

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS

LAYS EUGENIA SAMPAIO CRISANTO

MEMÓRIA E PENITÊNCIA
A crença em São Gonçalo da Serra do Ouricuri

MACEIÓ

2015

LAYS EUGENIA SAMPAIO CRISANTO

MEMÓRIA E PENITÊNCIA

A crença em São Gonçalo da Serra do Ouricuri

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciatura em Ciências Sociais.

Orientador: Professor Dr. Siloé Soares de Amorim

MACEIÓ

2015

“Bendito louvado seja com o poder do pai eterno
Que nos deu as penitências para nos livrar do inferno
[...]

A sempre Virgem Maria, já cansou de avisar
Meus filhos não pequem tanto, para poder se salvar
Até o espírito Santo desceu do céu para nos avisar
Ô penitencia ou inferno
[...]

(“REZA”, Casa de Dona Helena: 31/05/2013)

AGRADECIMENTOS

Registro meu sincero agradecimento aos familiares e ao grupo residente na Serra do Ouricuri, no município de Água Branca, local em que se realizou a pesquisa. O apreço e a hospitalidade do grupo foram fundamentais no arranjo dos registros narrativos, sem o qual esse trabalho não se sustentaria. Ao mestre Rico, a Maria José, a dona Lia e as beatas dona Helena, dona Brandina e dona Mariquinha, registro aqui meu afetuoso agradecimento.

As professoras Cláudia Mura e Jordânia de Araújo Souza, por aceitarem fazer parte da banca avaliadora deste trabalho, e também por outras orientações e conselhos. A elas, sou imensamente agradecida. Ao professor Thiago Bianchetti, do Instituto Federal de Alagoas, e aos professores do Instituto de Ciências Sociais, Júlio Cezar Gaudêncio, Bruno Cavalcanti, Fernando Rodrigues, Evelina de Oliveira, Fernanda Rechenberg, Nádia Meinerz, Sílvia Martins, e tantos outros, por toda troca de conhecimento tão importantes no período do curso e que sem dúvidas levarei para outros trabalhos.

Gostaria de agradecer, em especial, ao professor e amigo Siloé Soares de Amorim pela orientação dedicada, paciente e carinhosa, durante a construção deste e de outros trabalhos. Também pela escolha em fazer parte de sua pesquisa, bem como na organização de outros eventos, que significativamente contribuíram não só no meu amadurecimento acadêmico como pessoal.

Agradeço a minha mãe, Regina da Silva Sampaio, e ao meu pai, Jurandi Crisanto da Silva, por uma vida inteira de trabalho, esforço e sacrifício garantindo que eu tivesse uma boa educação e tudo que fosse necessário à minha formação. Estendo meu agradecimento à minha mãe, por ter contribuído com seu conhecimento na área de pedagogia, sua formação auxiliou na realização de trabalhos voltados à prática docente e ao ambiente escolar. A minha irmã, Elaine Sampaio Crisanto, pelo suporte em todos esses anos. E aos meus outros familiares pelo cuidado de uma vida inteira.

Ao meu companheiro, Jairo da Silva Gomes, que está ao meu lado desde 2011 e em todos esses anos tem sido maravilhoso. Academicamente, eu posso dizer que me auxiliou em cada passo, em cada decisão, em cada vitória. Agradeço todas as críticas e os conselhos! Pessoalmente, também devo agradecer por todo processo de amadurecimento que passamos. Agradeço por tudo que fez e por tudo que virá.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
2. ABORDAGEM DOS MOVIMENTOS MESSIANICOS ENTRE ALAGOAS E BAHIA	11
2.1 – Os movimentos messiânicos no Nordeste brasileiro	11
2.2 – Pedro Batista: mudança no cenário social de Santa Brígida	18
2.3 – Madrinha Dodô e os ensinamentos sobre as práticas da boa morte.....	22
3. MEMÓRIA E PERFORMANCE NA CONSTRUÇÃO DA ANÁLISE RITUAL	27
3.1 – O estudo antropológico em torno da <i>prática</i>	28
3.2 – Memória coletiva enquanto metodologia de estudo	30
3.3 – As performances e os Símbolos no estudo do ritual.....	33
4. DANÇA DE SÃO GONÇALO NA SERRA DO OURICURI	38
4.1 – Água Branca: dados históricos e geográficos	38
4.2 – Heranças e narrativas sobre o ritual à São Gonçalo em Água Branca/AL	41
4.3 – Elementos e construções rituais da dança à São Gonçalo	45
4.4 – Pagamento da promessa solicitada por dona Maria de Lourdes	47
4.5 – Pagamento da promessa de dona Maria José.....	48
4.6 – A dança enquanto ritual – Função Simbólica	49
5. MÚSICA E FOTOS DA DANÇA DE SÃO GONÇALO	53
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	60
7. REFERÊNCIAS	63

RESUMO

Neste estudo, delineou-se compreender os elementos constitutivos de devoção à São Gonçalo manifestado através da dança, ocorrente no município de Água Branca/Alagoas. A pesquisa foi construída a partir da problematização de algumas características que norteiam tal expressão religiosa, entre as questões pleiteadas, buscou-se captar e analisar de que forma a devoção se estrutura tal como um ritual de penitência, a segunda proposta do trabalho se orientou em descrever e inquerir aspectos concernentes ao ritual, a penitência e o pagamento de promessas, questionando de que maneira tais elementos são significados no ritual e na comunidade. O interesse pela temática está alicerçado à participação em um projeto de pesquisa coordenado pelo Prof. Dr. Siloé Amorim, que contribuiu no apoio teórico e metodológico dado em especial a antropologia visual, da performance e da religião. A discussão proposta, bem como a análise construída, deu-se através das narrativas fornecidas pelos membros e penitentes do grupo pesquisado na região da Serra do Ouricuri/Alagoas. De forma direta, esta pesquisa esteve voltada ao estudo da memória social na construção da análise ritual, uma vez que as noções de memória e ritual são entendidas através dos estudos da antropologia simbólica de Victor Turner surgidos a partir de uma preocupação em expor a mutabilidade de fenômenos sociais, entre eles, os religiosos.

1. INTRODUÇÃO

Esta monografia foi construída a partir das experiências vivenciadas no projeto de pesquisa: *As Romeiras de Madrinha Dodô, 'copeira de Padre Cícero' Penitências e Romarias em Santa Brígida, Bahia: Uma etnografia visual, do som, da performance, do corpo e dos sentidos* coordenada pelo professor Dr. Siloé Soares de Amorim. As discussões teóricas e as práticas de campo durante o projeto de pesquisa, desde 2013, foram imprescindíveis a fundamentação deste e ao desenvolvimento de outros trabalhos. Durante a realização desta pesquisa, foram os relatos dos penitentes e devotos de madrinha Dodô e Pedro Batista que despertaram-me o interesse pelo estudo do ritual de São Gonçalo, pois era comum nas memórias relatadas haver um destaque sobre essa penitência em particular, isso foi recorrente tanto em Água Branca como em Santa Brígida.

Impulsionada em saber mais sobre essa expressão ritual tão querida na região, que durante as idas à campo para a construção da pesquisa acima referida, houve muitos momentos de atividade individual, onde busquei relatos sobre, especificamente, a dança de São Gonçalo nas regiões, com dançantes, líderes (mestres) do São Gonçalo nas duas cidades, com pagadores de promessa, entre outras pessoas.¹ Dessa forma, pode-se dizer que as duas pesquisas (a desenvolvida pelo projeto e, em particular, a que norteou essa pesquisa), foram realizadas conjuntamente desde de 2013 e foram reciprocamente importantes no desenvolvimento de cada uma.

Na construção teórica desta pesquisa, percebeu-se que nos últimos anos, uma renovada atenção tem sido direcionada a religiosidade popular e aos elementos de penitência por parte da literatura antropológica (QUEIROZ, 1976; BRANDÃO, 1981; AMORIM, 2012; MURA, 2012). Este esforço em enfatizar a importância da penitência e do ritual é para que possamos compreender o processo geral (contexto histórico) e os aspectos particulares da tradição ritualística de um grupo e das narrativas a ele vinculada por beatos e beatas da região do sertão alagoano. Para tanto, foi necessário descrever e analisar os elementos que constituem a

¹As datas em que foram coletadas as entrevistas são expressadas no corpo de trabalho através de termo “Caderno de Campo” assim o leitor saberá a data exata em que o relato foi fornecido. Todos os relatos foram fornecidos sob autorização previa, pois todos aqueles que foram entrevistados, souberam previamente que seus relatos e imagens seriam usados para a construção da pesquisa.

devoção à São Gonçalo, em um determinado grupo que reside no município de Água Branca, mais especificamente, na Serra do Ouricuri.

Quanto à formação do grupo, sua composição se dá por membros de uma família local e de indivíduos residentes naquele município, os membros familiares constroem o ritual de pagamento de promessa que concerne apenas à família, com exceção do mestre do grupo, Seu Rico, que é realmente penitente. Os outros participantes são moradores do município que estão no grupo como membros fixos, participam dos pagamentos de promessas ocorrentes em qualquer região. A ligação entre a família do mestre Rico com os outros penitentes se dá pelo trajeto marcado por preceitos do catolicismo popular (fator inerente ao sentido e a vivência da devoção ao Santo), uma vez que a prática de penitencias, principalmente físicas, são condenáveis pela Igreja.

No estudo dos subsídios que compõe a relação religiosa entre as pessoas e a figura do santo se torna importante uma breve apresentação dos contextos históricos que norteiam o aparecimento da crença em São Gonçalo, primeiramente na região de Amarante, cidade de Portugal, e em seguida, o trânsito do costume à América portuguesa (Brasil Colônia) e ao Nordeste brasileiro, destacando o período do fim do século XIX, com a realização dos movimentos messiânicos.

A crença em São Gonçalo foi trazida ao Brasil pelos portugueses no período de colonização. A devoção religiosa portuguesa que surgiu no período medieval na cidade de Amarante, onde o Frade Gonçalo vivia,² foi legada ao Brasil durante o processo de colonização por representantes da Igreja Católica, a exemplo dos jesuítas, enviados para catequizar os nativos. Estes, realizaram muitas festividades religiosas com o intuito de converter os indígenas: “A dança está inserida neste contexto festivo, pois era através dela, da música e do canto que as pessoas que participavam das festividades públicas na colônia [...]” (OTÁVIO, 2004, 62).

O movimento messiânico, aqui analisado, foi trabalhado a partir da contextualização e conceituação criada por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), que destacou o movimento de Pedro Batista e enfatizou o caráter transitivo dos preceitos e das atuações religiosas que

²O frade nasceu em Portugal em 1187 e faleceu no dia 10 de janeiro de 1259, mesmo a Igreja Católica não tendo comprovado qualquer milagre que frade Gonçalo tivesse feito, ele foi canonizado pelo papa Júlio III em 1559 (BRANDÃO, 1981).

permeavam o movimento, sobretudo, na região sertaneja entre Alagoas, Sergipe, Pernambuco e Bahia, trabalhados também por Siloé Amorim, Claudia Mura entre outros. Quanto a difusão desse movimento, observamos a adoção e a transmissão dos conhecimentos sobre os preceitos da Boa Morte, sobretudo pela beata Madrinha Dodô, que até o ano de sua morte, em 1998, foi de fundamental importância na efetivação do movimento do beato Pedro Batista (1942-1967), sendo responsável pela organização religiosa de romeiras e romeiros que foram viver sob as normas do Beato.³

Vários estudos, independentemente dos pontos que norteiam os interesses de cada pesquisador, têm fornecido infinitas contribuições a literatura nesse campo de pesquisa. Cabe aqui, como contributo, entendermos a relação entre *religião* (DURKHEIM, 1996) e *Prática* (BOURDIEU, 2002) nas ações e nos pensamentos dos atores sociais, que se tornam compreensíveis através do estudo do ritual, dos símbolos, da performance narrativa e da memória. Neste caso, levando-se em consideração alguns elementos que compõem os fenômenos religiosos, como a capacidade simbólica de movimentar, de curar e de trazer a “paz” para os devotos,⁴ busca-se compreender a preocupação das pessoas com *a paz no pós-morte*, sobretudo para os entes de familiares falecidos que por dívida de promessa não paga, não alcançam este descanso, este elemento, pode ser negociado através das ações de penitências consubstanciada na prática do penitente.

Dessa maneira, teoricamente, pode-se afirmar que há um segundo objetivo na elaboração dessa pesquisa, que seria de contribuir com as discussões sobre o ritual como objeto de análise antropológica, uma vez que alguns autores, como Victor Turner (1974); Esther Langdon (1996); Mariza Peirano (2002), entendem que há uma necessidade de se repensar o lugar do ritual na construção do conhecimento antropológico, principalmente, quando há um diálogo com outras metodologias antropológicas recentes como aquelas voltadas para o estudo da memória e da performance.

³ Há mais adiante uma explicação aprofundada sobre a figura de Pedro Batista e Madrinha Dodô, por hora vale apenas retratar que Pedro Batista foi um líder Messiânico alagoano, que promoveu grandes mudanças políticas e econômicas em Santa Brígida em nome de fé, e a Madrinha Dodô foi uma beata que participou ativamente do movimento de Pedro Batista, através da organização das questões religiosas, como as penitências.

⁴ Um dos aspectos que compõem a devoção religiosa é a uma preocupação com o que virá após a morte. Cada religião (católica, candomblecista, kardecista, mulçumana, hinduísta, entre outras) explicam o acontecimento pós-morte de forma singular. Esse trabalho está concentrado na análise de práticas pertencentes ao catolicismo popular do nordeste brasileiro. A explicação das narrativas sobre a paz descreve uma busca das pessoas em viver livres dos pecados. Para isso, realizam constantemente as penitências, para purificar suas almas e, assim, após a morte não sofrer no que se entende como inferno, indo o penitente diretamente para o céu.

Dito isso, é válido acrescentar que esse trabalho tratou especificamente de realizar um levantamento de narrativas, relatadas através da memória individual, acerca da *dança de São Gonçalo*. De forma que essas narrativas foram a base de análise da simbologia ritual que norteia a penitência e que, metodologicamente, são vias para entender o outro, a partir da visão e compreensão que esse tem de si, para assim compreender o movimento de renovação, rememoração e ressignificação da penitência religiosa em Água Branca, Alagoas.

Estruturalmente, a monografia foi dividida em quatro capítulos: o primeiro retrata a inserção da penitência de São Gonçalo a um conjunto de práticas conhecidas como “saberes da boa morte”, contextualizados no movimento messiânico de Pedro Batista; o segundo capítulo promove uma leitura sobre os estudos em torno da Prática, da Memória e da Performance no estudo ritual religioso; no terceiro capítulo foi abordado, especificamente, o grupo de São Gonçalo proveniente da Serra do Ouricuri, além disso, também foi descrita, preliminarmente, a cidade de Água Branca, em perspectiva socioeconômica; o quarto e último capítulo contem partes da música que foi cantada na construção do ritual, como também há algumas fotos, estes dois elementos serão analisados a partir do referencial trabalhado no corpo do texto.

É conveniente esclarecer que na literatura especializada, a trajetória histórica sobre o ritual de penitência narrada pelos dançantes em vários grupos pesquisados (BOMFIM, 2006. OTÁVIO, 2004. BRANDÃO, 1981), é relatada de forma semelhante. Se conhece e se transmite a história de que na cidade do Amarante, em Portugal, havia muita prostituição, preocupado com as moças da cidade que estavam vivendo financeiramente dessa atividade, São Gonçalo resolveu ajudá-las por meio da dança.⁵

⁵Valéria Otávio registra que as danças não ocorriam as claras nas ruas como se conta nas narrativas brasileiras. São Gonçalo morava afastado da cidade e dava festas em sua casa, mas só recebia as visitas das prostitutas, ao acabar as festas ele dava dinheiro a elas para que não voltassem a se prostituir. Ele cantava enquanto as moças dançavam, e as músicas eram sempre recorrendo a importância da família e do casamento, por isso sua fama de casamenteiro. Com sua influência e com sua ajuda financeira, seria mais fácil para as mulheres simples se tornarem noivas, uma vez que muitos noivados se realizavam pelo valor do dote oferecido pela noiva, a sua ajuda financeira era bem-vinda nesse sentido. (OTÁVIO. 2004).

2. ABORDAGEM DOS MOVIMENTOS MESSIANICOS ENTRE ALAGOAS E BAHIA

O ritual de devoção à São Gonçalo realizado no município de Água Branca/AL foi um legado do movimento messiânico liderado por Pedro Batista na região de Santa Brígida/BA. Com caráter de devoção, os ensinamentos transmitidos por Pedro Batista legitimaram sua veneração à Nossa Senhora da Boa Morte através de diversas práticas de penitências, com destaque para a *dança de São Gonçalo*, que se difundiu entre seus fiéis, sobretudo, nas regiões que fazem fronteira com a cidade de Santa Brígida, no sertão baiano. Entre os fiéis que preservaram seus ensinamentos destaca-se a presteza e a peculiaridade da beata Madrinha Dodô, que incorporou elementos de Padre Cícero (Juazeiro do Norte/Ceará) e Pedro Batista (Santa Brígida/BA) objetivando resguardar e transferir tais ensinamentos para romeiros e romeiras do Nordeste brasileiro.

Para compreensão destes elementos como norteadores simbólicos do ritual de São Gonçalo de Água Branca é preciso, primeiramente, destacar como Maria Isaura Pereira de Queiros (1976; 1998) contextualiza e classifica o *messianismo* no Brasil, desde os *movimentos messiânicos primitivos*, passando pelos *movimentos messiânicos rústicos* até chegar no Nordeste, quando observa esse fenômeno se estruturando em um ambiente propício à exaltação religiosa na região de Santa Brígida. No empenho de esclarecer a natureza desse fenômeno na região nordestina, é que a autora descreve quem foi Pedro Batista e sua importância para a cultura dessa região.

2.1 – Os movimentos messiânicos no Nordeste brasileiro

Algumas pesquisas (QUEIROZ, 1976; ZALUAR, 1979; MURA, 2012) procuraram fornecer um extenso estudo classificatório do *messianismo* em algumas regiões do Brasil a partir da categorização de diversos movimentos que tiveram forte influência no desenvolvimento de pequenas regiões e no aspecto da mentalidade religiosa da época. Ainda que com considerações divergentes, os aspectos dessas pesquisas enunciam um sistema particular de organização e com problemas que se convergem, mesmo que tenham sido pesquisados em diferentes localidades e em diferentes épocas.

Uma das principais pesquisadoras dessa temática, Maria Isaura de Queiroz (1976) se debruçou sobre os *movimentos messiânicos primitivos*⁶ e os chamados *movimentos messiânicos rústicos* (que será explorado de forma mais enfática, dado ao caminho que levou essa pesquisa), ao qual se encontra categorizado aquele liderado pelo penitente Pedro Batista. Contudo, o caminho percorrido pela autora vai desde as classificações dos movimentos no Nordeste, até a classificação e conceituação desses movimentos no mundo.

Alba Zaluar (1976) faz um recorte de diversas pesquisas trabalhadas com essas temáticas e evidencia a importância de rememorarmos os movimentos messiânicos no Brasil, como oportunidade de conhecermos que papel tiveram no âmbito da política, da religião e da economia nas diversas regiões em que esses levantes ocorreram.

Claudia Mura (2012) versa sobre os processos rituais e os aspectos políticos presentes na realidade dos índios Pankararu, da cidade de Tacaratu, sertão de Pernambuco. Mais do que identificar esses elementos, a autora confere o trajeto de Pedro Batista, a influência e a especialidade de Madrinha Dodô e a importância que os “padrinhos” tiveram desde a peregrinação até o *status* de líder alcançado na região Nordeste do Brasil.

A discussão acerca do movimento messiânico rústico, presente nessas pesquisas, indica um fenômeno social que data do século XIX e se estende até meados do século XX, como exemplos desses movimentos pode-se elencar os que tiveram a liderança de Antônio Conselheiro (Canudos/BA), Padre Cícero (Juazeiro do Norte/CE), dentre outros. Estas categorias são construídas a partir de um estudo de cada caso, buscando relatar os elementos semelhantes entre eles, para a criação de uma classificação (QUEIROZ, 1976). É importante frisar que “as primeiras versões desses movimentos foram realizadas por militares, funcionários religiosos e também políticos que participavam das campanhas contra os movimentos” (ZALUAR, 1979, 146), observando e escrevendo a partir de um olhar carregados de valores, não relativizado.

⁶ Seriam os movimentos de migrações indígenas motivados pela crença da existência de uma terra sem males, uma terra santa, eram os representantes religiosos indígenas que propagavam a possível existência de tais terras e a necessidade de se realizar os movimentos migratórios. Curt Nimuendaju (1944) e Alfred Métraux (1927, 1950, 1957) foram os principais estudiosos destes movimentos. Eles perceberam que a realização dos movimentos era uma forma de luta dos nativos contra a imposição religiosa e cultural realizada pelos europeus no período colonial. Além disso, foi percebido que as lendas em torno de uma crença em uma terra santa tiveram dois canais referenciais, para algumas tribos já foi o resultado do sincretismo entre a religião cristã e a nativa, e para outros grupos indígenas tais crenças já existiam em suas mitologias.

De lá para cá muitos trabalhos foram construídos tentando interpretar estes movimentos a partir de seus elementos mais específicos, quais sejam, perspectivas política, cultural, econômica e territorial, dentre tantas outras características que se opunham nas regiões, como o caso da seca e da fome. Tomando tais elementos como ponto de partida, parece ser necessário expor particularidades dos movimentos liderados por Antônio Conselheiro e Padre Cícero no intuito de demonstrar em que pontos se assemelham e/ou se distanciam, seguindo a categorização de *movimentos rústicos* feita por Queiroz (1976).

Termos como “sociedade sertaneja”, “sociedade rústica”, “comunidade rústica”, “catolicismo rústico” são ainda bastante comuns e servem de base às preocupações generalizadoras que tentam explicar a forma do movimento pelo tipo de sociedade que o engendra. O movimento social seria messiânico devido à natureza da sociedade global em que eclodiu, que reage dessa maneira às crises estruturais ou organizacionais. Tanto os movimentos “rústicos” quanto os “indígenas” surgem em sociedades tradicionais regidas pelo parentesco (ZALUAR, 1979,148).

Quanto ao contexto de crise, um dos elementos que fragilizaram a estrutura e a organização das *comunidades rústicas* foi a instauração do governo republicano em 1889⁷ (QUEIROZ, 1976). A derrocada da monarquia em favor da instauração da república deveria ter sido vista como um momento de modernização para o qual a nação estava se encaminhado, ainda que lentamente. No entanto, para boa parte da população do sertão nordestino essa situação foi vivida e compreendida de forma negativa. Tendo em vista que essa nova forma de governo representava, com efeito, uma ameaça ao modo de vida da população nordestina que incidia diretamente sobre a família⁸ e a moral.⁹ É importante salientar que a monarquia era defendida pela Igreja Católica, como o único tipo de governo *legitimado por Deus*. Antônio Conselheiro, por exemplo, acreditava que, “A República, reinado do Anticristo, era indício seguro de que o fim do mundo não tardava e contaminara já a própria Igreja Romana, que não escapava também de suas objurgatórias” (QUEIROZ, 1976,

⁷ O movimento de Antônio Conselheiro foi o mais imediato contra a mudança de governo, ou seja, republicana. Embora, o movimento de Padre Cícero, neste sentido, tenha sido temporariamente equivalente ao de Conselheiro, a sua intervenção aconteceu principalmente pela consequência da mudança de governo assim como o de Pedro Batista, que ainda na década de 1940, vivia a mesma experiência.

⁸ A família aqui é compreendida como o conjunto de parentes (maternos e paternos) que vivam na mesma residência ou próximos e que sejam guiados em seu cotidiano por regras pregadas por sua religião, mas que não são necessariamente vindas do centro religioso, no caso da Igreja. São regras e valores difundidos pelos representantes religiosos.

⁹ A noção de moral faz parte das expressões de diversas comunidades religiosas, é um elemento intrínseco a religiosidade. A prática da moral concebe aos membros religiosos o entendimento sobre quais condutas são permitidas e quais são negativas, quais ações e pensamentos são condenadas pela religião. Dessa forma, a moral religiosa se torna fator determinante no controle do indivíduo e da sociedade.

p. 226). Todo esse conflito, estava baseado em uma questão: a laicização do Estado. Em outras palavras, a separação entre Estado e Igreja que como consequência traria uma diminuição do poder da última, gerando uma crise social.

Essas crises muitas vezes provocam a anomia nessas sociedades e, portanto, a necessidade de reorganizar os valores morais do grupo e reencontrar sua coesão interna. Concebidas como sociedades fechadas, coesas, baseadas nas relações pessoais e em que a religião utilitária tinha função fundamental na solução dos problemas, recorrendo os fiéis a alguns de seus funcionários cujo papel organizador era básico, é difícil perceber o conflito que não seja entre as famílias que nelas se aglomeram [...] (ZALUAR, 1979, 148).

Percebe-se que a construção e a perpetuação dos movimentos messiânicos, apesar de se configurar como fruto de uma religiosidade, fator marcante para as populações locais, proporciona, e isso é muito importante, a manutenção de valores patriarcais e, no campo objetivo, sana as necessidades familiares, vê-se como exemplo as instituições e as ações que eram vistas como importantes na região de Santa Brígida (QUEIROZ, 1976, 1998), o casamento, a castidade, as divisões de trabalho por gênero, a solidariedade e o desapego material. Nesse sentido, a religião exercia a função de estabilizar os valores patriarcais que estavam sendo ameaçados pela modernidade vinda coma república, isto de dava através de uma educação moral fundamentada em preceitos religiosos dentro dos lares. Além disso, proporcionava a organização social, pois o dever religioso, principalmente para aqueles que eram penitentes, era de proporcionar a harmonia e desprezar a avareza, luxúria e vaidade (QUEIROZ, 1976, 1998).

A partir deste entendimento, ao construir sua análise sobre estes movimentos, Queiroz (1976) afirma que há dois fatores que são bases à formação do messianismo rústico: primeiramente a crença portuguesa ao *sebastianismo*; e a segunda, o uso da fé como resposta à situação de crise social vivida nessas regiões.

Sobre o sebastianismo, de acordo com Queiroz (1976), a Europa vivia em grande crise econômica entre os séculos XIV e XV afetando diversos países, fazendo com que a fome e as doenças se espalhassem em toda Europa ocidental. No império Português, durante o século XVI, a situação social de desconforto e instabilidade estava mais intensificada, visto que a crise econômica tinha fragilizado bastante a autonomia da monarquia, fator ocasionado pelas guerras promovidas pelo rei espanhol Carlos V, acarretando para Portugal, a perda de colônias africanas e a unificação da monarquia portuguesa com a monarquia espanhola, atemorizando

o processo de independência de Portugal. Como isso, a população muito religiosa do país, se sentindo insegura com a nova situação, empregou todas as esperanças no retorno do grande monarca D. Sebastião, morto em batalhas, que traria toda a glória de volta a Portugal.

Isso provocou a disseminação de um forte fanatismo religioso em Portugal. Queiroz (1976) discorre que a crença profetizava o retorno de um príncipe, denominado o Encoberto, que conceberia à Portugal um poder hegemônico sobre outras nações. Justamente nesse período deu-se o povoamento do Brasil, em que boa parte dos portugueses que foram enviados a colônia eram extremamente religiosos, estes difundiram a crença Sebastiana nas terras coloniais: “No Brasil, pelo que referem os viajantes e outros testemunhos, D. Sebastião, é um grande Rei que distribuirá entre seus adeptos imensas riquezas e cargos honoríficos, instalando no mundo o paraíso terrestre [...]” (QUEIROZ, 1976, 219).¹⁰

O segundo fator proporciona o acontecimento dos movimentos messiânicos para a autora, é o estado de crise social¹¹ referente as condições sociais, econômicas, políticas que são semelhantes em todas as regiões em que houve a introdução do messianismo. As cidades do sertão brasileiro, no fim do século XIX e início do século XX, viviam num triste cenário de fome, seca e pobreza extrema, as terras eram pouco produtivas e as cidades não tinham nenhum tipo de estrutura que tornasse possível para as famílias uma produção voltada para o comércio, havendo, minimamente, uma plantação de subsistência (QUEIROZ. 1976). Este fenômeno pode ser explicado através das teorias de privação relativa:

Outra vertente teórica, também presente nos estudos brasileiros, [...] além de colocar os conflitos horizontalmente, invoca imediatamente a necessidade de analisar os elementos conjunturais da crise que levou à eclosão destes, permanecendo, contudo, num nível igualmente abstrato. É a teoria da privação relativa, que explica a ocorrência do movimento pela privação que certos grupos ou classes sociais sofreriam relativamente a outros mais privilegiados (Queiroz, 1963; 1966). Essa privação seria múltipla: o efeito combinado da pobreza, de status social baixo e de falta de poder (Talmon, 1968). [...] (ZALUAR, 1979, 149).

A partir disso, se pode pensar, a princípio, em um fator importante: o crescimento demográfico das regiões em que se deu o movimento. Uma vez que, embora muitos compartilhassem e se guiassem pelos valores religiosos, não se pode menosprezar o impacto

¹⁰ Em alguns dos movimentos messiânicos rústicos estudados pela autora, o sebastianismo esteve presente: *Cidade do Paraíso Terrestre e O reino encantado*, ambos em Pernambuco; *O império de Belo Monte* de Antônio Conselheiro na Bahia, entre outros.

¹¹ Queiroz (1976) se baseia no conceito de Émile Durkheim sobre anomia social, nos estudos sobre os mecanismos organizacionais da sociedade.

político e o desenvolvimento econômico favorecido pela consolidação dos movimentos. Diante disso, a reflexão recai sobre o posicionamento dos chefes de famílias que, aparentemente, optaram por fazer parte deste processo no intuito de fugirem dos sucessivos problemas existentes naquela região: ausência de emprego, alimentação, moradia, segurança, dentre outras fatalidades. Isto não implica dizer que o aspecto religioso deste processo não deva ser considerado, pois isso não seria possível, uma vez que a definição de movimento messiânico parte deste preâmbulo. No entanto, seria um equívoco tomar os movimentos apenas referenciados por estes aspectos. Obviamente, conhecer o contexto em que foram suscetíveis é de extrema importância para a compreensão do que vinha ocorrendo naquelas regiões.

Pensando nisso, Queiroz (1976) relata que, Antônio Vicente Mendes Maciel, popularmente conhecido como Antônio Conselheiro, se tornou conhecido por suas peregrinações como romeiro pelo Nordeste, entre os anos de 1867 a 1873, acompanhado os missionários no exercício da propagação do saber bíblico. No ano de 1873 iniciou seu movimento ao se tornar um missionário por conta própria, no norte do sertão Baiano. Inicialmente, suas atividades como missionário eram apenas de realizar novenas, preces e procissões, reformava e construía capelas e cemitérios, entre as profecias difundidas para os fiéis estava a crença no regresso de D. Sebastião, tudo isso propiciou o crescimento de sua fama como um irmão que poderia ajudar a todos que a ele recorressem. No entanto, quando começou a realizar curas milagrosas fazendo uso de partes do seu próprio corpo¹² dando-as aos enfermos, sua fama cresceu desenfreadamente, como o homem que faz milagres e que tem o poder de se comunicar com o altíssimo.

Conselheiro se fixou na comarca¹³ de Itapicuru¹⁴ por mais de doze anos, tantos foram os romeiros que largaram casa e emprego, tudo o que tinham, e passaram a viver junto do missionário que, conseqüentemente, o número substancial de pessoas na comarca cresceu e passou a ser um arraial (pequeno vilarejo), e tomou tamanha dimensão que quase se tornou uma cidade. Após se desentender com chefes políticos e religiosos da região, houve alguns conflitos armados entre os seus fiéis e os outros moradores, e depois a situação ficou mais

¹² Queiroz descreve que para Conselheiro um fio de sua Barba ou um fragmento de sua unha bastava para que realizasse milagres curativos. (1976. 225, 226).

¹³ As comarcas eram as divisões territoriais que compunham as capitânicas hereditárias.

¹⁴ Município do sertão Baiano próximo ao limite territorial entre a Bahia e Sergipe.

descontrolada com proclamação da República¹⁵ em 1889; querendo evitar a propagação dos conflitos e a má influência do governo recém instaurado, Conselheiro preferiu deixar Itapicuru buscando instalar uma nova Jerusalém, na região de Belo Monte, ainda sertão baiano.

Quanto a Padre Cícero, a autora explica que, com apenas 28 anos chegou na pequena cidade de Juazeiro/CE no ano de 1872 e lá viveu e liderou um movimento messiânico até o ano de sua morte em 1934. Era penitente, seguia as normas do catolicismo da forma mais fiel possível e chegou a contribuir para o desenvolvimento social e econômico de Juazeiro. Queiroz (1976) conta que, ao chegar em Juazeiro do Norte, Padre Cícero encontrou um povoado que tinha apenas seis casas, algumas choupanas e uma capelinha. No ano de sua morte a cidade era povoada por mais de 40 mil habitantes. A cidade se desenvolveu através de atividades de manufaturas, artesanato e produção agrícola, fabricavam de tudo um pouco e os produtos eram comercializados nas principais rodovias da região. Além disso, haviam dois bancos na cidade, sendo um deles uma cooperativa.

Ao chegar na cidade, Padre Cícero realizou um trabalho de catequização (buscando salvar as almas das pessoas que lá viviam) e vivia de casa em casa, realizando diversas atividades de cunho religioso, além de realizar festas no arraial, o que proporcionou a difusão das suas ações como um padre extremamente dedicado aos fiéis, um bom conselheiro, desapegado de bens materiais. E, quando começou a fazer milagres, justamente no ano de 1889, passou de *advogado dos pobres*, para o santificado *Padim Ciço*. Com a consolidação do seu movimento, e o crescimento de Juazeiro, os fiéis do Padrinho formaram uma grande força política, pois eram eles que decidiam os resultados das eleições, o que proporcionou uma união entre o padre e os políticos das regiões. Pois, afinal, seus fiéis viam de todos os estados do Nordeste e votavam em quem o padre mandava (QUEIROZ, 1976).

De forma característica, os movimentos de padre Cícero e Antônio Conselheiro se assemelham quanto ao crescimento urbano nas regiões em que se deu o ocorrido. Observe-se ainda que nessas regiões, a realidade social era de extrema pobreza, desemprego, fome e seca. O que gerou, durante anos, as migrações para o sudeste do país daqueles que não fazia parte do movimento. No entanto, tanto em Canudos quanto em Juazeiro do Norte, os líderes

¹⁵A república foi muito mal vista por Conselheiro, ele acreditava que só a monarquia garantia a continuidade da moral cristã e a valorização da família. O governo republicano por funcionar a partir de uma perspectiva laica do Estado o ofendeu muito.

promoveram articulações provedoras do sustento necessário para milhares de pessoas, em uma busca interminável da santificação, liberação dos pecados para obtenção de paz após a morte.

Ainda que os grupos que se formaram nesses períodos carregassem em si elementos religiosos, como mencionado, é importante enfatizar o aspecto político inserido nestes processos sociais, “o sucesso de um sistema de ideias em se transformar em práticas sociais dependente do jogo de forças reais que se trava no campo político” (ZALUAR, 1979, 150), toda a ação efetuada em prol de valores religiosos populares¹⁶ e do patriarcalismo, promulgaram no campo da prática um desenvolvimento social, político e econômico das regiões onde houveram movimentos, entre outros fatores, isso se deu através do desenvolvimento do trabalho agrário, da compra de terras e dos processos de eleição.¹⁷

Dessa forma, dois objetos são imprescindíveis à formação dos movimentos messiânicos: um líder (sua existência é essencial para a ascensão do movimento) e a vivência de uma crise (que seria a medida necessária para se chegar a uma resolução dos problemas, fomentando o êxito do próprio movimento), esta combinação de fatores propiciou a resistência dos grupos envolvidos, mas também a aceleração no desenvolvimento das regiões (QUEIROZ, 1976; ZALUAR, 1979).

2.2 – Pedro Batista: mudanças no cenário social de Santa Brígida

Pedro Batista da Silva, apesar de não ter revelado a seus seguidores onde e quando nasceu, era considerado alagoano. Deixou sua terra natal ainda jovem para servir ao Exército e a Marinha Brasileira, enquanto servia nessas instituições conheceu o Sul, o Sudeste e o Centro-Oeste, até que uma visão lhe mostrou que deveria voltar ao Nordeste brasileiro, pois, tinha a missão de por lá peregrinar e cuidar das pessoas em nome de Deus (QUEIROZ, 1976).

¹⁶ É importante frisar que estas práticas religiosas populares são baseadas, em parte, em ensinamentos e regras da Igreja Católica, no entanto, parte das práticas religiosas vivenciadas nesses movimentos eram recriminadas pelos sacerdotes da Igreja, pois estes não concordavam com as ações dos líderes messiânicos, o que por sua vez, promoveu a existência de conflitos e perseguições na relação entre ambos.

¹⁷ Queiroz (1976) explica cada um destes aspectos e frisa como os processos eleitorais, promoveram o desenvolvimento das regiões, pois, tanto o Padre Cícero quanto Pedro Batista fizeram acordos com políticos da região, em troca dos votos, os políticos se mobilizaram para a o desenvolvimento desses espaços. Para maiores informações ver Queiroz (1976, 253-268, 294-305).



Figura 1 - Estatua de Pedro Batista, praça de Santa Brígida/BA, 15/07/2013

Tornou-se conhecido nas regiões do agreste e sertão dos estados de Alagoas, Sergipe, Pernambuco e Bahia na década de 1940 por sua solidariedade e caridade perene, seus seguidores o viam como um enviado divino, um homem santificado, pois suas rezas, segundo alguma das narrativas, tinham o poder de curar os doentes, além disso, tinha o dom de exorcizar aqueles que estavam com males oriundos de espíritos.¹⁸

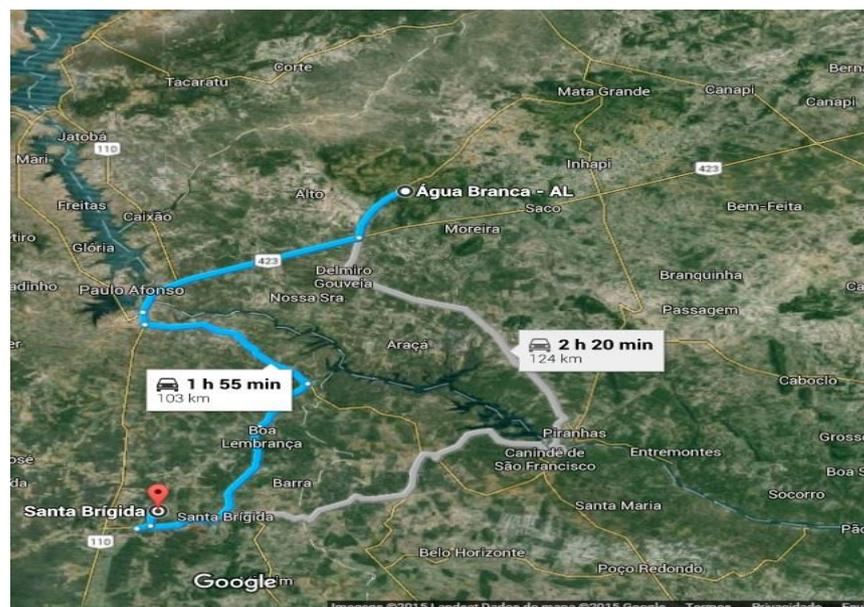


Figura 2 - Distância entre Água Branca/AL e Santa Brígida/BA

¹⁸ No entendimento dos devotos as doenças que não tinham explicações médicas, eram causadas por espíritos de pessoas falecidas.

Suas ações não passaram despercebidas pelos políticos, muito menos pelos representantes da Igreja Católica da região. Por conta disso, muitas vezes foi condenado por padres e autoridades políticas que o acusavam de mentiroso ao se anunciar como profeta, ou messias, usando a fé das pessoas para enganá-las e se apropriar dos bens das mesmas, indo contra vontade da Igreja e de Deus. Sua popularidade fragilizava os laços da população com a instituição Cristã, pois era visto como um novo messias, e por outros era tido como reencarnação de Padre Cícero.

Em entrevista realizada em Água Branca/AL, dona Helena,¹⁹ romeira de Pedro Batista, amiga e Beata de Madrinha Dodô, nos narrou que Pedro Batista foi preso na década de 40 do século passado em Água Branca/AL, sem que a polícia tivesse qualquer queixa formalizada contra ele. Preso, o beato passou por diversas humilhações: arrancaram suas longas barbas e o humilharam, sofreu agressões físicas e verbais e quando solto prepararam uma armadilha para matá-lo. Tal armadilha não se concretizou. Depois do ocorrido, Pedro Batista viajou até a Bahia e se instalou no pequeno povoado de Santa Brígida no ano de 1945, que contabilizava apenas 36 residências, pertencentes naquela época ao município de Jeremoabo.

Ao se instalar neste povoado, Pedro Batista inicia um conjunto de ações que promove à Santa Brígida mudanças essenciais. Primeiramente, quando seus romeiros souberam onde ele estava foram com suas famílias até o povoado lhe visitar ou morar ao seu lado, largando emprego e vendendo suas casas, como ocorria com mais frequência. Davam a Pedro Batista parte de seu dinheiro para que lá pudessem viver, em retribuição o beato lhes comprava casas e terrenos, para que tivessem onde morar e trabalhar (QUEIROZ, 1976, 296).

O desejo de morar junto a Pedro Batista vinha de seus atos solidários e a sua busca pela manutenção de uma ordem social, pois o beato realizava doações de dinheiro e comida aos pobres e zelava para que todos vivessem sempre organizados seguindo alguns dos valores da Igreja Católica (QUEIROZ, 1976, 296). Dona Helena ainda falou que todo o dinheiro que o beato ganhava das visitas e das pessoas que iam morar ali era revertido a benefício do povo.

Queiroz (1998) relata que quando entrevistou fieis de Batista em Santa Brígida soube que a população que lá vivia, estava imersa em estado de pecado: violência, morte, roubo e

¹⁹Caderno de Campo, 31/05/2013. Memória narrada por dona Helena, beata de Madrinha Dodô, moradora da zona rural do município de Água Branca, realizou peregrinações com Dodô entre Santa Brígida e Juazeiro do Norte.

prostituição, faziam parte do cotidiano local. Vale acrescentar que a violência se dava entre parentes, uma vez que as poucas pessoas que lá moravam estavam interligadas pelos laços consanguíneos. Isso gerou uma situação de conflito entre os baianos e os alagoanos uma vez que a maioria das pessoas que migraram para região eram do alto sertão de Alagoas (Mata Grande, Delmiro Gouveia, Água Branca, Pariconha) devido à proximidade regional entre estas cidades e o estado baiano.

Além disso, boa parte das pessoas em situação de pobreza ou extrema pobreza viviam, praticamente, de plantação de subsistência, quando havia excedente dessa produção era levada a Paulo Afonso/BA, a Piranhas/AL ou Delmiro Gouveia/AL para a realização de feiras populares (como manutenção de comércio). Além do mais, no povoado existia pouquíssima devoção ao catolicismo, e como atividade de lazer os baianos realizavam bailes de dança, festas e consumiam bebidas alcoólicas e cigarro. Ações que eram vistas pelos alagoanos como formas de poluição do corpo e da alma.

O modo como se vivia, como se agia no cotidiano, era algo muito importante. Para viver no “paraíso terrestre”, idealizado e pouco a pouco construído por Batista, era necessário que algumas regras fossem desempenhadas e aceitas. Os moradores da região deveriam respeitar normas de comportamento, deviam estar sempre trabalhando, longe dos vícios e da profanação do corpo. As mulheres se vestiam cobrindo todo o corpo e trabalhavam sempre dentro de seus lares, cuidando de seus filhos e praticando ações voltadas exclusivamente para o gênero feminino, como a costura e o bordado. E sempre que possível, eram obrigados a praticar penitências e rezar benditos em nome de Nossa Senhora, ao tempo em que praticavam a bondade e a penitência. Todos os homens e mulheres deveriam viver em matrimônio sagrado, abolindo o amasiado, até mesmo o namoro. Além disso, o Beato proibia a prostituição e não permitia que nenhum de seus homens se armassem (QUEIROZ. 1976).

Juntas, as famílias realizavam as atividades de agricultura. Pedro Batista conseguiu comprar vários lotes de terras por baixos preços, estruturou o povoado, que pouco a pouco via o cenário comercial local mudar. Antes se preocupavam apenas em plantar alimentos voltados a sua própria alimentação. Com o investimento de Batista, a população começou a plantar em larga escala vários outros alimentos para serem vendidos na região. Investindo no comércio de alimentos, Pedro Batista comprou máquinas, caminhões, mais e mais fazendas, automaticamente sua fama só crescia, foi preciso construir um hotel perto de sua casa para

abrigar todos que chegavam com o intuito fazer negócios ou obter algum tipo de auxílio, abriu duas escolas investindo na educação dos seus romeiros, comprou geradores para iluminar as ruas do povoado. Com a morte do chefe político de Jeremoabo, o beato emancipou Santa Brígida, em 1963 (QUEIROZ, 1976, 297). Assim, “Ele se tornou o principal líder político de Santa Brígida, incrementando seu poder econômico e o dos oligarcas aliados: arregimentou mão de obra para trabalhar gratuitamente nos latifúndios; conseguiu recrutar arrendatários de terra, elevando assim a situação financeira dos proprietários” (MURA 2012, p. 118).

De mendigo penitente e fugido, Pedro Batista passou a ser a pessoa mais importante da região, tinha em mãos poder econômico e influência política inigualável. Todas as decisões na cidade aconteciam de acordo com sua vontade, para os que o seguiam era como um prefeito, ou pai religioso. Resolvia todos os conflitos na cidade somente oralmente, não admitindo nem um conflito violento. Mesmo os baianos que não o viam como messias, procuravam-no quando era preciso. Todo o seu poder era assegurado pela relação que ele construiu com os seus romeiros, onde todos procuram fazer suas vontades baseado na relação espiritual sagrada que viviam. Por isso é visto como o *Padrinho Pedro Batista*, uma tentativa de tornar ainda mais afetuosa as relações que seus subordinados possuíam. Na visão dos seus romeiros seu poder é válido porque é santificado, semelhante ao dos governos monárquicos.

2.3 – Madrinha Dodô e os ensinamentos sobre as práticas da boa morte

A Beata Dodô, Maria Dolores dos Santos, é natural de Alagoas, mais especificadamente do município de Água Branca, um povoado chamado Moreira de Baixo. Dizem que nasceu em 1902, embora não há documentos que possam provar esta data nem o local de seu nascimento. Morreu em 28 de agosto de 1998, em Juazeiro do Norte/CE, mas foi enterrada em Santa Brígida, cidade do sertão baiano.



Figura 3 - Estátua de Madrinha Dodô, praça de Santa Brígida/BA, 15/07/2013

Madrinha Dodô era a mão direita de Pedro Batista em relação a todas as atividades religiosas. Segundo Amorim (2012), antes de encontrar o Beato, Madrinha Dodô morava em Juazeiro/CE, sendo beata e copeira de Padre Cícero desde os 11 anos de idade. Com o líder cearense, aprendeu uma série de rituais religiosos que não se via com muita frequência e, com a autorização de Pedro Batista, ensinou as suas beatas e beatos essas práticas, diferenciando pessoas e comunidades na realização desse ensino, tais práticas são referentes aos rituais de penitência.

Os seguidores de Dodô e Pedro Batista narraram que ambos eram penitentes, seus objetivos eram alcançar a boa morte e a morada dos céus ao lado de Deus. Por isso eram altamente devotos de Nossa Senhora das Dores e de Nossa Senhora da Boa Morte e dedicaram suas vidas a realização de penitências, a caridade e a fé.

Diante da imagem do Senhor da Boa Morte e de Nossa Senhora, os romeiros e penitentes clamam por piedade, purificação da alma e descanso eterno. [...] os romeiros penitentes clamam por purificação dos pecados ou falta cometida que ofendem os desígnios divinos, aspectos visíveis nas noites de vigílias ao Senhor Morto. Nestas veladas, as práticas de cultos de adoração dos penitentes fazem parte dos rituais de devoção à Santa Cruz e à “boa morte” e ao sofrimento de Nossa Senhora, mãe de Jesus, por ver seu filho sofrer impiedosamente (AMORIM. 2102. p.8).

A maior preocupação de madrinha Dodô era a possibilidade de não alcançar a boa morte por isso ensinou aos seus romeiros e romeiras as penitencias vistas como práticas da

boa morte, que significa as ações que o indivíduo deve realizar ainda em vida, para que ao morrer alcançasse essa consagração.

Os rituais de penitência que ela ensinou são: o São Gonçalo, o Reisado, o Maneiro-pau e o Guerreiro de Santa Joana, além das ladainhas referentes à importância de fazer as penitências, entre outras coisas. É notável que as orações, cantos e pedidos de Dodô são carregados da preocupação e aspiração à salvação divina. As mensagens sempre pediam para que as pessoas buscassem agir corretamente, que se arrependam de seus pecados e pratiquem penitências para conseguirem perdão de seus pecados, se salvando e alcançando uma boa morte. Os benditos de Dodô falam que passar pelo sofrimento terrestre, abnegar dos prazeres (comida, vaidade, dinheiro e relações sexuais) são uma ótima forma de garantir essa salvação.

As penitências, as rezas, as ladainhas e todos os sacrifícios que estes romeiros faziam em vida funcionam como uma negociação. O corpo físico é o agente que faz a penitência, o indivíduo proíbe o seu corpo de sentir qualquer tipo de prazer. Pelo contrário, ao corpo só é permitido sentir a penalidade, ao se fazer jejum, ao se passar horas se ajoelhando e levantado ao entoar rezas e cantigas, durante toda a madrugada. Ou pela dança, trazendo por horas espadas nas mãos, as chocando durante o passo marcado. Uma dança que representa uma luta, uma luta que representa a fé.

Todas essas ações purificam o corpo e a alma e ajudam o indivíduo a ter uma boa morte, quando chegar a hora. Além disso, a realização das penitências de forma especial foram responsáveis pela manutenção da harmonia e comunhão em Santa Brígida (QUEIROZ, 1976), pois, Dodô acreditava que:

As penitências só tem valor para alívio dos pecados quando são *bem-feitas*, isto é, quando nenhum penitente compareceu a elas em estado de briga com alguém; caso contrário, estraga a penitência, e não só a sua como a de todos os demais. [...] Se todos agirem como irmãos, isto é, com espírito de colaboração e de simpatia, então qualquer reza terá valor para todos. É coletivamente que se alcança a salvação, assim como coletivamente se vive; [...] (Queiroz, 1976, 303).

Com isso, a população devota ao beato de Santa Brígida vivia cotidianamente em uma busca pela harmonia, as pessoas tinham o hábito da caridade e da solidariedade. Todos ajudavam os seus *irmãos de fé*, de forma que não existia na região fome ou miséria.

Segundo seus romeiros a madrinha Dodô era uma mulher com muitas qualidades, bondosa, generosa, dedicou sua vida para cuidar das pessoas e servir a fé. Vivia viajando de Santa Brígida para Juazeiro do Norte/CE, porque também era responsável pelos romeiros que iam para lá. Dona Brandina²⁰ nos contou que Dodô foi a responsável pela criação da primeira casa de romaria de Juazeiro. E ela também criou a casa de romaria de Santa Brígida.

Dodô também foi responsável pela educação de parte das moças da cidade. Elas eram entregues ao seu cuidado pelos próprios pais, que sabiam que a Beata iria educar suas filhas de acordo com a própria educação que recebeu, uma educação rigorosa, disciplinadora. Muito dos valores que a formaram eram extremamente religiosos e patriarcais.

Assim, em entrevista, Dona Brandina nos conta que as moças que viviam sobre os cuidados de Dodô ficavam sempre em casa, aprendendo a cozinhar, rezar, a ser penitentes, para caminhar pela cidade, faziam filas indianas, posicionavam-se sempre com a cabeça baixa, e não deveriam dirigir palavra a qualquer homem ou menino. Cuidavam de Pedro Batista e dos romeiros que visitavam a cidade e dos doentes que procuravam a ajuda de Pedro Batista para se curar. Estas moças só saíam da casa de Dodô casadas, sendo o marido delas escolhido por Pedro Batista, as que não aceitaram se casar ficaram com Dodô até a sua morte em 1998.

Dona Brandina disse ainda que Dodô queria que suas beatas rezassem as orações que a Igreja Católica ensinou: 'Pai Nosso; Ave Maria; Salve Rainha e o Credo, mas quando elas estavam em momento de oração, diferentes rezas viam em suas cabeças, que segundo dona Brandina eram os espíritos de rezadores falecidos que diziam para elas.

Diversamente de Pedro Batista, a madrinha não teria desempenhado um papel político e, no cotidiano de suas atividades, não lhe cabiam relações com chefes políticos, limitando-se a mostrar-se complacente quando estes se dirigiam a ela. Suas competências restringiam-se a oferecer conselhos sobre os comportamentos morais e a encaminhar os romeiros para as práticas religiosas (MURA, 2012, p. 118).

Atualmente muitas festividades são realizadas para lembrar Dodô e Pedro Batista, no dia 28 de agosto, aniversário de morte de Dodô, os romeiros sempre se reúnem em Santa

²⁰ Caderno de Campo: período de 14 de setembro a 16 de setembro de 2013. Dona Brandina é beata de Madrinha Dodô e de Pedro Batista, foi criada por Dodô desde criança. Atualmente toma conta da casa de Pedro Batista e do Museu de Pedro Batista que foi construído nos fundos da casa em 1998 mesmo ano da morte de Madrinha Dodô.

Brígida, junto com os grupos de penitentes. Os grupos de reisado, de maneiro-pau e de são Gonçalo de Jeremoabo vão se apresentar, rezar e pagar suas penitências lá homenageando Dodô durante todo o mês de agosto. Eles rezam todos os dias e fazem a mesada também, que é um momento em que todos comem juntos.

Muitos (as) romeiros (as) de Dodô e Pedro Batista continuam seguindo os valores morais e modo de viver por eles ensinado. E isso certamente demonstra os sentimentos positivos que estas pessoas ainda sentem por ambos. Ao ouvir os seus relatos, percebe-se o quanto essas pessoas nutrem um sentimento limpo e positivo aos penitentes Dodô e Pedro Batista. Muitas vezes ao falar sobre Dodô suas beatas se emocionam, choram e dizem que o sentimento que sentem por Dodô é muito forte. Esse amor também se torna evidente quando entramos em suas casas e sempre vemos primeiramente os santuários que possuem as imagens de Dodô e de Pedro Batista ao lado das imagens de santos e de outras figuras simbólicas da Igreja Católica.

3. MEMÓRIA E PERFORMANCE NA CONSTRUÇÃO DA ANÁLISE RITUAL

Um dos objetivos da contextualização histórica, elaborada no capítulo anterior, foi de estimular a melhor compreensão do aspecto religioso que norteia o ritual de São Gonçalo de Água Branca/AL; na verdade, tal aspecto foi observado por muitos pesquisadores deste ritual a partir de suas atividades de pesquisa em várias regiões brasileiras (BRANDÃO, 1981; OTÁVIO, 2004; BOMFIM, 2006). A orientação dos autores é classificar o ritual enquanto elemento central que vai caracterizar a devoção do indivíduo para com o santo. Essas pesquisas apontam, ainda, que essa tradição tem sido praticada no Brasil enquanto uma expressão religiosa de penitência, sentida e expressada tanto pelo emocional como pelo físico (performance) do penitente como um momento sagrado de purificação e pagamento de promessas.

De acordo com o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (1981), tais elementos são pertinentes para a configuração da dança e das obrigações dos dançantes; e, imprescindível para perceber que os sujeitos mudam no ambiente e no espaço, mas a devoção é inerente à prática do religioso. Nesse sentido, o autor assegura:

O Ciclo de São Gonçalo talvez tenha sido o mais carregado de situações essencialmente religiosas. Em nenhuma outra situação participei de tantos momentos de rezas e de danças votivas. Quase todas as danças onde estive, na cidade ou em áreas camponesas no alto de serras, eram para o cumprimento de promessas feitas por «alma», por promesseiros falecidos que deixaram para descendentes ou parentes colaterais a obrigação de tornar «cumpre» a dívida com o santo (BRANDÃO, 1981, 10).

É importante frisar que o ritual está imbuído de fenômenos específicos e particulares de uma determinada região ou comunidade, tais como: a história, a cultura, a política, a economia, dentre outras, e que muito embora haja semelhanças entre determinados grupos, a formação da cidade e os *modos de viver* se diferem. Logo, para se entender as construções rituais em suas particularidades é preciso compreender a formação das cidades e os modos de viver dos indivíduos enquanto atores sociais, participantes das ações.

Nesse sentido, são os indivíduos que integram o grupo que possibilitam a existência e a difusão desse fenômeno religioso, pois, são os conhecedores da esfera ritualística, obtiveram

conhecimentos com os ensinamentos de Beatos e Mestres e repassam aos novos penitentes os traços necessários à ritualização da devoção ao Santo. Outrossim, podemos ainda tomá-los enquanto sujeitos detentores de duas orientações importantes: 1 – são conhecedores da memória social (resguardando o ritual ao longo dos anos); 2 - possuem os instrumentos capazes de alterar a ordem simbólica do mesmo (através da união entre o conhecimento do passado com novos aspectos valorativos do presente), o que possibilita a construção de processos de rememoração e ressignificação.

Assim, para pensar melhor a noção de *prática* no estudo do ritual, será discutido as noções de *performance* e *memória* na antropologia como metodologias e teorias de pesquisa que, segundo Sherry Ortner (2011), apareceram como “[...] um novo símbolo-chave de uma orientação teórica [que] está emergindo, [e] que pode ser rotulado como “prática”, [...]” (ORTNER, 2011, 420- 439).

A escolha das teorias da Performance e da Memória para pensar o ritual de São Gonçalo de Água Branca na atualidade, se configura, portanto, em uma tentativa de tomar os penitentes como *agentes* provedores de continuidade cultural e de reconstrução simbólica. Para isso, é preciso, previamente, recorrer a literatura especializada em torno destes temas, buscando entender qual é o significado antropológico da ação individual em fenômenos religiosos.

3.1 – O estudo antropológico em torno da *prática*

Sherry Ortner (2011), ao fazer considerações sobre o desenvolvimento dos estudos antropológicos desde os anos de 1960, expõe as abordagens teóricas e metodológicas de importantes escolas antropológicas que enfatizaram conceitos fundamentais para o desenvolvimento da disciplina enquanto ciência (ecologia cultural, estruturalismo francês, marxismo estrutural, economia política, dentre outras subdivisões) buscando seguir a ordem cronológica em que elas foram difundidas no espaço acadêmico. Na construção dessa jornada, reconhecemos de antemão que coube a sociologia contemporânea, de maneira mais atenuante, estudar a dualidade indivíduo/sociedade, do mesmo modo, essa categoria recebeu atenção da antropologia, em especial, na década de 1970 quando preocupou-se entender determinados processos e fenômenos sociais a partir das ações e dos agentes sociais, como elencou Ortner (2011).

Nesse período, houve uma intensa produção intelectual com as correntes do marxismo estrutural e da economia política. Ainda nesse período, foi lançado em 1972 o livro *Esboço da Teoria da Prática*, de Pierre Bourdieu, que promoveu investigações sobre o papel de indivíduos, visto assim, como atores sociais. Sua obra teve respaldo na construção das pesquisas antropológicas, tal como em outras disciplinas, assim sendo, se torna viável mostrar o que se compreende acerca das noções de *prática* em sua análise sobre *estrutura*.

Para Thiry-Cherques²¹ (2006), o autor francês chama atenção para um caráter dinâmico da estrutura que ele considera ser um conjunto de relações que foram construídas historicamente e, ao mesmo tempo, que produzem as ações é também um produto das mesmas, ou seja, a estrutura condiciona e é condicionada pelas ações:

[...] a dinâmica social se dá no interior de um /campo/, um segmento do social, cujos /agentes/, indivíduos e grupos têm /disposições/ específicas, a que ele denomina /habitus/. [...] Os determinantes das condutas individual e coletiva são as /posições/ particulares de todo /agente/ na estrutura de relações. [...] para Bourdieu as disposições, socialmente constituídas que orientam a ação, têm uma capacidade geradora. Ele considera o sujeito tanto como inserido na estrutura quanto como força estruturante de um campo (THIRY-CHERQUES, 2006. 31).

Assim, entende-se que a perspectiva de Bourdieu consistia em tomar como elemento motivador das ações dos atores sociais a sobreposição de demandas emocionais e necessidades objetivas (concretas) que estes possuem. O autor não separa, analiticamente, os interesses materiais e os interesses sentimentais porque, a seu ver, estes fatores se complementam e se influenciam reciprocamente.²² Dessa forma, os estudos voltados para a prática, passaram a entender que os elementos que antes eram vistos como instituições delimitadoras das ações, como a *cultura*, a *estratificação social* ou os *papeis sociais*, passaram a ser condicionantes para a realização da ação, mas não eram mais determinantes para a realização da ação (ORTNER, 2011, 442).

²¹ Thiry-Cherques constrói uma análise sobre a obra de Bourdieu, na obra *Pierre Bourdieu: a teoria na prática*, de 2006, é a partir da contribuição desse autor que buscou-se ferramentas à compreensão dos conceitos desenvolvidos por Bourdieu tão importantes a esta pesquisa.

²² Ortner (2011) ressalta que alguns autores, criaram teorias de estudo para cada uma desses interesses, que foram: a teoria psicológica do interesse (egoísta) e a teoria de tensão de Geertz (1973). No entanto, a forma de análise de Bourdieu sobressai nos estudos dá prática.

Trazendo essa discussão para os estudos de práticas culturais, concentrando-se principalmente nas dimensões intencionais da ação, se pode pensar como os atores sociais promovem a continuação das práticas tradicionais, e como se promove alterações oriundas de novas demandas fornecidas pelo *sistema*. As análises sobre estes aspectos recaíram sobre os estudos da memória e da performance como elementos que contribuem para o desenvolvimento da antropologia da *prática*.

3.2 – Memória coletiva enquanto metodologia de estudo

A memória social, de acordo com Elsa Peralta (2007) é constituída, através do ato mental de recordar, por uma relação de compartilhamento de saberes culturais identitários de um grupo social. Na antropologia, tem sido usada como elemento analítico de estudo e como metodologia de pesquisa, com o propósito de conceber as narrativas adquiridas em campo um significado através da *prática* (VENSON; PEDRO, 2012).

Os estudos da memória possibilitam ao pesquisador entender, visualizar e redescobrir como o passado molda as ações e os comportamentos de indivíduos, assim como contribuíram para o campo social e cultural de uma época. Quando, por exemplo, o pesquisado narra o que de mais importante ocorreu em sua trajetória histórica selecionando partes de seu passado, transforma os vários lapsos do passado em memória. Posterior a essa narrativa, cabe ao pesquisador ser judicioso e tratar com propriedade os objetos ligados a memória de seu narrador.

Além do que, a forma como tais elementos incidem sobre o sujeito pode dar-se, segundo Elsa Peralta (2007), de forma consciente ou inconsciente. Quando consciente, pode se configurar ainda de forma consensual ou divergente. A forma como foi transmitida pode ter sido oral ou escrita e em espaços privados ou públicos. Todos estes aspectos, contribuem para que o estudo da memória, enquanto objeto analítico, seja submetido a diferentes áreas de conhecimento científico.

Nas ciências sociais, o estudo da memória social foi incentivado por Halbwachs (PERALTA, 2007), que, influenciado pelas teorias de Durkheim, caracterizou-a em 1925 como um fenômeno coletivo de forma eminente, pois o passado promoveria aos membros de um grupo social uma união muito forte, recordada através das instituições: de parentesco, de

religião, de comunidade e classes sociais configurando ao grupo social um caráter de imutabilidade identitária.

Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem [...] (HALBWACHS, 2003, 40)

A conceptualização que Halbwachs faz de memória coletiva leva-o a conceber quer a memória, quer a identidade que a determina, como sistemas estáticos e coerentes de aceções e valores que permitem manter e solidificar os laços afetivos existentes entre os membros de um grupo, material e mentalmente identificado no espaço e no tempo. [...] (PERALTA, 2007. 7).

No entanto, na antropologia, já se discute há alguns anos a questão da identidade e da imutabilidade dos grupos sociais. Nesse sentido, sabe-se que estudos identitários são carregados de questões de conflitos (AGIER, 2001; BERGUER, 2004; FRIEDMAN, 1994), e além disso, nenhum grupo social é imutável, pois, a todo momento há comunicação entre grupos diferentes que possuem experiências de vida diferentes (identificação social, cultura, etc.), estas são partilhadas através da comunicação atravessando fronteiras étnicas e como consequências remodelando os grupos (BARTH, 1998), de forma que não existe como um grupo social ser imutável, ao não ser, que esse esteja completamente isolado.

Considerando o que foi dito, percebe-se que a o conhecimento existente na memória social que foi compartilhado entre diferentes grupos passa a ser um instrumento de mudança que age sob a estrutura social, a mudança, é realizada pelos agentes sociais. Isso quer dizer que devemos reconhecer que a memória possui significados valorativos simbólicos, sendo expressas de maneira mais atenuante durante a ritualização de devoção ao Santo, em que o passado (imbuído de emoções e verdades particulares) se incorpora ao presente (condicionado pelas modalidades culturais e pela limitação temporal).

Este passado, que é evocado pelo presente, não é o mesmo que aquele constituído pelos eventos decorridos num tempo pretérito. É, antes, uma interpretação criativa e plástica que permite preencher a distância que medeia a experiência e a recordação, convertendo o passado em memória [...] (PERALTA, 2007. 16).

Nesta perspectiva, a memória se torna um sistema de representação que cria retratos referentes a experiência de vida do passado, cada retrato desse passado concebe significados

diferentes ao presente, contribuindo na interpretação que os indivíduos fazem do presente e do mundo ao redor. O que possibilita uma reaproximação ao conceito elaborado por Bourdieu, denominado *Habitus*, em que a ordem social se concretiza através da significação e da evidenciação realizadas por um sistema de disposições estratégicas e práticas interiorizadas e corporificadas através de processos de interação social dados em contextos históricos constituídos (PERALTA, 2007). A noção de *Habitus* seria então um “sistema de criação de esquemas práticos que expressam memórias e identidades, organizando a forma como os indivíduos entendem o mundo e nele atuam” (PERALTA, 2007, 17).

Compreende-se, considerando o que foi dito, que o entendimento que os atores sociais possuem sobre o mundo ao seu redor provem grandemente dos saberes transmitidos através da memória coletiva da sociedade a que eles pertencem, nesse sentido, se torna importante a realização de uma reflexão sobre como a memória se perpetua em uma comunidade.

A primeira preocupação é quanto ao sentido oral da narrativa, ou seja, que através dos anos, os indivíduos concentram e transmitem seu saber (conjunto de saberes antigos somados as experiências de vida) para os mais novos através da oralidade, do contar de histórias, da troca de experiência vivenciada no cotidiano. Para além disso, há outros meios de se transmitir conhecimento que são vivenciados através de performances rituais.

Nesse seguimento, a memória se corporifica na realização do ritual e assume um caráter pedagógico, pois, “na composição da performance os fragmentos da memória engendram sentidos e se organizam para tornar o indizível aquilo que se quer dizer” (LOPES, 2009). Desse modo, durante a ação ritual há vários elementos que falam: como o corpo e seus movimentos; a música e seus instrumentos; as condições de realização do ritual; a construção e a realização deste. Todos os elementos que envolvem o ritual são elementos narrativos, estes se configuram como discursos simbólicos que se tornam significantes a partir da construção do sentido realizado tanto individualmente como coletivamente.²³ No momento do ritual, as memórias, involuntariamente, enlaçam emocionalmente os sujeitos, estes, por sua vez, projetam em seus corpos a imagem da memória:

²³ A construção individual depende da forma como o sujeito apreende e significa o discurso a partir de seu conhecimento, a construção coletiva depende de que os atores sociais se sintam ligados as narrativas através de um elemento de identidade, no entanto, essas compreensões ocorrem de forma conjunta.

[...] as lembranças fazem o corpo do performer ‘vibrar’ quando atingido pelas emoções, impressões e sensações. [...] as sensações que reverberam na corporalidade do performer tornam o seu trabalho um sinalizador da subjetividade de seu tempo, criando uma ponte entre a memória pessoal e a ficcional [...] (LOPES, 2009, 139).

Trata-se, pois, de um princípio: o estudo do ritual, da memória e da performance estão interligadas analiticamente, pois se influenciam reciprocamente na construção do rito. Para a construção deste trabalho, foi necessário o apuramento de um seletivo referencial teórico para o conhecimento da análise do ritual. Foi utilizado a noção de performance nos estudos da antropologia simbólica²⁴ do antropólogo britânico processualista Victor Turner (1999 e 2013), que se dedicou à compreensão dos símbolos, dos rituais e dos ritos de passagem, sendo importante, dessa maneira, para a compreensão da *prática* no contexto ritual.

3.3 – As performances e os Símbolos no estudo do ritual

Pode-se dizer que as performances são entendidas como atos de transferência de elementos essenciais de uma comunidade: a exemplo do conhecimento social, da memória, da identidade que se expressam através de comportamentos e práticas frequentes do cotidiano, mas também, de maneira peculiar, nas danças e em rituais. (TAYLOR, 2013.).

O estudo da performance, a rigor de sua interdisciplinaridade, busca na subjetividade dos comportamentos e das práticas rituais, alcançar os elementos essenciais configurativos das relações sociais das comunidades. Esther J. Langdon, por exemplo, nos traz uma definição importante, que nos permite pensar o lugar da performance dentro da antropologia. Para a autora,

O tema geral da performance sendo desenvolvido nos últimos 20 anos na antropologia que mais e mais trata de um mundo pós-moderno, o qual é caracterizado pelo imprevisível ou indeterminado, a heterogeneidade, a polifonia de vozes, relações de poder, a subjetividade e a transformação contínua. Estas

²⁴ Sherry Ortner (2011) descreve que o estudo da antropologia simbólica tem dois representantes principais, são eles: Clifford Geertz e Victor Turner. Embora estes autores tenham suas particularidades metodológicas e teóricas, ambos proporcionaram uma renovação as suas escolas antropológicas de origem, sendo elas, respectivamente: americana e sua visão de cultura; e britânica e sua forma de pensar a sociedade. Geertz inova ao dizer que a cultura está incorporada em símbolos, e estes servem para que a sociedade possa expressar como veem o mundo, logo os símbolos existiriam, analiticamente, como caminhos para se alcançar significados de aspectos culturais. Já Turner, observou que os símbolos podiam ser analisados como elementos presentes, ativamente, em processos sociais submetidos a arranjos e a contextos determinados, como os rituais, provocando transformações sociais, ao expor papéis, a deslocar status e ao resolver conflitos sociais.

características pós-modernas não são limitadas as sociedades complexas mas fazem parte de toda a interação social, inclusive nas sociedades ágrafas. (LANGDON, 1996, 01).

A autora ainda ressalta que a perspectiva antropológica sobre performance foi construída de forma multidisciplinar, a partir de questões presentes em outras áreas de conhecimento como as ciências sociais, a história, a literatura, a psicologia, entre outras correntes. Como consequência desta interdisciplinaridade surge duas maneiras de se conceituar performance: a primeira delas é a ideia de drama social, que será analisada de maneira mais detalhada no presente trabalho; a outra é de performance de evento.²⁵

Segundo Turner, os dramas sociais da vida cotidiana são unidades de sequências de ação que analiticamente podem ser separadas do fluxo contínuo do processo social. São marcados pelas fases de *ruptura* da ordem normal, *crise*, tentativas de *compensação*, e *resolução*, quando a ruptura é resolvida ou a divisão do grupo se torna permanente e reconhecida. A fase de compensação, como o rito, tem qualidades liminais. São momentos da vida social de negociações entre os atores que tentam impor ou convencer os outros da sua visão ou “paradigma”. Fazem parte do aspecto indeterminado e o modo subjuntivo na interação humana. A vida social está em jogo; há desejos, esperanças e poderes diferentes; o resultado não é determinado. Há possibilidades de mudança. (LANGDON, 1996, 4).

Quando Victor Turner (1999; 2013), realizou estudos com o povo Ndembu,²⁶ percebeu que há problemas sociais que podem ser resolvidos no mundo concreto e há problemas que só se solucionam em um nível subjetivo;

[...] poderíamos ainda acrescentar a esses todos *rites de passage*, que acompanham qualquer mudança de tipo coletivo de um estado para o outro, conforme acontece quando uma tribo inteira entra em guerra ou uma grande comunidade local executa um rito a fim de anular os efeitos da fome, da seca, ou de uma praga. Os ritos de crises da vida e os rituais de investidura num cargo são quase sempre ritos de elevação de *status*. [...] (TURNER, 2013, 157).

Entre os Ndembus, por exemplo, a resolução de tais problemas estava ligada a realização de rituais religiosos, como a cura para casos de infertilidade (TURNER, 2013), em que se pode perceber os elementos de ruptura e compensação ritual, construídos a partir de

²⁵ Segundo Langdon (1996:2) este estudo evoluiu dentro do campo da etnografia da fala, se caracteriza por unir os interesses de diversos campos de conhecimento como: linguistas, folcloristas, antropólogos, filósofos, sociólogos, etc.

²⁶ Victor Turner descreveu o povo Ndembu, como habitantes do noroeste da Zâmbia, ao sul da África Central. Sua economia era, predominantemente, agrícola de subsistência e também caçavam. Se estruturavam pela linha matrilinear. Tanto as atividades de caça quanto de escultura apresentam simbolismo ritual. Além desses rituais há, outros de grande importância simbólica como: rituais com cerimônias de iniciação e cerimônias funerárias, rituais de aflição pela ação dos espíritos dos mortos, cultos de fertilidade das mulheres, entre outros. Para mais informações ver Turner, 2013.

negociações entre o mundo real e o subjetivo. Deste ponto de vista, se pensarmos a produção coletiva da memória de uma comunidade ou grupo, se percebe a constituição de um exercício que não está apenas referenciado no passado para o passado, mas para a construção de uma identidade legítima do grupo no espaço/tempo presente e futuro.

Compreende-se, especificamente em Victor Turner, é que os símbolos operam com forças ativas no processo social, alterando estados sociais e individuais o que, com efeito, favorece uma nova forma de identificação e socialização. Nessa perspectiva, o que vigora como preciso é o estudo do ritual, para que se possa entender como os elementos religiosos são importantes nas tentativas de resolução de crises sociais. Dessa forma, se torna essencial descrever como Turner compreende a importância metodológica do estudo do mesmo.

Nos primeiros nove meses de trabalho de campo, acumulei consideráveis quantidades de dados sobre, parentesco, estrutura da aldeia, casamentos e divórcio, orçamentos individuais e familiares, política tribal e de aldeia, e sobre o ciclo da agricultura. [...] Sentia-me, no entanto, insatisfeito, como se estivesse sempre do lado de fora olhando para dentro, [...] Isto porque percebia constantemente o batuque dos tambores do ritual na vizinhança do meu acampamento, [...] Finalmente, fui forçado a reconhecer que, se de fato pretendia conhecer o que significava até mesmo um mero segmento da cultura ndembu, teria de vencer meus próprios preconceitos contra o ritual e começar a investigá-lo (TURNER, 2013, 23-24).

Não admira que o estar em campo seja relevante apreciação crítica do fazer antropológico, isso se explica quando Turner esclarece que só quando iniciou seus estudos sob os rituais percebeu a importância que eles tinham no andamento do cotidiano dos Ndembus, percebendo principalmente a função social e simbólica do ritual. Vale destacar o que o autor entende enquanto ritual:

Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual [...] La estructura y las propiedades de un símbolo son las de una entidad dinámica, al menos dentro del contexto de acción adecuado. (TURNER, 1999, 21-22).

Ao estudar o ritual de cura da infertilidade Ndembu, o autor percebeu que o acontecimento do ritual era o momento em que os símbolos agiam para modificar aquilo que era necessário, pois era em seu acontecimento que os símbolos proporcionavam uma mudança pertinente no status social do casal.

No ritual da cura da infertilidade, Turner (2013) descreve que o casal²⁷ era trajado como infértil por questões subjetivas, os Ndembus entendiam os rituais como obrigações/compromissos especiais que eles deviam a seus ancestrais, especificamente, a espíritos femininos da família da esposa (mães e avós). Na comunidade, quando alguma mulher se vê infértil, se acreditava que ela estava em falta com suas obrigações para com suas ancestrais, logo, estaria amaldiçoada por estes espíritos, vale salientar que se tornar mãe era muito importante para os Ndembus, de forma que a mulher que era incapaz de gerar vida, seria sempre infeliz. Nesse sentido, o ritual de cura da infertilidade era um dos mais marcantes entre os Ndembus, durante a realização do mesmo, essa situação vai se alterando simbolicamente, até que no seu fim, o casal se torna novamente fértil pois teria se entendido com os espíritos.

A construção desse ritual envolve muitas pessoas da comunidade, mulheres e homens possuem funções simbólicas específicas que realizadas em conjunto garantem a cura do casal, de forma que, a crise de infertilidade afeta diretamente não só o casal, afeta todo o grupo social, ou seja, a crise não é pessoal, é social. Além disso, percebe-se que as pessoas possuem papéis essenciais na construção e execução do ritual, de forma que seus papéis performáticos são elementos importantes para serem estudados, pois são também narrativas rituais.

Para entender melhor essa noção de performance no ritual, Turner adotou o conceito de *Performance Cultural* que considera as performances como símbolos comunicativos, onde seus agentes transmitem mensagens que partiram de uma *reflexividade* que o agente faz sobre si mesmo e sobre o seu grupo. Dessa forma, para Turner “as performances culturais originam-se nos dramas sociais, mas vão além de simplesmente “pensar” sobre a sociedade” (LANGDON, 1996, 5), elas podem gerar mudanças culturais, a partir dos atores sociais que ao viverem um momento liminar, percebem e alteram a cultura seguindo seus interesses.

A percepção sobre a cultura e a sociedade que os atores sociais vivem no momento liminar são “afetivas, emocionais e estéticas” (LANGDON, 1996, 12), e são essas emoções que norteiam as escolhas sobre mudanças e permanências de costumes culturais tradicionais, nestes momentos, individualmente os sujeitos, refletem sobre as experiências do passado e do presente que norteiam a construção e a execução do ritual; com isto, percebemos que

²⁷ Para Turner o problema da infertilidade foi referido ao casal, e não apenas a mulher, porque o ritual de cura se constrói com os dois, pois o “mal” pode ter sido jogado também ao homem.

constantemente estas experiências estão sendo resignificadas. São esses pressupostos que vão caracterizar a relação do penitente com a prática religiosa, reforçando sua aproximação com o Santo e suas expectativas na consolidação ou resolução de um determinado problema ou enfermidade, este sendo mais comum.

Como se pode perceber as noções de prática, memória e performance se complementam como áreas de estudo, oferecendo, reciprocamente, respaldos para construções de pesquisas que busquem entender os indivíduos como atores sociais que constroem, modulam e remodelam o que está ao redor em razão das suas vontades e necessidades objetivas e sentimentais.

Portando, é o trabalho da memória que desempenha um papel decisivo. E, este é o ponto central sobre o qual gostaria de refletir neste texto quando interpreto o lugar que ocupa na consciência do grupo o ritual de São Gonçalo. Essa particularidade será abarcada no capítulo seguinte, que acresce o aspecto essencial do ritual de São Gonçalo, oferecendo uma análise a partir de elementos que convergem entre si: memória, performance e prática.

4. A DANÇA DE SÃO GONÇALO NA SERRA DO OURICURICI

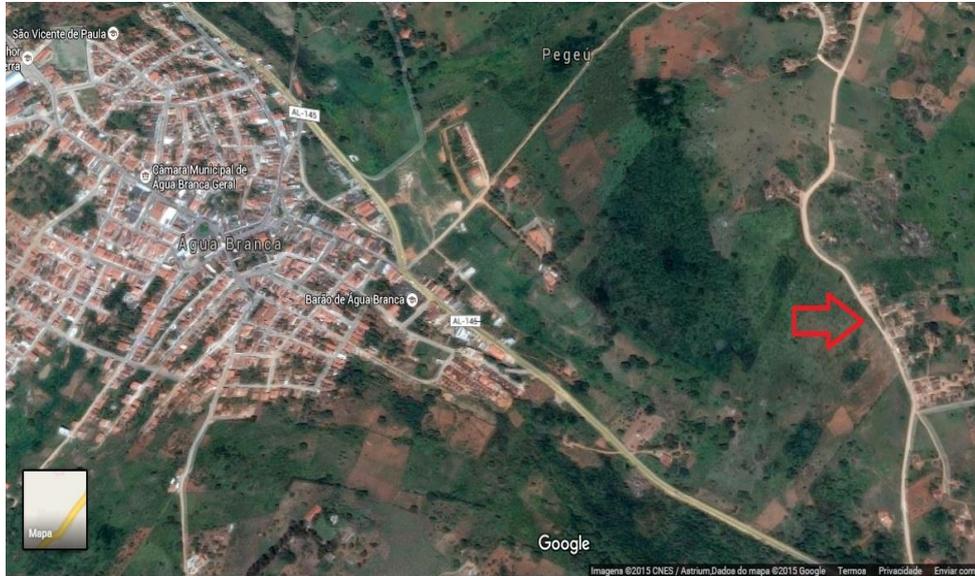


Figura 4 - Mapa da cidade de Água Branca/AL. A seta em destaque aponta à localização da Serra do Ouricuri

Neste capítulo do trabalho, será mostrado inicialmente quais as condições sociais, geográficas e econômicas atuais no município de Água Branca a partir de dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Pesquisa-IBGE e de dados obtidos em campo, desde 2013, entre outras fontes documentais.

Em seguida será mostrado como se configura o ritual de São Gonçalo a partir das narrativas dos próprios penitentes em torno da prática ritual, expondo como nos últimos anos está havendo um processo de reintegração ritual por antigos penitentes. Por fim, há uma tentativa de construção da análise ritual a partir dos referenciais teóricos apresentadas no capítulo anterior.

4.1 – Água Branca: dados históricos e geográficos



Figura 5 - Água Branca/AL, 1949. Fonte Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE

O município de Água Branca se localiza na região serrana do sertão do estado de Alagoas, é o segundo ponto mais alto do estado. Os municípios fronteiriços são: ao norte Mata Grande, ao sul Delmiro Gouveia, a leste Inhapi e Olho D'Água do Casado e a oeste Pariconha e o estado de Pernambuco. Distante 302 km de Maceió, segundo o IBGE (2010). Seu nome foi inspirado pela existência de várias fontes de águas muito cristalinas na região.

Segundo o Instituto Arnon de Melo, o desenvolvimento histórico e econômico da região está interligado. Foi a partir de meados do século XVIII que se iniciou o povoamento da região, principalmente, com a chegada do capitão Faustino Vieira Sandes, que lá se fixou com o objetivo de promover atividades agrícolas e pecuárias. Até o século XVII a jurisdição de Água Branca fazia parte das sesmarias de Paulo Afonso (BA), junto com os territórios de Mata Grande, Piranhas e Delmiro Gouveia. Atualmente, eles são todos municípios pertencentes ao estado de Alagoas.²⁸ O desmembramento ocorreu em 1865, através da lei provincial nº 681, Água Branca deixou de pertencer ao território baiano, e passou a ser um distrito sede. Em 2 de junho de 1919, por intermédio da Lei nº 805, a vila foi elevada à categoria de cidade (Instituto Arnon de Melo, p.163). A cidade se desenvolveu a partir dessa

²⁸ Vê-se que, no período de realização do movimento messiânico de Pedro Batista, iniciada em 1945, o território de Água Branca, já era um município alagoano, no entanto, a região de Delmiro Gouveia ainda era distrito do município, Delmiro Gouveia só foi emancipado em 1952. Dessa forma, Água Branca fazia fronteira com o estado Baiano.

produção agrícola e pecuária incentiva por Faustino Vieira Sandes, o capitão acabou se tornando o tronco familiar tradicional de Água Branca.

Atualmente a situação econômica da região não sofreu muitas alterações, uma vez que não existem grandes indústrias na cidade, logo, o comércio é estruturado apenas para atender as necessidades da população local. No Cadastro Central de Empresas realizado em 2013 pelo IBGE, documenta-se que no município só há 117 empresas, que emprega 1.096 pessoas²⁹, o que por sua vez, explica o fato da zona rural do município ser mais habitada que a zona urbana, uma vez que a maior parte da renda e da oferta de trabalho vem da produção agrícola.

O potencial econômico (deste município) está na diversificação e na industrialização de sua agricultura familiar, o que, de certa forma, vem ocorrendo com a ovinocaprinocultura e a apicultura, inseridas nos Arranjos Produtivos Locais do Sertão, numa parceria do Ministério do Desenvolvimento Agrário com a SEPLAN-AL, SEBRAE e BNB. A diversificação pode contar com um forte capital do município: a existência de quase cinco mil estabelecimentos rurais de base familiar. (ENCICLOPÉDIA DOS MUNICÍPIOS, p.165).

Dessa forma, importa esclarecer que a área total de produção rural de Água Branca é de 23.128 hectares realizadas em 2.842 estabelecimentos de produção. Dentre as atividades produzidas nestes espaços há a criação de diversos animais: asininos, aves, bovinos, caprinos, equinos, muares, ovinos e suínos.³⁰ Juntamente com a produção de leite, ovos e mel.³¹ Outro aspecto importante, é em relação a cultura de alimentos, como: banana, laranja, cana-de-açúcar, feijão, mandioca, milho, algodão, mamona, castanha de caju, manga. Entre as 2.842 unidades de produção agropecuária, apenas 14 delas possuem tratores para a realização de atividades agrícolas

Vale, lembrar que essa região é muito seca, e o transporte de água é feito com muita dificuldade, de forma que as plantações e a criação de animais são realizadas para garantir, primeiramente a alimentação das famílias, depois para a venda em comércios na zona urbana do município e nas cidades vizinhas, principalmente, Delmiro Gouveia. É a comercialização

²⁹ A população total do município calculada no censo de 2010 era de 19.377 pessoas (9.655 homens e 9.722 mulheres) a área urbana era composta por 5.101 pessoas (2.655 mulheres e 2.446 homens) e a rural por 14.276 pessoas (7.067 mulheres e 7.209 homens).

³⁰ No ano de 2013 foram contabilizados 9.969 cabeças de Bovinos, 5.800 de caprinos, 1.053 cabeças de equinos e 9.000 cabeças de galinha, 860 cabeças de suínos.

³¹ Foram produzidos 857 mil litros de leite vaca, 3.000 kg de mel de abelha, e 40 mil quilos de ovos de galinha ainda em 2013.

de produtos agrícolas que gera renda para maioria das famílias da região, por isso, muitos homens, já no fim da adolescência procuram outros empregos fora do seu município, deixando suas esposas e filhos por tempo indeterminado, dessa forma, as mulheres, muitas vezes, assumem a realização das atividades agrícolas, e buscando complementar a renda realizam a produção de produtos artesanais.³² Esta afirmação é baseada em relatos de jovens moradores das Serras do Ouricuri e da Serra das Viúvas.

Dessa forma, com a ausência dos chefes de família, as mulheres assumem a responsabilidade integral de educação dos filhos, entendo que a partir disso, estes filhos são inseridos em diversos campos referenciais objetivos e cosmológicos, tais campos são demandas do cotidiano, como o trabalho nas feiras agrícolas, o trabalho na roça, na produção do artesanato, como também em outros espaços educativos, exemplifica-se lugares e momentos de expressão religiosa.

De forma mais descritiva, para exemplificar as demandas objetivas, tem-se as feiras nas cidades e as atividades agropecuárias como plantação e o cuidado com os animais. Em observações feitas em campo (2013), percebeu-se que nas feiras de alimentos, as crianças estão presentes auxiliando suas mães na realização das vendas, os mais velhos descarregam os produtos dos carros, cuidam do dinheiro, já os mais novos estão sempre por perto para observar o trabalho da mãe e do irmão, e ao mesmo tempo, está sob os cuidados da mãe. Em casa auxiliam como podem alimentando os animais, ajudando na plantação.

No entanto, há outras introduções dessas crianças em ambientes como o campo religioso, preocupação que nos foi relatada pelos penitentes do São Gonçalo, um dos elementos que promoveram a continuação da prática ritual foi o cuidado que os mais velhos tiveram em repassar seu conhecimento sobre o ritual aos mais novos.

4.2 – Heranças e narrativas sobre o ritual à São Gonçalo em Água Branca/AL

Dados os relatos fornecidos pelos integrantes do grupo de São Gonçalo da serra do Ouricuri de Água Branca no estado de Alagoas, a devoção ao santo já ocorre na região há

³² A fabricação artesanal de diversos produtos é realizada com matérias primas como: madeira, barro, cipó, com palhas de Ouricuri e palhas de bananeira, para elaboração de brinquedos, utensílios domésticos, bolsas e chapéis.

mais de 115 anos, apesar que aqueles que foram entrevistados não souberam como a tradição surgiu na região. Desta forma, a narrativa do grupo conta que a dança é uma prática antiga e que tem se mantido ao longo dos anos.

Maria da Conceição Araújo Freire, filha do antigo mestre de São Gonçalo já falecido, José Luiz dos Santos, mais conhecida como Lia, nos relata como o ritual faz parte da comunidade do Ouricuri, segundo as histórias que foram a ela contadas por seus familiares.

Só na minha família, já são 29 anos, só na minha família, mas de tradição eu não sei ao certo. Segundo, é ... as pessoas da época da minha vó e do meu pai, foi passando de tradição a tradição, e segundo eles, todas as promessas feitas para o São Gonçalo, elas eram atendidas, e aí, deu-se então as promessas (Lia. 28/03/2015).

Segundo meu pai, que era mestre (responsável por puxar a dança) em São Gonçalo, ele falava que... o São Gonçalo, ele... era mestre também em dançar, porque ele tirava as moças (prostitutas) das ruas, e aí elas ficavam cansadas, e dançavam até mais tarde. E as nove rodas, era justamente, para que elas ficassem cansadas e não saíssem a noite pra rua (para trabalhar na prostituição) (Lia. 28/03/2015).

Seu Flávio A. Freire, mais conhecido como Rico, é o mestre atual do grupo, filho mais velho de seu José Luiz dos Santos e de dona Maria José, é irmão de Lia e já toca a 20 anos. Ele nos conta que a tradição entrou em sua família, quando o seu pai virou mestre de São Gonçalo, após o falecimento do mesmo, passou para ele o título de mestre.

Tanto o mestre Rico quanto Dona Lia nos contaram ainda que, um dos principais motivos que permite a continuidade do ritual na serra do Ouricuri é uma promessa que sua mãe fez há 28 anos para o santo. Dona Maria José, popularmente conhecida como Nina, viúva de seu José Luiz dos Santos. Foi a partir dessa promessa que a dança em homenagem ao santo se tornou tão importante para a sua família.

É uma promessa da minha mãe, ao nascimento do meu irmão, Gonçalo, ela passou mal, e aí ela fez essa promessa, que se ela conseguisse se recuperar, ela faria todo ano, dia 28 de março, independente de qual data caísse (dia do mês), a festa de São Gonçalo, que são nove rodas, na primeira ela segura o santo, ajoelhada, e a última também. Ao passar dos anos, ela foi ficando um pouquinho mais fraca, então o que é acontece, hoje ela já tem 64 anos, e no ano passado ela não conseguiu ficar de joelho o tempo inteiro, aí sentou um pouquinho, mas sempre que é possível, ela fica até o final da festa de joelhos com o santo. (Lia. 28/03/2015).

No segundo nascimento do meu irmão, que o primeiro foi o Gonçalo, e dois anos depois foi o Damião, ela chegou a ter uma parada, passou mal, e aí... ela complementou, deu nome ao meu irmão anterior de Gonçalo, e o segundo, ela fez a promessa, que para todo dia 28 de cada mês de março, independente de qual data caísse, ela faria. E da quaresma, já chegou o dia de cair na sexta-feira da paixão, o

que é que ela fez, ela ensinou todos os seus filhos, porque se não tivesse dançadores suficientes, os próprios filhos fariam a dança de São Gonçalo que são 9 rodas. (Lia. 28/03/2015).

A promessa feita por dona Maria José, tem promovido encontros anuais de antigos mestres e dançadores com os novos integrantes do grupo. Os últimos escutam as histórias dos mais velhos, aprendem com eles antigos elementos, antigas rodas. Absorvem conhecimento de sua vivência religiosa. E os mais velhos narram e ensinam com o objetivo de promover a continuidade de suas tradições.

Seu Luiz de 78 anos, morador da Serra do Ouricuri, conta que aprendeu com o pai dele a dança de São Gonçalo,³³ que era penitente, seu primo foi o primeiro mestre do grupo, chamado de Zé Preto, foi mestre durante 30 anos, já falecido há 4 anos. Seu Luiz diz que tem dançado e também tem ensinado os mais novos a dançar.

Seu Luiz narrou que seu primo Zé Preto e o seu José Luiz dos Santos, quando garotos frequentavam outras comunidades rurais próximas a Serra do Ouricuri, entre elas a comunidade do Cal, comunidade rural de Água Branca que é mais afastada da zona urbana e Santa Brígida. Nas duas comunidades já haviam grupos de São Gonçalo organizados pela Madrinha Dodô, acredito, que foi nessas viagens que ambos conheceram as práticas rituais de penitências em devoção ao santo, e assim, eles levaram esse conhecimento para a comunidade em que moravam.

Esse trânsito era muito comum nessas regiões, pois muitos dos devotos de Pedro Batista eram alagoanos e moradores de Água Branca. Nesse sentido, Madrinha Dodô se dirigia ao município com frequência organizando várias festividades religiosas, principalmente na região do Cal. Essas notícias se espalhavam e era comum que durante estas festividades, muitas pessoas se dirigissem até lá, no intuito de presenciar os rituais, mesmo sendo rituais religiosos, o elemento festivo estava presente. Unindo moradores de Água Branca, Santa Brígida, Delmiro Gouveia e de outras regiões mais próximas

Outro elemento importante dentro da tradição da dança de São Gonçalo, é o tipo de promessa que o grupo paga. Seu Luiz especifica que o grupo é do São Gonçalo dos vivos,

³³ Por motivos de saúde ele tinha se afastado do grupo, mas aos poucos estava retomando sua participação no grupo. Ele não tem relações de parentesco com a família de dona Maria José.

mas se alguém chamar para pagar a promessa de uma pessoa morta, eles também vão, entretanto, o grupo não tem esse costume.

Fazer parte do grupo de São Gonçalo dos vivos significa pagar promessas apenas de pessoas vivas. Então a pessoa faz uma promessa ao santo, e sendo sua graça alcançada, ela paga a promessa chamando um grupo para que dance a quantidade de rodas prometidas. É o caso, da promessa de dona Maria José, que pela graça alcançada todo ano prepara uma jornada. Nos grupos de São Gonçalo que auxiliam os mortos, se paga as promessas de pessoas falecidas, que em vida fizeram a promessa ao santo, obtiveram a graça, mas não puderam pagar a promessa durante a vida. Logo o morto procura alguma forma de se comunicar para que a promessa seja paga.

Geralmente, no grupo de São Gonçalo dos Mortos, ou dos pés descalços como são conhecidos em Santa Brígida, segundo nos relatou dona Mariquinha³⁴, há pessoas que são médium, que tem o poder de se comunicar com espíritos de pessoas falecidas, assim, os mortos procuram essas pessoas para pedir que arranjem o pagamento da promessa que ficou em dívida, pois, somente com a realização da jornada que está pendente, o espírito deixa de estar em estado devedor como o santo, logo poderá descansar, sua alma terá paz. Há outros casos, que a pessoa falecida entra em contato diretamente com os seus parentes, aparecendo em seus sonhos.

Exemplo disso, foi o caso do ritual que houve na casa de Maria de Lurdes A. dos Santos de 60 anos. Sua mãe, já falecida a procurou em sonho, e a pediu que procurasse uma forma de pagar a promessa que ela tinha feito, visando a cura de seu filho (irmão de dona Lurdes) há muitos anos atrás.

Meu irmão casou com uma senhora, ele morava lá na Atacajuba, [...] com um pouco tempo que se casaram, ele [...] pegou depressão, aí desde dessa depressão, minha mãe disse, que se ele ficasse bom, [...], ela pagava uma promessa, nove rodas de São Gonçalo. Aí nisso ele ficou, ficou, ficou, ficou aí depois ele melhorou. Aí ele foi embora pra São Paulo, aí até hoje não aconteceu mais nada nele. Aí ela morreu (a mãe da dona Lurdes que faleceu há 19 anos), aí ficou, a gente ficou. Já tá com muitos anos que ela pediu, [...] essa promessa, [...] aí ela apareceu a mim em sonho, pedindo essa roda de São Gonçalo. Aí eu disse a ela que ia fazer, que ia juntar com

³⁴ Dados coletados em entrevista com Dona Mariquinha, 64 anos, entre 15 e 16 de setembro de 2013. Ela é madrinha do grupo de São Gonçalo em Santa Brígida/BA e beata de Madrinha Dodô. Estes dados foram coletados para a realização desta monografia, no entanto, são importantes também para a pesquisa do professor Silóé.

as minhas irmãs, com suas filhas e que a gente ia fazer. [...] E quando foi hoje, a gente tá fazendo. (Dona Lurdes 15/03/2015).

Durante a realização da promessa, a ser questionada como se sentia, dona Lurdes diz que:

Eu estou me sentindo muito feliz, porque eu gosto muito dela (da mãe falecida), e eu disse a ela que pagava de um jeito ou de outro a promessa dela, e Deus ia ajudar. Eu amo muito ela, aí eu disse a ela que ela não ia sofrer não, que eu ia pagar a promessa dela. E a gente tá pagando (Dona Lurdes 15/03/2015).

Ao perguntarmos ao mestre Rico como era pagar uma promessa para alguém já falecido, ele relata que:

Os vivos fazem a promessa, mas na maioria das vezes eles morrem, aí pede pra família pagar, que nem é nesse caso aqui (promessa da mãe de Lurdes, já falecida, que estava sendo paga no dia a pedido de todas as filhas), esse caso já foi de vários anos, e agora, as donas da casa vieram pedir para pagar a promessa, e a gente tá pagando. Mas eu prefiro pagar a dos vivos, às vezes, eu nem falo pros outros (os integrantes do grupo) que é de morto, porque atrapalha um pouco sabe?!, as vezes, [...] porque, quando um morto já está morto, e tá devendo né, a gente vai pagar uma coisa que já está morta. Ai, as vezes a gente tem problema com o violão, ou com o dançador. A gente tem problemas de várias coisas aqui. Hoje quebrou a corda do violão, o pessoal errou os passos, isso influi muito. (Mestre Rico, 15/03/2015).

Apesar dessa diferenciação entre o São Gonçalo dos Vivos e dos mortos os elementos constitutivos do ritual continuam os mesmos, ou seja, a música que é tocada, os passos dançados, os instrumentos usados são iguais para as duas formas de ritual.

4.3 – Elementos e construções rituais da dança a São Gonçalo

Habitualmente, considera-se que o ritual se constitui através da dança formada por várias rodas, que segue um sistema de passos previamente determinado. Para cada grupo de São Gonçalo, há uma variação numérica de rodas que precisam ser executadas no formato de dança, em busca do pagamento da promessa. Geralmente é preciso dançar por horas e dependendo do grupo, o ritual pode durar o dia todo, o que configura ao ritual o caráter de penitência. Em relação aos instrumentos usados, também varia de grupo para grupos.

No São Gonçalo da Serra do Ouricuri, as jornadas são configuradas pelos passos: três por dentro e três por fora; lua cheia; "S"; meia lua; cruzeiro; oito pequenos; oito grandes;

troca de lado. Não existe uma ordem para a ocorrência deles, cabe ao mestre ao puxar a roda, iniciando a música e a marcação dos passos, assim, ele é seguido pelos outros penitentes.

Aa músicas (que estarão escritas no capítulo seguinte) são tocadas por dois instrumentos: o violão e uma espécie de cuia, um instrumento feito da casca do coco seco. Atualmente, no pagamento de promessas, o grupo de 12 integrantes não fixos, tem executado nove rodas, cada roda dura quase uma hora, dessa forma, a jornada acaba no fim da tarde. Antes, como o número de integrantes era bem maior, a jornada poderia varar madrugada, alcançando a manhã do outro dia.

De primeiro, quando era no começo de São Gonçalo, a gente tinha, a gente começava no sábado, às vezes, muita gente acompanhou, e a gente terminava no domingo à noite, porque a gente tinha que fazer todas as rodas, tudo junto. E agora, a gente tá fazendo só, a gente faz todas as rodas nas nove rodas, entendeu? Mas, se for tocar hoje uma roda mesmo normal, é mais de uma hora. Uma normal, com todas as partes, aí é mais de uma hora, aí você vai ficar lá pra de noite, meia-noite. Aí o pessoal simplificaram mais por causa, da festa num ficar cansativa (Mestre Rico. 15/03/2015)

Nas narrativas do mestre Rico, se torna claro que houve uma remodelagem da forma como se davam as jornadas para que a maioria dos passos fossem realizados nas nove rodas. No entanto, ele falou que alguns passos são mais difíceis de serem realizados, como a prisão, isso porque, atualmente há poucos componentes e quando há gente suficiente não há espaço para o mesmo ser realizado.

A gente tem três rodas de São Gonçalo que a gente não toca, são as mais lindas, mas é ... elas são mais demoradas, mas são as mais lindas. [...] é o rolo cantado, não tem esse rolo que roda, mas ele tem outra tradição que é tão linda! Eu não toco muito porque demora quase 40 minutos, mas é muito linda! Ai, tem a musa também que é muito linda, e tem o furtado de cima. E tem a prisão também (quarto tipo de roda), que é linda! Muito linda! A prisão é onde a gente... o São Gonçalo também tem aqueles negócios da gente ficar bem animado! [...] aí o que acontece, a prisão, quando a gente dançava, a gente vai prendendo todos eles, e vai soltando, a gente prende e solta. Aí o mestre dizia: você roubou o quê? Você tomou o que? Aí era tão gostoso, às vezes, mas demora ... mas é muito gostosa. Ultimamente, a gente não está mais fazendo, devido, que a gente não tinha mestre, mas agora a gente vai voltar toda tradição de novo... (Mestre Rico. 28/03/2015).

Logo, quando seu José Luiz faleceu, o Flávio (Rico) não pode assumir o grupo como mestre, e o São Gonçalo ficou sem mestre. Os integrantes se afastaram, e a dança ficou acontecendo apenas por causa da promessa de Dona Maria José, que tinha se preocupado em

ensinar a todos os filhos com se dança. No tempo de seu pai, havia anos em que a dança era feita com até 30 pares.

Mas, há poucos anos alguns dos antigos mestres tem retomado a participação no grupo, como é o caso de seu Luiz, que mesmo doente, tem vindo dançar e tocar um pouco. E de Mano, seu Manuel, de 60 anos, que tocou com o pai de Flávio e foi mestre por mais de 30 anos. Ele ficou sabendo da apresentação e foi lá para assistir, todos ficaram surpresos porque já fazia anos que ele não aparecia. No acontecer do ritual seu Manuel dançou e tocou junto com seu Luiz e com o mestre Rico. Os dois foram recebidos como antigos mestres que estavam retornando ao grupo.

No culto à São Gonçalo, o *pagante* da promessa não precisa dançar. O sacrifício fica por conta dos dançantes, que fazendo uso de seu corpo tornam possível o pagamento. Por outro lado, o *pagante* estabelece contato com o grupo de São Gonçalo para sediar em sua casa uma jornada, garantindo alimentação e transporte, uma vez que os grupos de São Gonçalo não cobram nada para a realização do ritual.

Vale salientar ainda que mesmo sem a cobrança para a realização do ritual, o evento torna-se muito caro, porque a quantidade de comida que é servida precisa cobrir a todos os que estarão presentes no local, desde os penitentes até os que estão apenas acompanhando o ritual. Logo, exige-se do *pagante* um grande gasto financeiro.

4.4 – Pagamento da promessa solicitada por dona Maria de Lurdes

O ritual foi realizado na cidade de Água Branca, no dia 15 de março, foram montadas duas tendas na rua, uma ao lado da outra, de tecido branco com colunas de algum tipo de metal, em paralelo a um grande muro amarelo e verde. Esta estrutura estava em frente à casa de dona Maria de Lurdes.

Inicialmente o santo estava em cima de uma mesa de madeira no centro. A mesa estava coberta com um pano de renda branco e em cada lado do santo havia uma vela inserida em uma garrafa pet, para que o vento não apagasse a chama, cada uma delas estava preenchida com barro para dá sustentabilidade. Havia também um livro do novo testamento e um grande terço de madeira. Sentada atrás do santo, estava a dona Maria de Lurdes

Antes de começar o ritual, ela pôs o seu banco à frente da mesa e o santo em seu colo. Esse posicionamento é obrigatório para o *pagante* da promessa. Junto com suas irmãs, que se revezaram nessa posição, dona Maria de Lurdes encomendou e organizou tudo para o acontecimento do ritual.

Os penitentes chegaram ainda pela manhã, por volta das 10:00 deu-se início ao ritual. A primeira coisa feita é a reza do pai nosso, segue com a reza da ave maria. Nesse dia havia 8 pares formados por dez mulheres e seis homens, a frente estão os dois tocadores, do violão e da cuia, as mulheres estão todas de blusas de manga $\frac{3}{4}$ e saia até os joelhos, os homens estão de camisa e calça.

Após as rezas a dança se inicia, a música e os passos são puxados pelo mestre Rico, o outro tocador o acompanha, e o ritual segue ... roda por roda. Entre elas, os dançantes bebem um pouco d'água e voltam para a formação. As rodas seguem, até a pausa para o almoço que foi fornecido por dona Lurdes e suas irmãs como combinado, depois do almoço as rodas continuaram até que, as nove rodas foram realizadas e a promessa paga, assim, finalmente a mãe de dona Lurdes pode descansar eternamente.

4.5 – Pagamento da promessa de dona Maria José

O ritual ocorreu na Serra do Ouricuri na casa de Dona Maria José, no dia 28 de março. A dança aconteceu em sua garagem, uma área coberta com telha de barro. Lá tinha apenas uma pia, a frente estava a mesa em que o santo estava para ser colocado. A mesa estava coberta com um pano branco de renda, a imagem de São Gonçalo foi posta no centro da mesa. Há dois violões em cada lado do santo. A figura do santo é de um frade vestido com um tecido de cor bege, e uma capa azul. Na mão esquerda ele segura um livro vermelho, e na mão direita segura um cajado de madeira. Seus pés estão amarrados com uma fita verde.

Do lado de fora e em parte do interior da área do lado direito havia dois bancos de madeira onde estavam sentados alguns homens que estavam no pagamento de promessa de dona Lurdes, e estavam lá para realizar o pagamento de dona Maria José. Eles estavam aguardando o resto do pessoal para montar os pares e começar a dança, isso por volta das 09 horas da manhã.

No interior da casa a filha mais nova de dona Maria José, com algumas vizinhas já organizavam o almoço para o grupo de São Gonçalo e de todos que estavam chegando para assistir à apresentação. Por volta das 10:00 horas, havia chegado gente o suficiente e o ritual começou. A apresentação se iniciou com 6 pares, a maioria dos integrantes mais jovens são mulheres, os homens são senhores, que presenciaram o ritual do tempo do pai do Rico.

Assim que o ritual se iniciou, dona Maria José, ficou de joelhos, segurando a imagem de São Gonçalo. Quando acabou a primeira roda, ela se levantou e em seu lugar, ficou Dona Lia, que sentou-se na cadeira segurando a imagem do santo. Durante todo o ritual, alguém da família permanecia segurando a imagem do santo. E os filhos de dona Maria José se revezavam entre a função de segurar o santo, preparar lanches e participar das rodas, mas os outros integrantes que não são parentes de dona Maria José, não saíam de suas posições, apenas nos intervalos para a realização de alimentações.

Durante a construção ritual, principalmente no período da tarde, muitas pessoas, em sua maioria crianças se apertavam e se empurravam em frente a garagem para assistir à apresentação. Acompanhado cada roda que ia se consolidando.

4.6 – A dança enquanto ritual – Função Simbólica

Inicia-se essa reflexão a partir de um entendimento de que uma prática tradicional pode ser entendida como um meio fornecedor de conhecimento e de experiências sobre a ordem social e cultural ao redor, que são passadas entre gerações de forma gradativa. Essa compreensão é fruto dos estudos da antropologia simbólica que percebem nos fenômenos sociais, entre eles, nos fenômenos religiosos, a existência de processos de mutabilidade. Processos que podem ser compreendidos através de elementos específicos, que tenha uma conexão com o passado e que possa transmitir esse passado no presente, e a partir disso, torne claro, quais os elementos que se alteraram, quais são novos que foram incluídos e os que se perderam.

Nesse estudo, os elementos que foram usados para entender os processos de construção cultural, sendo mais específico, os elementos que narram o passado e o presente da dança de São Gonçalo da Serra do Ouricuri para um entendimento desse movimento de mutabilidade, a fim de entender o que caracteriza, centralmente o ritual, foi o estudo da

memória e das performances narrativas. Tais questões, em torno dessas experiências, nos permite refletir, a partir das teorias da antropologia da performance, trabalhadas por Esther Jean Langdon, sob elementos de alterações simbólicas, que, com efeito, são fruto de novas experiências vividas na comunidade

Langdon (1996), ao afirmar que o desenvolvimento da antropologia simbólica, expõe o conceito de cultura como algo mutável. Em que os indivíduos escolhem pensar e agir segundo suas próprias interpretações. O que, por sua vez, exalta uma sociedade formada por indivíduos conscientes de suas escolhas e de seu modo de vida e que, principalmente, não estão só vivendo padrões culturais, estão, também, construindo novos. Na construção da pesquisa, noto que este aspecto é presente para os penitentes.

São Gonçalo pra mim, é prioridade, não tenho nada, foi festa pra pagar promessa, a gente equipa uma equipizinha e vem, é um domingo. Para nós é um domingo de lazer, pra eles (aquele que encomendou a promessa) é pagar promessa, para nós (o grupo) é um domingo de lazer, é ótimo, uma maravilha. Eu amo. (Mestre Rico. 15/03/2015).

O que se percebe, é que os elementos: promessa e penitência no ritual se mantêm, apesar de todas as dificuldades que próprio grupo narra ter passado. Estes aspectos tradicionais têm se mantido durante todos esses anos, o que torna notório uma escolha consciente feita pelos indivíduos que formam o grupo de buscar manter os aspectos internos de sua formação enquanto uma comunidade que manteve sua devoção, sua fé, sua segurança e a confiança no Santo que pode resolver males do seu cotidiano, como a cura da depressão e das complicações pós-parto.

O fiel que se pôs em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que pode mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Está com que elevados acima das misérias humanas, porque está elevado acima de sua condição de homem, acredita-se salvo mal, seja qual for a forma, aliás, que conceba o mal. O primeiro artigo de toda fé é a crença na salvação pela fé (DURKHEIM, 1996, p.459).

Para compreender o que permeia tais promessas se faz necessário ressaltar que o ritual de São Gonçalo se configura a partir de uma necessidade de estabelecer uma conexão entre o mundo dos vivos e dos mortos. Entende-se aqui que as práticas da boa morte, entre elas o ritual de São Gonçalo, e diversos outros elementos, são partes de um todo. O todo dá-se nas

relações entre vivos e mortos (DURKHEIM, 1996) em uma tentativa de minimizar o sofrimento vindo com a perda de um ente querido, garantindo para quem partiu o *descanso eterno*, convergindo para que vivos e mortos não se sintam em dívida com demandas vindas do pós-morte.

Pode-se, hipoteticamente, explicar tais demandas a partir do entendimento que os pagamentos das promessas possibilitam aos parentes em luto a paz em vida, e para os que faleceram o descanso da alma na morte. Este aspecto torna a vida dos pagadores de promessas, neste caso, dos dançantes, incondicionalmente ligada ao dever do pagamento, pois a *cobrança* está baseada no *dever* que se tem com uma entidade superior que não é concreta, mas é divina e poderosa, que pode salvar ou condenar.

O ritual aparece, seguindo a definição de Turner como um acontecimento que não existe dentro da rotina da comunidade, mas que se expressa através do simbolismo religioso. Uma vez que a promessa tenha sido alcançada o rito existe como um momento de “compensação”, os símbolos são vivenciados como expressões de uma preocupação liminar, de fato, este é o momento da resolução da negociação, quando o devedor da promessa passa a ser pagador de promessa, deixando de dever ao santo.

Os dançantes e os tocadores existem como mediadores da negociação, dentro da relação santo-e-devedor-da-promessa, uma vez que eles formam o grupo de São Gonçalo e possibilitam que a promessa seja paga. Mas, para eles, aquele momento de dança, é vivido como momento de penitência, ou seja, um momento que para eles também serve como resolução de conflitos individuais, que podem ser vistos como pecados, segundo sua fé, logo ao dançar, um dançante, vive aquilo como um meio de “pagar os próprios pecados”, ao possibilitar que outro pague sua promessa, cumprindo seu dever religioso.

Dessa forma, podemos perceber que, as junções das experiências construídas no passado com as vivenciadas no presente tendem a ser um meio provedor de alterações de padrões de socializações, comportamentos e pensamentos em qualquer esfera da sociedade. O que não seria diferente para o grupo em questão, visto que a penitência enquanto principal elemento da promessa, gradativamente, parece não estar sendo encarada como sacrifício, como apontado por Mestre Rico. De todo modo, tampouco podemos afirmar se tais alterações destoam dos padrões que foram elementos constitutivos para o grupo do município de Água

Branca. A única coisa que podemos afirmar é que os símbolos podem ter diversos significados, que são mutáveis.

Ainda que a pesquisa se encontre em andamento³⁵, as questões elencadas até aqui registram a importância dos elementos que caracterizam a devoção de uma comunidade a um Santo. E muito embora, a tradição não permaneça com os mesmos elementos constitutivos, a dança continua sendo o momento sagrado e de pagamento das promessas, o que figura como novo, se é que pode ser pensado assim, são os novos integrantes e as novas demandas daquela região.

³⁵ A pesquisa em torno da crença em São Gonçalo na Serra do Ouricuri será continuada durante a construção da dissertação referente ao programa de Mestrado em Antropologia Social/UFAL, atividade que terá início ainda no ano de 2015.

5. MUSICA E FOTOS DA DANÇA DE SÃO GONÇALO

A preocupação em não inserir as partes que compõem este capítulo no corpo do texto, ou mesmo em anexo, está em retomar elementos conceituais trabalhados até aqui. Evidência um dos momentos mais caros ao grupo da Serra do Ouricuri: a dança. Se bem observado, veremos em cada estrofe incertezas, medo, temor e o conflito cantado, aspectos profundamente íntimos da estrutura do ritual. Este momento se trata do estabelecimento do pagamento sendo realizado para aqueles que estavam com a promessa pendente e da alteração da condição de pecador/devedor para pecador/salvo. Esse estágio anuncia a força dos laços empreendido entre o devoto para com o santo de forma consciente.

Ao investigar as razões da carga afetiva, era expressivo a coloração emocional expressada nos rostos de cada penitente do grupo, no começo, algumas penitentes demonstram um pouco de vergonha, mas no adiantar da dança essas feições mudam, concentram-se, ao mesmo tempo que a comunidade volta a sua atenção ao grupo, construindo o ritual de forma coletiva, grupo e comunidade juntos, exaltando assim a união, aspecto que deve fazer-se presente no ritual.

Abaixo registro a música cantada na jornada de São Gonçalo, realizada na casa de Dona Maria José. Em seguida apresento algumas fotografias que evidenciam a formação, os instrumentos e os integrantes do grupo na realização do ritual de devoção à São Gonçalo. Seguem os pontos:

Música Da Dança Á São Gonçalo

Concedei-nos a licença, concedei-nos a licença
 Santo do meu coração, santo do meu coração;
 Nós queremos dá princípio, nós queremos dá princípio
 A essa nossa devoção, a essa nossa devoção;
 Nas horas de Deus amém, nas horas de deus amém;
 Pai, filho e espírito santo, Pai filho e espírito santo;
 É a primeira cantiga, é a primeira cantiga
 Que a são Gonçalo eu canto, que a são Gonçalo eu canto.
 De agora para adiante, de agora para adiante.
 Quero ver a luz do dia, quero ver a luz do dia.
 Vamos ver a nosso Deus, vamos ver a nosso Deus

Filho da Virgem Maria, Filho da Virgem Maria.

[...]

Quando eu aqui cheguei, quando eu aqui cheguei
 Pelo santo eu perguntei, pelo santo eu perguntei
 Nenhuma resposta me deram, nenhuma resposta me deram
 Com vergonha eu não chorei, com vergonha eu não chorei

[...]

Essa viola me indica, essa viola me indica
 Louvores há são Gonçalo, louvores há são Gonçalo
 Mas quando eu aqui cheguei, mas quando eu aqui cheguei
 Pelo santo eu perguntei, pelo santo eu perguntei
 Nenhuma nova me deram, nenhuma nova me deram
 Com vergonha eu não chorei, com vergonha eu não chorei
 Chuvinha que vem do norte, chuvinha que vem do norte
 De longe traz a zuada, de longe traz a zuada
 Acordando seus devotos, acordando seus devotos
 do sono da madrugada, do sono da madrugada
 Esse louvor é ao nosso Deus, esse louvor é ao nosso Deus
 Filho da virgem maria, filho da virgem maria
 Na água do mar adiante, na água do mar adiante
 Eu quero pescar o peixe, eu quero pescar o peixe
 Eu quero pescar o mundo, eu quero pescar o mundo
 Antes que o mundo me deixe, antes que o mundo deixe.
 De agora para adiante, de agora para adiante
 Vamos ver a luz do dia, vamos ver a luz do dia
 Vamos ver a nosso Deus, Vamos ver a nosso Deus
 Filho da virgem Maria, filho da virgem Maria
 A dança de São Gonçalo, a dança de São Gonçalo
 O povo é o mais unido, o povo é mais unido
 São Gonçalo é padroeiro, São Gonçalo é padroeiro
 Todo enfeitado de fita, todo enfeitado de fita
 Quem dança o São Gonçalo, quem dança o São Gonçalo
 Deve ter o pé ligeiro, deve ter o pé ligeiro.
 Essa dança vem dizendo. Essa vem dizendo
 no terreiro ... no terreiro

Quando eu aqui cheguei, quando eu aqui cheguei
 Pelo santo eu perguntei, pelo santo eu perguntei
 Nenhuma nova me deram, nenhuma nova me deram
 Com vergonha eu não chorei, com vergonha eu não chorei
 Na água do mar adiante, na água do mar adiante
 Eu quero pescar o peixe, eu quero pescar o peixe
 Eu quero pescar o mundo, eu quero pescar o mundo
 Antes que o mundo me deixe, antes que o mundo me deixe
 Santa Tereza foi freira, Santa Tereza foi Freira
 Menina de 12 anos, meninas de 12 anos.

Escreveu para São Gonçalo, escreveu para São Gonçalo
 Que esse mundo era um engano, que esse mundo era um engano

De agora para adiante, de agora para adiante
 Vamos ver a luz do dia, vamos ver a luz do dia
 Vamos ver a nosso Deus, vamos ver a nosso Deus
 Filho da virgem Maria, filho da virgem Maria
 Lá vem o galo cantando, lá vem o galo cantando
 Todo enfeitado de fita, todo enfeitado de fita

Chegue, chegue minha gente; Chegue, chegue minha gente
 Todos juntos num cordão, todos juntos num cordão
 Vamos para porta da igreja, vamos para porta da Igreja
 Vamos fazer oração, vamos fazer oração
 No subir da ladeira, no subir da ladeira
 No pé do catolezeiro, no pé do catolezeiro
 A que se fica lacrada, a que se fica lacrada
 A corda eu vou tirando, a corda eu vou tirando
 São Gonçalo vai comigo, São Gonçalo vai comigo
 E o povo fica chorando, e o povo fica chorando
 [...]
 Cada galha a sua flor, cada galha a sua flor.
 Meu divino São Gonçalo, meu divino Seu Gonçalo
 Essa vai no seu louvor, essa vai no seu louvor

Como um elemento narrativo, a música se torna um instrumento da análise da memória, evidenciando alguns aspectos que norteiam as características do ritual, no entanto, a música é um elemento que está, de todo modo, aberta a qualquer interpretação. O que se busca neste espaço, é apenas mostrar em partes das músicas aspectos que foram trabalhados no corpo do texto.

Na primeira estrofe, já se torna claro a característica de devoção e submissão para com o santo, para além disso, os elementos do catolicismo (popular) são exaltados, ao se reverenciar a Santíssima Trindade, a Virgem Maria e ao Seu filho e mais adiante ao afirmar que o louvor também é ao “Nosso Deus, filho da Virgem Maria” de modo que, inicialmente já se mostra o ritual como religioso.

Ao dizer que se deseja ver a luz do dia, também na primeira estrofe, o caráter de penitência já se destaca, pois, se evidencia que a jornada deve alcançar a madrugada até o amanhecer (evidenciando o tempo que dura o ritual), o mesmo ocorre na expressão “chuvinha que vem do Norte, de longe traz a zuada (barulho), acordando seus devotos, do sono da madrugada”, e “lá vem o galo cantado, todo enfeitado de fita” afirmando o acontecimento ritual em horas em que normalmente as pessoas estão recolhidas. Além disso, expõe ao se

pronunciar “vamos ver a nosso Deus, filho da Virgem Maria” uma possível consequência para quem foi penitente, a salvação da alma e a ascensão ao paraíso, céu.

A segunda parte da música é uma referência ao processo de imigração da devoção ao santo, que tem origem portuguesa e que foi trazida ao Brasil no período de colonização: “mas, quando eu aqui cheguei, pelo santo eu perguntei, nenhuma resposta me deram, com vergonha eu não chorei”, referência a um devoto estrangeiro que procurou em diversos pontos nas novas terras o acontecimento do ritual, mas não encontrava. A narrativa segue nas estrofes adiante, com o estrangeiro que continua procurando algum grupo de São Gonçalo.

Há diversos elementos importantes que seguem sendo demonstrados - sobre o som da viola que indica o acontecimento do ritual - tal elemento foi referenciado por Queiroz (1998) quando estudou o grupo de São Gonçalo de Santa Brígida, a autora destacou que era exatamente o som da viola e do adufo que alertavam a população para o acontecimento do ritual, era apenas os tocadores fazerem uso dos seus instrumentos, que logo as pessoas começavam a chegar, no lugar em que ia dar-se a dança.

Há ainda, uma referência para aqueles que dançam como “o povo mais unido”, demonstrando o caráter de organização social que possui a penitência, assim como há em Santa Brígida (QUEIROZ, 1998), demonstrado também no trecho “chegue, chegue minha gente, todos juntos fazer um cordão; vamos para a porta da igreja, vamos fazer oração” evidenciando o caráter coletivo penitência, assim, sua construção e manutenção são frutos de ações coletivas, de escolhas individuais que geram uma ação coletiva.

Pagamento da promessa Maria José – Fotos³⁶



Figura 4 - Imagem de São Gonçalo



Figura 5 - Casa de dona Maria José, dança de São Gonçalo

³⁶ Fotos de Lays Eugenia Sampaio Crisanto e Jairo da Silva Gomes.



Figura 6 - Seu Manoel, com a cuia, e o Mestre Rico, com o violão



Figura 7 - Seu Luís, com o violão e Seu Manoel com a cuia

As fotos foram tiradas durante o pagamento de promessa de Maria José, no dia 28 de março de 2015, este espaço é em sua garagem. Esta imagem foi da primeira roda, dona Maria José que é a pagante da promessa está sentada em frente ao grupo, ela presencia a primeira e última roda das nove rodas que formam a jornada. De frente a ela (figura 7) estão os dois tocadores mais antigos que faziam parte do grupo quando seu falecido marido era o mestre, ambos estavam ausentes, Seu Luiz voltou a pouco tempo, busca ensinar tudo que sabe sobre o ritual aos mais novos. Seu Manoel, soube que haveria o pagamento da promessa e se fez presente, surpreendendo a todos.

Na figura 4, se pode observar a imagem de São Gonçalo, ornamentado com uma fita verde, assim como é retratado na música. Nas imagens seguintes (5,6 e 7) se pode observar um pouco da estrutura ritual. O posicionamento dos dançantes sempre atrás dos tocadores e guiados por eles para a realização de cada passo, as vestimentas respeitosas e até mesmo um jeito do corpo, para tocar e para dançar.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O esforço na elaboração deste trabalho privilegiou salientar os elementos constitutivos à devoção e a extrema relação de troca existente entre o penitente e o santo, legitimada pelos rituais e orientada por líderes e beatos na busca proeminente da paz no pós-morte. Colocado ao lado desta tarefa, está todo o quadro social instável e os diferentes grupos que se armaram na tentativa de, por um lado construir um paraíso na terra, por outro lado estabelecer um regime político sólido que abarcasse o levante desses movimentos.

Na verdade, nos diferentes campos de pesquisa, aqueles que dedicaram boa parte de sua vida ao estudo sobre a crença na existência de um ser superior, ou exclusivamente sobre a vida religiosa (DURKHEIM, 1996; TURNER, 1999-2013; BRANDÃO, 1981), discorrem em suas argumentações que as religiões são criadas com diversas finalidades, por exemplo, a de fornecer leis para a obtenção da solidariedade e coesão social através da moral religiosa (DURKHEIM, 1996). Mas, também, é o cerne da formação social de uma determinada sociedade. Além disso, vale salientar que a existência dos conflitos e das crises sociais não podem ser explicados e solucionadas somente por elementos sensíveis, tangíveis, por estarem inseridos em um sistema de significações abstratas, os símbolos, que atuam em contextos determinados, como os rituais, são os elementos que proporcionam a resolução das crises (TURNER, 1999).

Na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos deve necessariamente haver um certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais, que apesar da diversidade de forma que tanto um como outras puderam revestir, tem sempre a mesma significação objetiva e desempenham por toda parte as mesmas funções. São esses elementos permanente que constituem o que há de eterno e de humano na religião; eles são o conteúdo objetivo da ideia que se exprime quando se fala da religião em geral (DURKHEIM, 1996. p. X).

Tanto as representações quanto os rituais são elementos formadores das crenças coletivas que se diferenciam em produção e reprodução, isso se dá porque as criações dos sistemas religiosos - estrutura e dinâmica – se diferenciam uma das outras, assim como as funcionalidades dirigidas às demandas locais e internas, no entanto, se pode perceber que a

propensões gerais na criação coletiva da religião e suas práticas, buscam, entre outras coisas, a resolução de conflitos e crises sociais.

Nesse sentido, é que se contextualiza um dos elementos que norteiam o ritual de São Gonçalo da Serra de Ouricuri, a ponte proporcionada pela devoção ao santo que liga mundo dos mortos com o mundo dos vivos. Esse aspecto, é analiticamente importante, veja que as famílias que vivenciam a dívida para com a santo (de uma graça alcançada que não foi paga) estão vivenciando uma crise, uma vez que acreditam que seus parentes falecidos estão sofrendo no pós-morte. No entanto, tal crise não é apenas de uma família, é de toda a comunidade, pois este estão enlaçados por compartilharem de alguma forma da crença ao santo, o que significa tal crise como sendo social. Um segundo elemento importante que norteia a devoção vem da resolução de crises que afetam o corpo, curando-o. Os casos das senhoras Maria de Lurdes e Maria José, expressam essa compreensão, pois ambas precisaram recorrer a divindade na busca da superação de problemas, no caso da Maria de Lurdes a preocupação com a mãe falecida que não tinha descanso após a morte por estar com o pagamento da promessa pendente. E o problema pós-parto de Maria José que poderia tê-la matado, por duas vezes.

Além da cura de males que atingem o corpo, há outros conflitos e males, que para os que creem, são curados através da ação do santo. Vê-se, de forma exemplar, o que Queiroz (1976) discorre sobre as práticas de penitência contextualizadas no movimento messiânico de Pedro Batista, que expressavam majoritariamente a característica de controle social.

Não é, porém, apenas para melhorar a vida terrena que Pedro Batista desenvolve ordem e harmonia entre a sua gente, é porque somente assim as penitências, a dança de São Gonçalo, as procissões e as novenas serão boas, isto é, permitirão alcançar a salvação. [...] as rezas em comum afirmam a solidariedade de todos (QUEIROZ, 1976. 303).

As penitências assim seriam os caminhos para se alcançar a salvação da alma, para que após a morte os indivíduos obtivessem a paz, para além disso, era também uma forma de garantir a ordem social, uma vez que, não poderiam os penitentes estarem impuros para a realização ritual, ou seja, não poderiam estar em conflito com outra pessoa, logo a comunidade vivia sob uma grande passividade. Veja que antes de Pedro Batista, na região de Santa Brígida havia diversos conflitos, brigas entre familiares, que foram sendo cada vez mais

recriminados pela coletividade de romeiros e penitentes que migraram para a região (QUEIROZ. 1998).

Dessa forma, percebe-se que os elementos constitutivos da prática religiosa, como os rituais, foram para o movimento de Pedro Batista e ainda são nestas comunidades que os praticam, ferramentas importantes na busca de resolução de crises sociais incidentes na organização social.

É no acontecimento do ritual religioso que os conflitos eram amenizados e encontravam uma resolução. Por isso, Turner (2013) salienta a importância desses estudos para que se possa entender os elementos originados e influenciados a partir da ritualização e como esses elementos engendram na formação cultural de cada região. Entre outros elementos discutidos, evidenciamos a importância dos componentes rituais, a exemplo da música e da dança tão importantes à afeição e a veneração, mas também a significação desses no contexto em que estão inseridos: na cerimônia religiosa. Pois, assim, componentes e contextos nos auxiliam no entendimento sobre os movimentos de mutabilidade da crença e na persistência desses movimentos no tempo.

Ainda que alguns elementos não tenham sido inseridos ao longo do texto, ou mesmo não tenham sido trabalhados de forma mais abrangente, é notório a riqueza de detalhes e significados, quer para o social quer para o individual, do campo de pesquisa da religião. O ponto mais importante a ressaltar é que a crença e os rituais são valores inerente ao universo particular dos agentes sociais. Isso soa como uma constatação bem simples. Na verdade, essa vertente está alicerçada nas necessidades que vão surgindo e se alterando (no campo da realidade) e vão modelando e ressignificando os agentes praticantes do universo ritualístico. É dessa referência que irão surgir novos campos de pesquisa a serem explorados, memorizados e ressignificados trazendo à luz da antropologia as singularidades de um grupo ou de uma sociedade.

REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. **Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização**. Mana, v.7, n.2, p.7-33, Rio de Janeiro. 2001.
- AMORIM, Siloé. **The Pilgrims to Madrinha Dodô (Penitence and Pilgrimages)**. Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology. Brasília, ABA. V. 9, n. 2. July/December. 2012.
- BARTH, Frederik. **Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: Teorias da Étnicidade**. São Paulo: UNESP, p. 185-228. 1998.
- BERGUER, Peter L. **A Dinâmica Cultural da Globalização**. In: Muitas Globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo. Rio de Janeiro Record. 2004.
- BOMFIM, Wellington de J. **Identidade, Memória e Narrativas de São Gonçalo do povoado de Mussuca (SE)**. 165 f. Dissertação (mestrado) Programa em pós-graduação em antropologia social. Universidade Federal do Rio Grande Do Norte. Natal. 2006
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes da Viola: Rituais Religiosos Do Catolicismo Popular em São Paulo e Minas Gerais**. Petrópolis: Vozes, 1981.
- CAMARGO, Angélica Ricci. **Ouvidor de Capitania/Comarca**. Coordenação-Geral de Gestão de Documentos – COGED. Memória da Administração Pública Brasileira -MAPA. Arquivo Nacional. 2013.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Drama, Ritual e Performance em Victor Turner**. Sociologia & Antropologia. Departamento de Antropologia Cultural e Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil. Rio de Janeiro, v.03.06: 411 –440, novembro, 2013.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: O Sistema Totêmico na Austrália**. São Paulo; Martins Fontes, 1996.
- Enciclopédia Municípios de Alagoas**. Carlos Alberto Pinheiro Mendonça: Instituto Arnon de Melo. Leonardo Simões: Coordenação Geral. Maceió – Núcleo de Projetos Especiais, 2012. 540p
- FRIEDMAN, Jonathan. **Ser No Mundo: globalização e localização**. In: Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes. 1994.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.
- HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado - A construção do sebastianismo em Portugal** (séculos XVI e XVII), São Paulo, 1998.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Demográfico 2010**. Disponível em: < <http://www.censo2010.ibge.gov.br>>. Acesso em 17/08/2015.

LANGDON, E. Jean. **Performance e Preocupações Pós-Modernas em Antropologia**. In Performáticos, Performance e Sociedade (João Gabriel L.C. Teixeira org.). Brasília, Editora Universidade de Brasília. Pp. 23-29. 1996.

LOPES, Beth. **A performance da memória**. Sala Preta. v. 9. São Paulo. p. 135 -145. 2009.

MURA, Claudia. **“Todo mistério tem dono!”: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu** –Tese (Doutorado) do Museu Nacional do Rio de Janeiro (UFRJ), PPGAS, 2012.

ORTNER, Sherry B. **Teoria na antropologia desde os anos 60**. Mana. vol.17 n.2 Rio de Janeiro. 2011.

OTÁVIO, Valéria Rachid. **Dança de São Gonçalo: reinterpretação coreológica e história**. Dissertação (mestrado) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Instituto de Artes. Campinas, São Paulo: [s.n], 2004.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais** (org.). Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PERALTA, Elsa. **Abordagens Teóricas ao Estudo da Memória Social: uma resenha crítica**. In: Arquivos da Memória: antropologia, escala e memória. Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa. Lisboa: Nova Série, N. 2. 2007.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no Mundo**. São Paulo: Alfa Ômega. 1976.

_____. Maria Isaura Pereira de. **Sociologia e folclore: a dança de S. Gonçalo num povoado bahiano/ Maria Isaura Pereira de Queiroz**. – 2ª ed. – Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Egba, 1998. 124 p. – (Coleção Apoio, 29).

TAYLOR, Diana. **Traduzindo performance**. In: Antropologia e performance: ensaios na pedra. John Dawsey; Regina Moller; Mariana Monteiro [et. al.]. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

THIRY-CERQUES, Hermano Roberto. **Pierre Bourdieu: a teoria na prática**. RAP, Rio de Janeiro. V. 40 (1): 27-55, Jan./Fev. 2006.

TURNER, Victor. **"Símbolos em el ritual ndembu"**.En: La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu. pp..21-35. Madrid: Siglo XXI, 1999.

_____. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VENSON, Anamaria Marcon; PEDRO, Joana Maria. **Memórias como fonte de pesquisa em história e antropologia**. História Oral, v. 15, n. 2, p. 125-139, jul.-dez. 2012.

ZALUAR, Alba. **Os movimentos messiânicos brasileiros: uma leitura**. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em ciências sociais – BIB, Rio De Janeiro, n.06. 1979.