

Mundividências encantadas e desencantadas no sertão do Nordeste brasileiro**

A RELIGIÃO NA CIÊNCIA AMBIENTAL MODERNISTA E PÓS-MODERNISTA

Desde que Thomas Huxley defendeu as teorias de Darwin sobre a evolução contra os seus críticos religiosos, há mais de cento e trinta anos, foi cortado o elo entre a cosmologia e o ambiente em estudos científicos. Nas teorias evolucionistas dos séculos XIX e XX, a religião e a crença em entes sobrenaturais eram consideradas mero folclore supersticioso, ou pior, condenadas como barreiras irracionais à modernização. Para Frazer [1974 (1922)], Lévy-Bruhl [1971 (1927)] e Tylor [1970 (1871)], a crença em gnomos e almas reflectia um estágio *animista pré-lógico* de pensamento, típico de selvagens e bárbaros. Durkheim [1964 (1893) e 1968 (1915)], Marx [1952 (1867) e 1974 (1871)], Weber [1970 (1904-1905) e 1964 (1910-1914)] e os seus seguidores do século XX concluíram que a religião perde progressivamente o seu papel histórico de fornecedora de cosmologia e de ritos coletivos de comunhão, assumido pela ciência e instituições seculares da sociedade industrial moderna.

Hoje, porém, a tese modernista do atrofiamento da religião na sociedade industrial e do surgimento, no seu lugar, de uma atitude *materialista* perante o meio ambiente é bastante contestada tanto por novas teorias intelectuais como pelo renascimento religioso no mundo contemporâneo. Intelectuais pós-modernistas e ambientalistas radicais questionam interpretações evolucionis-

* Departamento de Geografia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

** Pesquisa apoiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico — CNPq.

tas e a própria concepção científica do mundo. A expansão mundial da religião fundamentalista e a natureza espiritual do movimento ambientalista como fenómenos empíricos também mostram os limites do materialismo científico enquanto ideologia. Consequentemente, a ciência ocidental redescobriu a importância da cosmologia religiosa para se compreender a percepção ambiental (Adams, 1990; Caplan, 1987; Gare, 1995; Lash, 1990; Merchant, 1992; Parker, 1994; Rose, 1991; Simmons, 1993; Tambiah, 1990).

O DESENCANTAMENTO REVISTO

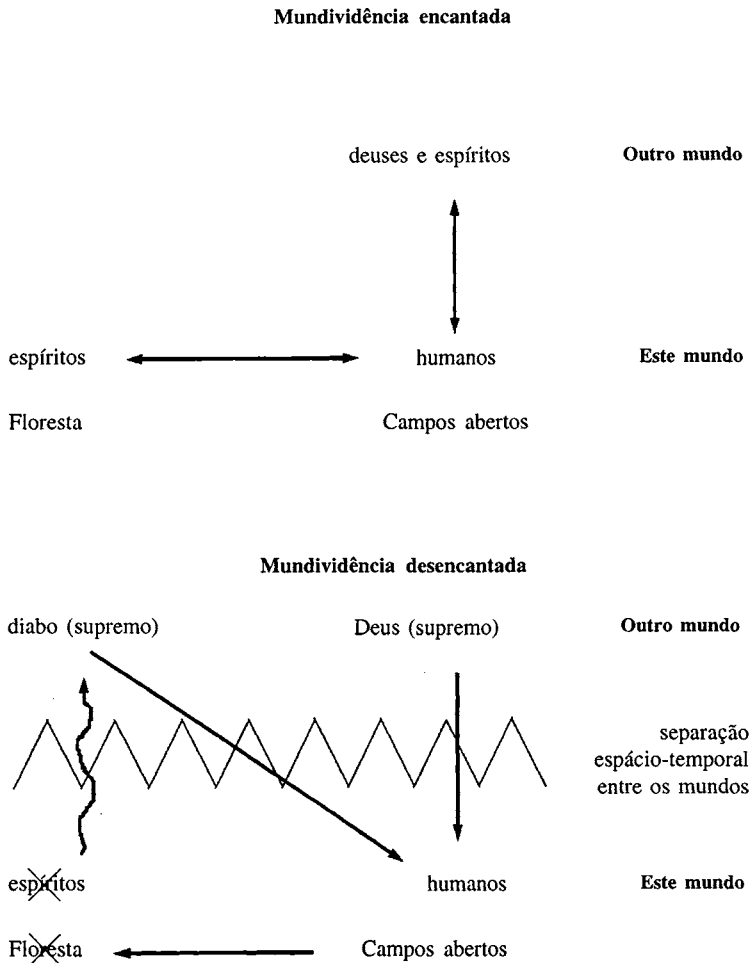
Como parte da reavaliação do papel da religião na vida humana, o velho conceito evolucionista de *animismo* foi resgatado e o seu significado invertido, interpretando agora mundividências encantadas de forma positiva. Schneider (1990) oferece talvez o estudo histórico mais bem elaborado do inter-relacionamento entre mundividência e meio ambiente. Ela funde a literatura antropológica sobre sistemas religiosos não europeus com os estudos históricos de Cohn, Ginzberg e Le Goff sobre o impacto social das reformas na Europa, produzindo um modelo centro-periferia de desencantamento espiritual com implicações ecológicas e sociais fascinantes.

De acordo com este modelo, um processo do desencantamento de concepções animistas do mundo foi iniciado na Europa após o ano 1200 d. C., processo este que evoluiu e facilitou o surgimento do capitalismo. O desencantamento ambiental e social visava apagar a crença na interferência de almas de antepassados, do outro mundo, e de espíritos do mato, deste mundo, na vida dos humanos vivos. No processo ficou invertido o papel tradicional da inveja e das acusações de bruxaria em promover a conservação dos recursos naturais e o nivelamento social. Nas mundividências encantadas, a inveja dos antepassados, dos espíritos do mato e de parentes e vizinhos modera o egoísmo individual. A pessoa que ignora as suas obrigações relativamente a tais entes e pessoas com intenção de acumular riquezas é acusada de bruxaria, podendo até ser linchada (figura n.º 1).

O cristianismo reformista, por sua vez, rompeu com estas tradições, promovendo uma separação radical no relacionamento dos seres deste mundo com os do outro. Cortou o contacto directo com os entes espirituais. Diminuiu, ou banuiu mesmo, a importância do culto dos santos, no caso do protestantismo. No século XVI iniciou-se uma grande caça às bruxas na qual os duendes e as fadas passaram a ser vistos como demónios. Quem comunicasse com eles ou com as almas seria acusado de bruxaria e condenado à fogueira. As acusações de bruxaria aceleraram o processo de modernização. Como cada cristão passou a ser responsável pela própria salvação e a inveja do sucesso dos outros se tornou um pecado, a acusação de bruxaria passou a recair sobre os indivíduos conservadores que se opunham ou não tinham

Modelo de Schneider do inter-relacionamento entre cosmologia e ambiente

[FIGURA N.º 1]



condições para aderirem ao novo sistema mercantil, os quais, como eram invejosos, se sentiam tentados a fazer um pacto com o diabo, visando atacar os seus vizinhos de bem. A nova mundividência substituiu as limitações ideológicas pela exploração mais intensiva dos recursos naturais e humanos, reforçando a tendência de ocupação das últimas fronteiras internas na Europa através da difusão da agricultura científica.

O modelo de Schneider oferece também o grau de difusão espacial através do tempo. As perseguições religiosas dos séculos XVI a XVIII foram mais radicais no corredor do Norte da Itália ao Sueste da Inglaterra, centro do sistema capitalista europeu nascente, tendo sido de menor intensidade e mais tardias nos países europeus periféricos e nas colônias do ultramar. De facto, no Brasil, durante este período, a Inquisição teve pouca interferência na mundividência da população mestiça, de colonos europeus, escravos africanos e caboclos de origem ameríndia, só tendo algum impacto em localidades de maior importância que contavam com sacerdotes, como na zona de mineração de Minas Gerais e nas maiores cidades da época (Souza, 1987 e 1993). O resto do Brasil, porém, era uma imensa zona de fronteira, na qual a autoridade da Igreja era fraca e o trabalho missionário isolado no interior exigia muita paciência com as mundividências encantadas da população e a tolerância das mesmas.

O SERTÃO: ÁREA DE ESTUDO E METODOLOGIA DE PESQUISA

O sertão é uma zona semiárida localizada no interior da região nordeste do Brasil (figura n.º 2), apesar de ter sido uma das primeiras zonas de colonização do país até 1930. Em função do clima semiárido e do subdesenvolvimento económico, o sertão permaneceu uma zona de *fronteira*, caracterizada pela rarefacção demográfica, pelo menor grau de capitalização das actividades económicas e pela virtual ausência de controle do governo central. A zona foi colonizada à base da pecuária extensiva, sendo esta actividade ainda o sistema predominante do uso da terra, de forma que o sertão continua a apresentar uma paisagem de grandes extensões de caatinga, pouco modificada pela acção humana (Abreu, 1930; Andrade, 1973; Hoefle, 1993).

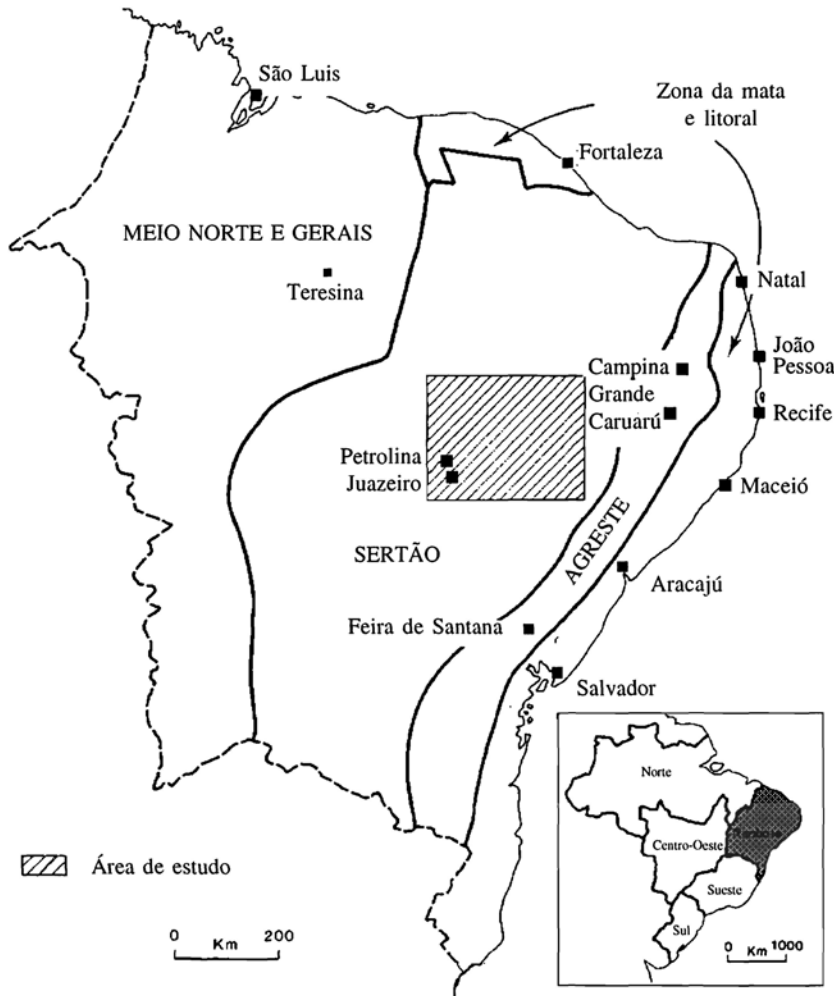
A antiga colonização, os problemas económico-ambientais típicos das zonas semiáridas e o relativo isolamento do sertão, por sua vez, propiciaram um rico campo para a manutenção de tradições do catolicismo popular que há muito tempo tinham desaparecido dos centros que definem a ortodoxia católica mundial e nacional. Estas características também providenciaram terra fértil para o surgimento das transformações religiosas próprias que enfatizaram o lado messiânico¹.

Após 1890, este quadro alterou-se em duas fases, acompanhando o processo de industrialização tardia e da construção da nação brasileira. A primeira fase, de 1890 a 1930, foi marcada pela contestação nordestina à crescente hegemonia urbano-industrial da região sueste, que, no caso de formações camponesas, como o sertão, é frequentemente expressa numa lin-

¹ Boyer (1993) destaca a maior liberdade religiosa no Novo Mundo em função do isolamento de zonas de fronteira durante a colonização.

Área de estudo no Nordeste do Brasil

[FIGURA N.º 2]



guagem religiosa. Este foi o período dos grandes movimentos messiânicos de revoltas e banditismo [Facó, 1976 (1963); Queiroz, 1965]. Após 1930, o país entrou num processo de industrialização acelerada, promovendo melhoramentos nos meios de transportes e nas telecomunicações, que provocaram uma relativa estagnação económica no sertão e um maior domínio político-económico e cultural pelos grandes centros económicos do país. Surgiu uma ou outra cidade comercial dinâmica, mas no resto da zona a penetração de produtos manufacturados e agrícolas do Sueste no mercado nordestino ori-

ginou o desemprego de artesãos e arruinou a agro-pecuária campesina sertaneja (Bicalho e Hoefle, 1990; Hoefle, 1983 e 1994a).

Em virtude destas mudanças, o curso da religião alternativa sofreu algumas transformações. As formas históricas de religião alternativa, como os movimentos messiânicos, as irmandades de flagelantes e a dança de S. Gonçalo, foram, na sua maioria, eliminadas, verificando-se, simultaneamente, uma penetração de novas religiões alternativas, como o protestantismo fundamentalista e os cultos afro-brasileiros. Contudo, ao contrário do que se passou nas zonas de agricultura capitalista e nos grandes centros urbano-industriais, no sertão estes novos movimentos religiosos ainda se encontram numa fase inicial de apostolização. Consequentemente, os seus adeptos perfazem uma pequena minoria da população sertaneja (quadro n.º 1). Os protestantes, em particular, compensam o seu reduzido número com o fervor religioso, marcando fortemente a diferença entre a sua concepção do mundo e a dos outros grupos. De facto, talvez seja mais interessante comparar cosmologias nesta espécie de *fronteira religiosa* do que numa situação equilibrada, como a que encontramos em projectos de pesquisa em curso na região sueste.

**Filiação religiosa de acordo com o tamanho
da comunidade no Nordeste — 1991**

[QUADRO N.º 1]

Município	População urbana (número)	Porcentagem					Município (total)
		Católicos	Protestantes	Espíritas	Outras religiões	Sem religião	
Sertão							
Chorrochó	9 603	97,1	1,3	0,5	0	1,1	100
Parnamirim	18 746	99,2	0,5	0	0	0,3	100
Belém de São Francisco	23 002	97,1	2,3	0,2	0	0,4	100
Salgueiro	47 211	96,3	1,8	0	0	1,9	100
Petrolina/Juazeiro	304 173	90,4	5,2	0,6	0	3,8	100
Cidades da costa							
Caruaru	213 697	87,0	7,4	0,9	0	4,7	100
Grande Recife	2 639 668	77,1	10,6	2,5	0,1	9,7	100

Fonte: Fundação IBGE (1981 e 1983).

O presente estudo sobre a percepção ambiental e religiosa no sertão baseia-se em mais de dois anos de pesquisa de campo realizada durante os anos de 1977 a 1981 e 1994 em três municípios sertanejos — Belém de São Francisco (Pernambuco), Parnamirim (Pernambuco) e Chorrochó (Baía) —, escolhidos

com a finalidade de abrangerem a transformação ambiental, económica, social e religiosa do sertão. A situação agro-ambiental e sócio-económica destas comunidades varia desde a irrigação em grande escala nas margens do rio São Francisco, no município de Belém de São Francisco, e a agro-pecuária de sequeiro, associada à irrigação em pequena escala, em Parnamirim, até à pecuária extensiva numa região quase árida, em Chorrochó. Do mesmo modo, verificam-se diferenças importantes na densidade demográfica, no tamanho da sede municipal, na articulação da economia regional com a nacional, no contacto com o modo de vida e a concepção do mundo urbano-industrial. Em termos de religião, a área em estudo sofreu no passado a influência de todos os movimentos messiânicos importantes e das várias formas de catolicismo popular alternativo do sertão. Actualmente, verifica-se uma mutação espacial de penetração de novas formas de religião alternativa, desde as várias igrejas protestantes e o centro de xangó, de relativa longa data em Belém de São Francisco, até uma acção missionária protestante recente em Chorrochó.

A pesquisa sobre a religião sertaneja fez parte de um estudo mais alargado de transformação cultural no sertão desenvolvido pelo autor e pela geógrafa Ana Maria Bicalho, o que permitiu a contextualização do fenómeno religioso nas transformações globais do modo de vida sertanejo, investigado tanto do ponto de vista masculino de um protestante americano-brasileiro como do ponto de vista feminino de uma católica brasileira. No estudo foram utilizados métodos formais e informais de pesquisa. Nos três municípios em estudo, e em municípios vizinhos, foram aplicados 156 questionários à população do campo e 79 à das vilas e sedes municipais. Também foram realizadas entrevistas durante semanas e meses com dez informadores de profissão, idade, sexo e classe social diferentes para procurar entender em profundidade as suas mundividências e cosmologias. Além disso, na longa estada de pesquisa participante no sertão surgiam sempre valiosos comentários sobre a religião, desde piadas sobre o padre até casos de atrito entre católicos e protestantes.

ESTE MUNDO E O OUTRO NO CATOLICISMO POPULAR

O sertanejo típico é católico. O povo do campo, de qualquer idade, classe ou sexo, é católico praticante, vai à missa sempre que pode. A grande maioria das pessoas das cidades também é católica, frequenta a igreja regularmente. As mulheres, em geral, são mais fervorosas, particularmente as mais velhas ou viúvas, de modo que, dependendo da importância da missa, a maior parte das congregações têm entre 60% e 85% de frequência feminina. Os homens, por outro lado, não devem demonstrar muito entusiasmo pelas

solenidades da igreja, pois não as consideram domínio das actividades masculinas.

Contudo, na área da cosmologia religiosa sobre o relacionamento entre este mundo e o outro há um consenso que transcende a idade, classe, profissão ou género. Poucos indivíduos com formação superior, como, por exemplo, médicos ou advogados, acreditam numa cosmologia católica próxima da do padre, mas podem ter medo das almas, como qualquer outra pessoa da comunidade.

Sendo assim, a cosmologia católica do sertão ainda retém os três elementos típicos do cristianismo pré-reformista que ligam este mundo ao outro e a esfera humana à esfera natural: (1) a crença em almas perdidas que vagueiam por este mundo, ameaçando os vivos; (2) o culto acentuado dos santos, no qual se pede o auxílio divino para o bom andamento das coisas naturais e sociais deste mundo; (3) a crença em espíritos do mato com traços humanos que protegem os animais selvagens contra o homem.

No catolicismo popular do sertão existe um rico acervo de crença sobre o contacto com entes do outro mundo. Uma vez que este mundo é dos *vivos* e o outro é das *almas*, o ponto de contacto entre os dois é a morte². Para a população do sertão, seja católica ou protestante, a morte é vista como um processo no qual se esvaem as forças vitais, resultando na separação da parte espiritual — a *alma* — do *corpo* — de carne e osso. Quando uma pessoa morre, o corpo é enterrado no cemitério, onde, normalmente, com o tempo, a *carne* se desfaz, ficando a *ossada* no túmulo. Para o sertanejo, porém, a morte não se dá por completo com a mera perda das funções físicas vitais, pois até a carne *ser consumida pela terra* ainda resta uma ligação entre o corpo e a alma do falecido. Durante este período, a alma fica a vaguear em volta do túmulo até se completar o processo de degeneração da carne e *virar terra*, altura em que a alma passa completamente para o outro mundo. É importante enfatizar o termo *completamente*, porque se crê que, durante este período, a alma também está no outro mundo. Isto pode envolver a ideia clássica não ocidental (e pré-reformista) de que o espírito pode estar em dois lugares ao mesmo tempo [cf. Levy-Bruhl, 1971 (1927)], ou que a alma está alternadamente lá e cá, passando progressivamente mais tempo no outro mundo, até, finalmente, o processo de degeneração da carne terminar e a alma passar definitivamente para lá.

O cemitério pode ser considerado o portão para o outro mundo. Por isso, a maioria dos mortais têm pavor do cemitério, particularmente à noite.

² O tema do conceito de morte e de cerimónias que marcam a passagem do mundo dos vivos para o dos mortos foi destacado na abordagem estruturalista-simbólica nos anos 70 e 80 [v. Bloch e Parry (1982) e Huntington e Metcalf (1979)].

Consequentemente, as pessoas só entram no cemitério de dia, nos dias de funerais e no dia de finados. Nestas ocasiões tomam uma série de precauções para evitarem qualquer contágio físico-espiritual. Antes de entrarem, deixam os pertences do lado de fora do cemitério. Entram então, fazem os rituais o mais rápido possível, vão directamente para casa, mudam de roupa e tomam banho. A ideia de contágio envolve mais do que a mera noção de que o cemitério é um lugar de doença. Também há uma vaga ideia de contágio espiritual, a qual decorre do conceito de que a vida é constituída pela união do corpo e da alma, podendo o organismo ser atingido por qualquer das duas vias. Contudo, a via espiritual é considerada mais perigosa porque, se se defrontar com uma alma no cemitério, esta poderá querer carregar a pessoa em questão, o que, obviamente, implicará a sua morte, mas o pavor maior reside em virar uma *alma perdida a vaguar pelo espaço*.

As poucas pessoas que entram no cemitério com mais frequência são os *penitentes* (membros das irmandades de flagelantes). Estes mostram um grande espírito de *sacrifício* pessoal, pois rezam pelos mortos no cemitério a altas horas da noite, quando as almas *estão soltas*. Contudo, tomam a precaução de entrarem no cemitério em grupos e empunhando velas para manterem as almas afastadas. Isto, juntamente com o hábito generalizado de deixar uma lampadazinha acesa em casa durante a noite para afastar as almas, leva-nos a concluir que, para estas pessoas, as almas apenas estão activas durante a noite, não só no cemitério, mas em qualquer lugar. Como as almas são avessas à luz, uma pessoa menos corajosa pode entrar num cemitério de dia para assistir a um funeral e no dia de finados sem correr o risco de se encontrar com uma alma.

Mesmo assim, fora destas ocasiões, um católico normal nem sequer quer passar perto do cemitério a qualquer hora do dia. Sendo assim, idealmente, o cemitério fica situado fora da cidade, num lugar de pouco trânsito. No entanto, como as cidades sertanejas estão a crescer, o cemitério pode acabar por se situar dentro dos limites da cidade, mas os seus terrenos são desvalorizados e entregues aos pobres. Localizado dentro ou fora dos limites da cidade, o cemitério tem sempre um muro alto para o separar do espaço dos vivos.

Apesar do pavor às almas, estas, normalmente, não aparecem na esfera dos vivos. Excepcionalmente, uma alma pode manifestar-se aos vivos quando está inquieta no túmulo e no momento da morte de um ente querido. No primeiro caso, a alma fica inquieta no túmulo quando, depois de enterrado o corpo, a carne não degenerou. Como se trata de uma zona de clima semiárido, com solos pedregosos, pode ocorrer um processo de mumificação. Neste caso, a alma aparece aos parentes durante a noite, em sonhos, ou mesmo em aparições, o que é interpretado como inquietação. O corpo é desenterrado, exposto ao ar e novamente enterrado no mesmo lugar ou nou-

tro de *terra mais maciça*³. O segundo caso, o da aparição da alma do cônjuge ou de outro parente próximo a uma pessoa que está a morrer, é sinal, para esta e para os outros presentes, de que o momento da passagem chegou, pois a alma do parente já falecido veio buscá-la.

Estes casos mostram a importância do conceito de *companhia* de parentes e amigos, sejam eles vivos ou já mortos. Idealmente, uma pessoa deve estar rodeada por estes na hora da morte. Após a morte, devem continuar *a vigiar* o falecido toda a noite, de velas acesas, até ao enterro, no dia seguinte, quando o corpo vai para o seu lugar na terra santa do cemitério, donde é possível uma passagem segura para o outro mundo. Se ficar sozinha no momento da transição deste mundo para o outro, a alma pode perder-se no *espaço* ou ser carregada por uma *alma perdida* que deseje *companhia no espaço*.

Também erram pelo espaço as almas perdidas de pessoas que morrem em acidentes repentinos, como, por exemplo, os afogados ou atingidos por um raio. Os acidentes tradicionais e modernos, como os de automóvel, não são encarados como vingança divina por qualquer pecado cometido. São vistos como *mortes antes do tempo*, que ocorrem rapidamente, nas quais não se observa o processo normal de morte lenta em casa, que permite que os parentes e amigos se reúnam à sua volta para acompanharem o processo da morte. A morte antes do tempo não torna as almas perdidas invejosas dos vivos, como acontece noutras partes do mundo (cf. Schneider, 1990), mas sim desejosas de companhia no espaço. Além disso, no sertão é hábito colocar uma cruz no local de uma morte acidental e os penitentes visitam estes lugares para rezarem pela alma solitária, que fica a errar por ali, ainda que o corpo esteja enterrado no cemitério. A cruz, por sua vez, marca o lugar como um portão secundário para o outro mundo.

Em comparação, pouco se sabe sobre o outro mundo em si. Para a maioria da população sertaneja há duas ou três esferas do outro mundo: (1) o céu; (2) o inferno; (3) opcionalmente, o purgatório. Estas esferas do outro mundo não são concebidas como fisicamente acima ou abaixo deste mundo, mas sim como outra dimensão. A existência da alma numa esfera ou noutra varia radicalmente de acordo com a sua luminosidade, o seu estado térmico e a sua solidão.

No esquema cosmológico dos católicos sertanejos, o conceito de *limbo* quase não existe. Em vez de irem para o limbo, as crianças que morrem logo após o nascimento e que não tiveram tempo de serem baptizadas são *anjinhos* inocentes e, como tal, vão directamente para o céu. Esta ideia está adaptada à falta de padres no sertão, uma vez que pode demorar dias ou

³ V. Cabral (1980) para uma análise da crença em volta de casos de mumificação no Norte de Portugal.

mesmo semanas ou meses para uma criança ser baptizada em locais mais isolados. Contudo, existe muita incerteza entre a população sobre o período de graça antes do baptismo, podendo levantar muitas dúvidas nos pais em questão sobre se o filho falecido será *salvo*.

Também se encontra pouco desenvolvida a noção de um estágio de *purgatório* no sertão, outra característica do cristianismo pré-reformista. No catolicismo o purgatório é um local intermédio, no qual se passa algum tempo a pagar os pecados menores, antes de, finalmente, subir ao céu. Normalmente, para os sertanejos, estes pecados são perdoados se o indivíduo os confessar ao padre durante a vida, ou na última unção antes de morrer, tornando-se desnecessária a crença na existência do purgatório. O purgatório, para as pessoas que acreditam na sua existência, é um lugar cinzento, nem triste nem alegre, o meio-termo entre o céu e o inferno.

Mesmo as ideias sobre o *inferno* são relativamente simples. Não se fala num inferno de castigo, onde as almas ardem eternamente, ou habitado por demónios que espetam os pecadores com tridentes. A solidão, em si, é o castigo máximo para o sertanejo. As *almas perdidas* têm uma existência que é vista como sendo profundamente triste, a de *errarem* solitariamente pelo *espaço*, uma dimensão vazia, fria, sem som e escura. O facto de o inferno sertanejo ser frio e o europeu quente sugere uma lógica cristã do inferno como um lugar com um estado térmico contrário ao da vida na Terra. Os Europeus, acostumados a temperaturas amenas e céus cobertos de nuvens, vão para um inferno excessivamente quente e iluminado, enquanto o sertanejo, acostumado ao clima semiárido, treme de frio numa escuridão eterna.

A ideia de um inferno sem luz também pode ser um legado do passado do sertão, como zona de fronteira, com uma forte aversão ao isolamento da vida no *escuro*, na área rural, longe do *movimento* social das vilas e cidades. Além disso, o povo sertanejo é extremamente sociável, sendo raro alguém ficar sozinho mesmo por instantes. De facto, há um verdadeiro pavor da solidão, principalmente à noite e no escuro, porque possibilita a aproximação de uma alma perdida.

O conceito de *pecado* no sertão também reflecte o seu passado de fronteira, no qual se vingavam, e ainda vingam, as injustiças deste mundo, aqui e agora, matando o adversário. Desta forma, não se considera o assassinato justificado um pecado. Outros delitos também têm castigo imediato no sertão. As relações pré e extramatrimoniais são resolvidas com o casamento forçado ou com a vingança mortal. Quem não baptiza o filho, abandona a mulher para casar com outra ou se junta com um padre vira lobisomem ou mula sem cabeça (cf. Hoefle, 1990). Pecador é aquele que é *cachaceiro vagabundo*, que não trabalha e deixa a família na penúria. Contudo, a lógica da razão de este tipo de pessoa ir para o inferno baseia-se em relações interpessoais, e não no moralismo religioso do bem e do mal universal

(cf. Wolf, 1966). Além disso, nem é preciso ter cometido qualquer pecado para acabar no *espaço*, como vimos ser o caso de pessoas que morrem de acidentes ou que são carregadas por uma alma perdida.

Neste esquema, o *diabo*, também conhecido como o *demónio* ou o *cão*, encontra-se quase ausente, parece uma sobrevivência linguística transplantada sem grande sucesso para outra paisagem cultural. Alguns católicos contam, sem grande convicção, que o diabo leva as pessoas à tentação. Mesmo assim, esta figura pouco tem a ver com o castigo que vem depois da morte e o espaço não é considerado o seu domínio, tal como o céu o é de Deus. Além disso, não existe uma hierarquia paralela ou família rival de demónios menores, equivalente à dos santos no céu, como Shaw (1995) e Steward (1991) relatam quanto à igreja ortodoxa europeia.

Há uma concepção mais nítida do *céu* como um lugar alegre, com muita luz e companhia social, onde ninguém sente calor, sede, fome ou o sofrimento terrestre. Em comparação com as outras esferas do outro mundo, existe no céu uma organização social complexa, desde a figura máxima de Deus, passando pelos santos mais importantes e pelos santos menores, até, finalmente, as almas comuns. Existe, assim, uma hierarquia dos entes do outro mundo semelhante à deste mundo. É uma visão clássica latino-americana em que a organização social do céu segue uma hierarquia semelhante à da Terra [Foster, 1979 (1967); Wolf, 1966].

No céu a hierarquia é definida por perfeição do espírito, e não pela acumulação de riquezas e poder político. Talvez o modelo de família seja uma analogia mundana melhor para o céu do que a do relacionamento entre patrão e empregado (que também é expresso em termos familiares no sertão). Deus é perfeito e todo-poderoso, uma figura explicitamente comparada à de um pai de família, que sabe o que é melhor para os filhos (Hoefle, 1987).

Os santos, por sua vez, como tiveram uma vida exemplar na Terra, colocam-se mais próximos do Senhor e têm acesso mais directo ao seu ouvido, bem como o padre, o bispo ou o papa, neste mundo. Por isso, os santos são procurados com pedidos de promessas feitos pelos vivos deste mundo. Muitas pessoas acreditam que os próprios santos, e mesmo a cruz, atendem os pedidos sem interferência de Deus, sendo, assim, por si mesmos, quase divindades. Em teoria, as almas vulgares também têm acesso ao Senhor, mas ninguém lhes faz promessas, pois «santo de casa não faz milagre», seja a imagem de um santo que tem em casa, seja a alma de um parente falecido que era de casa.

Uma promessa pode ser feita em qualquer lugar, um ponto de atrito com os protestantes locais, que acham que só deve ser dirigida a Deus numa igreja. Entretanto, acontece que os católicos, normalmente, pagam as suas promessas numa igreja ou capela cujo padroeiro seja famoso para realizar milagres. A comunicação de promessas dos vivos, deste mundo, aos santos, do outro, dá-se num só sentido, pois o santo não entra em contacto com o

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

A promessa, geralmente, envolve a realização de actos de *sacrifício*, como vestir uma túnica franciscana ou não cortar o cabelo durante um longo período. Para cumprir uma promessa é também comum fazer uma romaria até um santuário distante do santo a quem foi feita a promessa, visando colocar ao pé da imagem um ex-voto, que representa a moléstia curada, ou uma quantia em dinheiro. A viagem em si é considerada um sacrifício, mas, como é comum à paixão do catolicismo ibérico (cf. Mitchell, 1990), também pode acrescentar sofrimento físico ao acto da romaria, andando toda a distância a pé, carregando uma cruz pesada durante a viagem, ou andando ajoelhado o último quilómetro até ao santuário.

No caso de não atendimento da promessa, há sempre a possibilidade de que o santo não tenha ouvido o pedido, pois na hora do pedido não há resposta directa do santo ou devoto. Suspeitando de que o santo ouviu a promessa, o devoto pode *roubar santo* ou *judiar de santo* para chamar melhor a sua atenção. *Roubar santo* é, literalmente, sequestrar a imagem, tirando-a do respectivo lugar, e *judiar de santo* é virar a imagem de cabeça para baixo, ambos os actos feitos na esperança de que o santo, querendo voltar ao seu lugar ou à posição correcta, atenderá o pedido. Parece que o santo não se irrita com estes actos, nem se vinga, não atendendo o pedido e muito menos fazendo mal ao devoto.

Além do conjunto da crença em volta das almas e dos santos no sertão, também se encontra hoje o terceiro elemento de uma concepção cristã do mundo pré-reformista: a crença em espíritos do mato, como o caipora e os animais encantados. São espíritos animistas típicos deste mundo que vivem na caatinga densa pouco modificada pelo homem. Estes entes são os protectores dos animais selvagens e, como tais, contrários às actividades humanas.

Os *carneiros-de-lã-dourada* das montanhas distantes e os *cavalinhos-d'água* do rio São Francisco habitam ambientes não humanos e opõem-se à pecuária. Induzem os animais domésticos a abandonarem os rebanhos para viverem independentes do homem.

O *caipora* é o espírito do mato que se opõe às actividades da caça, oposição esta expressa explicitamente em termos de género, tanto sexualmente como à divisão social do trabalho. A crença e o nome são de origem indígena (Cascudo, 1964), sendo uma figura semelhante aos deuses da floresta, do tipo da Diana do folclore europeu (cf. Duerr, 1985), de forma que se trata ou de uma crença sincrética ameríndio-europeia ou de uma crença pan-humana de caçadores em geral. Embora se acredite que o caipora é invisível, sustenta-se também que tem aparência de mulher, mas uma mulher muito ambígua. Ela vive junto dos animais selvagens na densa caatinga

desabitada. Come fruta e raízes cruas, mas não carne cozida. Dorme no chão a céu aberto, e não numa cama em casa. Calva e nua, anda montada num veado ou caítitu, e não a cavalo, atravessada na sela, à maneira feminina tradicional.

Os caiporas raramente são encontrados e, normalmente, no contexto da caça, desempenham uma actividade masculina. Quando um caçador ou os seus cachorros começam a receber golpes invisíveis, estes são atribuídos ao caipora. Para evitar isso, o caçador deixa um pedaço de fumo no chão, que o caipora adora, permitindo que a caçada prossiga. Este procedimento pode ser interpretado como um acto de reciprocidade entre o homem e o protector espiritual dos animais. Como veremos a seguir, a crença no caipora, por si só, foi insuficiente para evitar a caça predatória como postulada por Reichel-Dolmatoff (1976) e Schneider (1990).

IGUALITARISMO E ELITISMO NO OUTRO MUNDO PROTESTANTE

As denominações protestantes metodista e presbiteriana penetraram inicialmente no Nordeste, no século XIX, pelas grandes capitais dos estados, onde atraíram comerciantes da classe média (Della Cava, 1970). Entretanto, somente se espalharam pelas maiores cidades do sertão nas décadas de 30 e 40 (Pierson, 1972). De 1950 em diante, ou se difundiram dessas cidades para outras comunidades menores, ou os missionários vieram directamente das grandes cidades do litoral. Contudo, as denominações que mais se difundiram nas últimas décadas são do tipo fundamentalista: baptistas, adventistas e outros grupos que surgiram no país, como a Congregação Cristã e o Reino de Deus.

Sendo assim, como a entrada de grupos protestantes se dá no sentido das grandes cidades para o interior, podemos questionar-nos se estão a disseminar uma mundividência que já passou pela Reforma e pela modernização. Veremos que a sua mundividência é profundamente reformista e que a sua concepção de salvação individual é perfeitamente compatível com o capitalismo industrial, mas não pode ser qualificada como secularista; pelo contrário, é fortemente fundamentada na interferência de entidades espirituais na vida das pessoas.

Os protestantes são chamados e preferem ser conhecidos como *crentes*, e não pelo primeiro termo, pois alegam que não protestam contra coisa alguma. O que choca a maioria católica é o seu fervor religioso, sejam homens ou mulheres. Enquanto o católico pode sempre depender da sua fé, em última análise, para explicar como e por que motivo certas coisas acontecem, a fé do protestante é constante e propositadamente evidente para aqueles que o cercam. Ele pauta a sua vida por uma leitura particular da

Bíblia e, na verdade, orgulha-se de não necessitar de um padre que o faça por ele. A maioria dos católicos nem olham para a Bíblia, enquanto até mesmo os protestantes pobres a estudam, procurando as citações certas com que justificam o seu comportamento ou condenam o de outros⁴.

A cosmologia protestante enfatiza um deslocamento radical tanto na dimensão espacial como na temporal do outro mundo. A igreja é o único ponto de contacto deste mundo com o outro, representando um espaço sagrado na Terra, separando o *mundo do culto* religioso do *mundo dos pecados* de fora. Praticamente, todas as actividades religiosas se realizam dentro da igreja, e raramente fora, na comunidade, como, por exemplo, acontece nas procissões católicas. Pode até fechar a entrada com uma cortina para marcar esta separação. Por outro lado, a cortina ou porta também serve para evitar que alguém de fora lance um objecto para dentro, visando atrapalhar o culto, o que, de facto, por vezes, acontece. As igrejas católicas do interior, por sua vez, têm uma porta à entrada, mas raramente é fechada, e nunca durante a missa.

Associada a esta segregação do espaço ritual, há uma verdadeira aversão por parte dos protestantes aos elaborados ritos e crenças dos católicos em torno da morte, das almas e dos santos, que se focalizam no cemitério. Os funerais, para os protestantes, consistem numa cerimónia simples no dia da morte e têm por finalidade recordar à família do falecido o que o espera depois. A ênfase é colocada na alma do falecido no céu, e não num ritual dirigido aos seus restos mortais neste mundo.

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

A promessa de justiça no outro mundo poderia conduzir-nos a interpretar-mos o protestantismo sob um ponto de vista funcionalista e marxista clássico, como uma força conservadora no sertão, que diminui o conflito social neste mundo. Contudo, ao contrário da posição neweberiana, a nível do indivíduo, o protestantismo não promove o surgimento de burgueses nem de cam-

⁴ Noutros lugares do Brasil, hoje em dia, a Bíblia é estudada por organizações de comunidades de base de católicos leigos, o que pode ser interpretado como uma reacção da Igreja contra a popularidade desta actividade entre os protestantes [v. Macedo (1986)].

poneses ricos entre os protestantes. Muratorio (1980) também observou nos protestantes da zona rural do Equador uma situação semelhante, na qual o auxílio fraterno mútuo é acentuado entre os protestantes pobres, ao invés da ética do empresário individualista. A maioria dos protestantes do sertão são proletários urbanos que vivem no nível de subsistência. Como outros pobres, qualquer que seja a sua religião, são subempregados e não conseguem acumular capital. Por outro lado, a nível da sociedade, o protestantismo pode ter um papel dinâmico de promover o desenvolvimento capitalista, confirmando uma interpretação marxista. No contexto das cidades industrializadas do Sueste do país, a vida austera do protestante pode ser vista como uma adaptação a salários ao nível de subsistência, evitando, deste modo, o protesto e a revolta da população pobre contra as altas taxas de mais-valia, acelerando, assim, o processo de acumulação capitalista (cf. Prandi, 1977).

A mundividência e a cosmologia do fundamentalismo protestante não podem ser reduzidas à sua função de acumulação capitalista. É uma concepção das relações sociais e religiosas deste mundo e do outro que é bem mais igualitária na prática do que a do catolicismo. Mesmo existindo líderes do culto protestante, alguns dos quais da classe média, o seu papel é restrito e a participação espontânea de toda a congregação é bem maior do que na missa católica. Ao nível do indivíduo, em termos existenciais, a participação é extremamente importante para os pobres, que as explicações funcionalistas da colectividade ignoram. No culto, o indivíduo pobre, seja homem ou mulher, pode dizer alto o que pensa, criando interpretações religiosas, sentindo-se importante, em forte contraste com a sua vida quotidiana de pouca influência na comunidade maior. Martin (1990) e Stoll (1990) atribuem grande importância à dimensão participativa nos seus estudos sobre a expansão do protestantismo fundamentalista na América Latina.

O outro mundo do protestante também é diferente do católico, particularmente sua concepção do céu e do inferno. No catolicismo popular do sertão vimos que a ideia do limbo e do purgatório quase não existe, de forma que o outro mundo também fica dividido em apenas duas esferas — o céu e o inferno —, só que as duas são bem diferentes para o protestante.

Como o céu católico, o céu protestante também é um paraíso sem as privações deste mundo, mas para o protestante há uma organização social sem a hierarquia de santos maiores, santos menores e almas comuns. Como Deus é todo-poderoso, é capaz de atender a todos na mesma hora, sejam almas no céu ou vivos na Terra. Os protestantes não acreditam em santos e desprezam particularmente a prática popular de pedir a intervenção de um santo perante Deus para fins egoístas, como acumular bens materiais. Se o indivíduo estiver muito doente, ou for injustamente atingido por outro, pode ser feita uma prece directa à intervenção divina. Entretanto, prometer con-

tribuição em dinheiro para a igreja ou fazer um acto de penitência que envolva o processo mecânico de repetição de tantas ave-marias, rodas de danças de S. Gonçalo ou peregrinação de romaria para obter uma boa colheita ou um negócio financeiro rendoso é repugnante para eles. Levantar-se durante o culto para dar graças a Deus é considerado melhor, particularmente porque não dá a impressão de se estar a fazer uma transacção comercial com Deus.

Na tentativa de se distinguirem ainda mais dos católicos, os protestantes do sertão têm uma concepção de menor interferência do próprio Deus no mundo natural, particularmente sobre a questão da seca. O maior problema para a agricultura campesina do sertão é a falta de chuva e muita promessa católica visa garantir a safra. Como afirmou um líder protestante de Parnamirim, «Deus criou este mundo e neste mundo criou lugares com muita chuva e lugares com pouca chuva. Se o homem for besta e quiser morar em lugares com pouca chuva, o problema é dele, e não adianta pedir chuva a um santo ou a outro.» E, claro, não há espaço para espíritos do mato nesta concepção e, de facto, como cidadãos urbanos, os protestantes têm pouco contacto com esta crença. O único protestante que ouviu falar do caipora desprezou a crença, caracterizando-a como superstição.

Contudo, se, por um lado, o mundo natural não é explicado em termos de agentes sobrenaturais, por outro, o mundo social só se explica em termos de tentação e inferno. O inferno do protestante sertanejo segue a concepção tradicional europeia de um lugar de sofrimento e de fogo eterno dirigido pelo diabo. Este leva os vivos à tentação, oferecendo riquezas e poder neste mundo em troca da sua alma no outro. O crente tem de estar sempre atento, porque basta cometer um só pecado para não haver salvação. Consequentemente, se para o católico sertanejo quase ninguém vai para o inferno e a entrada no céu não é tão exclusiva, para o protestante apenas uma minoria selecta vai para o céu. O céu protestante, portanto, só é igualitário para quem consegue chegar lá.

CONTACTOS IMEDIATOS COM O OUTRO MUNDO NOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS

Os cultos afro-brasileiros, como o catimbó, o candomblé, a macumba e o xangó, são casos típicos de sincretismo afro-católico que surgiram na época colonial entre os escravos, sobretudo nas *plantações* de cana-de-açúcar no Brasil, da mesma maneira que cultos semelhantes surgiram em Cuba e no Haiti [cf. Bastide, 1971 (1967), e Méteaux, 1974 (1959)]. A cosmologia afro-brasileira do sertão representa uma fusão mais complexa de rituais e crenças derivados de cultos afro-brasileiros do litoral, ideias originárias dos

ameríndios e do catolicismo popular, assim como noções tradicionais de medicina popular, bruxaria e até mesmo alguns traços dos movimentos milenaristas do passado⁵.

As *sessões* dos cultos incluem um vago sentido de adoração aos espíritos que os visitam, mas nunca do modo como o catolicismo e o protestantismo glorificam Deus num ritual. De facto, as pessoas que abraçam os cultos no sertão não os consideram também a sua religião. Elas consideram-se católicas, explicando-se assim por que motivo o censo demográfico quase não acusa a existência de espiritualistas nas comunidades estudadas. Onde os cultos afro-brasileiros no sertão mais se aproximam da religião convencional, é nos meios e objectivos da sua prática, isto é, quando utilizam entidades sobrenaturais para sobrepujarem problemas individuais de doença e infortúnio que o médico ou o padre local foram incapazes de solucionar. Além disso, os cultos reúnem um grupo de pessoas e entidades sobrenaturais numa cerimónia colectiva, que muitos participantes consideram gratificante, independentemente do facto de curar ou não indivíduos doentes e perturbados.

Os cultos afro-brasileiros na área em estudo são praticados quase exclusivamente por pobres e, ainda assim, por uma minoria destes. Por exemplo, em Belém de São Francisco, nos anos 70, havia entre 30 e 50 adeptos do xangó numa população de cerca de 8000 pessoas. As sessões envolvem indivíduos de todas as idades, de ambos os sexos, em pé de igualdade, e, diferentemente das outras religiões do sertão, as mulheres podem ocupar posições de liderança. Este último traço reflecte a principal função dos cultos no sertão: a de tratar problemas de saúde, tarefa feminina fora do âmbito médico. Talvez o papel de liderança feminina guarde também a origem africana dos cultos (cf. Goody, 1976).

De acordo com Pierson (1972), os cultos afro-brasileiros entraram na área em estudo na década de 30, quando se estabeleceu um centro de candomblé em Juazeiro da Baía. Pelo nome usado para se referirem aos cultos nas comunidades estudadas, o xangó, é provável que tenham sido difundidos directamente da costa de Pernambuco ou através de uma cidade média do mesmo estado, como Salgueiro. A despeito da sua origem, o candomblé da Baía exerce uma influência considerável sobre os cultos locais. Tanto os xangoístas como os curandeiros espíritas ambulantes referem-se frequentemente aos famosos centros de Cachoeira e Salvador e consultam livros publicados nestes lugares.

⁵ Há uma vasta literatura relativa a cultos afro-brasileiros, tanto de académicos como dos próprios participantes nestes cultos. Para o Nordeste, Fernandes (1937) e Ribeiro [1978 (1952)] descrevem o xangó no litoral de Pernambuco, Williams (1979) e Bastide [1978(1958)] retratam o candomblé na Baía e Bastide, segundo outro trabalho [1971 (1960)], também fornece uma excelente, embora datada, visão geral do assunto no Brasil.

Apesar dessa influência, os cultos locais não possuem a complexidade de organização dos cultos afro-brasileiros do litoral do Nordeste, encontrando-se ausente o rito elaborado, a hierarquia forte e as vestes características. Também nas comunidades estudadas, os cultos são mais impregnados de rito e simbolismo, extraídos do catolicismo e de crenças indígenas, do que os dos cultos de xangô e candomblé das cidades do litoral. Os espíritos são mais frequentemente entidades indígenas do que africanas. Além disso, os nomes de santos católicos são geralmente usados para entidades africanas e os nomes africanos poucas vezes são ouvidos. As orações católicas fazem muitas vezes parte da cerimônia e, à maneira típica do sertanejo, o padre Cícero é um santo padroeiro do centro, lado a lado com a imagem popular dos cultos afro-brasileiros de S. Jorge. Os nomes do padre Cícero, frei Damião, S. Sebastião e rei Sebastião são invocados nos cânticos. Os dois primeiros, famosos padres católicos do sertão, provavelmente, opor-se-iam a serem invocados deste modo. S. Sebastião é um santo muito popular no sertão, e a última entidade a ser invocada comumente é a figura do rei português messiânico, utilizado no movimento sebastianista do século passado.

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

Nesta relação de dias, tipos de espírito, cores, sons e ambiente há um simbolismo clássico de oposições [cf. Needham, 1973, e Turner, 1974 (1969)]. Os espíritos da direita são associados à luz, à cor branca e a um ambiente leve e alegre, enquanto os espíritos da esquerda são associados ao escuro, a cores escuras e a um ambiente pesado e soturno. Também há um contraste de sons. Na possessão de um espírito de direita, o possuído permanece sem falar e é acompanhado por mulheres que cantam de forma suave. Na possessão de alguém experiente por um espírito da esquerda, este fala com voz grossa através do possuído. Quando o possuído é uma pessoa vulgar, os mais experientes tiram o espírito dizendo em voz grossa «passa» (nome do espírito). Além disso, os

espíritos da esquerda gostam de beber — através do possuído — cachaça, que *bebem como se fosse água*, ou seja, de forma anti-social. No simbolismo só faltava que os dias dos espíritos bons fossem associados a dias pares e os dos maus a ímpares, mas acontece o oposto.

Entretanto, a oposição bom-mau não é tão simples assim, pois os espíritos da esquerda também podem fazer o bem. A função básica do xangó sertanejo consiste em invocar entidades espirituais do espaço para ajudarem as pessoas a protegerem-se dos ataques de outros espíritos, podendo os da esquerda ser utilizados para tal. Os espíritos são tidos como causadores de doença, insanidade ou outras desgraças. A entidade ou entidades que provocam os problemas podem ter sido enviadas por inimigos, buscando vingança, ou os espíritos podem por si mesmos ter decidido manifestar-se no indivíduo. A pessoa afectada torna-se doente porque não consegue dominar o espírito e, muitas vezes, nem sabe qual é. É preciso procurar alguém com bastante experiência em possessão. Primeiro, este recorre ao seu espírito-guia — que pode ser da esquerda — para *ver* qual é o espírito atacante. Daí induz o espírito a passar da vítima para si próprio, de modo a dominá-lo com o auxílio do espírito-guia e, finalmente, enviá-lo de novo de volta ao *espaço*. No xangó também se encontra um ritual para anular o efeito de ataques através de *trabalhos* do tipo simpatias de bruxaria clássica europeia e africana, como sapos com as bocas cosidas ou o uso de bonecas espetadas com alfinetes.

Deve salientar-se que o xangó não é um mero combate à bruxaria. A maior parte da sessão *não* se destina a tratar as pessoas afectadas, e a maioria das pessoas que comparecem observam ou participam nesta dança da possessão do espírito, mas como forma de distração. Elas «sentem-se bem» quando saem do centro. Sem dúvida, o objectivo de experimentar a possessão é, frequentemente, fazer com que a pessoa se acostume cada vez mais a receber o espírito para se defender melhor em ataques futuros, mas o objectivo mais imediato é o social e a recreação.

É basicamente na função de utilizarem espíritos do outro mundo para a acção imediata que o xangó e o espiritismo se distinguem da cosmologia católica e particularmente da protestante. Os espíritos baixam constantemente do espaço e misturam-se com os vivos no centro, aqui e agora, havendo comunicação indirecta, levando semanas ou meses, como numa promessa católica, ou mesmo no final da vida de um protestante. O *espaço* do xangó é um conceito semelhante ao *espaço* do catolicismo popular do sertão, mas com a diferença de que se estende à totalidade do outro mundo, não sendo apenas o equivalente ao inferno católico. É apenas uma outra dimensão onde ficam os espíritos da direita e da esquerda, não havendo um lugar específico para cada tipo de espírito nem uma conotação de bem ou de mal.

As cosmologias católica e protestante contemporâneas, por sua vez, negam ou condenam o contacto com entes do outro mundo. Afirmam que, depois da morte, a alma vai para o outro mundo e que qualquer contacto com

ela se perde ou deve acabar. Enquanto o católico pode fazer um pedido a um santo, que é o espírito de uma pessoa boa que viveu um dia, o santo de facto não entra em contacto directo com a pessoa nem desce para a possuir. A Igreja tentou esquecer o seu passado de combate à bruxaria e ao exorcismo, de forma que agora, para ela, as almas do outro mundo não devem ser perturbadas, mas sim deixadas em paz. Hoje em dia os padres explicam o facto de pessoas comuns dizerem ter visto almas, satãs ou outras entidades metafísicas em termos de parapsicologia ou apenas de sugestão da imaginação. Os protestantes são mais enfáticos na sua condenação dos cultos afro-brasileiros, considerados por eles bruxaria e *coisas do diabo*.

A maior parte das pessoas das comunidades estudadas não têm muita fé no xangô, ou condenam-no mesmo, pois suspeitam de que a bruxaria negra é ali praticada. Isto é o oposto à verdade, pois os cultos dedicam-se a combater os ataques dos espíritos enviados por outros, e não o contrário. Jamais vimos qualquer coisa semelhante à prática de um trabalho para o mal nem observámos os participantes a devolverem um ataque espiritual ao mandante, como ocorre no litoral.

Geralmente, como acontece com a magia negra, as pessoas acreditam que existem bruxas, mas há raras referências a alguma especificamente. Ninguém admite ser bruxo, pois ganha a animosidade dos vizinhos. E, se tiver um exemplar do Livro de São Cipriano ou do Livro de Cruz da Caravaca, da magia branca e negra, esconde-o, porque possuí-lo é suficiente para que os outros pensem que pratica a bruxaria. Na pesquisa realizada ouvimos falar de dois casos em que a polícia prendeu algumas pessoas com esses livros e também se diz ter o cangaceiro Lampião matado um indivíduo só porque este possuía um desses livros e os vizinhos o acusavam de feiticeiro. Consequentemente, mantínhamos os nossos exemplares encapados e sem título, visando não antagonizar a comunidade.

Exceptuando estes casos, possivelmente, a bruxaria está pouco desenvolvida no sertão porque a tradição de rixas familiares encontra na vingança mortal o caminho preferido para corrigir as injustiças deste mundo. Mesmo pessoas pobres chegam a matar um indivíduo da classe alta, de forma que não precisa de lançar mão da bruxaria, considerada a vingança anónima dos fracos, como o revelam estudos clássicos de bruxaria (cf. Evans-Pritchard, 1937, Douglas, 1970, e Middleton e Winter, 1963).

CAPITALIZAÇÃO RURAL, DESMATAMENTO, IGUALDADE SOCIAL E DESENCANTAMENTO

Em termos de crença em entes animistas, da interferência de espíritos nos processos naturais e sociais deste mundo e no deslocamento espaço-tempo-

ral do outro mundo, o protestantismo e o xangó ocupam pólos extremos, situando-se o catolicismo no meio-termo. No catolicismo é normal invocar-se a intervenção divina na esfera natural e, quando se acrescenta a interferência constante de espíritos nos problemas sociais do xangó, o resultado é uma mundividência hiperencantada. No outro extremo, os protestantes possuem uma atitude secularizada do relacionamento entre o homem e o ambiente físico. Mesmo que o diabo e Deus possam intervir na vida social, estes entes espirituais não aparecem neste mundo e o protestante só os encontrará depois da morte.

Isto faz-nos regressar à tese de Schneider sobre a relação entre a concepção do mundo e a intensificação do uso de recursos naturais e humanos. Como na zona rural não foi encontrado sequer um agricultor protestante, não foi possível testar directamente se uma visão religiosa reformista o levaria a ter uma exploração agrícola mais capitalista e predatória em relação ao meio ambiente. A relação contrária entre a capitalização rural e o desencantamento pode ser analisada entre os agricultores católicos, questionando-se, assim, indirectamente, a parte ambiental do modelo de Schneider. Finalmente, a questão do desencantamento religioso e da desigualdade social pode ser testada directamente, sendo o resultado o oposto ao esperado na tese de Schneider.

Historicamente, o grau de desmatamento nos sistemas de agricultura de sequeiro do sertão tem variado de acordo com as condições climáticas e pedológicas. Nas poucas áreas de clima semi-húmido e de solos de melhor qualidade predomina a lavoura, a densidade demográfica é mais elevada, as propriedades rurais são menores e o desmatamento é maior. No resto do sertão, porém, pratica-se a lavoura permanente nas pequenas áreas de aluvião ao longo de rios temporários. Nas terras pedregosas das extensas áreas interfluviais pratica-se a lavoura de pousio prolongado, mas a maior parte das terras permanecem caatinga, na qual pastoreia o gado de forma extensiva (Andrade, 1973; Hoefle, 1983).

Desde 1975 houve a difusão de pastos plantados, como os de capim *angola* em áreas semi-húmidas e os de capim *buffels* em áreas semiáridas, que permitiram um desmatamento mais expressivo. Contudo, é a irrigação em grande escala que provoca maior modificação ambiental. Isso pôde ser visto na variação em desmatamento nas propriedades de agricultores entrevistados. Em média, os irrigantes ao longo do rio São Francisco cortaram 61% da caatinga nativa nas suas propriedades, enquanto os camponeses que utilizam a agro-pecuária em áreas semiáridas cortaram 18% e os camponeses que utilizam apenas a pecuária extensiva em áreas mais áridas desmataram apenas 10%.

Quando comparada com os sistemas campesinos, no sertão, a irrigação também resolve o problema da seca, diminuindo a necessidade de recorrer à intervenção divina em processos naturais. Sendo assim, 94% dos campo-

neses nas áreas de pecuária extensiva acreditam que o mau-olhado afecta a saúde dos animais, 67% dos que praticam a agro-pecuária de sequeiro também acreditam que o mau-olhado afecta a lavoura e os animais e somente 7% dos irrigantes acreditam nisto. Quando perguntámos a estes últimos por que não acreditavam no mau-olhado, eles responderam claramente que a irrigação e o uso de defensivos na lavoura garantem a safra. Além disso, nenhum irrigante ouviu falar do caipora, porque a crença neste espírito do mato só é mais comum em áreas de pecuária extensiva que sofreram pouco desmatamento.

Podemos concluir que o desmatamento e a atitude perante os processos naturais variam de acordo com o sistema agrícola utilizado e não em função da concepção religiosa. Contudo, ainda não predomina uma concepção secularista nem entre os irrigantes. Se a irrigação diminuiu o risco ambiental, piorou o risco de mercado. É comum os irrigantes fazerem promessas a S. Gonçalo para um preço bom na época da safra. Também a capitalização rural não afectou a crença em almas perdidas e lobisomens.

A desigualdade social no sertão também varia de acordo com o sistema agrícola. A irrigação em grande escala permite uma acumulação expressiva de capital, de forma que, numa escala de 0 a 100, a desigualdade social entre os trabalhadores mais pobres e os proprietários mais ricos é de 12 para 100, enquanto na agricultura de sequeiro a disparidade é de 10 para 67⁶. Se incluídas as profissões urbanas na análise, constata-se que a desigualdade social é maior entre católicos e não protestantes ou xangoístas, sendo, respectivamente, de 10 a 73, 18 a 44 e 14 a 41 para os três grupos. São os patrões católicos que possuem os meios de acumulação de capital; eles exploram os seus empregados independentemente da sua concepção religiosa.

Sendo assim, conclui-se que o modelo de Schneider representa uma abordagem interessante à análise do relacionamento entre processos naturais e culturais, embora as suas hipóteses específicas sobre desmatamento, desigualdade social e concepção religiosa sejam duvidosas para o caso em estudo no sertão do Nordeste brasileiro. Como também foram encontraram resultados semelhantes entre agricultores protestantes e católicos numa zona de horticultura capitalista numa pesquisa recente na região sueste (cf. Hoefle, 1996), é possível que as hipóteses de Schneider não se apliquem a países recém-industrializados, como o Brasil, mas só a situações camponesas e tribais.

⁶ O índice de desigualdade social baseia-se em parâmetros regionais de aspiração ao padrão de vida. Nos parâmetros de habitação, posse de electrodomésticos, modo de transporte, alimentação e saúde, a mínima condição observada no Nordeste recebeu o valor zero, o mais alto valor 100 e as outras foram escalonadas proporcionalmente entre 0 e 100.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, C. (1930), *Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil*, Rio de Janeiro, Briguiet.
- ADAMS, W. M. (1990), *Green Development*, Londres, Routledge.
- ANDRADE, M. C. (1973), *A Terra e o Homem do Nordeste*, São Paulo, Brasiliense.
- BASTIAN, J.-P. (1993), «The metamorphosis of Latin American protestant groups», in *Latin American Research Review*, 28 (2), 33-62.
- BASTIDE, R. [1971 (1960)], *As Religiões Africanas no Brasil*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora.
- BASTIDE, R. [1971 (1967)], *African Civilizations in the World*, Londres, Hurst.
- BASTIDE, R. [1978 (1958)], *O Candomblé da Bahia*, São Paulo, Companhia Ed. Nacional.
- BICALHO, A. M., e S. W. Hoefle (1990), «Divergent trends in Brazilian rural transformation: capitalized stock-raising in the Agreste and irrigation in the sertão», in *Bulletin of Latin American Research*, 9 (1), 49-77.
- BLOCH, M., e J. Parry (eds.) (1982), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOYER, P. (1993), «A brief history of the end of time: the roots of David Koresh's millennialism are planted deep in American soil», in *New Republic*, 208 (20), 30-34.
- CABRAL, J. P. (1980), «Cults of death in northwestern Portugal», in *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 11 (1), 1-14.
- CAPLAN, L. (ed.) (1987), *Studies in Religious Fundamentalism*, Albany, State University of New York Press.
- CASCUDO, L. C. [1962 (1954)], *Dicionário do Folclore Brasileiro*, Rio de Janeiro, MEC.
- DELLA CAVA, R. (1970), *Miracle at Juazeiro*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- DOUGLAS, M. (ed.) (1970), *Witchcraft Confessions and Accusations*.
- DUERR, H. P. (1985), *Dreamtime*, Oxford, Blackwell.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.
- FACÓ, R. [1976 (1963)], *Cangaceiros e Fanáticos*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.
- FERNANDES, G. (1937), *Xangôs do Nordeste: Investigações sobre os Cultos Negros — Fedichistas do Recife*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- FOSTER, G. (1979), *Tzintzuntzan*, Nova Iorque, Elsevier.
- FUNDAÇÃO IBGE (1991), *Recenseamento Geral do Brasil — Censo Demográfico*, Rio de Janeiro.
- GARE, A. E. (1995), *Postmodernism and the Environmental Crisis*, Londres, Routledge.
- GOODY, J. (1976), *Production and Reproduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOODY (1983), *Recenseamento Geral do Brasil — 1980: Censo Demográfico*, Rio de Janeiro.
- HOEFLE, S. W. (1987), «Nordeste: desenvolvimento desigual, autoritarismo e voto de cabresto», in *Comunicação e Política*, 7 (1), 21-58.
- HOEFLE, S. W. (1990), «O sertanejo e os bichos, cognição ambiental na zona semiárida nordestina», in *Revista de Antropologia*, 33, 47-74.
- HOEFLE, S. W. (1993), «Percepção do ambiente e domesticação do espaço no sertão nordestino», in *Revista Brasileira de Geografia*, 55 (1) (no prelo).
- HOEFLE, S. W. (1994a), *From Family Feud to Organized Crime in the Sertão of Northeast Brazil*, trabalho apresentado ao 48.º Congresso Internacional de Americanistas, Estocolmo.
- HOEFLE, S. W. (1994b), «Igreja, catolicismo popular e religião alternativa no sertão nordestino», in *Revista de Ciências Sociais* (no prelo).
- HOEFLE, S. W. (1996), *Religion and Sustainable Rural Development*, trabalho apresentado no 28.º Congresso Internacional de Geógrafos, Haia.
- HUNTINGTON, R., e R. Metcalf (eds.) (1979), *Celebrations of Death*, Cambridge, Cambridge University Press.

- LASH, S. (1990), *Sociology of Postmodernism*, Londres, Routledge.
- LÉVY-BRUHL, L. [1971 (1927)], *The «Soul» of the Primitive*, Chicago, Gateway.
- MACEDO, C. C. (1986), *Tempo de Gênesis: O Povo das Comunidades Eclesiais de Base*, São Paulo, Brasiliense.
- MARTIN, D. (1990), *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell.
- MERCHANT, C. (1992), *Radical Ecology*, Londres, Routledge.
- MÉTEAUX, A. (1974), *Voodoo in Haiti*, Nova Iorque, Schocken.
- MIDDLETON, J., e E. Winter (eds.) (1963), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- MITCHELL, T. (1990), *Passional Culture: Emotion, Religion and Society in Southern Spain*, Princeton, Princeton University Press.
- MURATORIO, B. (1980), «Protestantism and capitalism revisited in the rural highlands of Ecuador», in *Journal of Peasant Studies*, 8 (1), 37-60.
- NEDHAM, R. (ed.) (1973), *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, University of Chicago Press.
- PARKER, C. C. (1994), *Sacred World: An Introduction to Geography and Religion*, Londres, Routledge.
- PIERSON, D. (1972), *O Homem no Vale do São Francisco*, Rio de Janeiro, Suvale.
- PRANDI, J. R. (1975), *Catolicismo e Família: Transformação de Uma Ideologia*, São Paulo, CEBRAP.
- QUEIROZ, M. I. P. (1965), *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, São Paulo, Dominus Editora.
- ROSE, M. (1991), *The Post-Modern and the Post-Industrial*, Cambridge, Cambridge University Press.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1976), «Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest», in *Man*, 11 (3), 307-318.
- RIBEIRO, R. [1978 (1952)], *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*, Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
- SCHNEIDER, J. (1990), «Spirits and the spirit of capitalism», in *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, E. Badone (ed.), pp. 24-53, Princeton, Princeton University Press.
- SHAW, B. D. (1995), «The Origin of Satan, by E. Pagles», in *New Republic*, 213 (2), 30-36.
- SIMMONS, I. G. (1993), *Interpreting Nature*, Londres, Routledge.
- SOUZA, L. M. (1987), *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SOUZA (1993), *Inferno Atlântico*, São Paulo, Companhia das Letras.
- STEWART, C. (1991), *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton, Princeton University Press.
- STOLL, D. (1990), *Is Latin America Turning Protestant?*, Berkeley, University of California Press.
- TAMBIAH, S. J. (1990), *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TURNER, V. W. [1974 (1969)], *The Ritual Process*, Harmondsworth, Penguin.
- WILLIAMS, P. (1979), *Primitive Religion and Healing: A Study of Folk Medicine in North-East Brazil*, Cambridge, Brewer.
- WOLF, E. R. (1966), *Peasants*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.