

O sertão místico de Luiz Gonzaga

João Monteiro Silva Júnior

Resumo

O presente artigo traz uma breve reflexão acerca do universo religioso que envolveu o jovem Luiz Gonzaga quando este ainda vivia no sertão pernambucano entre os anos de 1912 e 1930. Marcado pelo catolicismo popular, o cotidiano do seu povoado, assim como o da sua família, era permeado por rezas, festas e músicas inseridas nas próprias celebrações religiosas, na maioria das vezes, organizadas pelos leigos da comunidade. Observa-se, ainda, que essa religiosidade era, por vezes, tensionada pelas tentativas do clero em disciplinar as manifestações devocionais dos fiéis, que sempre conseguiam burlar os intentos reguladores da Igreja Católica. Assim, ao analisarmos o ambiente religioso no qual Luiz Gonzaga foi criado, buscamos entender as influências dessa religiosidade sobre a produção musical do artista.

Palavras-Chave: Catolicismo. Festejos. Luiz Gonzaga.

The mystical backlands of Luiz Gonzaga

Abstract

This article briefly reflects on the religious universe that involved the young Luiz Gonzaga while still living in the Pernambuco hinterland between 1912 and 1930. Marked by popular Catholicism, the daily life of his village, as well as that of his family, was permeated by prayers, parties, and songs inserted in the religious celebrations themselves, most of the time, organized by the lay people of the community. It is also observed that this religiosity was sometimes strained by the clergy's attempts to discipline the devotional manifestations of the faithful, who always managed to circumvent the regulatory intentions of the Catholic Church. Thus, when analyzing the religious environment in which Luiz Gonzaga was raised, we seek to understand the influences of this religiosity on the artist's musical production.

Keywords: Catholicism. Festivities. Luiz Gonzaga.

Texto integral

Introdução

A religiosidade popular no Cariri cearense se manifesta, dentre outras expressões, nos festejos e na musicalidade, revelando como esses três elementos – religioso, festivo e musical – estão profundamente imbricados uns com os outros, nas celebrações do sagrado. Ao longo de sua história, essas tradições religiosas foram duramente combatidas pelo clero oficial da Igreja Católica que, sempre muito vinculado aos ditames vindos de Roma, buscaram formas de disciplinar, ou até mesmo acabar, com os atos devocionais dos sertanejos que mesclavam o catolicismo popular lusitano com elementos das crenças afro-indígenas. Essa religiosidade sertaneja popular, no entanto, sempre conseguiu burlar esses regramentos da cúpula institucional católica, adaptando certas interferências eclesiais ao cotidiano religioso das comunidades interioranas, incorporando-as e as ressignificando de modo a obterem um aspecto mais popular, menos formal, quando manifestadas.

O exemplo claro de revés sofrido no regramento católico é a popular celebração do Sagrado Coração de Jesus, comemorada por muitas famílias que vivem no interior dos estados do Ceará, Pernambuco, Paraíba e Piauí, interligadas entre si pela Chapada do Araripe. Tal devoção serviu para implementar no Brasil o processo romanizador da Igreja Católica em fins do século XIX, mas o déficit de sacerdotes que pudessem promover essa ação com mais eficácia, fez com que as celebrações fossem realizadas pelos leigos, ganhando forte caráter popular a medida que essa devoção se interiorizava no Brasil, sendo na região do Cariri cearense onde esse culto mais se popularizou, graças ao incentivo do Padre Cícero Romão Batista o qual passou a figurar, após sua morte,

nos altares domésticos dos santos homenageados na renovação do Sagrado Coração de Jesus.

Foi no contexto dessa complexa mística católica, marcada pela fusão de elementos cristãos e afro-indígenas e pelo embate entre o disciplinamento institucional e a renitência da religiosidade popular, que Luiz Gonzaga nasceu e cresceu na fazenda Caiçara, na cidade pernambucana de Exu, a qual, dada a proximidade geográfica, mantinha histórica e estreita relação socioeconômica e cultural com o Cariri cearense. As festas de padroeiros das comunidades, as renovações do Sagrado Coração de Jesus, as festas juninas, as quermesses, batizados e outros tantos festejos, eram sempre momentos de sociabilidade entre os moradores da vizinhança, momentos que se celebrava o sagrado com rezas e ladainhas, mas também com muita música, tocadas por bandas cabaçais, sanfoneiros, violeiros repentistas, emboladores, entre outros.

Esse ambiente religioso-musical era vivido por Luiz Gonzaga também no âmbito doméstico, pois seu pai Januário era um habilidoso e afamado tocador de 8 baixos, sempre requisitado para animar as festas que aconteciam na circunvizinhança, mas também reconhecido no concerto de diferentes tipos de sanfonas; sua mãe, dona Santana, era rezadeira de novenas e, segundo o próprio Gonzaga, era quem puxava o canto dos benditos, um mais bonito do que o outro. Assim, o jovem Luiz Gonzaga também vivenciava na sua intimidade o convívio entre devoção e festejo, cujas músicas tocadas nesses encontros tornaram-se referências para o seu posterior repertório.

A proposta deste trabalho, então, é de fazermos uma breve análise acerca do universo religioso no qual Luiz Gonzaga nasceu e cresceu, observando as características do catolicismo que permeava o sertão no qual vivia o músico e como essa religiosidade veio a se manifestar na sua carreira artística.

Brasil: um catolicismo distante de Roma

O catolicismo no Brasil herdou dos portugueses tanto o catolicismo popular trazido pelos colonos, quanto o catolicismo oficial trazido pelos poucos sacerdotes que

para cá vieram (QUEIROZ, 1968, p. 106), no entanto, novos elementos foram inseridos à tradição luso-religiosa-popular a partir da colonização da América portuguesa, sendo a catequese jesuítica às tribos nativas e a imposição do culto aos santos pelos senhores de engenho aos seus escravos, os meios principais da inserção dos elementos afro-indígenas às práticas católicas na colônia. Assim, “esta versão popular do catolicismo brasileiro tem no culto dos santos seu principal elemento, associados a ritos indígenas e africanos (...)” (RAMALHO, 2000, p.17), cujas práticas mesclavam suas espiritualidades num todo específico e multifacetado que era a nossa religiosidade colonial (SOUZA, 1986, p.88).

Na ocupação do interior brasileiro, seja pela pecuária ou pela atuação dos bandeirantes na captura de índios e negros fugidos e no combate aos quilombos, assim como na exploração aurífera em fins do século XVII e início do XVIII, muitos colonizadores foram se afastando cada vez mais dos centros urbanos do litoral onde se encontravam os principais conventos e bispados no Brasil colônia, tornando ainda mais difícil o acompanhamento e orientação espiritual da igreja aos seus fiéis interioranos. O extenso território brasileiro e o insuficiente número de religiosos para contemplar os inúmeros povoados, vilas e fazendas existentes pelo interior, contribuiu para que os colonos desenvolvessem uma vivência religiosa mais autônoma do controle do clero institucional, já que as visitas a essas localidades eram espaçadas, com celebrações onde o religioso figurava como ilustre presença para abrilhantar os festejos; Elba Braga Ramalho colabora para essa percepção ao dizer que “o vigário quase sempre é apenas o convidado de honra. Essa situação reforça a tradição de uma Igreja que se mostra muito mais leiga do que clerical.” (RAMALHO, 2000, p. 19). A professora Renata Marinho Paz também corrobora nesse entendimento ao dizer que:

além das muitas igrejinhas erguidas com autorização canônica (e com devida constituição de patrimônio em seu favor), inúmeras outras capelas, cruzeiros e locais de devoção e culto eram erguidos pelos fiéis, passando ao largo do controle eclesiástico. (PAZ, 2004a, p.14).

“O contato das populações sertanejas com a Igreja institucional, os padres e os sacramentos era diminuto.” (PAZ, 2004a, p. 14), e essa situação acabou por favorecer a aproximação do colono português das crenças e rituais afro-indígenas como um complemento, um reforço no contato daquelas pessoas com o divino. As três culturas trazem em si pontos comuns como a crença no mundo espiritual – e conseqüentemente, na devoção aos mortos – e o caráter festivo de suas celebrações (OLIVEIRA, 1985, p. 47-52). Dessa maneira:

[...] o catolicismo no Brasil até meados do século XIX, tem como característica central a ênfase em atividades paralitúrgicas de caráter devocional realizadas coletivamente, tais como festas, procissões, novenas, etc. Estas atividades eram organizadas por leigos que as executavam isoladamente ou então através de irmandades, confrarias, etc, que se ocupavam com a realização de atividades filantrópicas e devocionais, em geral com um caráter festivo, exteriorista e coletivo [...] (PAZ, 2004a, p. 12)

Esse profundo paradoxo entre o catolicismo não institucional e o institucionalizado que marca as manifestações de grande número de católicos no Brasil, não se coloca necessariamente como práticas rivais, as quais buscam excluir uma à outra, mas atuam, a partir de suas contradições, de maneira complementar entre si, como é explicado a seguir:

[...] ao invés de vermos essas tensões como movimentos excludentes, o que observamos é uma complementaridade entre eles. Ou, como afirma Bakhtin, entre a religião popular e a religião esclarecida há uma circularidade que permite que uma se alimente da outra. A tensão entre “religião popular” e “religião erudita”, portanto, parece ser constitutiva de todas as grandes religiões e não somente do catolicismo. De modo que os elementos de uma podem ser incorporados e ressignificados pela outra, num fluxo contínuo de trocas. (STEIL, 2001, p. 17)

A citação acima esclarece, então, que a característica, em geral, histórica do catolicismo é ser englobante, absorvendo e ressignificando elementos de outras culturas as quais se apropria. Segundo Steil (2001, p.33), o campo religioso popular se mostra de

maneira bastante diversa e sincrética, onde inúmeras vertentes religiosas vindas de diferentes continentes e tradições contribuíram para formar o vasto campo das religiões populares brasileiras, diversidade essa que também existe no interior das tradições religiosas apresentando lógicas diferenciadas de crescimento. Assim:

[...], enquanto as religiões afro-brasileiras e o protestantismo se subdividem em muitos grupos autônomos e em muitas denominações independentes, o catolicismo tende a absorver a diversidade no seu próprio interior. Neste sentido, alguns estudiosos das religiões no Brasil têm observado que, se a lógica das religiões afro-brasileiras e do protestantismo é a lógica da divisão, a do catolicismo é a da elasticidade. Ou seja, enquanto as religiões afro-brasileiras e o protestantismo crescem dividindo-se, o catolicismo cresce incorporando as diferenças. (STEIL, 2001, p. 33)

É importante salientar que tal característica dessa lógica católica não é isenta de tensões entre a doutrina oficial e as práticas englobadas e ressignificadas (cristianizadas). Para isso, basta observar as inúmeras tentativas que historicamente o clero faz de se apropriar, e manipular, das manifestações da religiosidade popular de modo a discipliná-las de acordo com a doutrina oficial (romanização), ao mesmo tempo que as dinâmicas de tais manifestações conseguem reinventar suas próprias práticas e escapar do controle institucional da Igreja Católica Apostólica Romana.

Disciplinamento e renitência: a institucionalidade da Igreja e a religiosidade do povo

Entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX, a Igreja Católica Apostólica Romana manteve, no Brasil, um movimento político-doutrinário que visava, entre outras coisas, impedir a forte interferência governamental nas questões eclesiais pelo instituto do padroado – mecanismo herdado do reino português pelos governos régios do Brasil – e promover uma sólida hierarquização do clero fortemente ligado às orientações que vinham da cúpula da Igreja em Roma, por

isso conhecido como movimento *ultramontano* (além dos montes) ou *ultramontanismo*. Sobre esse objetivo da igreja romana, Oliveira e Martins (2011) comentam:

[...] Igreja Católica no Brasil identificou dois problemas fundamentais para a manutenção de sua força e conservação dos seus valores. Primeiro, uma preocupação com a interferência governamental em assuntos que ela considerava de sua alçada, como, por exemplo, os de cunho estritamente espiritual, a nomeação de Bispos, por exemplo. **Segundo, a necessidade de uma reorganização do clero, tendo em vista sua moralização e o respeito à hierarquia católica.** (OLIVEIRA; MARTINS, 2011, p.262-263, grifo nosso)

Foi nesse segundo objetivo que a Igreja Católica no Brasil se empenhou na formação de novos padres que pudessem atuar na doutrinação vaticana de seus fiéis. Assim, sob a influência dos bispos vinculados ao ultramontanismo, os seminários buscavam dá uma formação aos jovens clérigos embasada, entre outras coisas, na obediência à hierarquia clerical e na atuação intransigente quanto a uniformização das práticas devocionais e litúrgicas do catolicismo em consonância com as diretrizes advindas da cúpula pontifícia, buscando, assim, combater as “formas religiosas desviantes do verdadeiro catolicismo.” (PAZ, 2004a, p. 22-23).

No entanto, esse processo de romanização encontrava fortes dificuldades devido ao distanciamento entre o discurso institucional do clero católico e os valores culturais e religiosos do povo sertanejo, distanciamento que igualmente dificultava o convencimento dos jovens padres advindo do interior e que também traziam em si referências socioculturais bastante arraigadas dos lugares onde haviam sido criados (PAZ, 2004a, p. 24-25). Um exemplo claro desse choque entre o disciplinamento ultramontano e os valores tradicionais que os seminaristas traziam consigo das suas regiões de origem, foi o padre Cícero Romão Batista, que teve uma formação sacerdotal rigorosa, nos moldes orientados pelos ultramontanos, sendo ordenado pelo Seminário Maior de Fortaleza, no entanto, sua criação se deu em um ambiente marcado pelas manifestações do catolicismo popular (PAZ, 2004a, p. 23-24); essa duplicidade católica que o sacerdote trazia de sua constituição de vida, deu-lhe condições de falar com o

povo sertanejo de forma direta, compreensível, associando suas pregações à realidade sociocultural dos fiéis que buscavam suas orientações, ao mesmo tempo, a sua formação eclesial foi fundamental para lidar com a alta hierarquia da Igreja, que naquele momento pouco conhecia a vida cotidiana de seu “rebanho”; essa característica do Padre Cícero permitiu que ele conseguisse mediar as tensões entre o alto clero brasileiro, em específico o cearense, e os fiéis em Juazeiro (do Norte)¹ quando eclodiu o fenômeno da hóstia (1889), ou como afirmam os fiéis, “o milagre da hóstia”².

O Cariri cearense foi ainda palco de outro forte embate sócio-político e religioso no qual esteve bem evidenciado, entre outras coisas, as incongruências entre o catolicismo institucional e as práticas devocionais extraoficiais dos seus fiéis, trata-se, então, da destruição da Comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto³ (1937), cujo estilo de organização de seus moradores lembrava a comunidade de Canudos na Bahia.

A doutrinação e disciplinamento das manifestações católicas pela cúpula eclesial, sobretudo o corpo episcopal a partir de suas dioceses, não se reduziam apenas ao combate de práticas devocionais intoleradas pela Igreja – intransigente com o que não era católico, e mais ainda com o outro católico⁴ (PAZ, 2004a, p 21) – ou a formação rígida dos clérigos. O processo de romanização também visava uma formação mais doutrinária de seus fiéis por meio do ensinamento catequético, atuando, por exemplo, no catecismo para crianças, preparando-as para a chamada primeira comunhão.

¹ O nome Juazeiro do Norte só passou a ser adotado oficialmente 22 de julho de 1911, quando o município conseguiu sua emancipação da cidade do Crato-CE.

² Segundo os relatos dos fiéis e dos documentos produzidos pelas comissões de investigação enviados pelo bispado de Fortaleza, conta-se que a hóstia se transformou em sangue na boca da Beata Maira de Araújo após a comunhão dada pelo Padre Cícero, sendo atribuído pelas testemunhas como o próprio sangue de Jesus Cristo. Para saber mais conferir FORTI, 1999.

³ Comunidade agrária de organização coletiva liderada pelo beato José Lourenço. Conferir CORDEIRO, 2004.

⁴ Refere-se aos católicos cujas devoções e práticas religiosas não estavam em consonância com os ditames do Vaticano, mantendo uma vivência religiosa que mesclava elementos da cultura afro-indígena com o cristianismo, como o curandeirismo das benzedeadas, por exemplo.

Outra prática disciplinar ultramontana era a inserção de novas devoções em detrimento daquelas que a Igreja Católica não conseguia exercer controle; era clara, então, a intenção do alto clero em silenciar “(...) a voz dos fiéis, leigos, a *vox populi*, que nem sempre, para a Igreja, era a *vox Dei*.” (GRANJEIRO, 2002, p.92). Com esse intuito, a igreja romana implementou o culto ao Sagrado Coração de Jesus como principal ação para introduzir o catolicismo romanizado no Brasil, destituindo – ou ao menos tentando – a devoção aos santos cultuados pelo catolicismo popular e apresentando como único símbolo de adoração do povo a imagem do Sagrado Coração de Jesus (FIGUEIREDO, 2002, 132-133), cujo culto foi fortemente estimulado com as bênçãos de Roma.

Sobre essa questão, a professora Renata Marinho Paz explica:

O culto ao Sagrado Coração constituiu-se numa das bases para a introdução do catolicismo romanizado no Brasil, já que as autoridades eclesiais encentravam uma campanha para substituir as formas de piedade e devoção praticadas pela maioria da população. A grande devoção popular no período colonial era a do Bom Jesus, que deu origem a diversos santuários que, por sua vez, se tornaram importantes centros de romaria, como Bom Jesus da Lapa, na Bahia, Bom Jesus de Pirapora, em São Paulo, e Bom Jesus de Congonhas do Campo, em Minas Gerais, para citar apenas alguns. Contudo, a partir de meados do século XIX, os bispos reformistas brasileiros, com a colaboração de instituições religiosas que vieram da Europa, decidiram substituir paulatinamente o culto ao Bom Jesus pelo Sagrado Coração, devoção oficializada por Roma. (PAZ, 2004a, p. 18-19)

Observa-se a invenção de uma tradição por meio de um claro processo de formalização e ritualização que instituem uma nova prática para conservar o velho modelo da hierarquia católica (HOBSBAWM, 1997, p. 13-13), contudo, o dinamismo cultural das comunidades sertanejas, historicamente, sempre encontra formas de burlar o rigor disciplinar da Igreja, promovendo adaptações desta à realidade sociocultural dos moradores. Assim, uma vez inserido nas práticas religiosas dos católicos brasileiros, o culto ao Sagrado Coração de Jesus foi perdendo seu aspecto institucional à medida que se difundia nas áreas mais remotas do interior brasileiro, sendo *englobado* pela dimensão popular do catolicismo, mais comum entre seus moradores que as convenções clericais.

Nesse contexto, a região do Cariri cearense foi onde esse culto ganhou os aspectos mais notórios dessa religiosidade leiga, cuja celebração, que independe da presença de um clérigo, são os donos da casa que presidem⁵.

Uma das realizações da vida social da Chapada do Araripe é a renovação do Santo ou a consagração da imagem do Sagrado Coração de Jesus. É uma celebração doméstica, ou seja, restrita a cada família, mas com a participação de pessoas da comunidade (Sítio) e de adjacências. (FIGUEIREDO, 2002, p. 132)

Pode-se entender, então, que “o catolicismo, na prática, não é um sistema monolítico, mas um complexo de crenças, de mitos e de cultos, eruditos ou populares, impostos pelas teologias, mas também inventados pelo povo” (SÁ JÚNIOR, 2019, p. 222). Nesse contexto, as celebrações do Sagrado Coração de Jesus realizadas pelos moradores das comunidades rurais do entorno da Chapada do Araripe⁶ ganharam características próprias, rituais que se estabeleceram como formas de sacralizar laços de amizade entre vizinhos e reencontros familiares, reavivar a memória dos parentes já falecidos e revigorar a fé para os tempos futuros (FIGUEIREDO, 2002, p. 133).

Podemos observar, portanto, que a dinâmica da religiosidade popular católica apresenta um caráter de renitência capaz de resistir às investidas de romanização do alto clero, adaptando as determinações do longínquo Vaticano à realidade, e necessidades, socio-espiritual e cultural de seus fiéis, habitantes dos rincões brasileiros, e nordestinos em especial. Sobre essa questão, Paz comenta:

É interessante observar que a autonomia leiga era um dos elementos que a Igreja romanizada pretendia combater, e a introdução do culto ao Sagrado Coração era uma das armas. Contudo, a orientação do padre Cícero no sentido de tornar o culto familiar ou domiciliar acabou por diluir o aspecto sacramental da devoção, retirando, pois, o

⁵ No Cariri cearense, o culto ao Coração de Jesus foi introduzido pelo Padre Cícero Romão Batista, trazido por ele de Roma quando lá esteve para tentar sua reabilitação eclesial. Para saber mais, conferir FIGUEIREDO, 2002.

⁶ Relevo geográfico em forma de platô que liga municípios dos estados do Ceará, Pernambuco, Piauí e Paraíba, sua importância deve-se também por abrigar sítios paleontológicos e arqueológicos, além de uma vasta cultura popular que se manifesta, entre outros setores, na religiosidade, na música e na dança.

controle eclesiástico. No intuito de fortalecer a fé e a devoção dos juazeirenses, padre Cícero acabou fomentando uma coloração distinta ao culto do Sagrado Coração de Jesus, tingida pela reelaboração no âmbito das crenças e práticas religiosas do catolicismo luso-brasileiro que tem como uma de suas características fundamentais, [...], o estabelecimento de relações diretas entre santo e fiel. Assim, como Santo Antônio, São Francisco, Nossa Senhora Das Dores e outros santos, o Sagrado Coração foi trazido para o trato íntimo das casas, entrou nas salas dos santos e no devocionário popular no Cariri onde, mais tarde, acabou figurando o próprio padre Cícero. (PAZ, 2004b, p. 60).

Foi nesse contexto de disciplinamentos e renitências que marcaram o sertão nordestino no início do século XX, que o rei do baião Luiz Gonzaga nasceu e cresceu, influenciado pelas populares e festivas manifestações religiosas do seu povoado em Exu-PE⁷, e pelos ensinamentos da família à observância das orientações eclesiásticas.

Fé, Festejos e Música: o catolicismo sertanejo como influência para Luiz Gonzaga

De maneira geral, fé e festejos são elementos fortemente ligados no catolicismo popular, estando presente em quase todas as manifestações dessa religiosidade; ora com um distanciamento bastante evidente entre as demonstrações religiosas e não-religiosas, ora expressando esses elementos de forma bastante imbricada. Segundo Eliade (1992), para o homem religioso o tempo não é homogêneo nem contínuo, o autor aponta a existência do tempo sagrado, marcado por festejos religiosos periódicos, onde as manifestações religiosas se dão de forma compartilhada, coletiva, e o tempo profano como sendo a duração temporal ordinária – o cotidiano – cujo atos de fé se dão de forma mais individualizada, mais inseridas no contexto da vida privada; e essas duas temporalidades mantêm entre si uma ligação de continuidade que permite, por meio dos ritos, que os indivíduos possam passar da temporalidade ordinária para o tempo sagrado (ELIADE, 1992, s/p). Seria, então, nessa passagem de temporalidades que fé e

⁷ A cidade de Exu está localizada no lado pernambucano da Chapada do Araripe.

festejo – sagrado e profano – se entrelaçam constituindo uma manifestação única e rica em simbolismos.

Essa característica religiosa delineada ao longo de nossa história como consequência dos longos períodos que as comunidades interioranas ficavam sem celebrações oficiais – missas, batizados, casamentos, primeira eucaristia, por exemplo – , colaborou para que a presença de um clérigo nas comunidades fosse sempre motivo de festejos. Assim, a chegada de sacerdotes em uma comunidade, geralmente vindos nas chamadas Santas Missões⁸, representava uma quebra na rotina dos moradores, atraía pessoas de outros povoados vizinhos que aproveitavam a ocasião para rever seus familiares e participarem das *desobrigas*, criando, assim, um contexto de sociabilidade religioso-festiva importante para afirmar o sentimento de pertença dos habitantes à comunidade. Assim comenta a professora Renata Marinho Paz:

[...] a população, sobretudo do interior do país, vivia isolada em fazendas e pequenos vilarejos, constituindo uma massa de católicos que tinham contato com padres apenas nas desobrigas anuais, ocasiões festivas para o recebimento de sacramentos relacionados aos ritos de passagem, como o batismo e o sacramento, momentos em que se rompia o isolamento em que viviam.

[...] as festas também eram ocasiões de intensa sociabilidade e reavivamento de tradições. O povo que vivia isolado nos sítios se reunia nos vilarejos para as festas religiosas, com muitos foguetórios, cantorias e banda de música acompanhando a chegada dos missionários. (PAZ, 2004a, p. 13,17)

Um bom exemplo dessa coexistência sagrado/profano é a tradicional e centenária Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio na cidade de Barbalha, no Cariri cearense. Segundo o professor Océlio Teixeira de Souza:

A Festa do Pau da Bandeira, apesar do seu caráter religioso e do próprio trabalho de planejamento exercido pelos poderes público e eclesiástico, não se enquadra entre as festas da ordem. Ela se configura

⁸ As Santas Missões eram visitas do clero católico aos vilarejos e povoados mais isolados do Brasil. Nessas ocasiões, os religiosos promoviam ações sacramentais como: casamentos; batizados; confissões; comunhão e celebrações de missas. O ato de realizar esses sacramentos era chamado de desobriga.

como uma festa da inversão e da ruptura com o cotidiano. Uma festa marcada pelas experiências de vida e pelos valores da cultura popular⁹. A Festa do Pau da Bandeira é uma festa que acontece dentro da Festa de Santo Antônio, padroeiro de Barbalha, e constitui-se, ao lado de reisados, bandas cabaçais, maneiro pau, caretas, romarias e penitentes, uma das principais expressões religioso-culturais do Cariri cearense. (SOUZA, 2004, p. 64)

Essa forte religiosidade do Cariri cearense não fica circunscrita apenas ao lado cearense da Chapada do Araripe, mas, historicamente, ela também exerce uma influência cultural-religiosa sobre as cidades e comunidades rurais existentes em torno do relevo, inclusive sobre os estados limítrofes. Dessa maneira, ao observarmos as biografias acerca de Luiz Gonzaga, fica evidente o influxo cultural do Cariri na formação religiosa do sanfoneiro, mas também, como parte importante na constituição do seu repertório; ao criar para si a representatividade de Artista do Nordeste, Gonzaga passou a explorar todos os aspectos da vida do sertanejo nordestino nos quais ele mesmo havia crescido entre os anos de 1912 e 1930, em Exu-PE (período correspondente ao nascimento e saída do artista de sua terra natal): trabalho na lavoura, coronelismo, cangaço, vaqueiros e vaquejadas, festas, músicas, amores, vinganças e a própria mística do catolicismo sertanejo com seus disciplinamentos e renitências. Sobre isso, falou o próprio sanfoneiro em sua última apresentação:

Quero ser lembrado como o sanfoneiro que amou e cantou muito o seu povo, o sertão, que cantou as aves, os animais, os padres, os cangaceiros, os retirantes, os valentes, os covardes, o amor. (RENNÓ, 1990, p. 48)

Na década de 1910, período da infância de Luiz Gonzaga, as crianças do sertão já nasciam envoltas à mística do catolicismo popular; durante os partos, sob os mandos da parteira e o auxílio das mulheres da casa, havia uma verdadeira ritualização do

⁹ Para Roberto Da Matta, há dois tipos de festas: as da ordem e as da inversão. A primeira estaria ligada às festas religiosas e cívicas, marcadas por formalidades; já a segunda, são marcadas por manifestações que contrariam, de alguma forma, as formalidades das relações sociais, como por exemplo, o carnaval. Para saber mais conferir DA MATTA, 1997.

nascimento que consistia em algumas práticas e rezas entoadas no momento do parto.

É o que se percebe na anedótica *Samarica Parteira*:

[...]
– Samarica chegou!!!
Samarica sartou do cavalo véi embaixo,
Cumprimentou o Capitão [Barbino],
entrou pra camarinha,
vestiu o vestido verde e amarelo,
padrão nacioná, amarrou a cabeça
c'um pano e foi dando as instrução:
– Acende um incenso, [...].
– Chama as muié dessa casa,
p'a reza a oração de São Reimundo,
que esse cristão vem ao mundo
nesse instante.
[...] (Luiz Gonzaga e Zé Dantas, 1974)

Naquele início de século XX a ausência de médicos para atender as populações do interior favorecia o aparecimento de pessoas místicas, chamadas genericamente de curandeiros ou curandeiras, que auxiliavam os sertanejos nos cuidados do corpo e da alma, com tratamentos que combinavam porções feitas a partir de ervas retiradas da caatinga com rituais que deveriam ser realizados na hora de ministrar esses medicamentos naturais, numa clara mescla de elementos religiosos católicos e afro-indígenas, caracterizando, assim, o que se convencionou chamar de *medicina popular*. Esses místicos gozavam de grande respeitabilidade entre os moradores, podendo desenvolver habilidades em diferentes práticas dessa alopátia não acadêmica; assim, as parteiras, por exemplo, podiam atuar também como rezadeiras ou benzedadeiras e raizeiras, cujas práticas de cura eram – e ainda são – profundamente imersas na religiosidade¹⁰:

¹⁰ As práticas de parteira e/ou rezadeira, benzedeira e raizeira, são de difícil diferenciação conceitual por serem muito imbricadas entre si pelo caráter profundamente religioso que as envolvem. É possível encontrar mulheres, a maioria idosas, que ainda guardam e praticam esses conhecimentos nas comunidades rurais da Chapada do Araripe, local onde ainda se manifestam essas tradições.

[...]
– Ó, muié, heim? Essa é a oração de São Reimundo, mermo?
– É... é (muitas vezes)
– Vosmicês num sabe outra oração?
– Nós num sabe...(muitas vezes)
– Uma oração mais forte que essa, vocês num tem?
– Tem não, tem não, essa é boa (muitas vezes)
– Pois deixe comigo, deixe comigo, eu vou rezar uma oração aqui, que se ele num nascer...
ele num tá nem cum diabo de num nascer:
“Santo Antoin pequenino, mansadô de burro brabo, fazei nascer esse menino, com mil e seiscentos diabo!”
(choro)
– Nasceu e é menino homem!
– E é macho!
– Ah, se é menino homem, olhe se é?
Venha vê os documento dele!¹¹
[...] (Luiz Gonzaga e Zé Dantas, 1974)

Exercendo seus trabalhos como uma missão de vida, era comum que os místicos em geral, as parteiras em particular, passassem seus conhecimentos para algum de seus filhos ou filhas. Sobre isso, comenta a senhora Maria Nazaré de Jesus, parteira e moradora do sítio Baixio do Meio em Exu-PE: “Minha mãe era parteira e eu via ela conversando. Ela dizia tudo como era, como se cortava o umbigo, como ajeitava a barriga da muié. Ela fez muitos partos, ia pra todo canto, o povo vinha buscar de cavalo, de bicicleta, de tudo.” (BLECHER, 2019, p. 42).

Luiz Gonzaga foi inserido à religiosidade sertaneja já na atribuição do nome, Luiz Gonzaga do Nascimento, no momento do seu batismo, em 3 de janeiro de 1913. Curiosamente, a escolha do nome dado ao menino fugiu ao costume da época, que era

¹¹ A música Samarica Parteira composta por Zé Dantas, relembra situações de parto que testemunhara quando garoto no sertão do Pajeú-PE. Curiosamente, Gonzaga só gravou a música do amigo 1973, 11 anos após sua morte.

o de se atribuir o nome pai como segundo nome dos filhos como forma de dá referência da criança à comunidade. Dominique Dreyfus aponta essa curiosidade:

O padre, José Fernandes de Medeiros, sugeriu chamar o menino Luiz por ter nascido no dia de Santa Luzia [13 de dezembro], Gonzaga, porque o nome completo de São Luiz era Luiz Gonzaga, e Nascimento, porque dezembro é o mês do nascimento de Jesus. E por que não Luiz Gonzaga Januário dos Santos, como se chamaram os oito irmãos e irmãs? Isso, ninguém sabe! (DREYFUS, 1997, p.31)

Interessante observarmos que a sugestão do padre aceita por Januário e Santana, pais de Luiz Gonzaga, em atribuir um nome a criança que não tinha o sobrenome de nenhum dos dois, é um exemplo simples e claro de obediência dos populares à autoridade clerical, visto por eles não apenas como um homem da Igreja, mas um homem de Deus. No entanto, tal respeito não significava a observância total das orientações da Igreja quanto aos atos de fé dos seus fiéis que, como já visto anteriormente, se manifestavam de formas bem diferentes das recomendações e regulações institucionais.

A religiosidade permeava o cotidiano das relações sociais dos moradores da fazenda Caiçara, localidade rural de Exu-PE onde Gonzaga cresceu, e as celebrações que ocorriam na comunidade ao longo do ano, sejam elas presididas por clérigos ou pelos próprios moradores, ajudavam a reforçar o sentimento de fraternidade entre os populares, que se ajudavam trocando, entre si, alimentos para completar o que lhes faltavam no paiol. Assim lembrava Luiz Gonzaga:

Era uma vida de menino pobre, sem escola, sem gordura, mãe puxando a enxada. Se o inverno vinha bonzinho, a gente até melhorava a panela. Quando chegava a Semana Santa, a gente já tinha colhido as vagens, então, começavam as trocas. Vinha uma vizinha: “Ô dona Santana, eu trouxe um queijinho de coalho pra trocar com vosmicê”. Mãe pegava o queijo, dava um jerimum, um feijão verde. Daqui a pouco chegava outra: “Ô minha filha, queijo eu já tenho, preciso não”. (DREYFUS, 1997, p. 31 a 34)

Marcadas por procissões, novenas, festas de padroeiros(as), quermesses, entre outras, essas celebrações tinham um aspecto bastante festivo, onde se alternava momentos de reza e momentos de cantorias, ora eram os benditos que eram entoados com sua sonoridade arrastada e quase desentoadada em cânticos de louvação aos santos e forte teor penitencial, ora eram as bandas de pífano e cabaçais que traziam um toque alegre e dançante para animar os celebrantes. O rei do baião, por exemplo, lembrava dos dias festivos que as famílias reservavam para fazerem a renovação dos votos ao Sagrado Coração de Jesus em suas casas: “Quando terminavam as rezas, começava a festa. A banda de pífanos, zabumba e concertina [sanfona] animava o baile, e tinha fartura de comida.”. (DREYFUS, 1997, p. 37).

Assim, fé e festa no sertão eram elementos quase que indissociáveis, fortemente imbricados pela música, percepção também compartilhada por Dreyfus:

No sertão, festa e felicidade rimam com música e dança. E o decorrer do ano era marcado pelos festejos. Em dezembro e janeiro, os reisados, os pastoris, os bumbas-meu-boi animavam a região. Em junho, eram as festas juninas, celebrando São João, Santo Antônio e São Pedro, encarregados de proteger a safra de feijão e de milho verde. (DREYFUS, 1996, p. 36-37)

Nesses tipos de manifestação cultural-religiosa é difícil estabelecermos uma fronteira entre o que é eminentemente religioso e o só festivo, ambos se entrelaçam a tal ponto que o primeiro sacraliza o segundo, enquanto esse alegra e atrai o fiel para participar do ato devocional. Assim, a música apresenta-se como um elo responsável por essa interação sacro-festiva que caracteriza as manifestações do catolicismo popular, essa vivência foi uma das influências fundamentais para a formação artística de Luiz Gonzaga. Assim comentou o cantador:

[...] minha mãe também me influenciou. Porque em casa se rezava o mês de Maria todinho, o mês de maio, 31 novenas. Quando terminava a novena, os benditos, os zabumbeiros, tocadores de pífaro, entravam na sala para beijar o altar. E eu quase sempre era componente dessa banda. Uma hora tocava triângulo, outra hora tocava caixa, às vezes zabumba.

Quando faltava um, pegava no píforo também. Então **era uma casa de música**. [...]. Com aquelas cantigas religiosas recebi influência para ser artista, pra cantar. [...]. (Diário Popular, 16/11/1980. In RENNÓ, 1990, p. 53-54, grifo nosso)

É sabido que Gonzaga aprendeu a tocar com seu pai Januário, mas os benditos que sua mãe puxava em louvação aos santos, durante as novenas que rezava, também colaborou para que o jovem sanfoneiro fosse tendo noção de entonação, algo que ele demorou para amadurecer, pois mesmo já afamado como sanfoneiro das rádios cariocas, essas relutaram bastante em aceita-lo como cantor nas gravações, já que sua voz, com seu sotaque e balanço, não se encaixavam nos ritmos que estavam em alta no início dos anos de 1940, como o samba, o choro e o tango, por exemplo (DREYFUS, 1997, p.96). A influência dos pais em sua música foi lembrada por *Seu Lua*¹² muito tempo depois:

Se puxei a meu pai no seu lado artístico – sanfoneiro que ele era – puxei a minha mãe como cantadeira que ela era. Ela... Tinha as novenas do Mês de Maria que não faltavam lá em casa; o Mês de Maria todinho, toda noite tinha aquelas novenas, e minha mãe era quem puxava a novena tanto na leitura como na voz, cantando os benditos mais bonitos. (O Rei Volta pra Casa. RCA Victor. LP 12. n° 103.0568/82. In RAMALHO, 2000, p. 11)

Nesse contexto, observamos que os festejos religiosos – sempre celebrados com muita reza, música e dança – vivenciados durante a infância e adolescência de Luiz Gonzaga em seu torrão natal, foi uma inspiração constante no seu trabalho artístico, compondo e/ou interpretando músicas com temáticas religiosas que ora invocavam o universo popular, ora invocavam a religião institucional. Com essa habilidade de transitar entre os dois âmbitos do catolicismo, Gonzaga conseguia, com suas músicas, ganhar a simpatia de seus fãs religiosos, tanto eclesiásticos quanto leigos, que admiravam nele a fé de homem simples do interior.

¹² Apelido dado pelo apresentador e radialista Paulo Gracindo devido ao rosto arredondado e cheio que Gonzaga tinha.

Luiz Gonzaga, o sanfoneiro do povo de Deus

Como visto anteriormente, música e religiosidade foram aspectos marcantes na formação humana e artística de Luiz Gonzaga. Ao longo de sua carreira os temas religiosos foram muito presentes em seu repertório, cujas canções abordavam diferentes questões do catolicismo e representavam as várias formas com as quais o sertanejo lidava com sua fé. Assim, na longa obra de Gonzaga, é possível encontrarmos nas músicas de temáticas religiosas referências que vão desde a dificuldade dos poucos clérigos atenderem as longínquas comunidades do sertão – *É no jeep/é no pé/é no jegue/ Não há transporte que o padre não pegue*¹³ –, até as expressões da religiosidade do povo simples do interior – *Quando batem as seis horas/De joelho sobre o chão/O sertanejo reza a sua oração/Ave Maria, Mãe de Deus, Jesus/Nos dê força e coragem/Pra carregar a nossa cruz*¹⁴. Observa-se, assim, que o caráter penitencial do fiel que sofre de forma resiliente, é algo presente em várias canções do sanfoneiro.

A religiosidade como uma área do universo gonzagueano foi mais um elemento na constituição artística de Luiz Gonzaga, objetivando atrair para seu público a massa de migrantes que (sobre)viviam nos grandes centros do Sudeste do país, como Rio de Janeiro e São Paulo. Ao cantar os santos de grande devoção popular¹⁵, as festas de padroeiros, as romarias, por exemplo, o sanfoneiro conseguia remeter esses migrantes às suas vidas nas longínquas comunidades interioranas do Nordeste; Sulamita Vieira corrobora com essa ideia ao dizer que “a música de Luiz Gonzaga é pródiga em representações desse movimento [idas e vindas] que faz parte da vida das comunidades camponesas.” (VIEIRA, 2001, p. 201). De fato, ao se ouvir as canções de temas religiosos do velho *Lua*, a impressão desse nordestino migrado é a de retorno às raízes da sua religiosidade.

¹³PADRE SERTANEJO (Pantaleão e Helena Gonzaga, 1964).

¹⁴AVE MARIA SERTANEJA (Júlio Ricardo e O. de Oliveira, 1964).

¹⁵ Nos referimos não apenas aos santos canonizados pela Igreja Católica que têm grande devoção dos fiéis, mas também, às pessoas que se tornaram grandes líderes religiosos do povo nordestino e que são cultuados como santos mesmo sem o reconhecimento oficial da Igreja.

Nesse repertório específico de Gonzaga é possível também verificarmos as tensões entre o catolicismo oficial e popular, entre os quais o cantador foi criado. Durval Muniz observa que “Gonzaga desenvolveu, como estratégia de afirmação do seu trabalho, uma estreita ligação com a Igreja no Nordeste, já que era profundamente cristão” (ALBUQUERQUE JR, 2001, p. 154-155); essa relação com o clero é observada em músicas que homenageiam lideranças da Igreja como os papas João XXIII – Cantador desse Nordeste/Afinei o meu bordão/Eu agora vou fazer uma bonita saudação/Ao velhinho lá de Roma/Ao bondoso Papa João [...]¹⁶ – e João Paulo II – João Paulo II /De Deus, grande graça/O povo te abraça/Em ti, ver Jesus/Feliz te agradece/Por o visitares/E a Cristo adoraes/Na terra da luz¹⁷ – ou os santos por esse grupo cultuados aqui no Brasil – Senhora da Aparecida/Venho de longe a cantar/Proteja minha Helena/Padroeira do meu povo [...]¹⁸.

A lembrança dos santos populares foi também muito significativa, homenageando figuras como o Padre Cícero – Olha lá/No alto do horto/Ele tá vivo/O padim não tá morto/[...]/Vou ver meu Padim/De bucho cheio/Ou barriga vazia/Ele é o meu pai/Ele é o meu santo/É a minha alegria [...]¹⁹ –, e Frei Damião, – Frei Damião!/Onde andaré Frei Damião!/Deu-lhe o destino/Viver Nordestino/É hoje o nosso irmão/[...]/Frei Damião, meu bom Frei Damião/Eu sou nordestino/Eu estou pedindo a sua benção²⁰. Gonzaga também não esqueceu as romarias que ele presenciou em Juazeiro do Norte – Ô Maria pegue o jegue/Bota a cangáia ligeiro/Bote os trem no caçua/E vamo pro Juazeiro/ De Juazeiro a Crato/É romeiro só/De Crato a Bodocó/É romeiro só/[...] ²¹.

Ao cantar homenagens tanto para a Igreja institucional quanto para as devoções do povo sertanejo, Luiz Gonzaga buscava suavizar as tensões entre ambas, procurando demonstrar que a gente simples do sertão era temente a Deus e obediente à Igreja,

¹⁶ LOUVAÇÃO A JOÃO XXIII (Nertan Macedo e Mons. José Mourão, 1980).

¹⁷ OBRIGADO JOÃO PAULO II (Padre Gothardo Lemos e Luiz Gonzaga, 1980)

¹⁸ PADROEIRA DO BRASIL (Luiz Gonzaga e Raymundo Granjeiro, 1955).

¹⁹ VIVA MEU PADIM (Luiz Gonzaga e João Silva, 1986).

²⁰ FREI DAMIÃO (Janduhy Finizola, 1974).

²¹ DE JUAZEIRO A CRATO (Luiz Gonzaga e Julinho do Acordeon, 1968)

mesmo que suas práticas devocionais se distanciassem da doutrina oficial. Dessa maneira, o “repertório sacro” de Luiz Gonzaga conseguia promover um prodigioso equilíbrio entre os dois campos do catolicismo, o que fez do cantador um artista admirado e respeitado tanto pelo grupo eclesiástico quanto pelo fiel católico, rendendo ao sanfoneiro, entre tantas referências culturais, a alcunha de *o sanfoneiro do povo de Deus*.

Considerações finais

A religiosidade popular também foi um campo explorado por Luiz Gonzaga na sua constituição de *Artista do Nordeste*. Sob a influência da cultura religiosa de onde vivia, Gonzaga cantou a grande diversidade de manifestações da fé sertaneja, procurando expressar a aflição do homem do campo suplicando por chuva, as pagas de promessas expressas, entre outras tantas, em procissões e romarias que evidenciavam as graças alcançadas, da mesma forma que enaltecia autoridades da Igreja e seus ensinamentos, buscando mostrar o respeito do sertanejo à instituição, sempre observador ao cumprimento dos mandamentos e fiel ao catolicismo, mesmo que algumas de suas práticas devocionais não estivesse em consonância litúrgica com a Igreja.

Ao explorar os aspectos da religiosidade nordestina em muitas de suas canções, Gonzaga reforça a sua própria imagem de representante da cultura de sua região, do povo sofrido, mas festivo e fervoroso em sua fé. Luiz Gonzaga visava com isso, fortalecer o seu vínculo com os migrantes do Nordeste que (sobre)viviam nos grandes centros urbanos do Sudeste do país, colocando-se para esse público, como um *agente da memória* a manter sempre atualizada as lembranças de um sertão deixado para trás.

Uma característica geral da produção gonzagueana foi a assimilação e acomodação de diferentes aspectos da cultura nordestina que foram compilados, mesclados e apresentados como características totalizantes do Nordeste. Mesmo que se tratassem de elementos culturais divergentes entre si, como as relações dos catolicismos oficial e popular, Luiz Gonzaga buscava conciliar tais incongruências de modo a mostrar-lhes como complementares.

Ao entendermos tal característica da produção artístico-musical de Luiz Gonzaga a partir de todo o contexto aqui analisado, podemos compreender o porquê de Luiz Gonzaga ter recebido, entre tantos títulos culturais, o epíteto de *O Sanfoneiro do Povo de Deus*, pois percebe-se a habilidade do artista em equilibrar a sua produção na tênue linha das tensões religiosas entre as devoções sertanejas do catolicismo popular e as práticas que o clero ultramontano impunha; habilmente ele contemplava ambos os grupos, homenageava a um sem desmerecer o outro. Como sertanejo, Gonzaga soube fazer esse equilíbrio que todo devoto católico do sertão aprendia, já na infância, ao lidar com os mandos clericais e seus atos devocionais de fé que nem sempre estavam em consonância.

Referências

- ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**; prefácio de Margareth Rago. ed. 2. Recife: FJN, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2001.
- BLECHER, Bruno. *Curandeiras do sertão*. **REVISTA GLOBO RURAL**, nº 401. [Rio de Janeiro]: Editora Globo, ISSN 0102-6178, março 2019, p 42-47. Disponível em <https://doceru.com/doc/1ev05xe>. Acesso em 06 fev. 2022.
- CORDEIRO, Domingos Sávio de Almeida. **Um beato líder: narrações memoráveis do Caldeirão**. Fortaleza: Imprensa Universitária/ Universidade Federal do Ceará, 2004.
- DA MATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DREYFUS, Dominique. **A saga do viajante**, a saga de Luiz Gonzaga; prefácio de Gilberto Gil. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução: Rogério Fernandez. São Paulo: Martins Fontes, 1992, pdf, ISBN 85 336 0053 4. Disponível em <https://lelivros.love/book/download-o-sagrado-e-o-profano-mircea-eliade-em-epub-mobi-e-pdf/>. Acesso em 10 out. 2022.
- FIGUEIREDO, José Nilton de. **A (con)sagração da vida**, formação das comunidades de pequenos agricultores da Chapada do Araripe. Crato: A Província, 2002.
- FORTI, Maria do Carmo Pagan. **Maria do Juazeiro, a beata do milagre**. São Paulo: Annablume, 1999.
- GRANJEIRO. Claudia Rejane Pinheiro. **O discurso religioso na literatura de cordel de Juazeiro do Norte**. Crato: A Província, 2002.
- HOBBSAW. Eric. *A invenção das tradições*. In HOBBSAW. Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4504477/mod_resource/content/1/HOBBSAW

[M%2C%20E.%20Inven%C3%A7%C3%A3o%20das%20tradi%C3%A7%C3%B5es.%20Intr%20du%C3%A7%C3%A3o.pdf](#). Acesso em 30 nov. 2022

RENNÓ, Carlos. **Luiz Gonzaga**. Coleção Vozes do Brasil São Paulo: Martin Claret, 1990.

OLIVEIRA, Frei Hermínio B. de. **Formação histórica da religiosidade popular no Nordeste**, o caso de Juazeiro do Norte. São Paulo: Edições Paulinas, 1985

OLIVEIRA, Luciano Conrado; MARTINS, Karla Denise. *O ultramontanismo em Minas Gerais e em outras regiões do Brasil*. **Revista de Ciências Humanas** (Viçosa-MG). v. 11, n° 2, jul./dez, pp. 259-269. 2011. Disponível em:

<https://periodicos.ufv.br/RCH/article/view/3470>. Acesso em 11 out 2022.

PAZ, Renata Marinho. *Cariri, campo fértil de religiosidade*. **TENDÊNCIAS, Caderno de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri**. (Crato-CE). v.2, n.1, pp. 9-27, 2004a.

_____. *O santo que fica no sol: uma leitura etnográfica sobre a devoção ao Padre Cícero de Juazeiro do Norte*. In: LIMA, Marinalva Vilar de; MARQUES, Roberto (Orgs.). **Estudos Regionais: limites e possibilidades**. Crato: NERE/CERES Editora, 2004b.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O catolicismo rústico no Brasil*. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo, n. 5, p. 104- 123. 1968. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/45715/49311> Acesso 30 nov. 2022

RAMALHO, Elba Braga. **Luiz Gonzaga: a síntese poética e musical do sertão**. São Paulo: Terceira Margem 2000.

SÁ JÚNIOR, Lucrécio Araújo de. *Imaginário e representação na memória coletiva das vozes em latim dos benditos populares*. **GRAGOATÁ**: Niterói, n. 27, 2 sem. 2019, pp. 219-234. Disponível em <https://periodicos.uff.br/article/download>. Acesso em 12 fev. 2022.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5666036/mod_resource/content/1/O%20diabo%20e%20a%20terra%20de%20Santa%20Cruz%20by%20Laura%20de%20Mello%20e%20Souza%20%28z-lib.org%29.pdf Acesso 30 nov. 2022

SOUZA, Océlio Teixeira de. A festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio de Barbalha: algumas reflexões. In: LIMA, Marinalva Vilar de; MARQUES, Roberto (Orgs.). **Estudos Regionais: limites e possibilidades**. Crato: NERE/CERES Editora, 2004.

STEIL, Carlos Alberto. *Catolicismo e cultura*. In: VALLA, Victor Vincent (Org.). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

VIEIRA, Sulamita. **O sertão em movimento**, a dinâmica da produção cultural. São Paulo: Annablume, 2000.

Outros

LP Luiz Gonzaga: O Sanfoneiro do Povo de Deus, 1967. [Rio de Janeiro]: RCA Victor, BBL 1416. Disponível em <https://immub.org/album/o-sanfoneiro-do-povo-de-deus>. Acesso em 4 de jan. 2022.

LP Luiz Gonzaga: São João Do Araripe, 1968. [Rio de Janeiro]: BMG BRASIL LTDA, Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=JAcl0NC0Zc>. Acesso em 4 de jan. 2022.

Letra das músicas <https://www.lettras.mus.br/>. Acesso em 30 nov. 2022

O autor

João Monteiro Silva Júnior

Universidade Estadual do Ceará

Recebido em 10/2022 • Aprovado em 12/2022 • Publicado em 02/2023