
COMO JUAZEIRO DO NORTE SE TORNOU A TERRA DA MÃE DE DEUS: PENITÊNCIA, *ETHOS* DE MISERICÓRDIA E IDENTIDADE DO LUGAR

Roberta Bivar Carneiro Campos

Este artigo discute o processo de enraizamento da tradição religiosa da penitência no Juazeiro do Norte, Ceará – um dos maiores centros de peregrinação do Brasil. A penitência foi trazida para o Juazeiro pelos primeiros missionários, tendo sido parte da visão de mundo de muitos dos líderes religiosos que viveram e andaram pelo sertão (por exemplo: Padre Ibiapina, Antonio Conselheiro, Padre Cícero, Beato Zé Lourenço e outros). O que interessa aqui discutir é como, em Juazeiro, uma prática trazida por missionários católicos – e o *ethos* a ela relacionado (piedade e misericórdia) – se enraíza, tornando-se ela mesma identidade do lugar. Paralelamente a esse processo simbólico e cultural, muitos peregrinos/romeiros que para lá se deslocam, passam a morar, viver e morrer na cidade de Juazeiro do Norte e, assim, também se enraízam lá. Nesse sentido, os romeiros que para Juazeiro se movem, bem como os penitentes que passam a lá residir, performam uma busca de sentido e verdade que é centrípeta (Segato 1999a), para o interior dela (Juazeiro) mesma, posto que ela é a Terra que o Eterno prometeu, onde a nação começou e onde tudo se consumará.

“Deslocamento” é aqui usado no sentido ambíguo a fim de preservar as diferentes dimensões da realidade social que o termo pretende representar. Tal conceito em sua acepção mais comum se refere ao fenômeno empírico do deslocamento de pessoas e tradições culturais através de espaços. Deslocamentos

de sentidos, subjetivos, identitários e espaciais são temas da sociologia e da antropologia contemporâneas. Autores como Bauman (1996) e Clifford (1997) elegem peregrinação como a metáfora para os tempos contemporâneos. Simon Coleman e John Eade (2004) ampliam o sentido do termo, descentrando a análise da peregrinação ao santuário e desvinculam a relação supostamente necessária entre deslocamento e espaço. Preservam, todavia, a idéia de movimento, passando a incluir ao lado do espacial, outras formas de deslocamentos – corporificados (*embodied*), imaginados e metafóricos.

A simples definição de deslocamento/peregrinação traz consigo todo um debate da teoria sócio-antropológica contemporânea. Autores se dividem entre diferentes interpretações do fenômeno de identidades emergentes surgidas através de processos macro sociais tais como pós-colonialismo, globalização e migração. Muitos enfatizam os aspectos da desterritorialização, fluidez e hibridização, favorecendo uma agenda liberal (Appadurai 1998; Bhabha 1998). Outros autores chamam a atenção para fenômenos que envolvem processos contrários aos anteriores, como fixação e territorialização produzidos e mediados por sistemas de reciprocidade enraizados localmente (Sahlins 1997). Numa outra linha interpretativa, alguns enfatizam a dimensão do enraizamento da tradição no/ao lugar e são mais reticentes à idéia de tradição separada de espaço, fazendo uma crítica contundente à noção genealógica de tradição (herança/conhecimento cognitivo e simbólico). Ingold e Kurttila (2000) expressam bem esta crítica:

Argumentar, entretanto, que o conhecimento tradicional é completamente recebido na sua forma completa e acabada de antecedentes genealógicos, como um legado do passado, é tautológico da admissão que a experiência cotidiana de habitar a terra não toma qualquer lugar no processo da constituição desta. Uma vez que o acervo da tradição pode ser passado, como um bastão de revezamento, de geração a geração, não há diferença, em princípio, onde as pessoas estão, com quem vivem, ou que fazem para sobreviver. (...)

Os princípios do modelo genealógico, construídos como a definição formal do status do ser indígena, tiveram na sua aplicação consequências fatais para as populações assim designadas. Os administradores públicos frequentemente recorrem a tais princípios para justificar políticas de remoção de populações indígenas de suas terras. Argumentam que para assegurar a continuidade do saber tradicional nada mais é necessário do que adequados mecanismos institucionais de armazenamento em acervos e replicação. Dessa forma, recursos para a preservação das culturas indígenas são alocados em museus, em cursos das línguas nativas e artesanato (*handicraft*), pesquisa sobre

folclore e outros. Contrastando com essa perspectiva, as populações locais entendem que o conhecimento tradicional é inseparável de suas práticas atuais de habitar a terra. *Pela razão de que é através dos relacionamentos estabelecidos com a terra, com os animais e com a vida vegetal, que o conhecimento é gerado.* Portanto quando os fazendeiros Sami, estudados por Bjerkli, dizem que sua tradição é como eles fazem aqui (Bjerkli 1996:9), eles estão se referindo ao conhecimento fundado em atividades de um certo modo de vida em comum (*livelihood*) *que fazem da terra, para eles, um lugar.* (Ingold & Kurttila 2000:186). (minha tradução e grifo meu).

Pessoalmente, tomo um caminho interpretativo intermediário, próximo aos desenvolvimentos de S. Coleman e J. Eade (2004), P. Basu (2004) e Mitchell (2001). Coleman e Eade (2004), em *Reframing Pilgrimage, cultures in motion*, comentam que se é possível falar em processos disjuntivos também devemos observar que em muitos fenômenos de peregrinação há referências afetivas e simbólicas relativas ao lar/casa, raízes culturais e ancestrais, etc. A etnografia de Paul Basu (2004) sobre turistas americanos na Escócia, ilustra tipicamente o argumento de Coleman e Eade (2004), uma vez que entre esses peregrinos há a presença marcante de metáforas de fixação, lar, ancestralidade cultural e genealógica. Defendo, portanto, que os processos envolvidos no deslocamento podem ser sempre estudados em sua dupla dimensão, ou seja, incorporando mais que excluindo suas oposições (localismo e deslocamento, junção e disjunção, territorialização e desterritorialização), como André Droogers (2008) já salienta em seu artigo nesta presente edição de *Religião e Sociedade*.

A partir da etnografia sobre os Ave de Jesus – um grupo de penitentes em Juazeiro do Norte, Ceará – pretendo explorar como o deslocamento (peregrinação) se combina com a fixação (territorialização de uma tradição religiosa através de um processo simbólico de sacralização do espaço na cidade do Juazeiro do Norte), em ambos os aspectos espacial e simbólico (o processo de sacralização do espaço e peregrinos/romeiros que se tornam moradores locais). A proposta interpretativa deste artigo está, portanto, em analisar como um sistema de práticas religiosas trazidas pelos primeiros missionários se transforma na identidade do lugar em Juazeiro do Norte. Por outro lado, interessa ainda analisar a peregrinação menos como discurso e representação, e mais como algo que é vivido e experimentado, e, sobretudo, expresso material e afetivamente (*embodied* na paisagem e no corpo) (Coleman 2002; Coleman & Eade 2004; Mitchell 2001). Entendo ainda que ao largo do processo de territorialização, podem ocorrer efeitos de deslocamentos de sentido e significação (junção e disjunção) de acordo como o acervo simbólico religioso da penitência é acionado pelos diversos grupos dentro e fora do contexto de Juazeiro do Norte.

Peregrinação: reprodução, *communitas* ou multivocalidade? E ainda uma quarta vertente

Em minha tese de doutorado (Campos 2001) ao fazer a revisão das abordagens teóricas sobre peregrinação e milenarismo, identifiquei três principais: A funcionalista (de Durkheim (1996) em sua versão mais estrita), a *communitas* dos Turner (Turner & Turner 1978) e a vertente *Contesting the Sacred* (Eade & Sallnow 1991). Correntes que vão também ser identificadas e analisadas por Steil (1996; 2003). No entanto, mais recentemente, poderíamos acrescentar uma quarta e nova abordagem que explora a dimensão da experiência, do corpo e das formas de devoção religiosa na peregrinação.

De acordo com a abordagem funcionalista, peregrinação é uma expressão e um mecanismo ritual e simbólico da reprodução dos valores da sociedade mais abrangente. Ainda relacionando peregrinação à estrutura social, a visão turneriana defende que peregrinação é um estado de *liminaridade*. Essa segunda interpretação defende a idéia da peregrinação como sendo uma forma temporária e transitória de idealização de uma ordem social igualitária, *communitas* – de forma que esse fenômeno religioso é facilmente traduzido como um tipo de rebelião simbólica contra a ordem social vigente. Uma terceira e mais recente abordagem, defendida por Eade & Sallnow em *Contesting the Sacred* (1991), se opõe à tese de Turner (Coleman 2002, 2004; Steil 2003), criticando o suposto caráter transiente e temporário, e salientando a multiplicidade de sentidos e significados associados à peregrinação. Essa abordagem toma a peregrinação como um espaço onde se expressam e competem entre si diferentes discursos, religiosos e não religiosos. Um dos argumentos centrais é que os diversos grupos de peregrinos são constituídos por diferentes tipos e perfis de atores sociais, cada um destes podendo ter uma visão particular e específica, e muitas vezes contrastantes, da peregrinação. Esses autores percebem mais continuidade que rupturas entre as esferas sagradas e profanas, em contraste com a transitoriedade turneriana. Derivando de ambas as tradições (“turneriana” e “*Contesting*”) e dialogando com teorias antropológicas e sociológicas contemporâneas, uma quarta e mais recente abordagem acrescenta à polifonia e à multiplicidade de sentidos a relativização da relação entre deslocamento e espaço e a visão de que a transitoriedade/mobilidade/deslocamento e mudança são elementos crônicos ao longo da vida das pessoas. Coleman e Eade (2004) incorporam ainda ao modelo de Eade e Sallnow (1991) a dimensão da experiência, ampliando, portanto, a abordagem da peregrinação, através da análise da dimensão subjetiva, afetiva e material. No Brasil, os estudos de Carlos Steil (2003, 2001a) e Sandra Carneiro (2003) se aproximam bastante deste quarto modelo, mas através dos escritos de Thomas Csordas, dão preeminência às categorias “experiência”, “*self*” e ao que chamam “condição pós-moderna” para os contextos das peregrinações que pesquisaram.

Para o caso dos Ave de Jesus e penitentes residentes do Juazeiro do Norte estarei explorando a multiplicidade de sentidos e “contestando o sagrado”, para usar expressão de Eade e Sallnow (1991); i.e, questiono a transitoriedade da peregrinação, e exploro a noção de tradição menos como discurso e representação e mais como algo experimentado afetiva e materialmente.

De fato, os grupos de penitentes, beatos e romeiros no Juazeiro são heterogêneos, apresentando diferentes concepções de penitência e diversos tipos e graus de relação com a Igreja. Os peregrinos são de diferentes lugares do Brasil; algumas vezes turistas, outras vezes romeiros, muitos são residentes do Juazeiro, outros têm apenas interesses comerciais no santuário. No entanto, Juazeiro é conhecida e reconhecida pelos romeiros e penitentes como a Terra da Misericórdia, a terra da Mãe de Deus. Imagem também privilegiada na mídia jornalística e cinematográfica. O que destacamos aqui e que pretendemos desenvolver ao longo deste artigo é que parece haver em Juazeiro uma convergência em torno da misericórdia como o símbolo chave para interpretação. A preferência por “símbolo chave” vem do fato de perceber convergência mas não hegemonia. Mais do que discursos em disputa por hegemonia, melhor seria pensar em discursos justapostos. Como Coleman (2002:359) observa sobre a vertente *Contesting the Sacred*:

(...) contestação se desloca em direção a uma metáfora mais suave de um tipo de “trafficking”, através da qual os indivíduos ou grupos se levam em consideração mas sem necessariamente interagir uns com os outros. Torna-se possível perceber como a justaposição de várias interpretações e práticas não precisa ser considerada, por definição, como um reflexo de lutas por hegemonia em restritos espaços culturais e geográficos. (Coleman 2002:359)

Através da discussão da etnografia de Bownan (*apud* Coleman 2002), Coleman acrescenta ainda que o caráter de disputa ou harmônico entre esses discursos pode variar ao longo do tempo em um mesmo santuário. De acordo com Coleman (2002):

Bownan (1993) busca as condições sob as quais identidades e posições expressas publicamente se tornam consolidadas. Seu argumento é de que a multivocalidade de um lugar sagrado pode se tornar mais unívoca ou pelo menos mais ‘fixa’ em períodos de intenso conflito social através da união das diversas comunidades, que podem ser submetidas ao risco de sobrevivência por um antagonismo externo. (Coleman 2002:360)

De forma que neste artigo não se estará defendendo, em Juazeiro do Norte, ao que concerne à sua multivocalidade, qualquer noção de disputa hegemônica ou conflito direto entre os diferentes grupos e suas interpretações. Por outro lado, não se imagina um estado de harmonia, mas a presença justaposta de uma multiplicidade de vozes que coexistem e que são contrastantes e conflituosas, embora, de alguma forma, ocorram de tal maneira que seus agentes não as acionem conscientemente em disputa pela hegemonia, ainda que as acionem em contraste a outros discursos – podendo evidentemente tornarem-se mais disputadas e contestadas de acordo com as condições sociais e históricas ao longo do tempo. Mas, então, por que elegi a penitência, o sofrimento, o *ethos* de misericórdia e piedade como as referências simbólicas ou a chave simbólica do lugar?

Sherry Ortner (1979:93-94) em seu famoso artigo *On Key Symbols* ajuda a entender a minha estratégia analítica metodológica.

Duas abordagens metodológicas para estabelecer certos símbolos como “centro” ou “chave” para um sistema cultural foram empregadas. A primeira abordagem, menos comum, envolve a análise do sistema (ou domínio) pelos elementos subjacentes – distinções cognitivas, orientações por valores, etc. – identificadas em imagens ou figuras que parecem formular, com certa relatividade, uma forma pura, das orientações subjacentes expostas na análise. O melhor exemplo dessa abordagem é a análise do Parentesco Americano feita por David Schneider (1968). (...)

Na segunda abordagem, mais comumente empregada, o investigador observa a existência do que parece ser um objeto de interesse cultural, e analisa-o em termos de seus significados. A observação de que algum símbolo é foco de interesse cultural não precisa ser muito misterioso ou intuitivo (...). A maioria dos símbolos chaves, eu sugiro, será sinalizada por mais de um indicador:

1. O nativo nos diz que X tem importância cultural.
2. Os nativos parecem tocados positivamente ou negativamente por X, mais do que lhes são indiferentes.
3. X aparece em vários e diferentes contextos. Esses contextos podem ser comportamentais ou sistemáticos: X aparece em muitos tipos de situações de ação ou conversação. Ou ainda, X aparece em muitos domínios simbólicos (mítico, ritual, arte, retórica formal, etc.).
4. Existe uma grande elaboração em torno de X, por exemplo, elaboração de vocabulário, ou elaboração de detalhes sobre sua natureza, comparados com outros fenômenos na cultura.
5. Existe uma série de restrições culturais em torno de X, ambas em

termos de regras ou severas sanções no que concerne os seus maus usos.

Em Juazeiro, eu vi penitentes, beatos e pedintes; no dizer dos Ave de Jesus: “penitentes, pilidrinos e pidões”. Também ouvi e me foram contados causos e cantados benditos¹ que falavam de sofrimento, penitência e misericórdia. Também ouvi discursos que, de alguma forma, negavam a penitência, depoimentos de jovens, alguns hoje já adultos, moradores de Juazeiro que relatavam medo, vergonha e outros sentimentos em relação aos penitentes. Até mesmo sobre um certo desconforto com a peregrinação ao santuário perturbando o cotidiano escolar, interrompido pelo grande fluxo de penitentes, romeiros e pedintes. Também aparecem relatos sobre o mau cheiro e a sujeira da cidade. E nesses relatos o desejo de que Juazeiro seja vista em sua multiplicidade. O que inclui a própria penitência, mas não só e unicamente ela. E outros que mesmo assim, contestando a penitência, entendem essa prática como uma tradição que dá identidade ao lugar e que deve ser preservada.

Em entrevista com o Padre Murilo, pároco do Juazeiro, na época de meu trabalho de campo, ele me falou sobre os penitentes e sobre os Ave de Jesus, que se destacariam de muitos outros penitentes por se inspirarem em livros antigos, dos tempos dos primeiros missionários.

Os livros são todos antigos, benditos também, da forma de meditação, interior formação da piedade, preocupação com o viver e celebrar a fé em Jesus Cristo. São dos tempos dos mensageiros de Deus, peregrinos da metade do século XIX que invadiram o nordeste... É com o messianismo quase que imediato, pregando a vinda do reino de Deus: Padre Ibiapina, Padre Cícero, frei Damião.

(...)

Vivem com o cordão de São Francisco amarrado... É penitência com orações. É horas e horas no sol quente... esperando entrar na Igreja para fazer um ritual. É de visitação aos templos sagrados... a penitência para eles é de joelhos... constrito... não é assim de se flagelar... é fazer penitência interior. Contrariar a vontade.

(...)

Mas são pessoas de muito valor, eu sinto, nada de agressão à Igreja Católica. Agora os tipos de padre são por eles mesmos escolhidos... quanto mais o padre se aproxima do Padre Ibiapina, do Padre Cícero, tanto mais responde ao padrão deles. Eles são muito fechados.

Destaca-se na fala do Padre Murilo a amenização do grau de contestação, nos oferecendo uma imagem alternativa de justaposição. Ao mesmo tempo, me

pareceu na época de meu trabalho de campo, que era nos Ave de Jesus que eu encontraria uma pista interpretativa de uma linha imaginada por mim, naquele momento, entre a fundação histórica de Juazeiro do Norte e a experiência e forma de devoção religiosa expressa na prática da penitência. Contrariando a lógica do rigor do método, da representação estatística e a lógica da Igreja Oficial que via nos Ave de Jesus como os penitentes “diferentes” dos outros, fugindo do que é geral, normal e representativo, segui a intuição, segui uma pista, segui o caminho, como diz Geertz (1978), nem da dedução nem da indução, mas da abdução.

Foi por isso que comecei a me interessar pelo significado do sofrimento, da misericórdia, da piedade e de sua importância para o modo de viver dos diferentes grupos de penitentes, em especial para os Ave de Jesus. Não foi surpresa encontrar na história da cidade a presença desse *ethos* e descobrir que Juazeiro do Norte tem um outro nome, Terra da Mãe de Deus, Terra da Misericórdia.

Alguns antecedentes históricos e etnográficos sobre penitência e crenças messiânicas no Juazeiro do Norte. Ou como a penitência tornou-se parte da identidade do lugar: Juazeiro do Norte, a Terra da Mãe de Deus

A penitência é uma prática religiosa muito antiga e foi uma maneira bem comum de atividade milenarista entre os séculos XIII e XIV. Nesses tempos medievais, a penitência era um ritual tradicional performado em procissões promovidas e organizadas pela Igreja Católica, que o prescrevia como uma forma de indulgência. No Brasil, esse tipo de ritual foi introduzido pelos primeiros missionários católicos, a quem se pode atribuir a inserção da forte tendência a crenças milenaristas e messiânicas entre os habitantes das regiões brasileiras mais isoladas e interiores, como ainda é, em certa medida, o sertão nordestino.

Mais particularmente, na história da fundação do Juazeiro do Norte no Ceará, observo que a forte presença de tais práticas e crenças constitui uma verdadeira tradição cultural (Campos 2006). Desde a época dos primeiros missionários, passando por Padre Ibiapina até Padre Cícero, grupos e comunidades combinaram penitência, crenças milenaristas e messiânicas. Os Serenos, os beatos Zé Lourenço e a comunidade de Caldeirão marcaram a cidade de Juazeiro nos tempos mais remotos.

Foi em 1850 que chegaram ao Crato – cidade que faz fronteira com a cidade do Juazeiro – os missionários vindos da Europa pregando a aproximação do fim do mundo. Religiosos saíam da igreja do Crato em direção aos arredores, “choramingando” e rezando. Formavam um tipo de ordem religiosa, “Os Serenos”, que primeiramente vivia de esmolas, mas que logo começou a praticar roubos em face da impossibilidade de viver da caridade (Anderson 1971:30). Como

comento em artigo anterior (Campos 2006), a figura do Padre Ibiapina (1806-1883) é, ainda, e talvez, a mais importante nesse cenário histórico, certamente, uma das principais fontes da base moral e religiosa presentes em muitas das formas de penitência contemporâneas no Juazeiro do Norte.

Padre Ibiapina não só renunciou mas repudiou a riqueza, combateu a prostituição, a inveja e a exploração do trabalho. A fim de colocar em prática a visão particular que tinha da mensagem bíblica, ele fundou as Casas de Caridade – instituição missionária que teve significativo impacto na vida religiosa e na cultura do sertão nordestino.

Fazia parte dessas Casas uma ordem secular também criada por Padre Ibiapina, chamada “Beatos”. Os beatos eram normalmente recrutados das classes populares, passavam por um treinamento rígido, vestiam hábitos e faziam votos de castidade e pobreza (Anderson 1970; Della Cava 1970; Paz 1998). Os principais elementos que formavam o modo vida daqueles que pertenciam a essa ordem consistiam em: sair em caminhadas pelos arredores levando suporte espiritual e material (reparando igrejas, cemitérios, etc.), viver da mendicância e praticar caridade. Apesar dessas ordens religiosas seculares nunca terem sido reconhecidas oficialmente pela Igreja, outros padres continuaram a ordenar beatos seguindo a tradição de Padre Ibiapina. Padre Cícero deu continuidade ao trabalho de Ibiapina, todavia à sua maneira. A continuidade da tradição, evitando a perseguição da Igreja, exigia mudanças. Apesar das beatas de Padre Cícero fazerem o voto de castidade, elas não viviam enclausuradas, ou sob o mesmo teto, afastadas de suas famílias. Ao contrário, viviam em suas próprias casas, algumas trabalhavam para sua sobrevivência, outras recebiam ajuda financeira de Padre Cícero. Entre as beatas destaca-se Maria Araújo, figura central nos eventos extraordinários ocorridos em 1889, que ficaram conhecidos como o “Milagre de Juazeiro”. Apesar das mudanças nas Casas de Caridade do tempo de Ibiapina para o tempo de Cícero, as beatas e beatos continuaram a expressar o mesmo *ethos* dessa instituição. Misericórdia, piedade, castidade e obediência eram qualidades psicológicas exigidas (Paz 1998).

Antonio Conselheiro talvez tenha sido o mais famoso dos beatos influenciados pelos ensinamentos de Ibiapina. Além de Conselheiro, outros também tiveram destaque histórico, como Beato Zé Lourenço, líder do movimento de Caldeirão (Juazeiro do Norte-CE) e o beato Pedro Batista, conhecido como o conselheiro que deu certo, líder do movimento messiânico de Sta. Brígida (Bahia). Existiram ainda aqueles que não fundaram comunidades; viviam por si sós, nos tempos de Padre Cícero, perambulando, rezando e mendigando. Entre esses, está o beato da Cruz, fazendeiro rico nos idos de 1890, que abandonou tudo para viver na penitência, acompanhado apenas de um cabrito. Seus trajes são reproduzidos por alguns dos penitentes atuais (como os Flagelantes de Barbalha), com indumentária coberta de cruces e muitos rosários. Outro beato,

Francelino, também contemporâneo de Padre Cícero, era negro e tinha uma indumentária mais sóbria, simples e sem adereços, lembrando trajes dos religiosos da época. A existência desses beatos, que viviam por sua própria conta, inventando trajes e penitências de forma bastante individualizada, inspirados por imagens da tradição da Igreja medieval, levou à interpretação, por muitos estudiosos, de que, na virada do século XX, essas ordens religiosas teriam entrado em declínio. De acordo com Anderson (1970:34), elas vieram a se tornar indivíduos que disputavam entre si esmolas e perambulavam nos arredores de Juazeiro. Entretanto, o que observamos nas ruas de Juazeiro nos dias atuais é que, apesar do declínio dessas ordens religiosas como instituição, houve uma espécie de proliferação dos “beatos” e penitentes. De uma organização institucional, regulada por uma hierarquia eclesiástica, as ordens religiosas, fundadas nos tempos de Ibiapina e Cícero, viraram uma espécie de modo de vida – adotado por indivíduos de uma forma bastante pessoal e diversificada. Livres da regulação de um mediador religioso, cada beato pôde criativamente inventar (vestimentas, rituais purgatórios, pregação, etc.) sua penitência, tornando-a assim, mais do que nunca, um modo de vida. Se, por um lado, é verdade que essa prática sofreu transformações na forma e no sentido, por outro, essas mesmas transformações de modo algum significaram o seu declínio para o contexto de Juazeiro do Norte, mas o contrário: a própria possibilidade de sua continuidade. Essas ordens mudaram e por isso mesmo continuam nos dias de hoje (Sahlins 1990).

Os penitentes proliferaram tanto que se tornaram imagens de referência identitária da própria localidade.

Até então não diferenciei beatos de penitentes, apesar de haver uma clara distinção entre eles. A categoria de beatos, em oposição a penitentes, tem um sentido mais estrito uma vez que esses constituíam uma ordem secular regulada, de maneira não oficial, por um membro da hierarquia eclesiástica. Os Serenos, um grupo de penitentes que perambulavam nos arredores do Crato no século XIX, choramingando e anunciando o final dos tempos – que eu já mencionei anteriormente –, e os Beatos que faziam parte das Casas de Caridade fundadas por Padre Ibiapina podem ser considerados como formas tradicionais ou mais antigas de penitentes do sertão do Cariri. Atualmente, a palavra “beato” designa aquele sujeito que pertence ao laicado e ajuda o clérigo local nos assuntos diários da paróquia e suas festividades, sem que necessariamente pratique penitência. Já penitente, como uso aqui, é uma categoria mais ampla associada tanto a um modo de vida como a uma prática ritual que envolve sofrimento (flagelo). Portanto, beatos do passado podem ser considerados como uma forma ou uma versão de penitente.

Ainda nos dias de hoje em Juazeiro do Norte e em seus arredores, muitos penitentes que não têm qualquer relação, oficial ou não, com a Igreja podem ser vistos, vestidos como beatos, praticando a mendicância e sustentando crenças

milenaístas. Alguns são capazes, como comentado anteriormente, de se organizar numa comunidade como, por exemplo, os Ave de Jesus, a Irmandade de Flagelantes de Barbalha e a Dança de São Gonçalo. Outros se tornam penitentes que individualmente, sem formar uma comunidade ou grupo, revivem a estética e as práticas dos primeiros beatos ordenados por padre Ibiapina e padre Cícero.

Como já comentei anteriormente se, por um lado, não podemos negar que essas práticas sofreram transformações na forma e no seu sentido, por outro, somos obrigados a concordar que isso necessariamente não significou o seu declínio, mas a própria possibilidade de sua continuidade. No século XIX, os grupos messiânicos representavam uma ameaça à ordem social e política e foram violentamente reprimidos pelo Estado. Hoje, os grupos ditos messiânicos são interpretados como uma espécie de patrimônio cultural, de potencial turístico, algumas vezes são até mesmo explorados pelas prefeituras municipais.

Quando estiver em Juazeiro, qualquer visitante poderá observar pelas ruas penitentes vestidos como os beatos dos tempos de Ibiapina e Cícero, cada um à sua maneira vivendo na e da penitência. Uns vestem marrom com uma corda na cintura, lembrando São Francisco de Assis. Algumas vezes encontramos outros com a indumentária, “as vestes” como gostam de dizer, colorida em vermelho e roxo aludindo à paixão de Cristo (a *via crucis*); outras vezes, a indumentária é simples, de cor preta tal qual a batina de Padre Cícero. Muitos ou quase todos carregam em volta de seus pescoços um ou mais rosários. Se todos têm como prática a mendicância, cada um, à sua maneira, inventa suas purgações (flagelo físico, romarias, dança, viver apenas de esmolas, etc.) e, ao seu modo, expressa escolhas devocionais e estéticas nas suas indumentárias. Outros penitentes foram capazes de se agregar e se organizar de forma mais estruturada, socialmente engendrando, cada grupo, uma comunidade fundada na penitência. Os Ave de Jesus é um desses grupos de penitentes que residem no Juazeiro. Muitos de seus integrantes chegaram lá como romeiros, e ali se fixaram como penitentes locais.

Um outro tipo de penitente é o “romeiro”. Neste caso, a penitência não é parte de um modo de vida, de um cotidiano. Os romeiros, na verdade, tornam-se penitentes em tempo ritual – quando em romaria, em peregrinação; quando infligem a si mesmos sofrimento físico como pagamento de uma promessa. Mas, por outro lado, se levamos mais a sério a sugestão interpretativa de Coleman e Eade (2004), sabemos que a peregrinação pode continuar como marca identitária do peregrino no seu dia-a-dia. Além disso, os romeiros fazem parte de uma tradição cultural, pois suas práticas e valores remetem a um sistema simbólico compartilhado e acionado na construção de uma identidade local. É comum falar-se “penitentes de Juazeiro”, ou identificar a prática da penitência ao lugar. Ou mesmo, e mais interessante, a identificação do próprio *ethos* dessas práticas ao lugar: “Juazeiro: terra de misericórdia”. Esta expressão nos indica, ou, pelo menos, como já comentei anteriormente, nos sugere que o

sofrimento, a penitência está enraizada no lugar, tornando-se a identidade do próprio local. O que me faz argumentar que penitência/peregrinação é mais que um momento ritual: é a identificação de um lugar e de suas qualidades. Aqui está o meu argumento fundamental: o catolicismo do Juazeiro, praticado por esses penitentes, não se confunde com o catolicismo de outros lugares que se tornaram centros de peregrinação e turismo religioso no Brasil, onde a especificidade do lugar parece contar pouco. No Juazeiro do Norte, há a consagração de um *ethos* de misericórdia ou piedade como tradição cultural que identifica o lugar, a Terra da Mãe de Deus. Os romeiros que para lá se movem caracterizam o que Segato (1999a) descreve como um processo inacabado de interiorização, de busca voltada para dentro. Em Juazeiro, a busca que é interior se faz através de uma forma de devoção que desafia o modelo representacional de tal experiência que a reduz a um processo mental e cognitivo. Ainda que seja também representação, realiza-se, sobretudo, através da experiência estética, através de objetos, músicas, benditos, lugares sagrados e de divindades que são personagens históricas, de carne e osso. A representação é preeminentemente corporificada e assim vivida a sua verdade, localmente, enraizadamente.

De fato, os efeitos desse processo simbólico de sacralização do lugar distinguem-se daqueles de outros contextos de peregrinação, em especial aqueles de aparição mariana com forte influência da RCC (Renovação Carismática Católica), identificados como um catolicismo globalizado e desterritorializado (Segato 2003; Steil 2001a, 2001b), que se expressa numa condição pós-moderna. Nestes contextos, haveria uma penetração do *ethos* carismático na comunidade, que se sobrepõe, segundo os pesquisadores, ao *ethos* local, camponês e popular. Retomando a referência teórica de Sahlins (1990), destaca-se, nesse ambiente, o poder de objetivação dos carismáticos por sua própria condição de classe que se faz através da divulgação midiática, possibilitando a sua reprodução e plausibilidade. Em muitas dessas pesquisas, a multivocalidade é assim superada por uma imagem da hegemonia dos grupos carismáticos.

Já em Juazeiro, o que se destaca prioritariamente são processos simbólicos de enraizamento. Um destes processos está na própria estrutura das aparições que explorei em artigo anterior (Campos 2003) e numa forte relação entre sofrimento (*ethos* de misericórdia) e sacralização do lugar (Campos 2007). Em Juazeiro, as divindades, distintivamente de outros contextos, não se apresentam aos seus fiéis nem por experiências visionárias nem por interlocução interior, ou pelo menos não são estas as formas privilegiadas, encarnadas historicamente. Os membros do grupo de penitentes Ave de Jesus, por exemplo, acreditam viver em tempos bíblicos, sendo os eventos bíblicos parte de sua própria história. Em outras palavras, os eventos e personagens bíblicos aconteceram e viveram nas redondezas do Juazeiro do Norte.

Para entender tudo isso é necessário retornar no tempo. Tudo começou

muitos anos antes. Foi por volta da Proclamação da República e da Romanização do Catolicismo no Brasil que ocorreram eventos extraordinários em Juazeiro do Norte. Em 1889, a beata Maria de Araújo passou a ter experiências extáticas, caindo em transe ao receber de Padre Cícero a hóstia da comunhão durante as missas. É dito também que as hóstias sangravam. Entretanto foi só quatro anos depois da morte de Padre Cícero, em 1938, que uma forte e entusiástica devoção à sua figura começou. Após vários relatos de sua aparição, o milagre se espalhou do Cariri para todo o Brasil. E desde então, muitos esperam o retorno de Cícero, quando ele libertará seu povo, tal qual Dom Sebastião², de todo o sofrimento.

Foi assim que um homem nascido em Pernambuco, não se sabe se pequeno agricultor ou trabalhador rural ou mesmo comerciante, migrou para Juazeiro. Esse homem, Mestre José, junto com outros Ave de Jesus, viveu nos arredores de Juazeiro em voto de castidade e pobreza esperando pelo final dos tempos, até a sua morte.

Esses e muitos outros penitentes, além dos romeiros de Juazeiro do Norte, acreditam viver em tempos bíblicos, sendo os eventos passados e atuais classificados e legitimados através de imagens bíblicas. Através de um acervo de imagens bíblicas os Ave de Jesus explicam a realidade, ao mesmo tempo em que o utilizam para a validação de suas interpretações evidências materiais, como as pegadas de Maria e José nos arredores de Juazeiro do Norte, bem como a corporificação das divindades (Jesus Cristo e Nossa Senhora) em personagens históricas como Padre Cícero, acreditado ser Jesus, e a mendicante chamada Mãe Ângela (“Anja”) do Horto, acreditada ser Nossa Senhora.

Os Ave de Jesus

Não se sabem ao certo as datas e trajetórias pessoais de seus membros, pois quem entra para a comunidade passa por um ritual, chamado “batismo na cruz”, quando queimam documentos oficiais (carteira de identidade, certidão de nascimento, CPF, etc.) e renascem com outro nome. De qualquer forma, o pouco que se conta é que foi nos idos dos anos 1970 que José, líder da comunidade de penitentes Ave de Jesus, migrou para o Juazeiro junto com a sua *costela*³, Regina, acompanhados por Nosso Senhor Jesus Cristo. José contou que Padre Cícero colocou em seu coração o desejo de que ele fosse à Terra da Mãe de Deus – como se tornou conhecido Juazeiro do Norte. Chegando lá, José e Regina conheceram uma penitente, a quem chamam “Mãe Ângela do Horto”, que teria dito a eles para viverem da mendicância, chamarem a si mesmos Maria e José e vestirem azul e branco lembrando as cores de Nossa Senhora. Desde então, José viveu no Juazeiro em companhia de Padrinho Cícero e Nossa Senhora Mãe das Dores, até o dia de sua morte, em março de 2000. Acredita-se que ele morreu de desilusão, pois esperava que o mundo chegasse a seu fim.⁴

Seguindo os ensinamentos de “Mãe Anja” (Ângela) do Horto, os Ave de Jesus, que chamam a si mesmos de Marias e Josés, vivem de modo ascético e restritivo como em uma ordem monástica. Fazem peregrinação à igreja Nossa das Dores todo domingo e dia santo⁵, e anunciam a penitência vestidos nas cores azul e branca, os homens com longas barbas e as mulheres com lenços sobre suas cabeças e saias abaixo dos joelhos. O rosário não pode faltar; está sempre pendurado em seus pescoços. Carregam consigo bandeirinhas com as iniciais “P. P. P.” (Penitente, Pilidriño e Pidão), e seguem, cantando seus benditos.

Como tantos outros penitentes, eles acreditam que os eventos bíblicos aconteceram em Juazeiro: o começo dos tempos, a Paixão e Ressurreição do Cristo. Não é apenas uma questão de crença, dizem saber e provam com evidências materiais: as pegadas de José e Maria, os fósseis de peixes, facilmente encontrados na região do Cariri, são evidências de que ali, naquele mesmo lugar, houve o dilúvio, o nascimento do Cristo e sua ressurreição. Destaca-se ainda que se acredita que padre Cícero seja o Filho de Deus reencarnado, e o Próprio Pai. Aqui se destaca uma visão teológica presente entre muitos romeiros e penitentes: a não distinção entre Pai, Filho e Espírito Santo que encontra ressonância nos livros dos antigos missionários do século XIX. O que se acrescenta para o contexto do Juazeiro é a inclusão de Nossa Senhora das Dores na divina trindade, visto ser ela o próprio Padre Cícero também. Além disso, o que chama atenção nessas crenças é que toda sua construção simbólica se refere a imagens concretas, eventos e personagens históricos. Imagens que não se pode separar do espaço, melhor dizendo, do lugar. Imagens que são profundamente ligadas à história e criação de Juazeiro do Norte.

Tal concepção religiosa do mundo é tão fortemente presente e expressa na linguagem dos Ave de Jesus que se torna bastante difícil estabelecer as fronteiras entre o sagrado e o profano. Tal borramento entre as esferas sagradas e profanas pode ser observado no costume tradicional sertanejo dos oratórios no interior das casas, assim como, de forma mais vívida, na presença de imagens e metáforas bíblicas constantemente utilizadas na linguagem do cotidiano. Essas referências bíblicas são usadas para iluminar um argumento, uma idéia ou evento. Causos sobre padre Cícero e frases a ele atribuídas são usadas como alegorias e metáforas para situações para as quais desejam explicar ou conferir algum sentido. Os benditos são também utilizados para as mesmas situações. Destaca-se a própria maneira de se dirigir uns aos outros através de nomenclaturas de parentesco religioso (padrinho, madrinha, comadre e compadre). As roupas e suas cores (azul e branco), as relações sociais internas e, talvez principalmente, a atividade principal de subsistência – a mendicância –, tudo é derivado do sagrado, de imagens sagradas. De forma que a linguagem não apenas separa os Ave de Jesus do mundo, mas é certamente a maneira pela qual eles fabricam seu próprio mundo. (Goodman 1978; Burke 1966).

Portanto, a linguagem dos Ave de Jesus mais do que fazer um corte entre as dimensões profanas e sagradas, parece suturá-las, produzindo, assim, mais continuidade do que ruptura. Por isso o argumento de Coleman e Eade (2004) se aplica aqui: peregrinação não se reduz a um estado transitório ou extraordinário. Ao contrário, a peregrinação pode ser algo ordinário, contínuo, crônico entre estes romeiros e penitentes. Por exemplo, entre os Ave de Jesus (e suas regras de etiqueta), o cumprimentar obedece às suas concepções estéticas de correção moral e religiosa. Dar e aceitar um presente é mais do que um ato fraterno e generoso, ou mesmo de bom tom. Tal ato de presentear requer uma forma religiosa de fazê-lo. Jamais alguém deve dar ou receber um presente com a mão esquerda. A mão esquerda é considerada do mal, crença que foi sustentada pela Igreja Católica até mais recentemente. Os Ave de Jesus jamais respondem uma oferta ou gentileza dizendo “obrigado”, mas “Jesus seja louvado” ou “o Senhor seja louvado”. Até mesmo a mais comum das expressões cotidianas tem conotação religiosa. Eles não dizem “olá”, “oi”, ou mesmo “como vai?”; mas “Jesus seja louvado”. Para quem o cumprimento foi dirigido, este ou esta responde: “para sempre Ele seja louvado” ou “para sempre as dores de Nossa Senhora sejam lembradas”. A resposta ao corriqueiro “como vai?” sempre se acompanha de: “eu vou muito bem, graças a Deus”. Contrastando com todo o cuidado estético da linguagem cotidiana, a linguagem do mundo de fora é considerada feia e desrespeitosa. De fato, o que é belo é sempre relacionado ao bom. É interessante notar, aqui, que Umberto Eco (2007) comenta que é na Idade Média que a Igreja vai desassociar a beleza da bondade, expressando todo repúdio à materialidade e, dentro desta, ao corpo. Pode-se ser feio e bom. O Cristo magro, sujo, nu é bom. Mas há ainda que se observar, entre esses penitentes, uma experiência estética particular em que o sofrimento e a tristeza são belos (Campos 2001).

O lúdico e o humor também podem ser percebidos na maneira como manipulam as palavras. Por exemplo, a maneira de usar cumprimentos pode ser carregada de ironia; ao mesmo tempo em que conferem um senso de serem diferentes e separados do mundo. No início de meu trabalho de campo, mestre José ainda não estava certo de minha presença na comunidade, e desconfiava de minhas intenções e interesses. Quando eu me despedia deles, em geral por volta da hora do Ângelus (18h), quando se recolhem para orações e vão então dormir, eu sempre dizia “Adeus, até amanhã!”. Ele, então, respondia: “Quem te trouxe que te leve”. O que ele queria dizer é quem quer que me levara ali que fosse meu companheiro no caminho de volta à cidade: Deus ou o Diabo, qualquer que fosse o caso. Eu me senti bastante aliviada quando ele começou a dizer: “Que Deus a acompanhe, minha filha.”

A linguagem dos Ave de Jesus é abundante em imagens concretas derivadas da paisagem (montanhas, pedras, sol, lua, estrelas, etc.). Eu entendo que essas palavras funcionam como categorias conceituais no sentido dado por Lévi-Strauss,

em *O Pensamento Selvagem* (1997). Essa idéia pode ser encontrada na terminologia de parentesco e nas palavras usadas pelos Ave de Jesus referentes à natureza e à paisagem. Mestre José, por exemplo, me contou que o Sol lá em cima, no céu, é Deus, que clareia o dia e permite as plantas crescerem e dar frutos. Mas Deus é também o mesmo Sol, a grande estrela que seca as plantas levando o povo à fome e ao sofrimento. O Deus de quem fala mestre José é sem dúvida um deus moral; um deus heróico e impiedoso que, ao mesmo tempo em que cria, destrói num ato violento de justiça. Desde o ato da criação, a ordem divina foi estabelecida no mundo e mantida através do cumprimento da vontade de Deus, encontrada na Bíblia, fonte da Lei e da sabedoria. No entanto, o homem tem se corrompido pelo desejo material, levando o mundo à desordem.

Não são apenas figuras cósmicas que compõem a fala de mestre José a respeito de sua história pessoal, mas categorias de parentesco também aparecem e são constantemente repetidas em sua fala sobre a realidade ao seu redor, como, por exemplo, pai, mãe, padrinho, madrinha, comunidade de irmãos, etc.

Eu só quero Pai, num quero padrasto. Eu tenho Pai. Eu, na terra, num tive padrasto, tinha mãe, meu pai morreu. Com seis anos, minha mãe morreu; e eu fiquei aqui neste mundo mais Deus, Pai do Céu. O pai da terra, Deus chamou. O pai, mãe da terra, mãe de carne, Deus chamou. Eu fiquei mais o Pai do Céu, esse que num morre nunca, que num se acaba nunca.

É importante notar que relações de parentesco e compadrio têm marcado a base estrutural da socia(bi)lidade na região do sertão nordestino; e que, apesar do intenso processo de urbanização sofrido e de certa modernização do processo produtivo e da organização política desta área, elementos do patriarcalismo continuam presentes no exercício do poder local. De fato, muitos estudos sobre o “movimento” messiânico no Juazeiro, ao modo funcionalista, entendem que a fé no Padre Cícero é reflexo dessa estrutura social. Outros, inspirados na visão turneriana, verão *communitas* – percebendo nessa fé um potencial de rebelião. Essas duas formas de abordagem fazem uma estreita ligação entre a estrutura e a devoção ao Padre Cícero. Mais recentemente, os autores vão explorar, num tom mais pós-moderno, a multivocalidade do fenômeno, inspirados pelo trabalho seminal de Eade & Sallnow (1991). Aqui, neste artigo, sigo uma linha mais conciliatória inspirada nas discussões de Simon Coleman (2002, 2004), na tentativa de preservar mais a ambigüidade do fenômeno da peregrinação, já apontada por Edith e Victor Turner (ver Coleman 2002). Considerando que mesmo diante das transformações sofridas por essa estrutura social em Juazeiro Norte, a forma de religiosidade (a Fé em meu Padinho Padre Cícero) tem se mantido sem grandes alterações desde a derrotada da aristocracia

rural pela burguesia urbana. O que parece ocorrer em Juazeiro é o que Coleman defende na sua interpretação do fenômeno da peregrinação:

Nós reconhecemos as redes de relações de poder, demarcação coletiva de fronteiras e o papel da mútua vigilância em contextos de peregrinação. Uma das mais frequentes citações da introdução de Eade e Sallnow é a descrição (1991:15) do centro sagrado como um “vácuo religioso, um espaço ritual capaz de acomodar diferentes significados e práticas”. Ainda assim, no meu entender, não importando quão pós-moderno seja seu tom, não implica que eles ou os outros colaboradores do livro desconsiderem os constrangimentos nas práticas individuais. A maioria das contestações tratadas no volume ocorrem entre grupos e construtos ideológicos coletivos. Em Lourdes (como discutido nos artigos de Eade e Dahlberg), os vários significados impressos no sofrimento físico são incorporados dentro de discursos contrastantes do milacuroso e do sacrificial, os quais, por sua vez, refletem estruturas de compreensão e de motivação laica *versus* eclesiástica. (minha tradução)

No entanto, Coleman (2004) reconhece que no famoso livro *Contesting the Sacred* de Eade & Sallnow (1991) há certa tendência a reduzir o fenômeno da peregrinação à sua dimensão discursiva e ideológica, ainda que na perspectiva de discursos concorrentes. Coleman (2002, 2004), em seus trabalhos, chama atenção para a experiência religiosa na sua dimensão vivida em seus aspectos estéticos e materiais. Inspirada em Coleman, entendo que, entre os Ave de Jesus, as imagens, ícones e emblemas não apenas justificam o *status quo* como recriam e estruturam a socialidade que o sustenta. Dito de outro modo, os romeiros e penitentes recriam a tradição através de formas estéticas e materiais de devoção.

A figura do Padre Cícero como um “*padrinho*” é uma boa alegoria para se demonstrar como uma imagem religiosa está associada a uma forma particular de socialidade sem que isso signifique ou possa se reduzir à função de reprodução do *status quo* ou da expressão simbólica de rebelião. Diferentemente da figura do padre comum, Padre Cícero vai além de suas atribuições sacerdotais. Ele não apenas realizava serviços religiosos, como também dava conselhos de ordem pessoal e ajudava os fiéis em questões materiais (ensinava-lhes um ofício, ajudava em problemas de saúde, intervinha em brigas pessoais, etc.). Assim, enquanto os padres normalmente permanecem dentro da esfera sagrada, Padre Cícero ultrapassa os limites desta combinando-a com as questões profanas da vida. Essa forma de estabelecer relação com os fiéis tornou Padre Cícero um *padrinho*

(*padinho*): alguém que zela pelas questões religiosas de seus afilhados e que, como um pai, cuida das questões materiais e emocionais de seus filhos.

Tal imagem do padre Cícero entre os Ave de Jesus está intimamente associada à forma política de organização social baseada num sistema de reciprocidade de favores e obrigações onde o sagrado e o profano ainda não se separaram. Na visão de mestre José, o Estado deveria ser governado por uma figura *Pai-Rei*, que tomaria conta dos brasileiros com amor e justiça. Um pai, mestre José defende, olha por seus filhos, sustenta-os e protege os desvalidos e sofredores. “Deus é consolação dos sofridos. Deus é chefe-rei dos abandonados. Deus é Pai dos desgraçados, dos miseráveis (...).”

O modelo ideal paternalista de mestre José promete, assim, uma justiça social que ele não encontra nos dias de hoje. A forma de socia(bi)lidade baseada em relações de parentesco (autoridade, lealdade, reciprocidade, etc.) está de alguma maneira associada à concepção monárquica do mundo dos Ave de Jesus. Deus é *Pai* e *Rei*; Maria é *Mãe* e *Rainha*, além da Bíblia ser uma espécie de história de reis e clãs. Para mestre José, a separação entre a Igreja e o Estado pode ter acontecido historicamente, mas a monarquia permanece ainda como um valor e sustenta uma verdade.

É por essa razão que entendo que *padrinho*, *pai* e *rei* são categorias conceituais que pertencem à linguagem dos Ave de Jesus. A referência a Lévi-Strauss (1997) aqui é inequívoca. Tais categorias são frutos da experiência do concreto, no entanto, há nelas desejo e intenção de abstração (Campos 2007). De fato, muitas palavras derivadas de tais categorias aparecem na fala cotidiana de mestre José. Assim, o que parece para nós, antropólogos, como simples recurso metafórico, é em verdade uma rica linguagem figurativa que fala não só de homologias e semelhanças, mas também, e principalmente, de uma visão de mundo e de sua verdade produzida em práticas jamais reduzidas à dimensão de representações.

De fato, mestre José usa a palavra *rei* de várias formas, por exemplo, para falar de relações de gênero, parentesco e de eventos (bíblicos e históricos).⁶

A senhora num disse que é casada? Num tem seu marido? Olhe aí! Na república... No tribunal dos reis, a senhora num podia fazer esse serviço [se refere ao fato de eu estar trabalhando e morando distante do meu marido] e esse outro que ele tá fazendo. Ele quem fazia pra sustentar a senhora ... os panos de sua casa. Ele é o rei da senhora. Jesus é Rei de nós todos.

A linguagem dos Ave de Jesus expressa assim uma visão de mundo em que o homem, a natureza e o profano estão infundidos e projetados numa dimensão sagrada, de tal forma que eles acreditam viver em um espaço e tempo

bíblicos. Temos aqui uma experiência particular do texto bíblico. O mais interessante é que estamos falando de pessoas iletradas, que mal assinam seus nomes, quando o sabem. O texto sagrado é aqui vivido e reproduzido ritualisticamente na forma estética; é materializado pela devoção e não apenas na imposição de sentidos aos eventos cotidianos. A narrativa bíblica também está na forma de vestir, como adornam suas casas, nos objetos que usam (recusam o plástico; só usam cerâmica e barro, etc.), nos benditos e causos que cantam e contam, e na prática da mendicância. Mais exemplarmente, está também na maneira de experimentar o tempo. Como já comentei anteriormente, entre os Ave de Jesus, os eventos bíblicos se confundem com o tempo histórico.

Naquele tempo do Pai num se salvou ninguém, não. Ele mandou o profeta Noé pregar... ele pregou cem anos... num se converteu nenhum, quer dizer que não se salvou nenhum de cento e sessenta e cinco trilhões e meio. Aí ficou para esse novo texto... aí no novo texto taí desse jeito!

(...)

Nós somos terra. E o freio da terra é a religião. A terra não está guardando a religião...esse nome... não é guardado. A terra deveria ser governada... nós devemos guardar religião para termos freio porque ela faz 50678 rotações por segundo. Gira muito rápido, muito rápido. É o freio que segura o golo terrestre. Sem lei e religião ela rola ladeira abaixo... Buuuuuu! Acabou-se. Se acabou lá embaixo.

Uma das razões atribuídas por mestre José para a desordem do mundo é a separação entre Estado e Igreja e o fim da monarquia.

(...) porque Deus deixou Pedro e Paulo para o governo do mundo. Nada pode existir no mundo sem comando. Tudo tem seu superior. Existem três poderes supremos mais o Estado num só, o único.

Olhe, minha filha, foi batizado é brasileiro. Agora sendo pagão ele não é brasileiro. Para Deus não é nada.

Jesus fez o homem santo... e o homem pecou para nós haver: o mundo. Então tinha de haver a República, a conformidade do engano da serpente...

Os três poderes supremos são o Pai, o Filho e o Espírito Santo. O três juntos é um só, o próprio Deus. E o Estado deve expressar a vontade do Deus.

Na fala de mestre José fica claro que a existência humana é parte de uma realidade mais ampla que é compreendida, revelada, através da Bíblia. Podemos dizer mais: ele interpreta seu tempo histórico através da Revelação. É através de todas essas imagens que ele constrói seu próprio entendimento, assim como muitos romeiros e penitentes, da condição humana e de seu destino.

Ele entende que estamos vivendo em tempo bíblico que é, na verdade, apenas uma seqüência de eventos que é parte da narrativa bíblica (o Tempo do Filho, ou o Livro do Filho, o Segundo Testamento). Nessa visão, Padre Cícero é Jesus reencarnado, Juazeiro é Jerusalém e Mãe Ângela do Horto é Nossa Senhora, Mãe das dores. Da mesma forma, Padre Cícero e Mãe Ângela não morreram, mas ressuscitaram. Seus corpos desapareceram e este fato é prova de suas divindades.

É interessante ainda observar que as divindades que têm centralidade em suas narrativas não são aparições, visões ou encontros espirituais com o sagrado, mas tomam a forma de indivíduos encarnados historicamente, num tempo e espaço também históricos. Todavia, esses eventos são compreendidos através do texto sagrado, a Bíblia.

Padre Cícero e Madrinha (Anja) Ângela do Horto são identificados como Jesus e Nossa Senhora muito provavelmente pelo tipo de vida que levaram (misericordiosa e santa) e talvez, e principalmente, pela separação deste mundo sem morte, visto que seus corpos desapareceram.

A presença de divindades na vida pessoal não é fato restrito às crenças dos Ave de Jesus. Muitos romeiros têm pelo menos um causo ou uma passagem para contar. Essas histórias relatam um evento passado; na maioria das vezes, extraordinário, sem evidências objetivas de seu acontecimento ou de sua veracidade. Apesar de esteticamente serem contadas como uma lenda, sua intenção narrativa é verdadeira e real. Normalmente, Padre Cícero, ou aquele que conta ou algum parente ou conhecido faz parte da história. Candice Slater (1986), na sua tese de doutorado *A Trail of Miracles*, analisou muitos desses causos e também entende que essas histórias são uma maneira de lembrar não somente Padre Cícero mas também a primeira romaria à Juazeiro. Ainda no entender da autora, elas servem para justificar ou ilustrar uma decisão difícil de ser tomada. Não é diferente entre os Ave de Jesus. De fato, eles usam eventos bíblicos e causos da mesma forma que os romeiros comuns usam seus causos e descrevem a realidade e os eventos que ocorreram em suas vidas pessoais. Algumas vezes eles contam um causo no qual um parente toma parte; outras vezes, contam um evento bíblico para dar entendimento a uma situação ou para justificá-la. Por exemplo: um Ave de Jesus me contou um causo para que eu melhor entendesse o modo de vida deles; ou seja, a opção pelo sofrimento: “Um dia um homem chegou para Padinho Cícero e disse: – meu Padinho, eu nunca senti uma dor. Padinho Cícero então respondeu: – Oh, meu filho, você nunca ajudou Jesus a carregar a cruz.”

Contar um caso pode também ser uma maneira de expressar emoções. Slater observou que:

Apesar de nem todo visitante a Juazeiro do Norte apresentar o mesmo tipo de intensa reação aos eventos e pessoas, muitos sentem uma necessidade urgente de falar. Essas pessoas podem tentar (...) traduzir fortes emoções nas suas histórias para expressar idéias e experiências que, do contrário, encontrariam dificuldade para compartilhar. De outro modo, suas narrativas servem como afirmação daquilo que sempre souberam mas guardaram lá no fundo de si mesmos; até que só então, naquele dia, conseguiram expressar. (Slater 1986:81)

Um outro ponto a se destacar é que o fato de que fazer parte da história que é contada ou encontrar alguma personalidade sagrada em algum lugar e momento parece ser um importante elemento da validação da verdade destes relatos (Campos 2007, 2003).

Nesse sentido, é importante salientar o fato de que o objeto da devoção no Cristianismo é um Deus humanamente personificado, Jesus. A identificação de Mãe Ângela com Nossa Senhora e de Padre Cícero com Jesus e Nossa Senhora é uma forma de personificação do Deus em personagens que fizeram e fazem parte dos eventos históricos do grupo e de Juazeiro do Norte. Pode-se dizer ainda que a personificação de Deus e o reverso, ou seja, a deificação de humanos, é parte essencial da possibilidade de amor ao Deus.

Meu Padinho nunca nasceu, nem renasceu, nem morreu. Ele nunca morre. Isto é algo que ninguém na Terra pode explicar. Nós explica assim: Ele é Deus porque Deus veio como o Filho...

A gente crê pelo passado e futuro, se ele nasceu de mulher... apareceu uma criança... uma mulher sentou-se na cama de mãe Quinô [mãe de Padre Cícero], deixou lá aquela criancinha e levou a dela... que tava lá na cama... acontece que os homens só querem contaminar a história como não fosse passado isso. Será que meu Padinho não é Deus? Pra num ser passado isso?

Mestre José me disse que o final dos tempos (o tempo do Pai e do Filho) vai chegar. O Apocalipse irá acontecer no lugar onde tudo começou: no Juazeiro do Norte. O tempo (tempo físico) terminará em colapso com o espaço, surgindo então a eternidade, onde a visão profana que separa tempo e espaço não faz sentido. A total e glorificada destruição acontecerá na "cidade quadrada", chamada Juazeiro do Norte, a terra da Mãe de Deus. Ela é quadrada porque

fica justamente no meio do mundo, no seu centro. Ela fica a 18 mil léguas de cada lado do mundo (norte, sul, leste, oeste).

O começo da Nação foi aqui. Adão foi de barro, e foi continuado a nação num cavaco, numa calha de cavaco, né? Num pé de uma serra, no Horto... por aí...

E onde é que a Nação pode ser terminada, onde é? Num é onde começou? Onde é que está o pé da árvore que estimulou essa geração de 165 trilhões e meio? Onde é? Aqui é o bico do compasso, onde assinar... é de rotação... é o globo terrestre todo. É nove mil légua... 18 mil légua, né? É nove mil légua daqui para onde o sol nasce; nove mil légua para onde o sol se guarda, nove mil légua para o sudeste, e nove mil légua para o nordeste. Aqui o bico do compasso ficou fazendo o peso da balança... é Nova Jerusalém, cidade prometida, cidade quadrada.

Eu levei certo tempo para entender porque Juazeiro é uma cidade quadrada. Perguntar a mestre José diretamente era sempre improdutivo. Ele sempre retrucava: “Não há nada mais para ser dito. Tudo já foi falado e explicado”. Ele provavelmente repetia muito das palavras usadas por Padre Cícero nos seus discursos para um grande público, que são reproduzidas em muitos causos e na literatura de cordel. O importante aqui é que a forma quadrada remete a equidistâncias de todos os pontos cardeais. Sendo Juazeiro quadrada, ela está no centro do mundo.

Como já foi comentado anteriormente, para muitos romeiros, há sinais e evidências concretas de que Juazeiro é a Terra Sagrada. Toda a Serra do Araripe que rodeia Juazeiro foi criada pelo movimento das águas durante o Dilúvio. Os fósseis encontrados na região demonstram e provam que há muito tempo, no tempo do Pai (Antigo Testamento), Juazeiro estava debaixo d’água. Mas Juazeiro também é o lugar onde o tempo do Filho (nascimento e ressurreição de Jesus Cristo) se desenrola. Ao longo da Serra do Catolé, em Juazeiro, é possível ver as pegadas de Maria e José e o Santo Sepulcro. Ainda mais: o fato de Juazeiro ser uma terra fértil, contrastando com seu entorno, seco e inapropriado para agricultura, a faz daquele um lugar sagrado, a terra prometida que o Eterno prometeu.

De maneira geral, destaca-se nas falas dos Ave de Jesus e de muitos penitentes a idéia de que o sofrimento humano é a expressão da vontade do Deus. O interessante é que, no sertão, esse desejo divino toma forma tangível – materializado na paisagem sertaneja nos longos períodos de seca. Esses períodos são associados ao pecado e interpretados como punição divina. Nisso, a seca – i.e., todo o processo de desorganização social, perda da terra, migração para as áreas costeiras na esperança de encontrar trabalho, mas encontrando humilhação

e dor – se torna, ela mesma, uma imagem sagrada; torna-se a *paixão* dos sertanejos que mimetizam a vida do Cristo. Eles performam uma espécie de peregrinação *exemplificando* (Goodman 1978) o sofrimento do filho de Deus. A seca, como fenômeno físico, têm elementos tangíveis – aridez, o sol, etc. – e é um sinal de sofrimento que conta a esses sertanejos e romeiros uma história de redenção materializada na paisagem.

De acordo com Eliade (1996), os seres humanos têm um desejo profundo de localizarem a si mesmos no coração da realidade, no centro do mundo, onde a comunicação com o Céu é feita. De fato, é em Juazeiro que os devotos do padre Cícero tornam o tempo sagrado em realidade, transcendendo o tempo profano para encontrar a revelação da verdade última, um tipo de verdade apenas possível através de símbolos e imagens. A peregrinação torna possível experimentar o tempo e o espaço como sagrados (Coleman 2004; Steil 1996; Eade & Sallnow 1991). Sendo a peregrinação espaço, ela é a própria corporificação material dos sinais e signos divinos. Eu argumento que é encontrando, vendo e, algumas vezes, tocando esses sinais e imagens que o romeiro, ou penitente, é capaz de transcender o tempo histórico presente e localizar a si mesmo numa dimensão sagrada (onde tempo e espaço se unificam), tornando possível a experiência da revelação. Pode-se se dizer que é através da experiência do espaço como lugar sagrado, e vice-versa, que se experimenta a dimensão transcendental do tempo. Nesse sentido, ambos os processos junção e disjunção se dão na mesma experiência de peregrinação.

Outros efeitos de deslocamento:

Juazeiro, a Terra de Misericórdia, lugar de junção

Em Juazeiro, entre penitentes e romeiros, o sofrimento tem seu próprio código de expressão. “Senhor tende piedade de nós” não é apenas um refrão na reza “Salve Rainha”, mas um lamento que é a própria maneira de viver no mundo de muitos sertanejos. O sofrimento certamente também é a única maneira de atingir a salvação. Como diz Mestre José, “Penitência é a luz de salvar as almas do inferno!” A penitência, o sofrimento, é a maneira de lembrar, de se assemelhar à e atualizar uma imagem bíblica da vida de Jesus: mendicância e a paixão.

“O Destino é maior que a morte”, diz um beato no filme de Rui Guerra “Os Fuzis” – a semelhança com os Ave de Jesus é inequívoca. Rui Guerra e Glauber Rocha tentaram representar e descrever, como cineastas, o caráter do sertanejo. Acreditavam encontrar na religiosidade do sertanejo o centro de sua psicologia e de sua socialidade. Nos idos dos anos 1960, muitos foram os intelectuais, cineastas, escritores, entre outros, que estavam intelectualmente envolvidos com o que é ser brasileiro. E muitos encontraram nos sertanejos uma alegoria para a identidade nacional. A pedra de toque desses trabalhos artísticos

foi a religiosidade brasileira e o que consideravam sua característica mais relevante: a espera messiânica, considerada a característica fundamental do caráter nacional. Hoje, em tempos de globalização mais intensificada, caracterizada por um tom pós-moderno expresso num certo senso de fragmentação e fluidez, observamos novas buscas intelectuais. Mas o lugar de encontrar o que somos parece ainda não ter se deslocado tão radicalmente. Referências sobre o sertão e sua religiosidade são constantes na filmografia brasileira. Alguns autores são bastante críticos sobre a representação estetizada da fome e do sofrimento. Ivana Bentes (2003:229) assim comenta:

A idéia, rejeitada nesses filmes, de expressar o sofrimento e o intolerável em meio a uma bela paisagem, ou de glamorizar a pobreza, ressurgem em alguns filmes contemporâneos, filmes em que a linguagem e fotografia clássicas transformam o sertão em um jardim ou museu exótico, a ser “resgatado” pelo grande espetáculo. É o que encontramos em filmes como *Guerra de Canudos*, de Sergio Rezende, *O cangaceiro*, de Aníbal Massaini, e mais recentemente em *Central do Brasil*, de Walter Salles, ou *Cidade de Deus*, de Fernando Meirelles.

Passando da “estética” à “cosmética” da fome, da idéia na cabeça e da câmara na mão (um corpo-a-corpo com o real) ao *steacam*, a câmara que surfa sobre a realidade, signo de um discurso que valoriza o “belo” e a “qualidade” da imagem, ou ainda, o domínio da técnica e da narrativa clássica. Um cinema “internacional popular” ou “globalizado” cuja fórmula seria um tema local, histórico ou tradicional, e uma “estética internacional”. Folclore-mundo.

Ainda que alguns críticos falem em “sertão cosmético” em algumas dessas obras, o que interessa é que é o sertão e sua religiosidade, ainda que transformada e deslocada, que continua como a chave – *Key Symbol*, só que agora no primeiro sentido dado por Ortner (1979) – da interpretação do que é ser sertanejo, do que é ser brasileiro. *Central do Brasil* é um bom exemplo. Nessa narrativa, o contraste norte-sul é relevante, mas a viagem identitária ainda é feita do sudeste para o nordeste. O lugar das raízes perdidas? Lugar de junção.

Juazeiro do Norte e os aspectos devocionais a padre Cícero, Nossa Senhora das Dores, como em muitos outros santuários (Eade & Sallnow 1991), promovem um tipo de religiosidade construída a partir de uma multiplicidade de práticas e significados. Muitos moradores entendem que os penitentes são fanáticos; outros que são bobos e mesmo “idiotas”. No entanto, muitos outros acreditam que eles são os verdadeiros devotos de Padre Cícero. E para além de toda essa heterogeneidade, de alguma forma, parece haver uma convergência de imagens da misericórdia, da penitência, dos penitentes, beatos como expressão e

representação do lugar – parecendo bastante plausível, aqui nesta escrita etnográfica, entender a penitência e as imagens de sofrimento, misericórdia e piedade como *key symbols* e, talvez, até como tendo uma dupla função, propostas por Ortner (1979:98):

Para sumarizar o esquema original brevemente, símbolos chaves podem ser descobertos por vários indicadores confiáveis que apontam para o foco de interesse cultural. Eles são de tipos abrangentes – sintetizadores (*summarizing*) e elaboradores (*elaborating*). Símbolos sintetizadores são primordialmente objetos de atenção e de respeito cultural; eles sintetizam ou “colapsam” (“*collapse*”) a experiência, e relacionam o respondente à base do sistema como um todo. Eles incluem principalmente e de maneira mais importante símbolos sagrados no sentido tradicional. Símbolos elaboradores (*elaborating*) são importantes por sua contribuição para a ordenação e entendimento da experiência. Dentro desses, existem símbolos importantes principalmente por sua capacidade de ordenar a experiência conceitual, i.e., por oferecer estratégias culturais. Os anteriores incluem os chamados cenários chaves, ou elementos de cenários que são cruciais para meios-fins e relações postuladas em cenários completos.

A penitência é um objeto de atenção cultural; ela mesma faz parte da fundação de Juazeiro, ao mesmo tempo em que é praticada por muitos grupos que são exemplificados como sendo do lugar. Simultaneamente, essa forma de expressão religiosa parece ter estreita relação com a promoção de um *ethos* corporificado no lugar, que se torna para muitos uma maneira de viver. O caso dos Ave de Jesus é um bom exemplo. Imagens de misericórdia funcionam como modelos para a ação e para o sentir.

Mesmo aqueles que se contrapõem, que criticam, e têm sentimentos negativos em relação a Padre Cícero e seus devotos, tomam essas imagens como referências. O que acaba por ser uma forma de reiteração simbólica da centralidade da imagem, como analisa Ortner (1979), e a penitência acaba por funcionar como um símbolo chave. E, de fato, essas imagens são usadas pela mídia televisiva, escrita e cinematográfica como exemplificação do que é ser sertanejo, tal qual um dia fizeram Rui Guerra e Glauber Rocha. Mesmo aqueles que não praticam a penitência entendem que esses romeiros, beatos e penitentes representam um símbolo da tradição cultural do lugar, ainda que não gostem.

Certamente, Juazeiro, como tantos outros centros urbanos, resiste a uma descrição simplificadora e homogeneizante. A prática da penitência é ela mesma múltipla em diversidade de rituais, sentidos e motivações. Ao mesmo tempo, muitos em Juazeiro não praticam a penitência, mesmo por pertencer a outros

credos religiosos, ou por não ter algum, ou mesmo sendo católicos, sustentam valores distintos dos romeiros, beatos e penitentes. Através da etnografia dos Ave de Jesus, não pretendo torná-los representantes máximos de Juazeiro e de sua população, mas através deles desejo explorar como o deslocamento espacial pode se combinar com a fixação; e, através de suas crenças, por muitos outros partilhadas, admiradas ou mesmo contestadas, compreender como o processo de sacralização do espaço é também uma forma simbólica de territorialização: produção de imagens e de metáforas que falam do espaço como lugar de uma origem, de uma raiz, de retorno e de um fim. Produção simbólica que tem estreita ligação com a história da cidade Juazeiro do Norte. História, religião, missão, tudo parece confluir em um processo de *embodiment* da tradição na paisagem geográfica e corporal de alguns de seus habitantes (beatos, penitentes) e visitantes (romeiros). E eles mesmos, também se tornando o símbolo de um lugar, de uma tradição.

Por outro lado, o próprio processo de territorialização de uma prática religiosa, a penitência, tem efeitos de deslocação (junção e disjunção). As imagens de penitência são usadas pela mídia e políticos locais como atração turística e representação de uma identidade, ora nacional, ora regional (local). Destacando-se de todo esse processo, tem-se um *ethos* de misericórdia e piedade que se transforma em uma tradição cultural identificada com o lugar.

De fato, um dos aspectos mais marcantes em Juazeiro é o processo de territorialização e a prevalência de um *ethos* local e campesino como expressão do catolicismo na romaria a Juazeiro do Norte (Campos 2003). Não estou dizendo com isso que não existam outras maneiras de ser católico no Juazeiro, mas que, diferentemente de outros contextos na cidade, a experiência visionária ou a locução interior não são as formas privilegiadas da comunicação com o divino para a grande maioria de romeiros que lá convergem todos os anos. Ocorre um processo bastante diverso, poderíamos até dizer contrário a esses: as divindades são representadas como personagens históricas nas narrativas e causos do Juazeiro. Marias e Josés Ave de Jesus, por exemplo, dizem viver em tempos bíblicos. Em outras palavras, os eventos bíblicos fazem parte de seu próprio tempo histórico, onde os acontecimentos de sua trajetória pessoal são parte também da narrativa bíblica. Eles performam a Bíblia literalmente, não se trata de representação ou interpretação. A prática da penitência tornou-se, ela mesma, um modo de vida para muitos que foram lá como romeiros e se tornaram residentes, moradores locais. Contrariando o que muitos dizem sobre uma suposta maneira de viver os tempos contemporâneos como “*glocally*”, esses penitentes vêm sua localidade como os horizontes do mundo, como demonstra Rita Segato (1997). Por outro lado, todas essas crenças enraizadas no lugar são o caminho simbólico de penitentes e peregrinos que experimentam o tempo de uma maneira transcendental, uma maneira, de certa forma, também desterritorializada.

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, James Charnel. (1971), *The Caldeirão Movement: a case study in Brazilian Messianism 1926-1938*. Washington: Tese de Doutorado em História, George Washington University, D.C.
- APPADURAI, Ajurn. (1998), "Disjunção e Diferença na economia cultural global". In: M. Featherstone (org.). *Cultura Global*. Rio de Janeiro: Vozes.
- BAUMAN, Zygmunt. (1996), "From pilgrimage to tourist - or a short history of identity". In: S. Hall & P. du Gay. *Questions of Identity*. London: Sage.
- BASU, Paul. (2004), "Route metaphors of 'root-tourism' in The Scottish Highland Diaspora". In: S. Coleman & J. Eade (eds.). *Reframing Pilgrimage, Cultures in motion*. London: EASA, Routledge.
- BHABHA, Homi K. (1998), "Introdução". In: *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BENTES, Ivana. (2003), "Estéticas da Violência no cinema". *Interseções*, ano 5, nº 1: 5-27.
- BURKE, Keneath. (1966), *Language as Symbolic Action: Essays on life, literature and method*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- CAMPOS, Roberta Bivar C. (2007), "Para além do milagre do Juazeiro: sofrimento como sacralização do espaço, o caso dos Ave de Jesus. Juazeiro do Norte". *Estudos de Sociologia*, v.13: 161-173.
- _____. (2006), "Penitência como cultura; penitência, 'herança cultural' e modo de vida no Juazeiro do Norte (CE)". *Interseções*, ano 8, nº 2: 111-126.
- _____. (2005), "Para além da dominação". *Religião e Sociedade*, vol. 25, nº 1: 117-130.
- _____. (2004), "Quando o Final dos Tempos Chegar: O uso de uma linguagem apocalíptica e negociação de significados entre os Ave de Jesus". In: L. Musumeci (ed.). *Antes do Fim do Mundo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- _____. (2003), "Utopia e Sociabilidade: Imagens de Sofrimento e caridade no Juazeiro do Norte". *Revista de Antropologia*, vol. 46, nº 1: 211-222.
- _____. (2002), "A Compadecida no Juazeiro do Norte: performance de imagens bíblicas e emoções entre os Ave de Jesus". *ILHA*, vol. 4, nº 1: 115-132.
- _____. (2001), *When Sadness is Beautiful: A study of the place of rationality and emotions within the social life of the Ave de Jesus*. St. Andrews, Escócia: Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de St. Andrews.
- CARNEIRO, Sandra M. C. de Sá. (2003), "Caminho de Santiago de Compostela: percurso, identidade e passagens". In: P. Birman (org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial.
- CLIFFORD, James. (1997), *Routes: travel and translation in the twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press.
- COLEMAN, Simon. (2002), "Do you believe in pilgrimage? Communitas, contestation and beyond". *Anthropological Theory*, vol. 2 (3):355-368.
- _____. (2004), "From England's Nazareth to Sweden's Jerusalem: movement, (virtual) landscape and pilgrimage". In: *Reframing Pilgrimage, Cultures in motion*. London: EASA, Routledge.
- COLEMAN, Simon & EADE, John. (2004), "Introduction: Reframing Pilgrimage". In: *Reframing Pilgrimage, Cultures in motion*. London: EASA, Routledge.
- CONSORTE, J.G. & NEGRÃO, L. N. (1984), *O Messianismo no Brasil Contemporâneo*. São Paulo, FFLCH-USP-CER.
- COHEN, Anthony. (1985), *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- DELLA CAVA, Ralph. (1970), *Miracle at Joazeiro*. New York & London: Columbia University Press.
- DURKHEIM, Émile. (1996), *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- DROOGERS, André. (2008), "Religião, Identidade e Segurança entre Imigrantes Luteranos da Pomerânia no Espírito Santo (1880-2005)". *Religião e Sociedade*, 28(1):13-41.
- EADE, J. (1991), "Order and power at Lourdes. Lay helpers and the organization of a pilgrimage shrine". In: J. Eade, J. & M. Sallnow. (eds.). *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian pilgrimage*. London & New York: Routledge.

- EADE, J. e SALLNOW, M. (1991), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian pilgrimage*. London & New York: Routledge.
- ECO, Umberto. (2007), *História da Feiúra*. Rio de Janeiro: Record.
- ELIADE, Mircea. (1996), *Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1979), *A History of Religious Ideas*. London: Collins, St. James Place.
- GEERTZ, Clifford. (1978), *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar
- GOODMAN, Nelson. (1978), *Ways of Worldmaking*. Sussex: The Harvester Press.
- INGOLD, Tim & KURTTLA, Terhi. (2000), "Perceiving the Environment in Finish Lapland". *Body & Society*, vol. 6. (3-4): 183-196.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1997), *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus.
- MITCHELL, Hildi. (2001), "'Being There': British Mormons and the History Trail". *Anthropology Today*, vol.17, nº 2: 9-14.
- ORTNER, Sherry. (1979), "On Key Symbols". In: W. Lessa & E. Vogt (eds.). *Reader in Comparative Religion, an anthropological approach*. New York: Harper Collins.
- PAZ, Renata M. (1998), *As Beatas do Padre Cícero: participação feminina leiga no movimento sócio-religioso de Juazeiro do Norte*. Juazeiro do Norte: IPESC/URCA.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. (1965), *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus-EDUSP.
- _____. (1973), "Os penitentes". In: *Campesinato Brasileiro*. Petrópolis: Vozes.
- SAHLINS, Marshal. (1990), *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1997), "O pessimismo Sentimental e experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é objeto em vias de extinção" (partes I e II). *Mana*, vol. 3, n.2: 41-73; 103-150.
- SANCHIS, Pierre. (2001), "Religiões, religião. Alguns problemas de sincretismo no campo religioso brasileiro". In: *Fiéis e Cidadãos*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- _____. (2003), "A Religião dos Brasileiros". *Teoria & Sociedade*, número especial: 16-51.
- SEGATO, Rita L. (2003), "As duas virgens brasileiras: tradição e modernidade nas identidades religiosas". *Teoria & Sociedade*, número especial: 76-97.
- _____. (1999a), "El vacío y su frontera: la búsqueda del outro lado en dos textos argentinos". *Série Antropológica*, nº 257: s/p.
- _____. (1999b), "Identidades políticas/Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global". *Anuário Antropológico*, nº 97: 161-196.
- _____. (1997), "Formações de Diversidade: Nação e Opções Religiosas no Contexto da Globalização". In: A. P. Oro & C. A. Steil (orgs.). *Globalização e Religião*. Rio de Janeiro: Vozes.
- SLATER, Candice. (1986), *Trail of Miracles*. Berkeley: University of California Press.
- STEIL, Carlos Alberto. (2003), "Peregrinação, Romaria e Turismo Religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas". In: E. Sued Abumanssur (org.). *Turismo Religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas: Papirus.
- _____. (2001a), "Aparições marianas contemporâneas e carismatismo católico". In: P. Sanchis (org.). *Fiéis e Cidadãos*. Percursos de Sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- _____. (2001b), "Catolicismo e Cultura". In: *Religião e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: DP&A.
- _____. (1996), *O Sertão das Romarias*. Petrópolis: Vozes.
- TURNER, Victor & TURNER, Edith. (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Culture: anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press.
- VELHO, Otávio. (1995), *Besta-Fera*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Notas

- ¹ Benditos são um tipo de cântico religioso comum na cultura católica do sertão. A forma como são cantados lembra uma lamentação.
- ² Mito recorrente entre os movimentos messiânicos. D. Sebastião décimo-sexto rei de Portugal comandou uma expedição, em 1578, contra os mouros no norte da África, e desapareceu na batalha de Alcácer-Quibir. A falta de seu corpo e de testemunhas de sua morte contribuiu para a crença de que ele um dia retornaria para libertar seu povo de todo o sofrimento.
- ³ Costela refere-se à criação de Eva, versão Bíblica de onde as mulheres teriam se originado: de um pequeno pedaço do homem (Adão).
- ⁴ Apesar da desilusão e morte do líder, os Ave de Jesus continuam a existir. Agora ainda em menor número, não apenas pela perda da liderança, visto serem liderados pelo Mestre Olicio (grande cantador de benditos), mas por que não ocorreram novas conversões e os jovens, nascidos no grupo, não querem continuar a tradição, abandonando-a para se casar e ter filhos. Aqueles que permanecem Ave de Jesus continuam a esperar o Final dos Tempos.
- ⁵ O grupo, na época de meu trabalho de campo, não ia à igreja com a frequência que costumava acontecer no passado. As razões apontadas estavam na idade avançada de Mestre José e de muitos membros do grupo, alguns bastante debilitados fisicamente. No entanto, quando não podem ir, perfazem performaticamente uma peregrinação simbólica na frente casa de mestre José – que consiste em uma breve caminhada em fileira indiana, fazendo uma espécie de ziguezague. Quando então todos eles em fila entram na casa de mestre José e assistem a um ritual a que chamam “missa”.
- ⁶ A distinção entre eventos bíblicos e históricos não faz sentido para os Ave de Jesus. O tempo para esses penitentes tem um sentido semelhante àquele dado por Joaquim de Fiore na Idade Média, ou seja, existiriam três períodos históricos da humanidade: o tempo do Pai, do Filho, e do Espírito. Para os Ave de Jesus estaríamos vivendo no tempo do Filho (tempo da palavra e da salvação, e que está prestes a se acabar).

Recebido em 20 de setembro de 2007
Aprovado em 12 de fevereiro de 2008

Roberta Bivar Carneiro Campos (robertabivar@gmail.com)
PhD em Antropologia Social pela University of St. Andrews, com tese intitulada *When Sadness is Beautiful: a study of the place of rationality and emotions within the social life of The Ave de Jesus*. Professora Adjunta em Antropologia do PPPGA da UFPE. Autora de trabalhos em revistas especializadas e coletâneas na área de ciências sociais. Vice-líder do NERP (Núcleo de Estudos sobre Religiões Populares).

Resumo:

Este artigo discute o processo de enraizamento da tradição religiosa da penitência no Juazeiro do Norte, Ceará-Brasil. O que interessa aqui discutir é como em Juazeiro uma prática trazida por missionários católicos – e o *ethos* a ela relacionado (piedade e misericórdia) – se enraíza, tornando-se ela mesma identidade do lugar. Tomando a etnografia de um grupo de penitentes – Os Ave de Jesus – exploro como deslocamento se combina com fixação.

Palavras-chave: deslocamento, territorialização, práticas religiosas, Juazeiro do Norte.

Abstract:

This article focuses on processes of cultural and religious tradition rooting in Juazeiro do Norte, Ceará. Taking the ethnography on the Ave de Jesus – a group of penitents – I shall explore how space dislocations (pilgrimage) is combined with fixation – both spacial and symbolic, that implies a system of religious practices which were brought to Brazil by the very first missionaries that turn to be the very local identity. Otherwise the very process of territorialization of that religious practice has dislocation meaning effects.

Keywords: dislocation, territorialization, religious practices, Juazeiro do Norte.