÇÃO DE DIAS,
TIPOS DE ESPÍRITO E
AMBIENTE, HÁ UM
SIMBOLISMO CLÁSSICO DE
OPOSIÇÕES, DO TIPO QUE
ESTRUTURALISTAS
APONTAM SER COMUM À
RELIGIÃO DO MUNDO
INTEIRO

Na *sessão* do xangô, são os espíritos que *baixam* para este mundo e trazem para o *centro* consigo todo o seu ambiente do *outro mundo*. Nas noites de terças-feiras, quintas-feiras e sábados as *sessões* são para os espíritos da *direita* e da *luz*. Como estes espíritos são geralmente benéficos, muitas pessoas se divertem. Os que tomam parte vestem-se de branco e dançam em círculo, *o giro*, com acompanhamento de cânticos. Os indivíduos que experimentam as possessões geralmente agradáveis desses dias, dirigem-se ao centro do círculo, girando, até que o espírito volte para o *espaço*. Nas noites de segundas, quartas e sextas-feiras, o ambiente é mais escuro e mais pesado, e as pessoas se vestem de preto e vermelho para receber os espíritos da *esquerda*. As manifestações costumam ser violentas e os possessos têm que ser amparados por outras pessoas, de modo que não se machuquem batendo com a cabeça contra a parede, a porta ou chão. Como tais espíritos gostam de se demorar e não voltam logo para o *espaço*, o possesso geralmente necessita do auxílio dos membros mais experimentados do culto, que assumem o espírito para a sua expulsão definitiva do *centro*.

Nesta relação de dias, tipos de espírito e ambiente, há um simbolismo clássico de oposições, do tipo que estruturalistas apontam ser comum à religião do mundo inteiro [NEEDHAM, 1973; TURNER, 1974 (1969)]. Os *espíritos benéficos* são associados com a *direita*, com a cor branca, com a luz e com um ambiente leve e ale-

gre, enquanto os *maus* são associados com a *esquerda*, com cores escuras, com o escuro e com um ambiente pesado e soturno. Também há um contraste de sons. Na possessão de um *espírito de direita*, o possuído permanece sem falar e é acompanhado por mulheres cantando de forma suave. Na possessão de alguém experiente por um *espírito de esquerda*, este fala de voz grossa através do possuído. Quando o possuído é uma pessoa comum, os mais experientes tiram o espírito, falando em voz grossa "*passa (nome do espírito)*". Além disso, os espíritos de esquerda gostam de beber – através do possuído – cachaça, e bebem "como se fosse água", ou seja, de forma anti-social. No simbolismo só faltava que os dias dos *espíritos bons* fossem associados com dias pares e, os *maus*, com ímpares, porém, acontece o oposto.

Entretanto, a oposição bom-mau não é tão simples assim, pois, *espíritos da esquerda* também podem fazer o bem. A função básica do xangô sertanejo é invocar entidades espirituais do *espaço* para ajudarem as pessoas a se protegerem dos ataques de outros espíritos, sendo que os da *esquerda* podem ser utilizados para fazer isso. Os espíritos são tidos como causadores de doença, insanidade ou outras desgraças. A entidade ou entidades que provocam os problemas podem ter sido enviadas por inimigos, buscando vingança, ou os espíritos podem por si mesmos ter decidido a se manifestar no indivíduo. A pessoa afetada tor-

OS ESPÍRITOS BENÉFICOS
SÃO ASSOCIADOS COM A
DIREITA, COM A COR
BRANCA, COM A LUZ E
COM UM AMBIENTE LEVE
E ALEGRE

espírito atacante. Daí, induz o espírito a passar da vítima para si próprio, de modo a dominá-lo com o auxílio do *espírito guia* e finalmente enviá-lo de volta para o *espaço* outra vez. Também encontra-se no xangô, rito para anular o efeito de ataques através de *trabalhos* do tipo simpatia, de bruxaria clássica européia e africana, tais como sapos tendo as bocas costuradas, ou o uso de bonecas espetadas com alfinetes.

Deve-se ressaltar que o xangô não é meramente o combate à bruxaria. A maior parte da sessão não é destinada a tratar das pessoas afetadas e a maioria das pessoas que comparecem vai observar ou participar da dança, da possessão do espírito, mais como forma de distração. Eles se "sentem bem" quando saem do *centro*. Sem dúvida, o objetivo de experimentar possessão frequentemente é o de tornar-se cada vez mais acostumado a receber o *espírito*, de modo a melhor se defender em ataques futuros, mas o

na-se doente, porque não consegue dominar o espírito e muitas vezes nem sabe qual é. É preciso procurar alguém com bastante experiência em possessão. Primeiro, este recorre a seu *espírito guia* – que pode ser da *esquerda* – para ver qual é o

OS MAUS SÃO
ASSOCIADOS COM A
ESQUERDA, COM CORES
ESCURAS, COM O ESCURO
E COM UM AMBIENTE
PESADO E SOTURNO

objetivo mais imediato é o social e a recreação.

É basicamente na função de utilizar *espíritos do outro mundo* que xangô e o espiritismo são distintos das outras religiões. Contudo, a ênfase dos cultos é na mani-

festação dos *espíritos* neste mundo e, como acontece no catolicismo e protestantismo, pouco se sabe sobre o *outro mundo*. Os *espíritos* vêm e voltam para o *espaço*, conceito este semelhante ao *espaço* do catolicismo popular do Sertão. Contudo, o *espaço* no xangô, nem é o *céu*, nem é o *inferno*, pois não há conotação de bem ou mal, sendo apenas uma *outra dimensão* onde ficam os *espíritos* da *direita* e da *esquerda*, não havendo lugar específico a cada tipo de *espírito*.

A cosmologia católica e protestante contemporâneas, por sua vez, negam ou condenam contato com *entes* do *outro mundo*. Afirmam que depois da morte a alma vai para o *outro mundo* e que todo contato com ela é perdido ou deve acabar. Enquanto o católico pode fazer um pedido a um santo, que é o *espírito* de uma pessoa que viveu um dia, o santo de fato não entra em contato real com a pessoa, nem desce para possuí-la. A Igreja tentou esquecer seu passado de combate à bruxaria e ao exorcismo, de forma que agora, para ela, as *almas* do *outro mundo* não devem ser perturbadas e, sim, deixadas em paz. Dessa forma, hoje em dia, os padres explicam o fato de pessoas comuns dizerem ter visto almas, satãs ou outras entidades metafísicas, em termos de parapsicologia ou apenas sugestão da imaginação. Os protestantes são mais enfáticos em sua condenação aos cultos afro-brasileiros, considerados bruxaria e *coisas do diabo* por eles.

A maior parte das pessoas das comunidades estudadas não faz muita fé em xangô ou mesmo

condena-o, pois suspeita que a *bruxaria negra* é ali praticada. Isto é oposto à verdade, pois os cultos são dedicados a combater os ataques dos *espíritos* enviados por outros e não o contrário. Eu jamais vi qualquer coisa semelhante à prática de um *trabalho* para o mal, nem observei os participantes devolverem um ataque espiritual ao mandante, como se faz no litoral.

Geralmente, como acontece com a *magia negra* no mundo todo, pessoas acreditam que exis-

tem bruxas, mas há raras referências a alguma especificamente. Ninguém admite ser bruxo, pois ganha a animosidade de seus vizinhos. Até mesmo se tiver um exemplar do Livro de São Cipriano, da *magia branca e preta*, esconde-o, porque possuir este livro é suficiente para que outros pen-

sem que pratica a bruxaria. Na pesquisa realizada, ouviu-se falar de dois casos em que a polícia prendeu pessoas com esse livro e também diz-se ter o cangaceiro Lampião matado um indivíduo só porque este possuía um desses livros e os vizinhos o acusavam de ser feiticeiro. Estes casos à parte, possivelmente a bruxaria é pouco desenvolvida no Sertão porque a tradição de rixas familiares tem na vingança mortal o caminho preferido para corrigir as injustiças deste mundo. Mesmo pessoas pobres podem matar indivíduos da classe alta, de forma que não precisa lançar mão da bruxaria, a vingança anônima dos fracos, como acontece nos estudos clássicos de bruxaria (cf. EVANS-PRITCHARD, 1937; DOUGLAS, 1970; MIDDLETON e WINTER, 1963).

A COSMOLOGIA CATÓLICA E PROTESTANTE CONTEMPORÂNEAS, POR SUA VEZ, NEGAM OU CONDENAM CONTATO COM ENTES DO OUTRO MUNDO

Dessa forma, constata-se que o catolicismo popular do Sertão nunca passou pelo processo de *desencantamento*, no qual enfatiza-se uma separação radical entre seres humanos, animais e espíritos deste mundo e entre os seres vivos deste mundo e os espíritos do outro. A capitalização das atividades agrícolas e o desmatamento têm sido bastante restritos e localizados no Sertão, de forma que a zona mantém sua paisagem de grandes extensões de caatinga nas quais acredita-se encontrar o caipora e outros espíritos do mato (cf. HOEFLE, 1990, 1993). Também permanece firme a força da fé na atuação dos santos e das almas, na vida dos vivos neste mundo.

Nem a atual penetração de novas religiões no Sertão representa um processo de secularização. Se, por um lado, a entrada de grupos protestantes incentiva uma visão do mundo na qual são ausentes os elementos animistas pré-Reformistas, por outro, é uma visão longe de

ser secularista. No protestantismo realmente não existe a crença em *espíritos do mato*, *almas* e *santos* atuando neste mundo. Além disso, há uma forte separação espacial deste e temporal do outro mundo, uma vez que os pecados deste mundo somente recebem o devido castigo bem depois, no *outro mundo*. Contudo, isso está longe de ser uma visão secularista do mundo, porque admite a forte atuação do Deus e do diabo na vida de indivíduos.

Os cultos afro-brasileiros, por sua vez, reafirmam os elementos animistas da religião popular sertaneja, promovendo uma visão mística do mundo que é a antítese da visão secularista. Toda a criatividade e diversidade do catolicismo popular sertanejo é unida à ênfase de comunicação direta com os *espíritos do outro mundo* dos cultos afro-brasileiros.

Finalmente, o encontro, aqui e agora, dos *entes do outro mundo* com os vivos deste, representa uma visão mais igualitária do que o catolicismo e o protestantismo contemporâneos.

NOTAS

- (1) BOYER (1993) destaca a maior liberdade religiosa no Novo Mundo em função do isolamento de zonas de fronteira durante a colonização.
- (2) Consulte HOEFLE (1994) para maiores informações sobre catolicismo e religião alternativa no Sertão.
- (3) O tema de conceitos de morte e cerimônias marcando a passagem do mundo dos vivos para o dos mortos, foi destacado na abordagem estruturalista-simbólica dos anos 1970 e 1980. Veja-se BLOCH e PARRY (1982) e HUNTINGTON e METCALF (1979).
- (4) Consulte-se CABRAL (1980) para uma análise da crença em torno de casos de mumificação no norte de Portugal.
- (5) SCHNEIDER (1990) nota que as fogueiras de São João, realizadas à noite, na Europa medieval, tinham a função de afastar as almas perdidas de indivíduos que tinham morrido antes do tempo.
- (6) Veja-se MITCHELL (1990) para um estudo detalhado da cultura de dor, paixão e sacrifício no catolicismo popular da Espanha.
- (7) Em outros lugares do país, hoje em dia, a Bíblia é estudada por organizações de comunidade de base de católicos leigos, o que pode ser interpretado como uma reação da Igreja contra a popularidade desta atividade entre os protestantes. Veja MACE-DO (1986).
- (8) CANCIAN (1968) faz uma observação semelhante sobre o sistema de cargos religiosos no catolicismo popular da América Central. Ao contrário de ser um mecanismo de nivelamento social, o patrocínio de festas religiosas confirma a posição social de indivíduos mais ricos da comunidade.
- (9) Há uma vasta literatura relativa a cultos afro-brasileiros, tanto de acadêmicos como dos próprios participantes destes cultos. Para o Nordeste, FERNANDES (1937) e RIBEIRO [1978 (1952)] descrevem o xangô no litoral de Pernambuco; WILLIAMS (1979) e BASTIDE [1978 (1958)] retratam o candomblé na Bahia; e BASTIDE, segundo outro trabalho [1971 (1960)] dá uma excelente, embora datada, visão geral do assunto no Brasil.

BIBLIOGRAFIA

- BASTIAN, J.P. 1993. The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups. *Latin American Research Review*, 18(2):33-62.
- BASTIDE, R. 1971(1960). *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- _____. 1978(1958). *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
- BICALHO, A.M. e HOEFLE, S.W. 1990. Divergent Trends in Brazilian Rural Transformation: Capitalized Stock-Raising in the Agreste and Irrigation in the Sertão. *Bulletin of Latin American Research*, 9(1):49-77.
- BLOCH, M. e PARRY, J. (eds.). 1982. *Death and the Re-generation of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOYER, P. 1993. A Brief History of the End of Time: The Roots of David Koresh's Millennialism are Planted Deep in American Soil. *New Republic*, 208(20):30-34.
- CABRAL, J.P. 1980. Cults of Death in Northwestern Portugal. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 11(1):1-14.
- CAMARGO, C.P.F. et alii. 1973. *Católicos, Protestantes, Espíritos*. Petrópolis: Vozes.
- CANCIAN, F. 1965. *Economics and Prestige in a Maya Community*. Stanford: Stanford University Press.
- CAPLAN, L. (ed.). 1987. *Studies in Religious Fundamentalism*. Albany: State University of New York Press.
- CASCUDO, L.C. 1962(1954). *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: MEC.
- DOUGLAS, M. (ed.). 1970. *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock.
- EADE, J. e SALLNOW, M.J. 1991. Introduction. In: *Contesting the Sacred*, pp. 1-29. London: Routledge.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- FACÓ, R. 1976 (1963). *Cangaceiros e Fanáticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FERNANDES, G. 1937. *Xangôs do Nordeste: Investigações sobre os Cultos Negro-Fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FORMAN, S. 1975. *The Brazilian Peasantry*. New York: Columbia University Press.
- FRY, P.H. 1978. Manchester e São Paulo: Industrialização e Religiosidade Popular. *Religião e Sociedade*, 3:25-52.
- FUNDAÇÃO IBGE. 1981. *Recenseamento Geral do Brasil - 1980: Sinopse Preliminar do Censo Demográfico*. Rio de Janeiro.
- _____. 1983. *Recenseamento Geral do Brasil - 1980: Censo Demográfico*. Rio de Janeiro.
- HOEFLE, S.W. 1987. Nordeste: desenvolvimento Desigual, Autoritarismo e Voto de Cabresto. *Comunicação e Política*, 7(1):21-58.
- _____. 1990. O Sertanejo e os Bichos: Cognição Ambiental na Zona Semi-Árida Nordestina. *Revista de Antropologia*, 33:47-74.
- _____. 1993. Percepção do Ambiente e Domesticação do Espaço no Sertão Nordeste. *Revista Brasileira de Geografia*, 55(1) (no prelo).
- _____. 1994. Igreja, Catolicismo Popular e Religião Alternativa no Sertão Nordeste. *Revista de Ciências Sociais*, 24(1/2) (no prelo).
- HUNTINGTON, R. e METCALF, R. (eds.) 1979. *Celebrations of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVY-BRUHL, L. 1971(1927). *The "Soul" of the Primitive*. Chicago: Gateway.
- MACEDO, C.C. 1986. *Tempo de Gênese: O Povo das Comunidades Eclesiais de Base*. São Paulo: Brasiliense.
- MARTIN, D. 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- MIDDLETON, J. e WINTER, E. (eds.). 1963. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MITCHELL, T. 1990. *Passional Culture: Emotion, Religion and Society in Southern Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- MONTENEGRO, A.F. 1973. *Fanáticos e Cangaceiros*. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno.
- MURATORIO, B. 1980. Protestantism and Capitalism Revisited in the Rural Highlands of Ecuador. *Journal of Peasant Studies*, 8(1):37-60.
- NEEDHAM, R. (ed.) 1973. *Right and Left: Essays on Dual Symbolism Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- PIERSON, D. 1972. *O Homem no Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: SUVALE.
- PINHEIRO, I. 1950. *O Cariri*. Fortaleza.
- PRANDI, J.R. 1975. *Catolicismo e Família: Transformação de uma Ideologia*. São Paulo: CEBRAP.
- QUEIROZ, M.I.P. 1965. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1976. Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest. *Man*, 11(3):307-318.
- RIBEIRO, R. 1978(1952). *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
- SCHNEIDER, J. 1990. Spirits and the Spirit of Capitalism. In: *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, BANDONE, E. (ed.), pp.24-53. Princeton: Princeton University Press.
- SHAW, B.D. 1995. Resenha do livro *The Origin of Satan*, por PAGELS, E. *New Republic*, 213(2):30-36.
- SOUZA, L.M. 1987. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras.
- _____. 1993. *Inferno Atlântico*. São Paulo: Cia. das Letras.
- STEWART, C. 1991. *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- STOLL, D. 1990. *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press.
- TURNER, V.W. 1974(1969). *The Ritual Process*. Harmondsworth: Penguin.
- URTON, G. 1985. *Animal Myths and Metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- VALENTE, W. 1963. *Misticismo e Região: Aspectos do Sebastianismo Nordestino*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
- _____. 1976(1953). *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Brasiliana.
- WILLEMS, E. 1967. *Followers of the New Faith*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- WILLIAMS, P. 1979. *Primitive Religion and Healing: A Study of Folk Medicine in North-East Brazil*. Cambridge: Brewer.
- ZIMMERMAN, B. 1952. Race Relations in the Arid Sertão. In: *Race and Class in Rural Brazil*, C. WAGLEY, pp. 82-115. New York: UNESCO.