

CRISTINA POMPA

Memórias do fim do mundo: o movimento de Pau de Colher

“**A** gente fica sem saber: aquele negócio, toda vida sem saber como era aquela ilusão [...]. Me recordo aquelas coisas e fico assim, sem saber por que, eu fico assim, sendo uma confusão, de não ter o direito de saber o que foi, do que foi que nós tratamos” (Francelino, Borda, São Raimundo Nonato, PI, 1986).

Mesmo sem ter tido a ressonância mediática e sociológica de uma Canudos, ou de um Contestado, o movimento de Pau de Colher é suficientemente conhecido entre os especialistas. De certa forma, a história das pesquisas sobre esse episódio, ocorrido no sertão baiano em 1938, é paradigmática do percurso da reflexão intelectual sobre os fenômenos que desde os anos 60 costumam ser definidos como “messiânicos”. Desde a leitura positivista em termos de influxos mesológicos (Gueiros, 1956), até a transposição para romance histórico (Guanaes, 1975), desde a classificação sociológica em termos de “messianismo rústico” (Pereira de Queiroz, 1965), até a interpretação à margem da história social do coronelismo da região do São Francisco (Mello, 1991), desde a interpretação política a partir do “paradigma-Canudos” (Estrela, 1998), ou do da luta de classe (Oliveira, 1998), até a releitura histórica (Brito, 1999), ou sociológica (Leandro, 2003), a partir de uma minuciosa

CRISTINA POMPA
é antropóloga,
professora da Escola
de Artes, Ciências
e Humanidades
da USP-Leste e
pesquisadora do
Cebrap.

procura das fontes oficiais e dos depoimentos e dos testemunhos diretos, para resgatar o “ponto de vista dos atores”.

Dois trabalhos são emblemáticos da trajetória do objeto-messianismo. O primeiro é, evidentemente, o monumento sociológico de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965) que, a partir dos dados de campo de Raymundo Duarte (1963), arrolou o movimento no conjunto dos “messianismos rústicos” com o nome de “Circo dos Santos”, inserindo-o, de acordo com suas preocupações de ordem classificatória, na categoria dos movimentos de tipo “reformista”. A leitura de Maria Isaura traduz o esforço da sociologia dos anos de 1960 para ultrapassar as interpretações *a priori* tendentes a classificar os movimentos religiosos populares no quadro de uma patologia social desviante, e reconduzir o fenômeno à lógica social ou socioeconômica, em que ele pudesse encontrar sua explicação. O segundo é o trabalho de Gilmário Moreira Brito (1999), que utilizou a pesquisa de campo e a coleta de material documental sobre o episódio para um primoroso trabalho de história social, procurando a reconstituição da cultura oral do sertão nordestino através de memórias, cânticos, rezas, releituras bíblicas de conselheiros e pregadores. Assim, a pesquisa de Brito é o exemplo de preocupações mais recentes definidas pelo esforço hermenêutico da compreensão das práticas culturais de grupos populares em tensão permanente com a cultura letrada, conforme as indicações da história cultural e da micro-história.

Duas leituras profundamente distintas, cuja distância intelectual começou a ser definida nos anos 70, a partir de trabalhos (Teixeira Monteiro, 1974; Mourão, 1974; Zaluar, 1979) que mostravam a insatisfação profunda para com as teorias explicativas voltadas para a busca da lógica do social, e propunham uma maior atenção para a lógica do simbólico. Não retomarei aqui nos detalhes a análise crítica da longa história dos estudos sobre os movimentos religiosos do meio rural brasileiro, já realizada em outro trabalho (Pompa, 1996). Vale lembrar apenas que a passagem metodológica entre

interpretação e compreensão foi a passagem epistemológica entre a sociologia do evento e a antropologia do sentido do evento, que recupera a categoria do “religioso” não apenas como fornecedora de sentido, mas também como construtora de história.

Alba Zaluar (1983) lembra que a categoria *santo*, muito mais do que a de *messias* é a que realmente surge entre os participantes dos movimentos. Aliás, nem surge, eu acrescentaria, pois existe desde sempre – e é organizadora de sentidos, junto às de *beato*, *conselheiro* e outras – no horizonte conceptual rural nordestino. Essas categorias foram os elementos que indicaram o percurso da pesquisa, juntamente com outras manifestações da devoção popular, como o festejo de santo, a romaria e a penitência. Foi a partir delas, no interior do processo de ressignificação do mundo acionado pelos movimentos, que procurei entender os fatos “messiânicos” de Pau de Colher como sistemas lógicos e como produtos e produtores de história e de discursos sobre a história.

A análise que fiz do material de campo é devedora, além da antropologia da religião surgida no Brasil na década de 70, da análise estrutural e da opção metodológica da história das religiões italiana. Ficou claro, durante a pesquisa, que o “messianismo rústico” do sertão brasileiro, do qual Pau de Colher é um exemplo, é incompreensível fora do sistema mítico-ritual sertanejo, aquele que poderíamos chamar de “a cultura do fim do mundo”.

OS FATOS DE PAU DE COLHER: UMA SÍNTESE

A história de Pau de Colher, assim como ela é contada hoje, baseia-se no inter cruzamento das memórias coletivas e individuais, conforme os diferentes grupos ou agentes sociais. Essas memórias constroem a realidade a partir da multivocalidade. Dessa maneira, os dados históricos sobre Pau de Colher são muito problemáticos. Os depoi-

mentos frequentemente não coincidem com os documentos escritos, principalmente no que diz respeito às datas ou aos números (participantes, mortos, etc.). Por outro lado, em muitas fontes, escritas e orais, encontram-se, referidas a Pau de Colher, personagens e narrações típicas de outros “ciclos narrativos”: Lampião e Canudos, por exemplo; enquanto as lembranças dos não participantes misturam os acontecimentos do movimento aos das lutas entre os coronéis da região na mesma época. Tudo isso torna difícil a reconstituição histórica, mas a torna também extraordinariamente rica de um ponto de vista antropológico, ao desvendar e ao mesmo tempo complicar teias de significações nas quais o movimento se insere e que por sua vez ele produz, e que remetem também à dialética entre história e imaginário. Baseando-me nas informações dos participantes e nos documentos militares (Lamego, 1938; Tavares, 1938; Dos Santos, 1938), tentarei, a seguir, minha reconstituição histórica, cedendo a palavra – onde for possível – aos protagonistas.

Pau de Colher, que hoje não existe mais, era um pequeno povoado no município de Casa Nova, na divisa entre o Piauí e a Bahia, no vale do médio São Francisco. Na época dos acontecimentos, a região era dominada pelas grandes famílias oligárquicas, que disputavam entre si o poder local, o controle dos votos e o das relações com o poder central. Nas disputas, verdadeiras guerras sertanejas, participavam, de um lado ou de outro, todas as famílias, cada uma com seus próprios homens armados, os *jagunços*, que percorriam o território atacando as fazendas e as casas dos adversários políticos de um ou outro grande “coronel”. A implantação do Estado Novo provocou radicais mudanças no quadro político da região e no equilíbrio entre as oligarquias, em consequência da mudança de atitude do poder central para com o “coronelismo”: houve uma rápida sucessão de prisões e de volta ao poder dos grandes coronéis, como por exemplo a de Antonio Honorato de Castro, em 1938, sob a acusação de ter participado, ou até organizado, ou de qualquer maneira não impedido,

o movimento de Pau de Colher. Ligada ou não à política local, também a presença do cangaço constituía uma constante. Em suas andanças pelos sertões, Lampião nunca chegou à região; contudo, os relatos de suas ações, feitos por testemunhas ou apresentados nos folhetos de cordel, são patrimônio comum, constituindo uma “mitologia sertaneja” através da qual são frequentemente lidos os acontecimentos locais.

Cangaceiros, jagunços, comunistas, “revoltosos”. Nos anos imediatamente anteriores à eclosão do movimento de Pau de Colher, a região assistiu a uma intensificação da violência costumeira no sertão; que ela fosse realmente contingente ou apenas relatada não fazia muita diferença. Abandonar as casas e se esconder no mato, por medo de um ataque, tornou-se prática corriqueira não apenas nos povoados e lugarejos como também nas cidades. Foi o que aconteceu no interior e nas cidades de São Raimundo Nonato e Remanso, quando, entre dezembro de 1937 e janeiro de 1938, espalhou-se a notícia de que havia bandos de jagunços armados de cacete num lugar chamado Pau de Colher: os “caceteiros”.

O INÍCIO: O CONSELHEIRO SEVERINO

“Em 1932 foi quando veio o Conselheiro. Severino, dava nome de Severino. Ele era um homem velho, bem feito de corpo, vestido preto, um bastãozinho na mão. [...] Ele chegava nas casas, bem como tá aqui. Aí chamava o pessoal e aconselhava. Mostrava aquele caminho todo, do começo do mundo até o fim, o que ia se passar, tudo” (Francelino, Borda, maio de 1988).

“Ele falava na revolução, que para o fim do mundo ia ter uma guerra civil. O fim do mundo, o fim das Eras. Ele não falava no Fim do Mundo, ele falava era do Fim das Eras. Para o Fim das Eras, nós ia ver muita coisa que nós ia nos admirar. [...] E dizia: ‘Para o Fim das Eras, meus filhos, vocês

vão ver muito maremoto, muito terremoto. Vocês vão ver a terra tremer, a terra gemer” (Francelino, Borda, maio de 1988).

“O Severino era como esses outro pregador: padre, bispo [...]. Ele explicava as coisas tão bem explicadas [...]. Eu assisti assim... que o causo dele era uma imitação assim, a gente vai assistir a uma sessão, a uma reunião, de qualquer coisa não sabe? De uma festa, seja festa de igreja ou festa natural, de nós irmãos, um com outro. Parecia assistir àquela festa, com aquele prazer, aquela animação, aquela satisfação” (José Camilo, Casa Nova, agosto de 1987).

Em meados da década de 30 (as datas variam conforme as testemunhas) apareceu um “Conselheiro” na região do médio São Francisco, percorrendo os sertões do norte da Bahia e do extremo sul do Piauí, no interior dos municípios de Juazeiro da Bahia, Casa Nova, Sento Sé, Remanso e São Raimundo Nonato. Era Severino Tavares, da comunidade do Caldeirão, fundada em 1926 na Serra do Araripe (na época ainda próspera), no Ceará, pelo beato José Lourenço, sob a proteção do padre Cícero¹. Apesar do forte entusiasmo místico por ele suscitado, Severino não tinha um séquito permanente. De regra, um grupo de pessoas do lugar visitado o acompanhava, numa espécie de procissão, até o povoado ou lugarejo seguinte. Depois voltavam para suas casas. O conteúdo de grande parte das pregações do Conselheiro dizia respeito ao futuro, um futuro que se poderia definir “apocalíptico”: o Fim do Mundo. Essa fala “profética” de Severino levou os autores a identificá-lo com um “profeta messiânico”. Na perspectiva adotada aqui, contudo, Severino, em qualidade de beato, ou Conselheiro, não se destaca de uma certa “normalidade” da ideologia apocalíptica do catolicismo popular sertanejo. Essa fenomenologia tem sua razão de ser na história da evangelização – capuchinha, franciscana e jesuíta, cada uma, à sua maneira, “apocalíptica” (Pompa, 2004). Basta lembrar o conteúdo expiatório e penitencial das “Santas Missões”, ou da

“Missão Abreviada”, do padre Manoel José Gonçalves Couto, verdadeiro *vademecum* da evangelização sertaneja na metade do século XIX.

Embora Severino falasse do Caldeirão e do beato José Lourenço, não parece, pelo que consta nos relatos dos quais disponho, que ele convidasse os “fiéis” para ir para o Sítio do Caldeirão. Ele limitou-se a despertar no povo o desejo de retomar e fortalecer os costumes religiosos: festejos, rezas, novenas, penitências. O *eschaton*, em suma, não era iminente, ou melhor, era iminente na medida em que o é sempre na concepção do mundo sertanejo. “Trabalho e reza”: nessa fórmula podem ser resumidos os conselhos do padrinho conselheiro, na espera do Fim do Mundo. O projeto de salvação segue o modelo católico clássico – quer oficial, quer “popular” – do julgamento depois da morte, conforme a conduta de cada um.

A fama do Conselheiro espalhou-se pelos povoados e lugarejos dos municípios de Remanso, Casa Nova, São Raimundo Nonato; os camponeses enfrentavam longos caminhos para assistir aos seus sermões. Depois dessa passagem, ninguém mais ouviu falar do Conselheiro.

Severino Tavares foi morto na Serra da Mata do Cavalo, em maio de 1937.

A IRMANDADE: JOSÉ SENHORINO

“Quando ele foi embora, todos nós que estivemos com o Conselheiro fiquemos todos naquela lembrança dele. [...] Foi em 1932 que passou, e assucedeu em 1937. Aí aquele pessoal já sabia que era da lei do Conselheiro, aquele pessoal era o pessoal do Conselheiro. [...] Os que quisesse ser da linha entrava. [...] Isso foi depois de 1932. Assim, pra aquela era de 35 por diante eles começaram a frequentar. Começaram essa romaria lá. Ia pra lá, ficava frequentando mas voltava. Eles iam para aquelas oportunidades, passava um dia, passava dois, lá com o Senhorinho, o Senhorinho arrebanhando

1 Depois da morte do Patriarca de Juazeiro, em 1934, o Caldeirão tornou-se o ponto de referência religioso, no vale do Cariri, chegando a abrigar cinco mil pessoas. Trata-se, para Andersen (1970), de uma experiência inovadora no sistema de produção nordestino tradicional do morador ou do parceiro: a terra era trabalhada rigorosamente de forma comunitária. Os produtos, distribuídos de acordo com as necessidades. As pregações do beato eram inspiradas em simples preceitos de irmandade, amor a Deus e à família, humildade e respeito; elas remetiam aos ensinamentos bíblicos. Entre os homens de confiança do beato José Lourenço, Severino Tavares foi o principal difusor da experiência do Caldeirão (os jornais da época o chamaram de “agente de propaganda”). Em 1936, começaram a se espalhar boatos sobre a promiscuidade sexual no Caldeirão, desobediência civil, ataques às fazendas vizinhas, organização subversiva. A pequena comunidade da Serra do Araripe é descrita nos relatórios policiais e na maioria dos jornais da época como um reduto de “fanáticos” ou, alternadamente, um ninho de “comunistas”. Caldeirão, então, foi destruído, os bens, vendidos, José Lourenço reconstituiu um novo núcleo de povoamento, em um lugar chamado Mata do Cavalo. Aqui, chegou Severino, tomando-se rapidamente o chefe de uma facção “armada”, que propunha o ataque à cidade de Crato e a volta ao Caldeirão. A Serra foi bombardeada por uma esquadrilha do Destacamento de Aviação. José Lourenço conseguiu comprar um sítio, denominado “União”, em Pernambuco, onde a comunidade se transferiu em 1939. Morreu em 1946.

eles, e eles ficaram naquele movimento. [...]” (Francelino, Borda, maio de 1988).

“O Senhorinho toda vida foi rezadeiro. Tinha reza, tinha festejo. Ele sabia todas as rezas. Curava o povo com as rezas. Não ele, a mãe dele. Ela rezava o mês de maio todinho” (Josefa Passarinha, São Gonçalo, outubro de 1987).

“Foi o Severino que ensinou as reza pro povo. Antes do Quinzeiro chegar, era o povo rezando, de noite, com o Senhorinho aí. [...] Depois que este beato andou aqui, voltou. Aí o Senhorinho foi pro Caldeirão” (D. Simoa Maria da Conceição, sobrinha do Senhorinho, Casa Nova, outubro de 1987).

“Era um lugar por nome Sítio do Caldeirão, aí surgiu outros, que esses daí o povo fanatizaram mais a ele do que o mesmo que passou. Porque daqui mesmo teve gente conhecido nosso que foram pra lá trabalhar pra lá, não foram? Foram. Esses daqui foram todos pra lá, prum tal de Zé Lourenço. Eles foram pra lá capinar e roçar [...] deve ter sido, um ano na frente. Demorou um pouco pra eles ir trabalhar, que quando surgiu o caso, eles ficaram trabalhando pra lá, também não demorou muito vir aquele rebuliço do Pau de Colher. Não demorou muito, não” (Júlio, Olho d’Água, maio de 1988).

“Rezava e pregava, assim, a palavra de Deus, que consta no Evangelho da Bíblia. Nesta parte aí, era grande mesmo. Uma pessoa pra falar umas coisas mais consoantes do que ele, pelo dizer da Bíblia e da Missão Abreviada eu acho que na terra é poucos. Falava bem, falava bem, falava bem” (José Camilo, Casa Nova, julho de 1985)

Um dos moradores de Pau de Colher, José Senhorinho, adquiriu um certo *status* na região, devido a algumas características (as mesmas que, em qualquer povoado ou lugarejo da caatinga, definem a posição de prestígio de uma ou outra pessoa): tinha boas roças de mandioca, feijão e milho, mas, sobretudo, plantava e comerciava algodão e mamona (Duarte, 1969, p. 16),

produtos de valor de exportação que, pelos padrões econômicos da região, conferiam-lhe uma certa segurança financeira. Único da família, Senhorinho sabia ler e gostava de ler a Bíblia, a *Missão Abreviada* e o *Caminho Recto*; era também “rezador”, conhecia rezas para curar dores e em sua casa havia festejo.

Depois da partida de Severino, Senhorinho, que mantivera contato com o Conselheiro, constituiu-se como o líder da irmandade, que se formou juntando “aqueles que eram da lei do Conselheiro”. Ele realizou também algumas romarias para o Caldeirão. Na volta de uma dessas, começou a mostrar sintomas de êxtase e, de alguma maneira, de dons sobrenaturais: “mudou de fala”. Aos domingos, reuniam-se em sua casa pessoas de lugarejos vizinhos, e Senhorinho “dava explicações”, lia seus livros religiosos, puxava o terço.

Alguns membros da “irmandade” começaram a fazer romarias ao Caldeirão, ficando lá por volta de um mês a cada vez, “trabalhar pro Zé Lourenço”. Eles passaram também a usar roupa preta, em sinal de luto pela morte do padre Cícero; iniciaram a rezar terços todas as noites em suas casas e a viver afastados do resto da comunidade, tendo abandonado as relações com os “incredos”. Seu ponto de referência era, cada vez mais, Pau de Colher.

O SEGUNDO CONSELHEIRO: QUINZEIRO

“O primeiro era o Severino, o derradeiro, o Quinzeiro” (D. Simoa Maria da Conceição, Casa Nova, outubro de 1987).

“Agora, ele, quando andou, daí mesmo, do local [Senhorinho], foi um romeiro, lá no sítio do Caldeirão, onde eles falavam. Tiveram por lá cinco, e quando vieram de lá pra cá, já foi com esse outro. Esse outro é quem já vinha reduzindo eles. [...] Novidade terrível. [...] Aí, quando chegou o outro, o povo já tava naquela fé. [...] Era arrebanhando

o pessoal, e juntando aquele pessoal todo para ir tudo pro sítio do Caldeirão... Esse pessoal, diz que era tudo pra levar pra lá. Pra ser tudo do padre Ciço. [...] Por causa do padre Cícero, fanatizaram, acompanharam. Eu mesmo entrei lá” (Francelino, Borda, junho de 1986).

“E depois veio o Quinzeiro, no ano da revolução. O Quinzeiro mandava vender o que tinham. Começou como o Zé Lourenço, mandava botar em dinheiro o que tinham, em moeda. E eles venderam, vendiam tudo: diz que era pra não voltar, diz que era pra ser dono da lei. Vendiam tudo, tudo. Eu mesmo morava no Olho d’Água, tinha uma casa de comércio lá. Vendia de um tudo e comprava de um tudo. Eles me vendiam galinha, vendia porco, vendia criação. Deixavam as casas e iam pra lá. Era vendendo e regressando pro Pau de Colher. [...] Eles diziam que iam se salvar, que não precisava mais daquilo. Diziam que ia mudar pra outra vida. Que ficava salvo, que não iam passar necessidade mais. Eles diziam que iam mudar, que aquele mundo ia se acabar, que tava perto de se acabar...” (Janjão, São Raimundo Nonato, maio de 1986).

“Quando ele chegou aí, ele disse que vinha recordar, porque aí, há tempos atrás tinha andado um Conselheiro, o primeiro que andou, que era Severino. Então, se aí tinha deles, disse que acordasse o pessoal. Estavam de acordo com as ‘deixa’ de Severino, que tinha deixado, não sabe? [...] Foi uma passagem, como quem vai pruma festa e fica lá naquela batucada. [...] O Senhorinho começou a reunir o pessoal. Na data do Natal, já se achava um bando de gente junta. O Quinzeiro já estava. [...] Nós tinha que conseguir, ou lá ou pra donde se fosse pra mudar, pra algum lugar, uma vida assim, liberta, de viver a vontade... Que nem nós vivíamos nesse lugar. Nosso lugar por conta própria, sem abusar e sem ser aborrecido. A gente achava que podia ficar em qualquer lugar no mesmo modo, mas ninguém esperava perseguição não. [...] Que a gente não fazendo perseguição não espera ser perseguido e deve ter uma vida

liberta, à vontade de Deus” (José Camilo, Casa Nova, agosto de 1987).

“Quando vai prum festejo, não é, não tem a novena? Assim foi e o povo, foi chegando e foi se iludindo. Eu era mocinha nova. Minha mãe foi lá por reza. [...] Diz que o Senhorinho e o Anjo Cabaça iam levar nós pro Sítio do Caldeirão. Diz que iria pra lá, que santificava lá” (Josefa Passarinha, São Gonçalo, outubro de 1987).

Em fins de 1937 chegou à região o “beato” Quinzeiro, remanescente do destruído Caldeirão. Depois de ter tido contato com Senhorinho, que possivelmente o conhecia das suas viagens ao Caldeirão, estabeleceu-se em Pau de Colher. Logo, os “irmãos”, mas também outras pessoas das redondezas, intensificaram as idas a Pau de Colher para receber sua bênção e ouvir seus conselhos. Possivelmente, foi nesses dias que surgiu a determinação de reunir em Pau de Colher todos os adeptos da “lei do Conselheiro”, e daí viajar para o Caldeirão. Os “irmãos”, portanto, começaram a ficar na casa de Senhorinho depois das “visitas” costumeiras. Estavam iniciando também as festividades natalinas: os adeptos da crença foram para Pau de Colher com as famílias para festejar o Natal. E resolveram não voltar para as casas. Não está claro, nos relatos das testemunhas, o que aconteceu com os pertences das famílias: em alguns casos, os “irmãos” venderam seus haveres e sua criação; em outros, os abandonaram com as casas; em outros, ainda, ao que parece, levaram alguma coisa para Pau de Colher. Nessa primeira etapa da reunião de Pau de Colher, as pessoas foram se deslocando voluntariamente, por razões procuradas, hoje, na “normalidade” das manifestações devocionais do catolicismo sertanejo e das relações de parentesco, amizade e compadrio

O ACAMPAMENTO

“Lá não se comia carne, nem gordura. Só milho, feijão, farinha e rapadura. Não podia comer essas coisas. O povo santo não de-

via” (D. Maria Natividade, São Raimundo Nonato, fevereiro de 1986).

“Usava aquelas panelonas, não sabe? E as pessoas distribuía[m] [...] as mulheres faziam comida e qualquer um distribuía: homens, mulheres. [...] Cada um pegava o prato e ia se sentar” (D. Ana, Casa Nova, agosto de 1987).

“Todo mundo, ali, tava como irmãos. Ali era uma irmandade. Todo mundo, ali, tinha que tratar todos como que fosse irmão. [...] Eu tive lá 19 dias. O povo lá, durante esses 19 dias, não tinha outro emprego não: era só rezar. A não ser comer, era rezar. Comer às horas de comida, e o mais tirava todo o tempo era rezando, cada quem com seu rosário na mão. Cada qual por sua conta. Agora, de noite, quando era de noite aí ele reunia o pessoal, eles se apresentavam. Ficava aquela multidão de gente, como quem esteja mesmo numa missão, como quem esteja numa missão, tudo assistindo, e cada qual rezando. Tinha uma casa, a casa dele tava cheia de imagens. [...] Era pra viajar, o projeto era pra viajar. Na hora que tivesse reunido todo mundo. Então ele queria viajar com aquele pessoal todo” (Francelino, Borda, junho de 1986).

“Lá? Lá não se trabalhava, não. Ficava assistindo aquela fala dos chefes, mas não toda hora, tinha hora marcada, a hora era à noite. [...] Cada um por ali, conversando com os outros, nós não estamos conversando? Então tava lá, conversando. Não se tratava de trabalho nenhum” (José Camilo, Casa Nova, julho de 1985).

“Era uma medida que não se podia nem chamar ‘minha mulhé’: era ‘minha irmã’. ‘Minha irmã, me atende aqui, isto e isto e isto...’. Era desse jeito” (José Camilo, Casa Nova, agosto de 1987).

“As mulhé mais os filhos ficava de um lado e os homem de outro. [...] De dia ficava rezando cada qual por sua conta, agora de noite encostava na casa dele pra rezar, fora da casa, que dentro não cabia. Ele rezava

e rezava e rezava e rodava e rodava e rodava, caminhando e rodando, toda vida” (D. Hermenegilda, Cachoeirinha, junho de 1988).

“O Senhorinho era São José...” (D. Luiza, São Raimundo Nonato, junho de 1986).

“Pode acreditar, minha bichinha, aquele povo todo falando: ‘Oh, meu padrinho São José, oh, meu padrinho São José’” (D. Maria Isabel, São Raimundo Nonato, maio de 1986).

“Ele botou este nome, que daquele dia em diante não ia mais receber a bênção do povo, era pra oferecer a bênção a mim e que eu ia me apresentar segundo Moisés, não sabe? E eles ficaram me chamando Moisés” (José Camilo, Casa Nova, agosto de 1987).

Preparou-se, em volta da casa de Senhorinho, uma área limpa, de forma semicircular (daí, provavelmente, o nome de “Circo dos Santos”, com o qual é conhecido também o reduto). A casa de Senhorinho tornou-se um “santuário”, enriquecido a cada dia com novas imagens trazidas pelos “irmãos”. Do lado da casa construiu-se uma “latada”, abrigos cobertos de panos e palhas, onde ficavam mulheres e crianças. Os homens dormiam em redes, do outro lado.

Essa rígida divisão entre homens e mulheres, realizando o ideal de irmandade (as relações sexuais, mesmo entre esposos, eram proibidas), reencontra-se também nas rezas noturnas. No reduto, o tempo estava marcado pelas rezas. O momento mais importante era o da reza coletiva, no terreiro em frente à casa de Senhorinho à noite. Senhorinho dividia os “irmãos” em duas filas (os homens do lado direito, as mulheres à esquerda, as filas das crianças – também divididas por sexo – atrás das filas dos adultos). O líder ficava entre as duas filas, correndo incansavelmente, quase pulando, segundo algumas testemunhas.

Além dos líderes principais, a comunidade tinha também uma *leadership*, composta por algumas pessoas ligadas ao Senhorinho

por vínculos de parentesco (como a mulher dele, Ana) ou portadoras de algumas características “carismáticas” (como José Camilo, capaz de ter “a visão”). De acordo com alguns informantes, os líderes tinham nomes de santo: Quizeiro era “meu padrinho padre Cícero”, José Camilo era “meu padrinho Moisés”, Senhorinho era “meu padrinho São José”.

O projeto de viagem não estava claro para todos; em geral, as pessoas sabiam que “era pra viajar”, mas não sabiam quando, nem exatamente para onde. Pelas informações, parece-me que apenas as pessoas mais próximas da *leadership*, ou aquelas que já conheciam a experiência do beato Lourenço, tinham como meta o Caldeirão. Para a maioria, a meta dessa suposta viagem era Juazeiro.

Também em consideração ao caráter transitório do reduto, as atividades agrícolas foram totalmente abandonadas. A subsistência do grupo era mantida graças aos produtos das roças de Senhorinho. A preparação dos alimentos era feita de forma coletiva pelas mulheres; cada família recebia a comida

em razão do número de pessoas. Existiam tabus alimentares: no reduto estava proibido comer carne e gordura. Era proibido o fumo, mas permitido o uso de rapé – nesse pormenor encontra-se provavelmente a origem da narrativa popular segundo a qual o “povo besta” de Pau de Colher foi iludido pelos impostores Senhorinho e Quizeiro através de um “torrado de couro de sapo”, que “deixava o povo tudo doido, que nem maconha, sabe?”.

Quando se tornou impossível, para Senhorinho, manter o grande número de pessoas chegando todo dia em Pau de Colher, alguns dos “irmãos” mais próximos foram, com a permissão de Senhorinho, para suas casas, buscar mantimentos, ou comprá-los nas vendas. Nos últimos dias, o medo dos “irmãos” de Pau de Colher levou lavradores e fazendeiros vizinhos, que não tinham aderido ao movimento, a fugir no mato, deixando as casas.

OS CACETEIROS: EXPEDIÇÕES MILITARES

“E, aí, eles carregavam todo mundo, que era pra ir no meu padrinho Zé Lourenço. Eu estava morando na Lagoa do Alegre, eu sou de lá, me criei lá, eu sou baiana. Tava lá e vieram me buscar na minha casa. Eu disse que não ia. Eles me disseram: ‘Cale sua boca’, que eles matavam minha bichinha. [...] Fui obrigada, dia e noite, obrigavam, diz que iam me matar. Devia ser matada? Então, eu fui” (D. Maria Isabel, São Raimundo Nonato, maio de 1986).

“As pessoas que o Senhorinho mandou matar, ele chamava de ‘incredito’. O Nezinho foi olhar, mas não queria entrar na cantoria deles. Mataram de cacete. O Nezinho morava na Lagoinha” (D. Josefa Passarinha, São Gonçalo, outubro de 1987).

“Lá houve mortos. Era gente que se revoltou. Queria sair, mas eles não deixaram. Quem tava dentro não saía mais não. Agora, eles

Reprodução



falaram que aquele já estava em ato de desespero. Então ele ia aproveitar logo, ia salvar, ia ganhar a alma dele. Eles mandavam matar: ‘Isso aí é pra aproveitar’ [...]. Aí, foi mais para o fim, que esses mandaram matar aqueles que não acompanhassem o fanático, que não fosse na marra. Foi quando eles começaram a matar, aí eles mataram gente. Foi quando o governo tomou parte” (Francelino, Borda, maio de 1988).

“Eles quase não tinham arma. Neste tempo não tinha esse negócio de arma. Acho que a arma que eles andavam era um rifle. O mais era cacete, só com cacete” (Afonso, Olho d’Água, maio de 1987).

“O primeiro ataque foi o do cabo Vieira, depois veio o tenente Toinho, de São Raimundo, depois do tenente Toinho o capitão Benedito da Luz” (Francelino, Borda, maio de 1988).

“Aí ele [Quinzeiro] juntou o pessoal, sentou numa cadeira e disse bem assim, eu escutei ele que disse que era pra ficar todos ali, como irmãos. E se não ficasse como irmãos, ali era de morrer como irmãos” (D. Maria Isabel, São Raimundo Nonato, maio de 1986).

“Eu tava era acreditando, porque quando era de noite, naquele rezeiro: ‘Ah, vai todo mundo pro céu, vai todo mundo pro céu’. O povo todo arrumava tudo pru mor de ir embora. ‘Não, diz, deixa. Deixa aqui, que a hora não vai ficar ninguém. Na hora todo mundo vai. Vai tudo pro céu’” (D. Luiza, São Raimundo Nonato, junho de 1986).

“Naquele tempo apareceu mentira de todo jeito: diz que era comunista, era não sei o que não sei o quê... Saíam aquelas mentiras que ia atacar Casa Nova, ia atacar não sei o quê. [...] Aí tomaram conta pra acabar com tudo” (José Camilo, Casa Nova, agosto de 1987).

“Quando meteram o pé arriba, só de cacete na mão. Aí o pau quebrou, quando os fuzis estelavam e derrubavam até vinte. Lá vai o tiroteio, e gente correndo. E o Senhorinho

de joelho, com um rosarão assim, deste tamanho: ‘Avance, meus filhos, quem morre hoje ressuscita amanhã!’, eu ouvi ele falando assim [...] e os outros avançando, mulheres correndo, com a toalha nas mãos, pra tampar a boca das armas [...]” (João 21, voluntário na primeira expedição contra o reduto, Remanso, abril de 1988).

“Senhorinho, Anjo Cabaça, João Damaso, morreu tudo numa noite. Foi, foi no fogo do Cabo Vieira” (Francelino, Borda, maio de 1988).

“No dia 19 de janeiro. Quantas horas são agora? Duas horas? Pois lá foi atacado pela Força pernambucana às duas horas, bem como nós estamos aqui, a Força atacou a multidão, baixou a metralhadora, e de cinco horas em diante, eu rolava pelo chão assim, pra me defender das balas. Tava o sangue emendado, de uns para os outros. A senhora vai acreditar: quando deu cinco horas, tinha criancinha, aquela criancinha mais sabida que sabia tirar o peito da mãe, pra amamentar, sabe? Amãe morta, o sangue coalhado no chão e elas tirando o peito da mãe e mamando. E eu passava rolando aí, naquela lagoa de sangue. [...] Consegui correr, mas desde que o fogo começou, às duas horas, eu saí às duas horas da manhã, porque saía e entrava de novo, pelejando pra tirar meu povo que tava dentro [...] morreram três irmãos, uma filhinha...” (Francelino, Borda, junho de 1986).

“Às nove horas do dia 19 de janeiro, de surpresa, atacamos o reduto. Encontramos cartas de fanáticos, dirigidas a parentes e amigos, nas quais se despediam até ‘o dia do juízo’, perdoando dívidas de ‘fulana e beltrano’, assim como as ofensas. Estavam convictos, diziam, que dali iriam para o céu. Convidei-os diversas vezes para formularmos uma paz [...]. Todos os meus oferecimentos foram repelidos com terríveis insultos e ameaças. No segundo dia de luta, à noite, aconselhei-os a que se retirassem a fim de alimentarem as crianças e dar-lhes água, prometendo-lhes que não daria mais nem um tiro. Aceitaram essa proposta [...].

Mas aconteceu que os mais fanáticos declararam que dariam o último tiro, morreriam ali e não abandonariam o Padrinho. E foi assim mesmo. Lutaram até o último alento, sucumbindo todos. Contamos 117 cadáveres de homens combatentes, somente na área do reduto principal. Os campos ao redor estavam juncados de cadáveres, espalhados por toda parte. O proprietário da fazenda Uricouri deu-se ao trabalho de contar os mortos, que foram em número superior a 400” (Gueiros, 1956, pp. 140-50).

A necessidade de reunir o maior número possível de irmãos antes de viajar para Caldeirão levou os líderes a organizar expedições de proselitismo. Grupos de homens, às vezes chefiados pelo próprio Senhorinho, percorriam as redondezas, tentando convencer os habitantes a acompanhá-los, ameaçando terríveis punições divinas. Eles portavam cacetes de madeira com uma cruz marcada: eram esses os símbolos e os meios da justiça da nova vida que o grupo pretendia fundar. Daí o nome com o qual os membros do grupo de Pau de Colher passaram a ser chamados e que os identifica ainda hoje na região: “caceteiros”. É muito difícil, devido à divergência entre as fontes (de acordo com sua maior ou menor simpatia para com os “fanáticos”), estabelecer-se foram os próprios adeptos os que começaram com as ditas “violências” ou se estas foram apenas uma consequência dos primeiros boatos relativos à próxima destruição do reduto pela polícia. Seja como for, pela persuasão ou pelas ameaças, centenas de pessoas do Piauí e da Bahia foram levadas para Pau de Colher. Assim foram recrutados (ou, pelo menos, dizem hoje ter sido recrutados) quase todos os participantes que conheci pessoalmente. Assim, também, houve as primeiras mortes: nos dias 7 e 8 de janeiro de 1938.

Também foram mortos a cacetadas alguns “irmãos” que não respeitaram as regras do grupo (sobretudo as interdições sexuais) ou os que estavam querendo abandonar o acampamento e voltar para as casas. Assim, no campo começou a vigorar um clima de terror – muita gente querendo deixar Pau de Colher e outros radicalizando

a ideologia apocalíptico-salvacionista e intensificando as ações de “guerra santa” contra os “incredos”.

Logo depois começaram os ataques da polícia militar. No dia 10 de janeiro, chegou um grupo militar de Casa Nova. Nesse ataque, morreram José Senhorinho, Ângelo Cabaça, João Damásio. Os “caceteiros” reagiram e no choque morreram o cabo Vieirinha e uns soldados. Em seguida, também a polícia militar do Piauí tentou atacar o reduto, mas foi obrigada pelos adeptos a fugir.

Já não era mais possível viajar para o Caldeirão; Quinzeiro, único líder, começou a falar em salvação através da morte já que, agora estava claro, as autoridades estaduais e federais tinham resolvido acabar com o reduto. O governo baiano deslocou um esquadrão motorizado e uma companhia de fuzileiros; o piauiense, uma força sob o comando do capitão Benedito Alves da Luz. Finalmente, o governo pernambucano, com a intenção de proteger a cidade de Afrânio, supostamente sob a ameaça dos “caceteiros”, enviou uma coluna de polícia militar, composta de noventa homens, sob o comando do capitão Optado Gueiros, comandante das forças volantes de combate aos cangaceiros. Foi este último que, apesar das ordens de esperar os outros contingentes militares, resolveu destruir o reduto. O campo foi atacado com metralhadoras no dia 19 de janeiro à tarde; o ataque terminou em 21 de janeiro, deixando 400 vítimas.

Na noite do segundo dia de combate, o capitão Gueiros deixou a possibilidade, para mulheres e crianças, de sair do campo para beber água. Muitos conseguiram assim fugir do reduto e escapar da morte; entre eles, Quinzeiro, disfarçado, segundo as testemunhas, de mulher.

EPÍLOGO

“Ainda passou muito tempo: a Força juntando esse pessoal, no mato, por todo lugar. Rolou foi muitos mês. [...] Ele (o capitão Optado) contou os que morreram no campo. Agora, os que eles mataram, que a Força

matou pro mato, ele não sabe quanto foi, não, mas foi muito mais do que isso. [...] Morreu vinte e duas pessoas; vinte e dois feridos que o tenente Zacarias botou lá numa casa pru mor de escapar, dando remédio. Foi uma Força daqui do Piauí: chegou lá, matou essas vinte e duas pessoas, de perverso” (Francelino, Borda, maio de 1988).

“Nesta hora eu fiquei escondido pelos matos. Cada qual tava escondido lá pelos matos, um num canto outro noutra. Lá mesmo donde eu tava era duas barraca: uma minha e outra de gente nossa conhecida [...]. Aí quando foi no dia 11 de fevereiro, eu fiquei sabendo que eles andavam procurando a gente, aí eu saí num ponto mais fácil de encontrar com eles, com os soldados, não sabe? Aí encontrei com eles. Me prenderam, me amarraram, me levaram lá na aldeia donde tava o pessoal reunido lá na barraca. [...] Aí saímos todo mundo: mulhé e menino. Iam 80 pessoas lá desse povo. [...] De lá a gente viajou pra Casa Nova” (José Camilo, Casa Nova, agosto de 1987).

“Queda do último reducto. No dia 12 de fevereiro, às 9 horas e 45 minutos, cahiu o último reducto, sendo presos os principais chefes José Camilo, Theodoro, Justiniano, José Baraúna, Pedro Costa e vários prisioneiros, entre homens e mulheres. [...] Vale transcrever o telegrama que enderecei ao Cel. Cmt. da P.M. e a resposta desse ilustre oficial: ‘[...] em nome Casa Nova apelo vosso espírito recto e justo magnânimo coração de pae conseguir 50 matrículas para Escola Menores para menores aqui foram pegados em companhia fanáticos nos ataques diferentes reductos muitos dele órfãos e outros cujos paes perderam direito exercer pátrio poder pela chacina que praticaram [...]’. ‘Governo atendendo justiça se proporcionar algum conforto pobres creanças vítimas fanatismo vg. acaba determinar fiquem reservadas 50 matrículas Escolas menores” (Dos Santos, 1938, p. 12).

“Eu concluí que aquele movimento, no fundo, tinha sido arranjado por comunistas. Porque havia um jornalista que era comunista, um rapaz de muito valor, mas

era comunista, dessa importante família de Casa Nova, os Viana. Era o Sodrê Viana. [...] Agora, que havia uma certa ligação entre o fanático que chegou aí em Pau de Colher e eles, havia. Isso foi descoberto, quando tomaram conta lá do acampamento deles, descobriram esses papéis que revelavam esta ligação. Mas os papéis desapareceram” (Libório, Remanso, maio de 1988).

Depois da chacina, policiais baianos e piauienses procuraram os fugitivos na caatinga. O último reduto, organizado por José Camilo, caiu, sem vítimas, nas mãos dos fuzileiros baianos em 12 de fevereiro, enquanto as forças volantes continuaram a ação de vasculhamento. A polícia do Piauí, acompanhada por voluntários, é acusada, seja pelas testemunhas, seja pelo próprio relatório do capitão baiano Maurino Cezimbra Tavares, de ter se abandonado, nessa ocasião, a uma inútil e cruel perseguição. Impossível calcular o número dos que foram mortos na caatinga. Os prisioneiros feitos pela polícia baiana (não há notícia de presos no Piauí), em número de 266, foram conduzidos para Salvador. Quase todos os presos foram soltos. Alguns, como José Camilo, obtiveram a permissão de cumprir uma pena em Casa Nova, em regime de semiliberdade. Os pais perderam o direito de pátrio poder sobre os menores. Estes últimos, quando não adotados ou “criados” por famílias da região, foram educados, junto com os órfãos das vítimas de Pau de Colher, em escolas militares ou profissionais, em Salvador.

Um dado interessante é a convicção, difundida na época (e ainda hoje, entre os expoentes da classe política da região), de o movimento de Pau de Colher ser uma revolta camponesa organizada por elementos do Partido Comunista.

RITUAIS E AGENTES DO CATOLICISMO RURAL

As entrevistas com os remanescentes do movimento evidenciaram uma ligação

estreita entre os rituais observáveis ainda hoje e os realizados no reduto de Pau de Colher. Conforme as testemunhas, tanto as práticas devocionais dos *caceteiros* quanto as que Severino tinha recomendado não eram “algo diferente” das práticas devocionais tradicionais, mas eram – pelo menos no entender dos participantes – “a mesma coisa”. Então, parti do pressuposto de que, seja conscientemente (os relatos dos remanescentes) seja inconscientemente (o plano da estrutura lógica subjacente às formas concretas), o movimento utilizou e ressignificou símbolos próprios do catolicismo sertanejo. Três manifestações da devoção popular me pareceram particularmente interessantes nesse processo de ressignificação: o festejo de santo, a romaria, a penitência. Do mesmo modo, procurei as categorias de agentes do sagrado, que foram também ressignificadas nas figuras dos líderes (Severino, Senhorino, Quinzeiro) e dos adeptos. Possivelmente, encontrei-as nos beatos e nos penitentes

Festejos de santo

Um dos momentos principais da vida religiosa da região é o festejo². Mais frequente do que as festas dos santos padroeiros de lugarejos e povoados, o festejo é um ritual de devoção ao santo protetor da família. O santo é guardado durante o ano todo no pequeno oratório familiar, junto às outras imagens. Na ocasião do festejo, que começa com a novena, nove dias antes do dia do santo, o oratório é enfeitado com vela e flores de papel. O festeiro traz para a casa do dono da festa a “bandeira”, um estandarte de pano de cores diferentes, conforme o santo, e o “galo” ou a “pombinha”, de acordo com o sexo do santo festejado, que são levantados juntos com a bandeira, no meio do terreiro da casa.

Durante nove noites, o festeiro e os rezadores “puxam” o terço, do qual participa toda a vizinhança. Na derradeira noite, a participação no festejo aumenta sensivelmente. Moradores de casas dispersas no sertão enfrentam horas de caminho a pé ou

de jumento e percorrem até três ou quatro léguas para “derrubar a bandeira”. Quem conseguir pegar o galo ou a pombinha será o festeiro do próximo ano. Concluída a cerimônia, inicia-se a festa “profana”, com distribuição de comida e bebida para todos, oferecidas pelo festeiro, e danças até o dia amanhecer.

O que é particularmente interessante no festejo é a conceituação do tempo. O festejo obedece a um calendário rigoroso, que marca o ano todo propondo, cíclicamente, uma interrupção da ordem dada. Esse caráter cíclico pode, pelo menos em alguns casos, coligar-se à periodicidade agrária, como no caso de São José, francamente relacionado à seca e à chuva por cair no período do fim das chuvas, ou no de São João, Santo Antônio, São Pedro, em junho, época de colheita de vários produtos. Conforme Ângelo Brelich (1967, p. 51), “a festa está fora do tempo, concebida como sempre igual em sua repetição. Durante a festa, sai-se do tempo profano, sujeito às contingências, para recuperar o tempo que ‘funda’ o sentido do existir”.

A interrupção da ordem apresenta-se, por um lado, como uma exasperação das práticas devocionais “normais”: reza-se o terço durante nove noites, enquanto o dia do terço é normalmente o sábado ou o domingo. Por outro lado, no último dia, assiste-se a uma total *inversão* da ordem: o festejo, que interrompe o ritmo normal do trabalho, acontece de noite (interrupção da normal alternância dia/noite, trabalho/descanso), há um gasto de comida, na modalidade da oferta do festeiro (interrupção da normal troca alimentar e da regra da produção e do consumo familiares), música e canto substituem as modalidades normais de produção linguística. Sobretudo, a estrutura social é invertida, na medida em que os papéis sagrados, isto é, simbólicos (dono do santo, festeiro, rezadores), substituem os papéis reais da sociedade estruturada em fazendeiros, agregados e moradores. Se o consumo alimentar cotidiano depende das chuvas, mas também da disposição do fazendeiro ou do proprietário em fornecer possibilidade de serviço, durante a festa o

2 A presente descrição é tirada de vários festejos dos quais fiz registros no período de permanência no campo, em 1986.

consumo de comida e bebida depende da generosa oferta do festeiro.

As inversões indicadas (dia/noite, palavra/canto, trabalho/oferta, economia/gasto, proprietário/festeiro) não remetem apenas a uma inversão dos papéis sociais (que poderia ser expressa na dialética estrutural-*communitas* proposta por Turner (1974) a propósito dos movimentos carismáticos), e sim a uma inversão lógica, mais geral, dos planos do viver, que podemos conceituar na oposição ordinário/extraordinário. De acordo com Lanternari (1983, pp. 68-70), “Esta anticotidianidade tem um valor de libertação simbólica das negatividades da experiência ordinária, de atuação simbólica de uma condição milenarista desejada, da destruição da ordem corrente e da inauguração de uma condição primigênia e pré- ou meta- histórica, definitivamente mítica”.

É um momento de suspensão do tempo vivido, e nesse tempo se dá a possibilidade de comunicação com o sagrado, fazendo e pagando promessas, lembrando ao santo sua ligação com a família e a comunidade. A permanência desse tempo *outro* está garantida, durante todo o festejo, pela bandeira levantada no terreiro, anunciando que “ali, é tempo de festa”. Mas essa inversão da ordem dá-se no interior de uma polaridade de eliminação/fundação, onde a primeira é propedêutica à segunda, assim como a *communitas* é propedêutica à estrutura. Com a derrubada da bandeira, o tempo sagrado termina e recomeça o tempo profano, da vida cotidiana, fortalecido pelo contato com o divino e garantido pela proteção do santo cultuado.

A romaria

Como a festa atualiza um conceito *outro* de tempo, a romaria propõe um conceito *outro* de espaço, no interior da dialética sagrado/profano. A romaria para lugares sagrados, sejam eles os cruzeiros e as pequenas capelas no mato, sejam os grandes centros regionais de romaria, realiza-se normalmente em pagamento de uma promessa;

a promessa é o compromisso do indivíduo na troca direta com a divindade: a “graça” em troca do pagamento. É o princípio da reciprocidade: o divino intervém diretamente no humano nos momentos de crise (doença, parto, colheita, etc.), que marcam com frequência a vida camponesa, tornando o mundo incontrolável e incerto.

A intervenção controladora e organizadora do divino no humano se dá sob a forma de milagre, uma das maneiras simbólicas de “construir” a presença do homem no mundo, bem como o equilíbrio cósmico. No caso da romaria, o princípio de reciprocidade se manifesta, por um lado, na intervenção do divino no espaço humano (a “visita”, sob a forma de milagre) e, por outro lado, no ingresso do homem no espaço divino (a “visita” ao lugar sagrado). A periculosidade e o risco caracterizam essa troca: a primeira intervenção é de arbítrio exclusivo da divindade (o santo pode fazer, ou não fazer, o milagre), a segunda implica o abandono, pelo homem, do espaço familiar e conhecido do profano para penetrar no espaço desconhecido do sagrado. Os lugares de romaria camponesa encontram-se longe dos povoados, frequentemente no mato ou no alto das serras, espaços *outros* da vida cotidiana. O *iter* ritual de ida/volta, protegido pelas rezas em louvor dos santos, mantém a relação de troca nos termos estabelecidos pela tradição, garantindo a *entrada no* e a *saída do* espaço sagrado. Isso significa uma possibilidade de volta ao profano, de controle humano sobre o sagrado, evitando o risco de um transbordar incontrolado deste último na vida do homem.

A penitência

Uma outra forma de intrusão controlada e institucionalizada do sagrado no espaço do homem é a procissão, “em que o santo deixa por uns instantes o seu refúgio protetor, e devolve ao povo ‘em casa’ a visita que o mesmo lhe fez” (Sanchis, 1979, p. 17). Na região, uma forma particularmente significativa da procissão é a penitência, realizada por ocasião da seca.

Na penitência, as pessoas saem das casas, durante nove dias, ao meio-dia, algumas levando as imagens dos santos, normalmente guardadas nos pequenos oratórios familiares, outras carregando pesadas pedras na cabeça. A procissão entra nas roças, rodeia os açudes semissecos, passa pelas ruas dos povoados e pelas trilhas da caatinga, rezando benditos, alguns dos quais específicos para a chuva³. Ao contrário da romaria, que leva o homem ao espaço sagrado, a procissão-penitência traz o santo ao espaço humano, para sacralizá-lo, pois a seca é sempre definida como castigo divino pelos pecados e pela falta de devoção. Nesse caso também, o percurso é de ida e volta. Uma vez cumprida a tarefa ritual estabelecida, o santo *tem* que voltar ao seu lugar. No nono dia a penitência termina. A expressão “fechar a novena” traduz os limites rigorosos da função ritual: a irrupção do sagrado no profano limita-se a um espaço e a um tempo determinados e codificados pela cultura. Outra forma de procissão-penitência, também comum na região, é a *penitência das almas*, da qual falarei no próximo item, analisando a figura do *penitente*.

Os três tipos de devoção popular são momentos extraordinários do sistema do catolicismo popular, na medida em que eles interrompem a ordem normal das coisas e criam um momento *liminar* de suspensão do tempo e do espaço, em que a ordem estruturada se transforma em *communitas*. A função social do momento ritual está em seu ser dialético, isto é, em seu mediar a reconfirmação da mesma ordem social, como também espaço-temporal: terminado o festejo, recomeça o tempo normal, terminada a penitência, o espaço volta a ser humanamente utilizável, da procissão se retorna.

Beatos, conselheiros, penitentes

Além dos agentes do religioso que pertencem à cotidianidade do catolicismo popular (rezadores, benzedores, festeiros),

há outras categorias de agentes que são, de alguma forma, extraordinárias, isto é, escapam à relação “normal” de troca entre indivíduos, comunidades e mundo do sagrado. Em nossa perspectiva, duas dessas categorias adquirem particular relevância: a dos beatos e dos penitentes.

Típicas figuras da mística sertaneja, os beatos têm sua origem nas ordens religiosas femininas das “beatitas”, criadas a partir da metade do século XIX, sem aprovação eclesial, pelo padre Ibiapina, personagem legendária do movimento de reforma católica do Nordeste (Cehila, 1985; Della Cava, 1977). Apesar da proibição eclesial à ordenação, os beatos começaram a surgir espontaneamente: vestiam hábitos religiosos, carregavam cruces e rosários, levavam uma vida de castidade, reza e pobreza. Juazeiro do Norte foi grande produtora de beatos e beatas: entre eles, o beato José Lourenço do Caldeirão (Montenegro, 1973). Muitos beatos eram peregrinos, viajando de povoado em povoado, mendigando a comida: visitavam doentes, construíam capelas e cemitérios, puxavam terços, ensinavam benditos. Eles viviam assim uma reedição das figuras dos missionários, promotores das “Santas Missões” características da pregação capuchinha dos séculos XVIII e XIX, marcadas pelo forte penitencialismo (Pompa, 2004).

Às vezes, devido à sua habilidade na pregação, os beatos alcançam um estatuto superior: são os *conselheiros*. Beatos e conselheiros não se destacam da tipologia missionária do pregador errante, poderíamos dizer, institucionalmente apocalíptico. Pode-se pensar que um e outro, missionário e beato, são imagens especulares, leituras de dois ângulos diferentes mas entrelaçados, de uma mesma “excepcionalidade” sertaneja. Místicos e solitários, os beatos – como os missionários – representam uma condição *liminar*, mediadores entre o mundo do sagrado e a coletividade humana. Mas, enquanto os rezadores, benzedores, festeiros encontram-se completamente inseridos na vida “profana”, os beatos são personagem *à margem*, frequentemente errantes (nesse sentido, parecidos também

3 Um bendito muito comum nessas ocasiões é o seguinte: “Meu divino São José/ Aqui estou em vossos pés/ Pedindo água com bundância/ Meu Jesus de Nazaré/ Meu divino São José/ Não mate seus filhos não/ Nem de fome nem de sede/ Pela cruz que traz nas mãos/ Oferece este bendito/ A meu divino São José/ Que nos dê chuva na terra/ Pela vossa santa fé”.

com a figura do padre em “desobriga”, institucionalmente intermitente), afastados da vida comunitária.

O caráter penitencial do beato o relaciona também com uma outra figura “forte” do catolicismo popular sertanejo: o penitente. Originários da Europa medieval e introduzidos no Brasil pelos jesuítas, os penitentes organizavam-se e organizam-se ainda hoje em ordens e confrarias não oficialmente reconhecidas. Apesar da proibição eclesial, devido à chamada “romanização” da Igreja Católica no Brasil, as procissões de penitentes continuam vivas ainda hoje, como pude verificar pessoalmente em alguns municípios do médio São Francisco – Juazeiro da Bahia, Remanso, Xique Xique, Pilão Arcado.

A devoção dos penitentes está sempre associada a outra forma de devoção popular, difundida em todo o sertão nordestino e principalmente no vale do São Francisco, cujos participantes são também conhecidos na região como “penitentes”: a “alimentação das almas”. Na representação popular, não existe uma grande diferença entre a forma incruenta e a cruenta de devoção, sendo apenas os participantes da segunda, exclusivamente homens, definidos como “penitentes de disciplina”⁴. Diferentemente dos beatos, os penitentes são moradores comuns e participam normalmente da vida coletiva. Mas um elemento importante os caracteriza e os torna também figuras *liminares*: eles são “devotos das almas”, vivendo, portanto, em contato, obviamente sagrado, com uma esfera que para os demais é extremamente perigosa e carregada de negatividade, a do Além.

É na Quaresma, principalmente na Semana Santa, que eles desempenham seu papel sagrado; de uma certa forma, eles “invadem” o lugar. A procissão dos penitentes (a não confundir com a penitência em ocasião da seca que examinamos acima) divide-se em duas partes: a primeira é a “alimentação das almas”, a segunda é para o Cristo Morto. Na penitência de disciplina, eles ficam praticamente nus – apenas com um pano branco amarrado na cintura, chamado “anágua”, com o rosto coberto.

O percurso da penitência das almas é uma “via sacra”, cujas estações são as encruilhadas, ou as casas onde alguém tenha falecido recentemente. A comunidade não participa da “alimentação das almas”, mas desfila pelas ruas cantando benditos, durante a “penitência de disciplina”, enquanto os penitentes ficam pulando e assoviando em volta da procissão, disciplinando-se com uma navalha preparada exclusivamente para essa finalidade.

Também agentes extraordinários do sagrado, os penitentes controlam, uma vez por ano, a dimensão da morte, recuperando – no horizonte da morte de Cristo – todas as outras mortes e a relação da comunidade com seus mortos e seus pecados, que carregam sobre si, expiando-os com a penitência e a flagelação na Semana da Paixão. A periculosidade dessa tarefa, a ambiguidade que cerca os penitentes ao lidarem com a esfera da morte torna-os perigosos, ambíguos, potentes também. Sua esfera é a da *liminaridade*: eles são irreconhecíveis, não falam, cantam ou assoviam.

Em Juazeiro do Norte havia Ordem de Penitentes e “alimentações das almas”, e o beato José Lourenço, antes de se instalar no Caldeirão, foi penitente também.

PAU DE COLHER: A RESSIGNIFICAÇÃO DOS SÍMBOLOS

Já Douglas Teixeira Monteiro (1974), em sua análise do Contestado, apontava para o aspecto de “festa permanente”. Vittorio Lanternari (1983), por sua parte, indica essa relação entre festa e apocalipse, identificando na “economia de gasto” uma espécie de ocultamento do medo da carestia e de prefiguração simbólica da fatura. Em Pau de Colher também encontramos esse aspecto, conscientemente apontado pelos próprios adeptos (“Era como quem vai pra uma festa, não sabe?”). No plano mais estritamente simbólico, podemos identificar na vida “cotidiana” do reduto

4 Durante a Semana Santa de 1988, registrei uma procissão de “penitentes das almas do purgatório” em Remanso, e outra de “penitentes de disciplina”, em Pilão Arcado, na noite da Sexta-Feira Santa.

outros elementos da “festa permanente”. Os “irmãos” não trabalham (ausência da rotina de produção); recebem a comida distribuída gratuitamente por Senhorinho (assim como os participantes do festejo recebem comida do festeiro); rezam o tempo inteiro e, de noite, há reza coletiva em louvor de todos os santos. Há, portanto, uma dilatação do momento do festejo tradicional, pois o tempo da reza ultrapassa o tempo estabelecido da novena, e cobre o inteiro *pantheon* do catolicismo, ao invés de se dirigir a um santo só.

A essa dilatação do sagrado corresponde uma dilatação da *communitas* – os participantes são todos irmãos. Fica assim abolida qualquer distinção social (inclusive as relações de compadrio, pois há apenas dois padrinhos: Senhorinho e Quinzeiro), substituída por uma distribuição de papéis “hipersacralizados”, pois a *leadership* do movimento passa a personificar personagens divinos: Moisés, Santa Cruz, São José, em garantia da inauguração do tempo sagrado “total”. Ainda, Quinzeiro é padre Cícero, na época já falecido e santificado pela devoção popular. Nessa situação, a figura do padre é particularmente significativa, como santo e como líder carismático. Na santificação de padre Cícero e em sua identificação com Quinzeiro, a experiência de Juazeiro do Norte adquire a conotação de “horizonte protetor” para o movimento, isto é, de *exemplum* mítico de resgate já dado, uma vez por todas⁵. Lembremos, a esse respeito, que, se para a *leadership* do movimento estava clara a meta de Caldeirão, para a grande massa dos fiéis o verdadeiro ponto de referência era a Juazeiro de padre Cícero. Não há contradição nisso, pois, como vimos, trata-se, histórica e logicamente, de uma filiação direta.

A atmosfera de Pau de Colher, então, parece retomar de uma forma exacerbada, uma série de situações rituais típicas do festejo. De resto, a primeira motivação para os irmãos irem para Pau de Colher fora a de festejar juntos o Natal. O dado significativo, porém, é que nesse festejo são alterados dois elementos importantes:

é subtraído o momento lúdico da dança e da festa “profana” e é exasperado o papel sagrado dos líderes. Trata-se de um festejo *sui generis* – um festejo penitencial renunciando o Apocalipse. O percurso para Pau de Colher, bem como o projeto de viagem ao Caldeirão, têm seu modelo ritual na romaria e na procissão-penitência. Rumo a Pau de Colher, os irmãos realizam a procissão, levando consigo as imagens dos santos que irão enriquecer o “santuário” da casa do Senhorinho. Assim como na procissão-penitência, as imagens “sacralizam” o percurso, garantindo proteção temporária em um espaço negativizado pela perspectiva apocalíptica (o *aqui* destinado ao fim). O modelo ritual da viagem para Caldeirão, por sua vez, encontra-se na romaria tradicional, já conhecida, porque outras vezes realizada para os mesmos lugares. A “absolutização” do rito está no fato de que, da procissão ou da romaria, os adeptos não voltarão, pois, na perspectiva apocalíptica, o tempo do vivido e o espaço da moradia estão destinados à destruição.

Finalmente, o movimento repropõe uma figura conhecida pela tradição popular: o beato. Vale lembrar, a esse respeito, que todos os grandes líderes carismáticos do Nordeste sertanejo foram beatos, ou penitentes, como Antônio Conselheiro, ou o próprio José Lourenço do Caldeirão. Beato é também Severino, o pregador errante que chega sozinho, a pé, e que não carrega nada. É ele quem, ainda num esquema tradicional, começa a mudar a ordem das coisas, anunciando o Fim do Mundo. Mas enquanto o beato tradicional vive afastado da comunidade, levando uma vida solitária de sacrifício e devoção (e Severino não faz exceção), no decorrer do movimento se dá uma série de transformações: Senhorinho, um pequeno produtor da região, torna-se “beato” (começa a ter êxtases e visões), depois chega o beato Quinzeiro, fixando-se estavelmente na *communitas*; os dois se transformam em “santos”. Quem se torna errante é a comunidade toda, abandonando as casas e a vida profana para mergulhar no sagrado; esse mergulho está protegido e garantido pelos santos, e é a necessária

5 A terminologia utilizada aqui (“horizonte protetor”, “*exemplum* mítico” e, mais adiante, a ideia de “de-historificação”) é devedora da obra de Ernesto de Martino, um dos principais expoentes da antropologia historicista e da história das religiões italiana, às quais pertencem também Angelo Brelich e o próprio Vittorio Lanternari, citados acima.

mediação para alcançar a dimensão do resgate. Por outro lado, a própria permanência em Pau de Colher assume características especificamente penitenciais. A perspectiva do fim do mundo dilata a dimensão ritual da penitência e determina a presença constante daquele *memento mori* do qual os penitentes tradicionais são depositários. Não há notícias de flagelações em Pau de Colher; há, porém, informações sobre a intensificação das rezas para as almas do purgatório. Duarte afirma que Senhorinho, em suas rezas noturnas, corria com uma só perna, de uma fila para outra, enquanto uma testemunha conta que ele ficava “rodeando” as pessoas. Essa estranha atitude tem seu correspondente na procissão dos penitentes de disciplina, que também não andam, mas pulam em volta da procissão.

Em suma, Pau de Colher configura-se no projeto escatológico como o ponto de mediação lógica, espacial e temporal entre destruição e salvação. A mediação expressa-se como um conjunto de rituais, que poderíamos assimilar (como já fizeram outros estudiosos de movimentos socioreligiosos) aos *rites de passage*, dirigidos por personagens mediadores. Esse conjunto e essas personagens – que nas devoções tradicionais atualizam uma antiordem para refundar a mesma ordem social e cósmica – perdem, na concretude da situação histórica específica, o caráter de *repetição* para adquirir o de *transformação*. É uma dinâmica histórica nova, em que, por um lado, os mitos cosmológico-apocalípticos (o Fim do Mundo, o Juízo Final) são parâmetros de leitura do mundo e da história e, por outro, os rituais e os agentes do sagrado são instrumentos de modificação da realidade. Com efeito, a “grande festa” penitencial de Pau de Colher obedece a duas exigências, simbólica e histórica: em primeiro lugar, ela prefigura a nova vida a ser alcançada (“aquele respeito, aquela consideração”, “uma vida liberta, de viver à vontade de Deus”); por outro lado, de-historificando o tempo vivido, protege sacralmente a ação concreta voltada para a conquista desta nova vida: a viagem.

Mas que tipo de “vida nova” é aquela, histórica e logicamente proposta pelo movimento? O plano da salvação é alcançável na *humanidade* e na *historicidade*, ou põe-se em uma dimensão *meta-histórica* de *não humanidade*? Em outros termos: entre mito e história, permanece uma dialética (de abolição-refundação) ou se estabelece uma oposição irreduzível?

Ambas as alternativas estão presentes, em sucessão diacrônica, em Pau de Colher.

Em um primeiro momento, a atuação dos “irmãos” não é apenas um agir fora da história, no tempo suspenso da festa, mas, na perspectiva apocalíptico-escatológica, configura-se como uma intervenção (protegida pela dimensão sagrada) na história e no real; uma *prática fundadora*, em suma, na medida em que visa a alcançar a dimensão concreta do resgate – a Juazeiro do padre Cícero e o Caldeirão do beato José Lourenço. Juazeiro, apesar da morte do Patriarca, ainda existe, não apenas como meta-escatológica mas como realidade concreta, que os adeptos bem conhecem, com sua economia próspera, que permitiu a muitos escapar às secas. Caldeirão existiu, pode ser reconstruído. “Diz que nós ia ser tudo do padre Cícero”: nessas palavras resume-se a dimensão da salvação do apocalipse dos pobres, podendo ser um ano de seca, ou a prisão do “coronel” protetor, ou a chegada dos cangaceiros, ou mesmo a morte do padre Cícero. A salvação, traduzida nesses termos, não significa evasão ou recusa da história, mas estar na história. “Viver à vontade, sem ser aborrecido”, “viver uma vida liberta” não é evasão, misticismo, mas projeto humano e histórico, de acordo com as modalidades históricas determinadas pelo padre Cícero e aceitas pelas autoridades. O novo é possível, porque já existe, basta ir lá. A atualização do plano meta-histórico da *festa permanente*, então, mantém seu caráter dialético, de mediação, permitindo recuperar a dimensão mundana e profana: em Juazeiro ou no Caldeirão recomeçar-se-á a viver e a trabalhar.

Há, porém, quase de imediato, um elemento que leva a uma contradição es-

trutural, insuperável. Se, em um primeiro momento, o projeto escatológico de “viver uma vida liberta” é totalmente humano, histórico e profano (ainda que mediado pela extra-humanidade, pela meta-história e pelo sagrado), quase logo, aparece a perspectiva de manter, no Caldeirão ou em Juazeiro, a condição de “irmãos” e de “beatos”. “Era pra ser tudo beato”: nessas palavras expressa-se a contradição lógica, que carrega consigo os germes do misticismo de-historificante, da evasão desumanizante. O preço a pagar, para conduzir uma “vida liberta”, é o de não ser mais uma sociedade de homens; uma sociedade de irmãos ou de beatos é uma não sociedade, pois nega a própria condição humana: a reprodução. A dimensão relativa, mediadora, do ritual se perde, na medida em que não se reabre à estrutura, à dimensão profana do viver, mas absolutiza a *communitas*, a dimensão meta-histórica do sagrado.

Talvez a motivação histórica dessa absolutização, ou radicalização, da experiência liminar esteja na consciência da condenação pela sociedade envolvente (ainda mais insuportável quando vem de parentes, de vizinhos, de compadres) e, depois, na hostilidade aberta, que corre paralela à percepção da inviabilidade do projeto de viagem.

São os primeiros ataques da polícia ou, de qualquer maneira, os boatos sobre sua iminência (“Os incredos estão chegando...”), o momento de “perda do mundo” e de total reviravolta da dimensão do resgate, com a anulação da história e o triunfo da meta-história. Nesse sentido pode, talvez, ser lida a violência dentro e fora do campo; ela não é mais a violência costumeira do sertão, mas (numa total inversão de perspectivas com relação ao projeto original de bondade e respeito) uma ruptura radical, sem retorno, com a velha ordem. Ela adquire os traços apocalípticos do Juízo Final: a morte como única modalidade para “aproveitar a alma”.

O decorrer do movimento propõe uma progressiva abolição da possibilidade de volta à história, cujo momento decisivo, o ponto de não retorno, poderia coincidir com o primeiro ataque e a morte de Senhorinho. A ideia de viajar para Caldeirão, isto é, de procurar o lugar santo para se salvar do Fim do Mundo, perde sentido; os irmãos não viajam mais para Caldeirão, mas ficam na dimensão liminar do campo: “Eu ouvi ele dizer que era pra ficar ali como irmão, e que se não fosse ficar como irmão, era de morrer como irmão”. Paralelamente (e congruentemente) à renúncia à ideia da viagem, o projeto de “escapar ao fim” é substituído pelo de “apressar o fim”: em um primeiro momento, o dos “incredos”, isto é, dos pertencentes à velha ordem (os adeptos começam a matar quem não quer entrar na irmandade ou quem quebra suas regras); num segundo e definitivo momento, seu próprio fim, única maneira – agora – para alcançar a dimensão da salvação. Assim, encontram sentido as palavras de Senhorinho, durante o ataque em que ele foi morto: “Avancem meus filhos: quem morre hoje ressuscita amanhã!”, ou as dos “fanáticos” que, segundo Gueiros, durante o último ataque da força pernambucana, atiravam-se contra as armas dos atacantes, ao grito de “Está chegando a salvação!”.

A liminaridade, portanto, não é mais mediadora de uma refundação da ordem humana e profana, mas é absoluta: a dimensão Pau de Colher, que se configurava como momento dialético de entrada/saída, ida/volta, torna-se agora uma entrada sem saída, uma ida sem volta. A derrota do movimento, além de estar em sua destruição física, está também, de um ponto de vista simbólico, nesse deslocamento final do plano da salvação, que não é mais constituído por Caldeirão ou Juazeiro, que seriam alcançados na vida e na história, mas volta a ser o lugar das almas, o Além, que será alcançado só depois (e só através) da morte.

BIBLIOGRAFIA

- BRELICH, Angelo. *Introduzione alla Storia delle Religioni*. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1967.
- CEHILA – Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina. *História da Igreja no Brasil. Segunda Época, Século XIX (História Geral da Igreja na América Latina, Tomo II/2)*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- COUTO, Pe. M. J. G. *Missão Abreviada para Despertar os Descuidados, Converter os Pecadores e Sustentar o Fruto das Missões*. Porto, Sebastião José Pereira, 1878 (1859).
- DE MARTINO, Ernesto. *Il Mondo Magico*. Torino, Einaudi, 1948.
- _____. *La Fine del Mondo. Contributo alle Analisi delle Apocalissi Culturali*. Torino, Einaudi, 1977.
- DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- DOS SANTOS, Ten. Zacharias Justiniano. *Relatório Apresentado ao Interventor do Estado da Bahia Exmo Sr. Dr. Landolpho Alves De Almeida*. Casa Nova, 1938, mimeo.
- DUARTE, Raymundo. "Um Movimento Messiânico no Interior da Bahia", in *Revista de Antropologia*, 11 (1-2). São Paulo, 1963, pp. 41-50.
- ESTRELA, Raimundo. *Pau de Colher, uma Pequena Canudos. Conotações Políticas e Ideológicas*. Salvador, Assembleia Legislativa, 1998.
- GUANAES, Demosthenes Pereira. *Pau de Colher*. São Paulo, Safedy, 1976.
- GUEIROS, Optado. *Lampeão*. Salvador, Progresso, 1956.
- LAMEGO, Cel. Tito Coelho. *Relatório Apresentado ao Ex.mo Sr. Major Oswaldo Nunes dos Santos, Secretário da Segurança Pública, a Respeito da Campanha ao Fanatismo no Vale do São Francisco*. Salvador, 1938, mimeo.
- LANTERNARI, Vittorio. *La Grande Festa*. Bari, Dédalo, 1976.
- LEANDRO, Ana Lúcia Aguiar Lopes. *O Movimento de Pau de Colher na Perspectiva dos Atores Sociais. Relações entre Significações da Religião e da Miséria*. Dissertação de mestrado em Sociologia. Universidade Federal de Pernambuco, 2003.
- MELLO, Maria Alba Guedes Machado. "O Movimento Messiânico de Pau de Colher: uma Reconstituição Histórica", in *Bahia*, 19. Salvador, 1991, pp. 52-9.
- MONTENEGRO, Abelardo. *Fanáticos e Cangaceiros*. Fortaleza, Henriqueta Galeno, 1973.
- MOURÃO Laís. "Contestado: a Geração Social do Messias". in *Cadernos do Centro de Estudos Rurais e Urbanos*, 7, 1ª série. São Paulo, 1974, pp. 59-98.
- OLIVEIRA, Ruy Bruno Bacelar. *De Caldeirão a Pau de Colher: a Guerra dos Caceteiros*. Vitória da Conquista, Engeo, 1998.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Dominus, 1965.
- POMPA, Cristina. "A Construção do Fim do Mundo. Para uma Releitura dos Movimentos Sócio-religiosos do Brasil Rústico", in *Rev. Antropol.*, vol. 41, nº 1, 1998, pp. 177-211.
- _____. "Leituras do 'Fanatismo Religioso' no Sertão Brasileiro", in *Novos Estudos Cebrap*, v. 69. São Paulo, 2004, pp. 71-88.
- SANCHIS, Pierre. "Festa e Religião Popular: as Romarias de Portugal", in *Revista de Cultura Vozes*, 73 (4). Petrópolis, 1979, pp. 245-58.
- TAVARES, Cap. Maurino Cezimbra. *Relatório Apresentado ao Ex.mo Sr. Cel. Tito Coelho Lamego, Comandante da P.M., pelo Capitão Maurino Cezimbra Tavares sobre as Ocorrências Havidas Durante as Operações contra os Fanáticos de Pau de Colher*. Casa Nova, 1938, mimeo.
- TEIXEIRA MONTEIRO, Duglas. *Os Errantes do Novo Século*. São Paulo, Duas Cidades, 1974.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- ZALUAR, Alba. "Os Movimentos Messiânicos Brasileiros: uma Leitura", in *BIB*, 6. Riode Janeiro, 1979, pp. 9-21.
- _____. *Os Homens de Deus*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.