

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

**POR AMOR ÀS ALMAS: UM ESTUDO DAS DISSIDÊNCIAS
E PROSELITISMO RELIGIOSO EM QUEBRANGULO-AL**

ULISSES NEVES RAFAEL

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ORIENTADOR: ROBERTO MAURO CORTEZ MOTTA
Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal de Pernambuco para obtenção
do grau de Mestre em Antropologia

Recife, 03 de setembro de 1996

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

“POR AMOR ÀS ALMAS
Um Estudo das Dissidências e Proselitismo Religioso em Quebrangulo¹ AL”

ULISSES NEVES RAFAEL

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia à Comissão Julgadora da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Mauro Cortez Motta.

Recife - 1996

À Lu, Caio e Hugo

Cartilha da Cura

*As mulheres e as crianças são as primeiras que
desistem de afundar navios.*

(Ana C.)

AGRADECIMENTOS

Sempre me indaguei sobre a pertinência dos agradecimentos - lugar-comum nas dissertações que tenho manuseado -, crente de que sua inclusão ali apenas obedecia a meras formalidades ou a algum tipo de exigência estética. Hoje, porém, quando tais exigências recaem sobre "nós" - pronome que, aliás, indica muito bem o quanto existe de coletivo em um trabalho desta natureza -, sentimos dificuldade de elencar todos os que estiveram empenhados na tarefa de que este trabalho obtivesse êxito. Uma rápida olhada para trás ou até mesmo à nossa volta hoje, revela o quanto sou devedor, e de uma gama de credores que, caso algum deles deixe de aqui ser mencionado, não é por injustiça ou esquecimento e sim porque contemplá-los em sua totalidade é tarefa das mais árduas.

Em princípio, por "nós" devemos entender aqui a participação do nosso orientador Professor Dr. Roberto Mauro Cortez Motta, por quem nutro até hoje grande admiração e respeito, aspecto este que talvez justifique as resistências que criei à uma maior aproximação. Em razão dessas mesmas resistências tivemos poucos contatos, embora bem proveitosos. Porém o peso do seu nome e da sua produção intelectual foram, durante todo este tempo, referências básicas de que lancei mão, no intuito de fazer jus à sua orientação, dando o melhor de mim. É claro que isso não é garantia de um bom trabalho, razão pela qual assumo aqui toda a responsabilidade por possíveis "inexatidões".

Outra grande contribuição nesse campo foi a que me prestou a Professora Dra. Nádia Fernanda Amorim, cuja participação em minha carreira intelectual remonta ao período em que eu sequer havia pensado em ingressar no Mestrado em Antropologia. Portanto, sou-lhe grato, menos pela contribuição direta à presente dissertação e mais por

ter estado presente, me apoiando de modo efetivo, nos momentos cruciais desse processo de formação acadêmica.

Durante a integralização dos créditos, tive o privilégio de contar com a colaboração de verdadeiros “mestres”, dos quais extraí o modo adequado de fazer Antropologia. Lembro de alguns deles com gratidão: Maria do Carmo, Dora, Maria Bryner, Scott, Salête e José.

Ainda no plano institucional contei com o apoio inestimável de dois órgãos financiadores: a FAPEAL (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas); e a CAPES, sem as quais não teria condições de integralizar os créditos ou de realizar o trabalho de campo.

Quando me afastei do mestrado para realizar o trabalho de campo, senti muitas vezes um desejo quase irreprimível de largar tudo. Uma sensação antecipada de fracasso que foi amenizada pela força que as “meninas” me enviavam do Recife. Por isso, “brigado: Andréa, Beta, Clélia, Jô, Lady, Mísia e Odete”.

Em Maceió, outros amigos se esforçaram para criar um ambiente “acadêmico” favorável à elaboração da dissertação. Quando não, foram bem compreensivos com os meus “sumiços”. São eles: Sílvia, Evelina e Edson (sempre vigilantes), Raquel (mais do que todos, pois confiou a mim a tarefa de resgatar mestre Zome), Lourdes, Marcondes, Clara e Vânia

Outras figuras, atuando nos bastidores colaboraram de modo especial para que o trabalho chegasse a termo. Agradeço, pois, à galera do mestrado: Sóstenes, Dora e, mais recentemente, Regina. Em Aracaju passei a contar com a ajuda da efficientíssima Valéria.

Não poderia deixar de registrar também a colaboração dos meus informantes, sobretudo de Graça, extensionista da EMATER em Quebrangulo, uma etnógrafa vocacionada. Aos demais, quando não dou voz aqui, suas representações aparecem,

implicitamente, em tudo que descrevo ou afirmo. E, por fim, agradeço a Luciana, Caio e Hugo, os quais, sem nunca terem feito qualquer contato direto com este trabalho, inclusive por exigência minha, constituem a parte mais exigida desse processo. A despeito do seu ritmo, opiniões e vontades, foram o tempo todo os mais preteridos

RESUMO

A dissertação intitulada: "POR AMOR ÀS ALMAS: UM ESTUDO DAS DISSIDÊNCIAS E PROSELITISMO RELIGIOSO EM QUEBRANGULO - AL", propõe traçar um panorama do quadro religioso de um pequeno município alagoano, envolvendo a quase totalidade dos grupos que ali se alternam na produção do sagrado.

Nosso projeto inicial era dar conta das formas de relacionamento entre três desses grupos religiosos, por nós considerados como periféricos por escaparem ao controle da agência religiosa dominante, bem como pela articulação que fazem com segmentos marginalizados da comunidade.

A ênfase, no caso, centrava-se nos processos de dissidência que cada um deles enfrentou ao longo de sua formação, e as estratégias desenvolvidas por esses grupos a fim de se manterem naquele campo religioso como mais uma alternativa na produção do sagrado.

Durante a realização do trabalho de campo uma série de transformações de ordem estrutural foram observadas, impondo alterações significativas na delimitação da nossa amostra. A desarticulação dos grupos situados no "beco", modo como é conhecido o logradouro onde se situavam os grupos que inicialmente privilegiamos em nossa observação, obrigou-nos a incluir nessa amostra outros grupos religiosos da cidade, embora conservando o propósito inicial de considerar o relacionamento entre eles a partir da noção de conflito.

Assim sendo, relacionamos os diversos grupos religiosos de Quebrangulo, situando-os, ora na esfera oficial, ocupada pela Igreja Católica, ora nos pontos periféricos, principalmente o "beco", onde se encontra grande parte dos grupos identificados com os cultos afro-brasileiros. Numa posição intermediária, não apenas espacialmente, como também pelo grupo de fiéis que aglutina, teríamos a Assembléia de Deus.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	iii
RESUMO	v
INTRODUÇÃO	vii
CAPÍTULO I - ESTRUTURAS DEMOGRÁFICAS, ECONÔMICAS E SOCIAIS DE QUEBRANGULO	01
1. Localização no Espaço.....	01
2. Localização no Tempo.....	04
3. Modelos de Produção Econômica no Município.....	14
4. Os Donos da Terra.....	22
5. Os Moradores do Lugar.....	28
CAPÍTULO II - O CAMPO RELIGIOSO: ESPAÇOS E AGENTES	38
1. Controle Eclesiástico Central (A Igreja da “Rua”).....	40
a) <i>Participação Popular no Catolicismo (igrejas dentro da Igreja)</i>	48
2. Catolicismo Popular (igrejas fora da Igreja).....	59
a) <i>O Beato Franciscano e a Vila São Francisco</i>	63
b) <i>O Mestre Zome e suas igrejas</i>	67
3. As Igrejas do “Beco”.....	78
a) <i>“A Umbanda é uma Família Só”</i>	83
b) <i>A Igreja Missionária</i>	107
c) <i>Ser Crente: “Uma Alegria Diferente”</i>	113
d) <i>Igreja Nova à Moda Antiga</i>	124
CAPÍTULO III - CONFLITO RELIGIOSO EM QUEBRANGULO	128
1. Variações da Discórdia	
I - <i>Allegro</i>	132
II - <i>Adágio Molto</i>	139
III - <i>Presto</i>	153
CONCLUSÃO	232
BIBLIOGRAFIA	170
ANEXOS	176

INTRODUÇÃO

Apresentação

Este estudo se propõe a fazer uma análise das formas de relacionamento entre grupos religiosos em Quebrangulo¹, cuja tônica são as dissidências enfrentadas por cada um deles em seu processo de formação e as estratégias desenvolvidas para se manterem naquele campo religioso como mais uma alternativa na produção do sagrado. No conjunto de crises gerado pelas aproximações e afastamentos entre esses grupos é que fomos buscar inspiração para intitular nosso trabalho: *"Por Amor às Almas: Um Estudo das Dissidências e Proselitismos Religiosos em Quebrangulo"*, sendo que o primeiro trecho deste título foi retirado do depoimento de um de nossos informantes que assim justificava suas atividades como líder religioso.

Nosso primeiro contato com a comunidade estudada se deu em fins de 1991 e foi motivado pela curiosidade acerca da existência no local de um fenômeno de liderança leiga que consistia na combinação de práticas religiosas supostamente antagônicas, ou seja, o líder religioso conhecido como mestre Zome, instituiu ali um calendário de celebrações religiosas identificadas com o catolicismo popular, as quais se realizavam

A partir desse primeiro contato percebemos que a compreensão da estrutura e funcionamento desse grupo teria que, inevitavelmente, passar pela análise de outros também situados naquela mesma área, conhecida como o “beco”², sobretudo aqueles, cujas lideranças tiveram no passado algum tipo de relacionamento com o que aqui chamamos de grupo matriz. A importância desse em nossas análises, portanto, está associada justamente ao fato de que foi em seu interior que se deflagraram os conflitos que realçaram a dinâmica daquele sistema religioso como um todo, inclusive o aparecimento dessas vertentes que achamos por bem considerar.

O primeiro desses grupos dissidentes, concentra suas atividades no Terreiro Africano São Jorge e pertence ao quadro das religiões mediúnicas e mais especificamente trabalha com as “leis de umbanda”. Ele surge no local depois de enfrentar um sério processo de dissidência com o grupo do mestre Zome, ao qual seu líder, Erivaldo, esteve durante muito tempo ligado, inclusive por ter sido por ele adotado na condição de afilhado.

O segundo grupo por nós considerado na época foi a Igreja Missionária do Sagrado Coração de Jesus, congregação de orientação ortodoxa implantada na comunidade pelo Frei José, o qual também enfrentou com o mestre Zome uma contenda que se estendeu para além dos limites do beco e que foi assegurada até bem pouco tempo antes de esse líder morrer.

Foi então com a preocupação de acompanhar o relacionamento entre esses três grupos periféricos, assim chamados por escaparem ao controle da agência religiosa dominante, que traçamos as primeiras metas da pesquisa que seria realizada mais tarde, de modo mais aprofundado. Nossa preocupação inicial era com este aspecto particular do relacionamento entre eles, marcado pela animosidade e discórdia. Na ocasião tínhamos a convicção de que a apreensão dos processos de formação daqueles grupos,

² A classificação de grupos sociais e suas respectivas manifestações culturais a partir de expressões como esta, segundo Roberto DaMatta (1991), reflete a condição de marginalizados que tais grupos carregam. Mais adiante retomaremos essa discussão.

bem como da sua lógica de funcionamento teria que se concentrar nestas situações de crise, momentos privilegiados à compreensão não apenas da lógica interna desses mesmos, como também das contradições e conflitos subjacentes ao sistema social como um todo.

A retomada desse projeto só se deu em fins de 1994, mais de três anos depois daquele contato inicial. Este período de afastamento foi reservado quase que exclusivamente à integralização dos créditos do mestrado e à pesquisa bibliográfica. Nesse meio tempo, realizamos uma única incursão a campo, em janeiro de 1993, a fim de acompanharmos a realização da festa de São Sebastião, aliás, a última que foi organizada pelo mestre Zome, já que no ano seguinte ele viria a falecer após um longo período de enfermidades. Nessa ocasião, ainda não nos tínhamos dado conta de que mudanças significativas se operavam naquele contexto, as quais mais tarde provocariam alterações de peso em nossas proposições iniciais. Portanto, quando da realização de nossa pesquisa de campo, o quadro religioso daquela comunidade já não era mais o mesmo de quando o conhecemos pela primeira vez, a começar pelo modo como se encontravam estruturados os grupos do beco, até então objeto especial de nossa atenção. A morte do mestre Zome, depois de uma tentativa feliz de reconciliação com seus desafetos clássicos, arrefeceu entre estes o espírito de competição que sempre marcara suas práticas. A lacuna deixada por aquele líder religioso, até então o suporte da discórdia que se espraiou naquele espaço, provoca o afastamento tanto de Erivaldo como do Frei José, que a partir de então passam a residir em Macció, só fazendo ao local visitas quinzenais. O lugar deste último passa a ser ocupado pelo frei Paulo, diácono da Igreja Missionária, cuja formação se deu no interior da própria congregação, depois do noviciado e do curso de teologia por correspondência que fez enquanto esteve como interno na casa que é mantida por essa congregação em Macció. Em Quebrangulo ele continua desempenhando as mesmas atividades que antes eram realizadas por frei José, ou seja, batiza, faz casamentos, celebração e dá comunhão aos fiéis. Com Erivaldo também não foi diferente, apesar de continuar visitando a cidade a cada quinze dias,

ocasiões em que presta assistência aos seus filhos-de-santo, esse líder atualmente passa a maior parte do tempo em Maceió onde reside e para onde pretende se mudar em definitivo, estando apenas na dependência, para que isto aconteça, da autorização do seu guia que continua alheio às inúmeras solicitações que a família tem feito.

Por outro lado, em outras esferas daquele campo religioso, outras mudanças de peso se observam. A Igreja Católica havia retomado o ritmo de suas atividades após um longo período em que a comunidade fora prejudicada pela ausência de um pároco na cidade, agravada ainda mais pelo desabamento do teto da igreja matriz, provocando assim, além da transferência do lugar de culto, a dispersão dos fiéis por outros grupos emergentes. Dentre estes, o que mais se beneficiou com as lacunas deixadas pelo catolicismo foi a Igreja Evangélica Assembléia de Deus, assumida na ocasião por um pastor que além de bastante dinâmico, iniciou na comunidade um trabalho de proselitismo com vistas à obtenção do reconhecimento por parte dos membros das camadas mais privilegiadas da cidade.

A disputa que irá se armar a partir de então envolverá basicamente esses dois grupos religiosos, embora num nível secundário, outros grupos permanentes mantivessem a tônica das disputas e do conflito como forma de assegurar sua participação naquele espaço de produção do sagrado. Tendo em vista esse novo panorama, não foi preciso refazer nossas hipóteses principais, a não ser considerar o fato de que aqui, não teríamos grupos novos se formando a partir de processos de dissidência. O único caso registrado nesse meio tempo, no caso, foi a Igreja de Cristo Pentecostal, fundada em Quebrangulo após um cisma que seu líder e uns poucos seguidores enfrentaram com o pastor da Assembléia de Deus, congregação da qual faziam parte. Por outro lado, uma preocupação maior com as estratégias de proselitismo começaram a despontar. Além da intenção do pastor Edmilson de buscar entre as camadas mais favorecidas o reconhecimento e legitimidade de suas práticas, conforme já foi mencionado, o Pe. Washington, novo pároco da cidade, resgata uma série de práticas

religiosas já esquecidas e introduz um conjunto de celebrações novas com vistas à ocupação do tempo disponível dos fiéis.

Diante deste novo quadro, entre as modificações observadas em nossa investigação, além do que já era previsto, tivemos que ampliar nossa amostra, passando a considerar também esses grupos que nesse novo contexto passaram a ocupar o centro da cena religiosa em Quebrangulo. Portanto, nosso propósito inicial de acompanhar o relacionamento entre três grupos situados numa região específica da cidade se transforma na intenção de acompanhar e registrar a atuação de todos os grupos religiosos existentes ali atentando para sua estrutura, seu funcionamento, seus integrantes, suas práticas e representações, de modo que ao final de tudo, tivéssemos um perfil religioso da comunidade.

Assim sendo, nosso objetivo principal na realização desse trabalho, o qual supomos ter sido alcançado, foi constituir o “arquivo” daquela comunidade a partir do viés religioso, sem abrir mão de nossa hipótese principal, segundo a qual o conflito marca o surgimento, a formação e o relacionamento de um grupo religioso com facções divergentes; e mais, o proselitismo é o mecanismo através do qual as disputas e discórdias são asseguradas.

Fundamentação Teórica

O arcabouço teórico, no qual nos respaldamos inicialmente para fazermos nossas primeiras proposições, girou em torno basicamente das contribuições de Simmel, o qual, apesar de negar a presença de conflitos em grupos religiosos já que aí estaria ausente um dos elementos primordiais à existência desses - a competição -; suas idéias nos foram bastante úteis, sobretudo porque partem do pressuposto de que na sociedade, tanto quanto as forças de interação, os fatores de dissociação desempenham papel fundamental na perseguição de uma vida social mais rica e mais plena: “...a sociedade,

para alcançar uma determinada configuração, precisa de quantidades proporcionais de harmonia e desarmonia, de associação e competição, de tendências favoráveis e desfavoráveis”³.

Outro autor em quem nos amparamos desde as primeiras reflexões foi Pierre Boudieu, cujo conceito de campo religioso se presta sobremaneira, ainda agora, à análise que fazemos do fenômeno religioso em questão. Segundo esse autor, o processo de desenvolvimento tecnológico, econômico e social por que têm passado a sociedade de um modo geral, tem propiciado o aparecimento das funções, intelectual e material, especializadas, as quais se refletem também no campo religioso, cuja estrutura se compõe do antagonismo de práticas e representações, expressas de um lado, por um corpo de “especialistas religiosos”, solidamente organizado e que detêm com exclusividade o monopólio da gestão dos bens de salvação; e de outro lado, pelos “leigos”, no sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e que foram destituídos do “capital religioso”: “A estes dois tipos extremos de estrutura da distribuição do capital religioso vão corresponder: a) tipos opostos de relações objetivas (e vividas) com os bens religiosos e, em particular, tipos opostos de competência religiosa, a saber, de um lado, o *domínio prático*, de um conjunto de esquemas de pensamento e de ação (...), adquirido em estado implícito por simples familiarização, e portanto comuns a todos os membros do grupo (...) e, de outro lado, *do domínio erudito* de um *corpus* de normas e conhecimentos explícitos, explícita deliberadamente sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição socialmente incumbida de reproduzir o capital religioso por uma ação pedagógica expressa; b) tipos nitidamente distintos de sistemas simbólicos, como por exemplo os *mitos* (...) e as *ideologias religiosas* (...) que constituem o produto de uma *reinterpretação letrada*, levada a cabo em resposta a novas funções...”⁴.

³ Geog SIMMEL. *Sociologia*. (1983). p. 124.

⁴ Pierre BOURDIEU. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 1987. p. 40

Nesse autor também vamos buscar uma definição para religião muito útil às discussões que ora realizamos. Para ele, a função que é cumprida pela religião é a de fornecer aos leigos “justificações de existir em uma posição social determinada”, ou seja, a religião exerce um “efeito de consagração”, na medida em que “através de sanções santificantes, converte em limites legais os limites e barreiras econômicas e políticas eletivas e, em particular, contribui para a *manipulação simbólica das aspirações* que tende a assegurar o ajustamento das esperanças vividas às oportunidades objetivas; e inculca um sistema de práticas e de representações consagradas, cuja estrutura reproduz a estrutura das relações econômicas e sociais vigentes em uma determinada formação social”⁵.

Tais afirmações se aproximam sobremaneira do conceito de religião que nos é fornecido por Clifford Geertz em seu *Interpretação da Cultura*, para quem a religião seria “um sistema de símbolos que atua para estabelecer disposições e motivações nos homens, através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral”⁶, ou seja, a religião põe fim à ameaça de que a nossa capacidade de criar e apreender venha a falhar, bem como à ameaça de perda da capacidade de suportar “situações de pressão emocional”.

A não ser pelo acréscimo que Boudieu faz, já que considera que a religião não é apenas a justificativa para os leigos de uma vida livre da “angústia existencial da contingência e da solidão” aquela definição nos continuaria sendo ainda bastante útil. Mas esta modificação de ordem teórica, apenas reflete aquelas mudanças na ordem dos acontecimentos, às quais já nos referimos.

Ao nos determos sobre o conflito como categoria explicativa do relacionamento entre grupos religiosos num contexto específico, estivemos correndo um sério risco de formularmos hipóteses que apenas prevêem que algum tipo de padrão irá aparecer,

⁵ Idem, p. 48.

⁶ Clifford GEERTZ. *A Interpretação das Culturas*. (1978).

conforme nos alertam Goode & Hatt⁷. No entanto, inquietava-nos ainda um tipo de questão para a qual não tínhamos ainda uma dedução satisfatória e nem tampouco vislumbrávamos no arcabouço teórico disponível uma resposta aceitável; interessava-nos saber as razões pelas quais os indivíduos optavam por um grupo religioso daquele espaço em detrimento de outros que, em essência, forneciam o mesmo tipo de serviço. As formulações inicialmente desenvolvidas apontavam para a maior ou menor capacidade dos líderes religiosos e de suas respectivas campanhas proselitistas, cuja eficiência poderia ser medida em termos de atração do maior número de fiéis. A investigação, porém, conduz-nos à verificação de um campo religioso, aqui entendido nos termos que nos são emprestados por Bourdieu⁸, em termos do qual seria mais útil analisar as opções religiosas dos crentes; ou seja, conveniente seria aceitar a idéia de que o relacionamento do fiel com o sagrado está permeado pelo jogo de forças que marca as relações concretas do cotidiano, ou seja, quem numa formação social determinada ocupa uma posição dominada, terá suas práticas religiosas consideradas inferiores.

Mary Douglas aponta para esse aspecto fundamental que relaciona os indivíduos, por um lado, a um conjunto de posições concretas e, por outro, à produção simbólica. Para essa autora, “Quando o indivíduo não tem lugar no sistema social, quando é, numa palavra, marginal, cabe aos outros, parece, tomarem as devidas precauções, precaverem-se contra o perigo. O indivíduo marginal nada pode fazer para mudar a sua situação” e mais adiante reforça: “onde o sistema social for bem articulado procuraremos poderes articulados que pertencem aos postos de autoridade; e onde o sistema social estiver mal articulado, procuraremos poderes inarticulados que estão nas mãos dos propagadores da desordem”⁹. Com base no exposto, então, pouco nos custa verificar que os elementos definitivos na escolha de um grupo religioso estão associados às diferentes posições ocupadas pelos indivíduos na sociedade. É nítida a relação entre

⁷ William J. GOODE e Paul K. HATT. *Métodos em Pesquisa Social*. (1975).

⁸ Op. Cit. (n.5).

⁹ Mary DOUGLAS. *Pureza e Perigo*. p. 118/121.

estrutura social e estrutura de distribuição do capital religioso tal como foi percebido por Boudieu.

Porém, interessava-nos investigar as causas de adesão em circunstâncias e domínios onde a condição de marginalizados era comum a todos, como é o caso dos moradores do beco ou dos freqüentadores dos cultos afro-brasileiros de um modo geral. Em todos os casos temos as mesmas características de relação objetiva com o sagrado, porém, a explicação para a escolha de um grupo em detrimento de outro teria que ser buscada em aspectos diversos dos que estivemos até aqui considerando.

O primeiro que ressalta é a eficácia da cura. Conforme veremos mais adiante e com base em análises mais confiáveis sobre o tema, a cura seria o primeiro passo para a inserção dos fiéis nesse tipo de religião. Tal posição é firmada por Paula Montero, quando afirma que "A 'doença' é um fator primordial no processo de 'conversão' religiosa; estreitamente relacionado com este fato temos que a 'mediunidade não-desenvolvida' constitui o 'diagnóstico' mais freqüente para os males que chegam aos terreiros. A manifestação de entidades espirituais não-controlada pelo ritual religioso ou a recusa do fiel em instrumentalizar seu corpo para a recepção dos espíritos constituem-se, portanto, em causa de sensações desagradáveis e estranhas"¹⁰. A constatação de tal fato, porém, não nos é suficiente; é importante salientar que o doente ou a doença impõem critérios para a cura. Não pode ser qualquer pai-de-santo que tem o poder da cura. Assim como na maioria das circunstâncias a atuação da terapêutica oficial, também os médiuns, podem fracassar no diagnóstico. Obtivemos depoimentos de filhos-de-santo ou apenas freqüentadores que afirmaram ter percorrido vários terreiros antes de encontrar aquele que realmente os livrasse dos sinais mórbidos da doença, tornando-os ligados a ele de forma definitiva. Assim sendo confirma-se nossa hipótese de que é a destreza e maior habilidade do chefe de terreiro que irá definir a adesão do indivíduo ao grupo.

¹⁰ Paula MONTERO. *Da Doença à Desordem: A Magia na Umbanda*. (1985). p. 154.

Quanto à sua permanência, ela envolve outros fatores que aqui julgamos importante adiantar. Trata-se das obrigações que os fiéis têm de realizar como forma de cumprir o acordo que, ainda no momento da doença, é feito com as entidades espirituais. Ainda nas palavras de Paula Montero, subentende-se que as obrigações “são oferendas dedicadas às diversas entidades espirituais, visando propiciar sua boa vontade para com os homens, reforçar sua proteção neutralizando entidades maléficas ou agradecer dádivas concedidas anteriormente”¹¹.

Mas a idéia de despacho, que está diretamente associada à de obrigação sugere uma relação não apenas com forças espirituais, como também com indivíduos concretos com quem os médiuns e freqüentadores dos terreiros se relacionam. Montero já havia atentado para tal fato e isso aparece em sua definição de demanda: “O termo ‘demanda’, utilizado pelos umbandistas, significa, de maneira muito explícita, os males que uma pessoa envia para outra através de trabalhos maléficos ou outros expedientes escusos. Os umbandistas utilizam freqüentemente a expressão ‘vencer demanda’, que significa o esforço desenvolvido pelas entidades espirituais - caboclos, pretos-velhos e exus - no sentido de vencer as conseqüências nefastas que essas forças provocam na vida do consulente. Aqui chamaremos “demanda aquilo que o próprio consulente deseja pedir em sua consulta, ou seja, o móvel que leva os indivíduos a procurar os terreiros e a consultar as entidades de sua preferência”¹².

Sem discordarmos dessa autora, propomos uma variação interpretativa do termo que aqui irá significar o conjunto de crenças, representações e práticas criadas a partir do despacho, ou seja, a noção de que, mediante uma “obrigação” desta natureza, um contra-despacho ou contra-axé, como costumam dizer nossos informantes, terá que necessariamente ser realizado, como forma de se proteger dos supostos malefícios ali contidos. Cria-se assim uma rede dinâmica de obrigações com entidades espirituais e também de competição entre os homens, que justifica não apenas seu apego e

¹¹ Ibidem, p. 143.

¹² Ibidem, p. 231/232.

permanência a um grupo específico, mas também o funcionamento do sistema religioso que envolve esses grupos periféricos em Quebrangulo.

Tal dinâmica nos remete a Marcel Mauss¹³ e à sua idéia de “fato social total”, segundo a qual “o social só é real na medida em que esteja integrado em um sistema”¹⁴, isto é, nas diferentes sociedades estabelecem-se regras de reciprocidade obrigatória, cuja essência reside na idéia do contrato oculto sob a aparência do dom ou da dádiva. O esquema que aqui melhor se enquadra é o que Mauss chamou de *sistema de prestações totais*, ou seja, as obrigações mútuas de trocas e contratos que entre si os indivíduos estabelecem, de certa forma voluntariamente, mas que no fundo prescrevem obrigações rigorosas. Em Quebrangulo ou em qualquer espaço onde a aliança que se estabelece é com entidades espirituais, podemos falar de um sistema de prestação onde estão prescritas uma série de obrigações. A primeira delas seria a de dar, cuja recusa se configuraria com ameaça ao princípio básico de aliança e comunhão. É o que se pode chamar de emulação, isto é, a relação do indivíduo é julgada por normas transcendentes e, portanto, prescinde do confronto com concorrente.

Mas sobre o tipo de contrato que se estabelece entre os homens e os deuses, Mauss dedica um capítulo à parte. Para esse autor, os contratos e trocas entre os homens prevêm a satisfação de espíritos sagrados aos quais eles estão associados. O regalo que os homens oferecem aos deuses ou mesmo as trocas entre eles próprios remetemos à idéia de que, “um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram que contratar e que, por definição, estavam ali para contratar com eles foi, antes de tudo, o dos espíritos dos mortos e os deuses (...) Era com eles que era mais necessário trocar e mais perigoso não trocar. Inversamente, porém, era com eles que era mais fácil e mais seguro trocar”¹⁵.

¹³ Marcel MAUSS. *Sociologia e Antropologia*. (1974).

¹⁴ Claude LÉVI-STRAUSS. “Introdução à Obra de Marcel Mauss”. (1974). p. 14.

¹⁵ Op. cit. (n.13). p. 63.

É interessante perceber que um “sistema de prestação” aparentemente inofensivo como esse que se estabelece entre os homens e os deuses, pode se revestir de uma forma bastante violenta, podendo inclusive ser considerado do tipo agonístico por contemplar a destruição total de concorrente. Obtivemos relatos de que a intenção contida nos despachos visam à destruição gratuita do rival. Portanto, quando o “despacho” visa neutralizar a mandinga alheia ou mesmo “fazer um servicinho maneiro” contra alguém, a demanda se reveste desse caráter destrutivo. O sistema que se arma a partir de tais crenças e práticas visa alcançar, ora a proteção, ora hostilização dos oponentes; tanto num caso como em outro, as “obrigações”, “despachos” e, conseqüentemente, “demanda” garantem a manutenção de um sistema de trocas rico de significados e de complexa dinâmica.

Lançamos mão de outras fontes bibliográficas na perquirição de outro objetivo da nossa investigação, qual seja, a verificação das ações concretas de agentes e grupos religiosos, buscando retirar daí o significado profundo da participação em grupos religiosos envolvidos em situações de conflito e dissensões. Para tanto, fazemos referência a extensa bibliografia sobre variadas manifestações religiosas, sobretudo aquelas que conseguimos localizar de modo mais imediato em Quebrangulo como os cultos afro-brasileiros, predominantes em nossas análises pela quantidade de grupos assim identificados, ali existentes; as igrejas evangélicas e, sobretudo, o catolicismo, sobre o qual, apesar de ser a religião dominante, não existe tanto material na antropologia que pudesse ser utilizado como referencial teórico. No caso do material utilizado, em algumas situações apenas mencionamos a atenção que o tema recebeu por parte de alguns autores, já que estes foram tão bem tratados que nos arriscaríamos aqui apenas a revisitar.

Procedimentos Metodológicos

Quanto à realização da parte prática do trabalho, a nossa investigação das atividades religiosas realizadas naquela comunidade podem ser divididas em duas etapas: a primeira delas, realizada quando ainda preocupávamos com um aspecto específico daquela realidade, qual seja, o fenômeno de liderança leiga que desencadeou todas as preocupações consecutivas, às quais já nos referimos acima; e a segunda de maior inserção na comunidade e permanência mais prolongada junto aos informantes, quando aí as preocupações já haviam sido ampliadas para a comunidade como um todo. Nesta segunda etapa, realizamos visitas quinzenais ao local, entre os meses de novembro e janeiro, onde permanecíamos por três dias, sendo que em algumas ocasiões permanecíamos no local uma semana inteira, a fim de acompanhar os preparativos de algum festejo, como foi o caso da comemoração do padroeiro da cidade, Nosso Senhor Bom Jesus dos Pobres, que acontece sempre na última semana do ano, durante a realização da festa de São Sebastião, ocorrida por volta do dia 20 de janeiro. O acompanhamento de outras cerimônias não foi prejudicada, uma vez que normalmente, os principais eventos religiosos da cidade eram programados para acontecer nos fins-de-semana, justamente o período por nós escolhido para a realização da pesquisa. Durante esses três meses de pesquisa, realizamos 07 viagens a Quebrangulo, perfazendo um total de 27 dias de atividades intensas em campo.

Assim sendo, em cada uma dessas etapas, recorreu-se a um procedimento que melhor se adequasse à situação e aos nossos propósitos. O primeiro passo, seguindo aí a orientação de Goode & Hatt¹⁶ foi lançarmos mão das observações simples não controladas, modelo este que não utiliza padronizações das técnicas de observação ou controles de variáveis na situação experimental.

¹⁶ Op. Cit.(n.8).

Os cuidados em suprir os problemas de uma participação incompleta, ameaça provocada por fatores como distanciamento com relação ao nosso campo de estudo, foram tomados com a utilização de uma outra técnica, a de uma observação direta semi-participante, onde se privilegiassem os métodos de abordagem mais direta, fazendo uso, inclusive, de questionários e entrevistas semi-estruturadas. Realizamos um total de 28 entrevistas gravadas e anotadas, seguindo um roteiro pré-estabelecido, mas vulnerável ao tipo de informação apresentada. Procuramos de cada grupo religioso recolher o depoimento de pelo menos quatro integrantes, incluindo aí o seu principal representante. Assim é que entrevistamos o pároco da cidade; o pastor da Igreja Evangélica Assembléia de Deus; o dirigente da Igreja de Cristo Pentecostal do Brasil; o diácono da Igreja Missionária do Sagrado Coração de Jesus e todos os chefes de terreiro atuantes na cidade; sem contar que, no primeiro contato com a comunidade, os principais envolvidos no conflito que, em particular, nos interessavam mais, foram também entrevistados. Além destes, alguns fiéis com participação mais marcante em suas respectivas igrejas foram por nós abordados.

Parte dos nossos entrevistados, mais especificamente 45% do total, residia ou concentrava suas atividades no assentamento que acabou se constituindo num espaço privilegiado, uma vez que nos remete à categoria de zona rural que nos interessa particularmente, visto que os indivíduos ali residentes compartilham, mesmo vindo de locais distintos, do mesmo processo de mudança sócio-econômica pelo qual passou o município nos últimos anos, mas que continuam apegados àqueles valores tradicionais típicos de regiões como esta; além do mais, essa área acaba aglutinando setores segmentados que se refletem na escolha de uma religião para professar. Desse modo, nossa amostra considera parte dos indivíduos que têm uma histórica ligação com o campo e outra que, não obstante, esse passado recente busca se adequar às vicissitudes de um contexto mais urbanizado.

Alguns informantes, independente da religião que comungam, são por nós aqui incluídos pelo testemunho que dão de uma época, de um acontecimento e, até mesmo,

pelo seu envolvimento com os grupos já considerados. Esse é o caso dos familiares de alguns líderes religiosos que estiveram no centro das contendas por nós analisadas, cujos depoimentos nos auxiliam na reconstituição de tais acontecimentos. Com estes, lançamos mão de uma técnica que estimamos imprescindível ao tipo de objetivo aqui estabelecido, de recomposição de “arquivos” culturais; estamos tratando da história de vida. Esta técnica foi aplicada com a finalidade de rastrear a seqüência de experiências por que passaram os investigados e, a partir disso, reconstruir, a partir de discursos fragmentados e, quase sempre contraditórios, um momento da sua história; a composição de uma etapa da sua dinâmica sócio-cultural. Escolhemos alguns depoimentos mais ilustrativos e os mencionamos aqui.

Na escolha do melhor caminho para se chegar aos eventos que mobilizam um grande número de pessoas como as procissões, missas, cultos, utilizou-se outro tipo de técnica que inclui várias formas de abordagens do objeto de estudo, como fez Izidoro Alves¹⁷, Carlos de Lima¹⁸ e Sergio Ferreti¹⁹, ou seja, depoimentos tomados em conversas informais, escuta de diálogos entre as pessoas; permanência prolongada no local específico de análise, onde serão feitas observações diretas e indiretas, sobretudo de aspectos relacionados à oralidade (canções, falas, orações, ofícios, oferendas, pregações, etc.) e à multiplicidade de símbolos e gestos que compõem o conjunto de representações dos grupos estudados, os quais são revelados, principalmente, por ocasião dos cultos e ritos religiosos.

Uma das dificuldades enfrentadas no trânsito pelos diversos grupos e suas respectivas práticas religiosas eram as suspeitas que nossa presença levantava, sobre a possibilidade de estarmos ali a serviço de algum concorrente. Essa impressão perdurou por um bom tempo e dificultou a obtenção de algumas informações, sobretudo entre

¹⁷ Isidoro M. A. ALVES. *O Carnaval Devoto*. (1980)

¹⁸ Carlos de LIMA. *A Festa do Divino Espírito Santo em Alcântara*. (1988).

¹⁹ Sergio FERRETTI. “Querebentam de Zôma Dono: Um Estudo de Antropologia da Religião na Casa de Minas”. (1983).

integrantes dos grupos periféricos, onde a condição de marginalizados lhes impede de assumir sua identidade religiosa. Foi necessário, portanto, contarmos com o auxílio de uma assistente, no caso uma extensionista da EMATER que, apesar de não ser Quebrangulense, transitava com desenvoltura por todas as camadas sociais do local, merecendo por parte de todos o respeito e admiração. Foi esta informante que nos abriu as portas daquela comunidade, conduzindo-nos aos mais diversos tipos de informantes, daqueles que integram as camadas mais altas e mais privilegiadas, até os que ocupavam os níveis mais baixos da escala social.

Dividimos a apresentação dos resultados da pesquisa em três capítulos. O primeiro deles contém considerações acerca do município e seus moradores. Acreditamos que a análise de qualquer fenômeno social deve ser feita à luz do contexto em que estão inseridos seus agentes e do processo histórico em estes se vêem envolvidos. É salutar, ainda, a análise desses agentes a partir de sua posição no conjunto da sociedade.

No segundo capítulo descrevemos os grupos religiosos com que nos deparamos em nossa investigação, atentando para sua estrutura, sua formação, práticas e representações. A ordem de apresentação de tais grupos obedece, por um lado, ao critério da anterioridade e, por outro, à ordem de inserção no conjunto de conflitos. De algum modo se configuram, na composição do perfil desses grupos, os indícios dos conflitos que analisamos no terceiro capítulo. Ali montamos o "drama social" obedecendo à ordem de um concerto. Partimos dos conflitos primordiais e dos seus desdobramentos até chegarmos à situação em que os grupos se encontravam até o encerramento de nossas atividades de campo. É certo que alguns tipos de confronto que ainda hoje se percebem em Quebrangulo deixaram de receber a merecida atenção ou pelo acúmulo de informações obtidas ou porque, no contexto da nossa investigação, não pareceram tão determinantes.

CAPÍTULO I - ESTRUTURAS DEMOGRÁFICAS, ECONÔMICAS E SOCIAIS DE QUEBRANGULO

1. Localização no Espaço

Situado a 117 Km da capital, Quebrangulo é apenas mais um entre tantos municípios do estado de Alagoas condenado à estagnação por já terem se esgotado ali as possibilidades de uma economia estável ou de um rentável sistema produtivo. Os primeiros dados estatísticos comprovam o alto índice de miséria social; a começar pelo desemprego, que atinge 42,45% da população, ou seja, são 5.017 pessoas sem rendimentos e, da população economicamente ativa, 26,96%, recebem menos de 1 salário mínimo. Tais índices refletem outros sintomas da pobreza, como a baixa taxa de alfabetização e de escolaridade, 21% e 20%, respectivamente; a taxa de mortalidade infantil, que é de 15 óbitos para mil nascidos vivos; além do déficit habitacional, que é de 56%; de saneamento básico, 55%; e de abastecimento de Água, que é de 46%, mesmo estando o município no vale do rio Paraíba e do rio Paraibinha, responsáveis pelo abastecimento de três municípios além de Quebrangulo.

As conseqüências disso refletem-se diretamente na paisagem monótona e na apatia de seus moradores que assistem inertes à poeira tomando suas vidas, como à estação, que só de tempos em tempos dá passagem a algum trem de carga, o qual traz lembranças do tempo em que serviu de importante centro de abastecimento da produção agrícola no Agreste. A vida dessas pessoas se move no ritmo do rio Paraíba do Meio, de pedras agudas e interminável filete de água que percorre, desde a porção sul do Planalto da Borborema, no vizinho estado de Pernambuco, até o complexo lagunar Mundau-Manguaba, cidades de paisagem, história e estações semelhantes.

Quebrangulo tem toda a sua área incluída no espaço alagoano das secas, o chamado Polígono das Secas¹, muito embora esse município ocupe um posição privilegiada com relação aos demais, pela sua proximidade à Zona da Mata e localização na parte sul do Planalto da Borborema, que possui uma estrutura elevada que ampara os ventos úmidos do oceano, ajudando a formação aí de uma zona de mata úmida. Segundo Fernandes Lima: "Tal estrutura de relevo, que constitui um 'mar de morros'² tem, nas serras de divisa com Pernambuco, uma 'barreira' ortográfica que provoca chuvas, cuja umidade pouco a transmonta, tornando seca a parte meio-centro-leste daquele Estado, (...), nas imediações da cidade de Vitória de Santo Antão, mais próximo do litoral do que as cidades do agreste alagoano"(1992:24). Esse fato, porém, não impede que o município de Quebrangulo enfrente os efeitos desoladores da seca, pois mesmo na zona da mata, propriamente dita, vamos encontrar áreas atingidas parcialmente pelo polígono das secas, uma vez que esta situa-se à frente da área mais seca em Pernambuco, conforme mapa nº 1 em anexo.

Portanto, são 343 Km² de chão alagoano localizados na fisiografia do Nordeste das secas. Recortado ao norte e oeste pela serra da Borborema, que separa os estados de Pernambuco e Alagoas; a sudoeste, pelo município de Palmeira dos Índios; a sudeste, pelo município de Paulo Jacinto e a leste pelo de Chã Preta, confinando ainda a leste 36Km de fronteira com o município de Viçosa. Aí se situa o Quebrangulo de hoje³.

Por situar-se na região do Semi-Árido, mais especificamente o chamado Agreste Úmido, a meio caminho entre a Zona da Mata e o Sertão, Quebrangulo está sujeito aos atributos naturais típicos de uma área de transição como essa, embora se observe a predominância de aspectos mais inóspitos no que se refere ao clima, quase tão

¹ Alagoas tem 44,36% do seu território, que é de 27.731Km², incluído no Polígono das Secas, ou seja, 12.266Km², o que corresponde a 1,31% desta área. Quebrangulo é um dos 33 municípios alagoanos totalmente atingidos pelo mesmo.

² Área de floresta tropical caracterizada pela densa cobertura vegetal, com enclave de várzeas inundáveis ao longo dos cursos d'água, que cobre as colinas sedimentares e cristalinas da superfície dissecada do Rio Manguaba.

³ O núcleo sede do município está situado a 9°19'46" de latitude sul e 36°28'41" de longitude W. Gr., assentado a 342 metros acima do nível do mar. (*Enciclopédia dos Municípios Alagoanos*, Mucció, 1977. p. 319).

seco quanto o do sertão. Quanto à vegetação dessa área centro-norte-oriental, há predomínio de mata tropical, embora uma paisagem de um tipo menos denso do que a que ocupa locais mais altos e úmidos. A mata ali se apresenta de modo mais ralo, na forma de gramíneas rasteiras, bastante adequada à criação de gado, que penetra nesse espaço vindo do Agreste pernambucano, mais especificamente de Garanhuns.

Situado na encosta ocidental do “mar de morros”, Quebrangulo transformou-se numa das portas de entrada e importante pólo de povoamento efetuado pelos primeiros criadores de gado. Mais tarde, essas mesmas condições ambientais favoreceram a implantação de alguns tipos de cultura como o algodão, por exemplo, mais adequado às condições do solo e ao clima de menor umidade proporcionados pela vegetação florestal.

Desse modo, é lícito afirmar que a vegetação foi um fator decisivo na ocupação territorial dos médios vales, no caso, entre os os Rios Mundaú e Canhoto, e no Paraíba-do-Meio; tanto para aqueles criadores pioneiros, que ocuparam a área a partir do início do século XVII, quanto pelos quilombolas que, no mesmo período, mais especificamente entre os anos de 1602 e 1608 utilizaram essa área como refúgio.

Muitas das condições ambientais originais do município foram sendo modificadas ao longo do tempo, inicialmente pela exploração do solo e a sua transformação em lavouras e, depois, com o incremento da pecuária, pela utilização desta como pasto. No entanto, o município conserva aquele que constitui seu maior patrimônio natural, que é o conjunto florestal de Pedra Talhada que fica na Serra das Guaribas, na junção dos estados de Pernambuco e Alagoas e onde se mantém um dos últimos resíduos de Mata Atlântica. A vegetação característica dessa reserva e o microclima que ela proporciona - a serra possui um índice pluviométrico acima das áreas adjacentes - concorreram para a formação de um verdadeiro santuário ecológico em pleno Agreste. Nesta área com 7.514 ha., que corresponde a 18,92% da área total do município, situam-se os Vales dos Rio Paraíba e Paraibinha, em cujas encostas nascem e correm alguns dos principais rios e riachos perenes do estado. O potencial hídrico dessa reserva garante o abastecimento de água a todos os municípios por ela atingidos, no

caso, Quebrangulo e Chã Preta em Alagoas e Correntes e Lagoa do Ouro no vizinho Estado de Pernambuco.

Quebrangulo é banhado por um riacho, Quebrangulinho, de sudoeste a noroeste, que faz barra no rio Paraíba, o principal curso d'água do município, mesmo dentro das ruas da cidade. Desse acidente topográfico surge uma das versões para o nome da cidade, a qual discutiremos em momento oportuno. Segue-se em importância os rios Caçambinhas (limite com Chã Preta), Bálsamo e Carangueja e os riachos Dobrão, Seco, Caçambinhas, Gavião, Cafuringa, Caninana, todos tributários do rio Paraíba que nasce em terreno de Garanhuns, corre de noroeste para leste, e depois de entrar em terras de Quebrangulo, atravessa o município de Viçosa por cima da serra dos Dois Irmãos e passa por Cajueiro, Capela, Atalaia e Chã do Pilar até alcançar a lagoa Manguaba, depois de percorrer cerca de 180 Km. O município possui ainda as lagoas João Francisco, Três Paus, de Fora, Queimada e Funda, além dos açudes de Pau Sangue, Santa Tereziinha e dois com o nome de Caranguejera, um abastecendo Quebrangulo e outro Palmeira dos Índios, este com aproximadamente 6 Km de extensão.

O ponto culminante do estado, o Pico Guaribas, com 882 metros de altitude, fica localizado no conjunto florestal. Trata-se, na verdade de um vasto lagedo de onde se tem uma visão privilegiada da mata circundante. Outros acidentes orográficos, além deste, são: a serra Guaribas, com 82 metros de altura e onde se localiza o pico com o mesmo nome; cajueiro, com 175 metros; e a Serra talhada que dá nome à reserva.

2. Localização no Tempo

Algumas estórias, lendas, versões desconstruídas pouco nos auxiliam na explicação da origem do município. Uma delas dá conta de que o território fora inicialmente povoado por índios Xucurus e Kariris, o que em parte é verdade pela presença, ainda hoje, nas proximidades do município, de remanescentes dessas tribos.

Contudo, evidências documentais revelam que a aldeia principal dessas tribos assentava em lugar denominado Serra da Palmeira, que é, por sinal, o aldeamento primitivo queiria dar origem ao município de Palmeria dos Índios.

Esses grupos reuniram-se nesse local oriundos de locais distintos. Os primeiros em fuga às perseguições que contra eles os portugueses implementaram, como represália ao ataque que uma nau portuguesa sofrera no litoral e que resultou na morte do primeiro bispo do Brasil D. Pedro Fernandes Sardinha em Cururipe. O segundo grupo, os Cariri, chegaram até aquele território fugidos da seca.

Tanto com relação aos primeiros ocupantes do seu território, quanto à origem do nome da cidade, a ausência de dados mais precisos instaura grande controvérsia entre as versões apresentadas, algumas das quais, por vezes disparatadas e cuja argumentação reclama maiores esclarecimentos. Uma dessas versões para o nome da cidade, que muitos no intuito explícito de acalorar a questão insistem em acentuar sua pronúncia, que soa Quebrângulo, afirma que a cidade teria recebido esse nome por conta da existência no local de uma formação topográfica peculiar que é muito bem descrita pelo Pe. Francisco Antonio da Costa Palmeira: "Forma o riacho Quebrangulo com o rio Parayba um angulo recto, achando-se colocado no vortice a villa. A linha formada pelo riacho na distância de cem passos da foz perde a direcção recta e quebrando para o interior da villa segue de norte a leste tomando depois a primitiva direcção e forma logo a barra. Parece evidente que a palavra - Quebrangulo é a traducção vulgar e euphonica de - Quebr'angulo"⁴. Tal versão não é de todo aceita e poucos informantes lhe fizeram menção e os que o fizeram foi sem muita convicção.

Uma terceira versão, que também busca justificar o nome que a cidade tem hoje, é a de que, um quilômetro dali, mais especificamente na nascente do riacho Quebrangulo, na serra da palmeira, existia um núcleo de quilombolas ligado à

⁴Estudo Geographico, Histórico e Estatístico da Freguesia de Quebrangulo, 18 de maio de 1873, pelo vigário Francisco Antonio da Costa Palmeira, in Revista do Instituto Archeológico e Geographico Alagoano, Macció, 1875. n° 7. p. 187/188.

confederação palmarina, que vivia da caça de caitetus e de nozes da palmeira, tendo à sua frente um líder conhecido como Quebrangulo, que no dialeto Quibundo, língua através da qual os negros influenciaram a dialeção alagoana, significa “matador de porcos”, atividade exercida com perícia por aquele líder. Essa versão é a que mais se aproxima dos fatos historicamente registrados, uma vez que, sobretudo na área de “mar de morros”, na parte centro-norte-oriental do Estado onde se localiza aquele município, é recorrente a designação dos lugares naquele dialeto; além do mais, consultas feitas sobre a origem de alguns nomes patronímicos da província de Alagoas, revelam que: “Quebrangulo vem de *quibongoló*, significa reunião, coisa junta - palavra procedente de *ocubongolola*, reunião, confederação na língua Bunda. Semelhante nome foi dado sem dúvida pelos Palmâres, de cuja confederação era uma das *malocas* de quilombolas”.

Os poucos registros históricos existentes sobre a cidade é que nos fazem não desprezar versões sobre fatos passados como as que acabamos de ver e, por outro lado, não desconsiderar as informações coletadas *in loco*. Aliás, a maior parte do material informativo que este trabalho contém é fruto da memória coletiva da comunidade. Trata-se, em muitos casos, de versões que demandam maior fundamentação documental, e de registros indispensáveis na reconstituição do seu passado. Diga-se de passagem, essa ausência de registros históricos é praxe no local e marca a identidade dos seus moradores; até mesmo sobre seu filho mais ilustre, Graciliano Ramos, poucas lembranças e informações são guardadas na cidade.

O esforço que faremos em reconstituir as principais etapas do processo de formação e desenvolvimento de Quebrangulo se apoiará, além dos depoimentos prestados pelos informantes, em fontes secundárias sobre o Estado de Alagoas de um modo geral. Na realização do trabalho de campo buscamos todas as fontes onde normalmente tais informações estão guardadas: cartórios, prefeitura e delegacia, mas os dados que nos foram passados, não vão além daqueles encontrados na “Enciclopédia dos

Municípios Alagoanos”(1977), da qual já havíamos feito uso anteriormente e cujos principais marcos históricos por ela registrados são, a criação da freguesia, em 1856, tornada vila em 1872 e, finalmente, elevada à categoria de cidade em 1910.

Recorremos então a outras fontes que abordam a história de Alagoas, bem como estudos acerca de seus aspectos geográficos, até situarmos Quebrangulo nesse contexto mais amplo, do qual o município, ainda sem ter se constituído, é parte integrante. Essa área, situada nas imediações do atual município de Palmeira dos Índios é incluída nos mapas do período de colonização como a parte sul da capitania de Pernambuco, criada a partir de 1534, e que passou a se chamar: “das Alagoas”, pela quantidade delas encontradas ao longo do litoral, sendo as duas maiores: Mundaú e Manguaba.

Dentro desta parte sul, a área que hoje é ocupada pelo município de Quebrangulo é situada no interior de um dos primeiros núcleos de fixação e distribuição do povoamento, Alagoa do Sul, fundada em 1611. Como os dois outros núcleos de povoamento, Penedo e Porto Calvo, aquele, também conhecido como Santa Maria Madalena da Lagoa do Sul e mais tarde como Vila de Madalena, foi elevada a essa categoria em 1636(cf. mapa nº 2).

Vale salientar que, na área que nos interessa, o povoamento era constituído basicamente por grupos indígenas desde bem antes da descoberta do Brasil. Uma variação desse quadro populacional só irá se observar por volta de 1602, provavelmente a data que marca o início da formação do Quilombo dos Palmares, na área centro-norte-oriental de Alagoas, onde se situa parte do município de Quebrangulo, que também envolve dois dos principais acidentes geográficos que favoreceram o estabelecimento dos quilombos: a Bacia do Paraibinha e o Vale do Paraíba.

Como parte do movimento de ocupação do território, algumas estratégias de povoamento foram implementadas pelo poder político-administrativo e que consistiram, basicamente, na implantação dos primeiros engenhos alagoanos e vigilância redobrada sobre as invasões holandesas, cuja expulsão definitiva, em 1654, abre precedentes para o

enfrentamento dos quilombos. A capitulação do principal deles, o de Palmares, acontece entre 1674 e 1678, na terceira investida, feita por Domingos Jorge Velho.

Porém é o advento da pecuária que possibilita o alcance dessa área e a formação, mais tarde, de núcleos populacionais como Quebrangulo em local primitivamente ocupado por índios e depois pela República dos Palmares. Sobre a contribuição desses aspectos sócio-econômicos na ocupação do território alagoano, discutiremos mais adiante.

Antes de continuarmos este rastreamento histórico, convém nos determos no processo de doação de sesmarias, outro importante fator de ocupação da colônia, iniciado em 1575, mas que até 1600 ficará restrito à parte central-leste, região das lagoas maiores, quando muito estendendo-se pela região do vale do São Francisco até o atual município de Pão de Açúcar, indo para o centro norte do atual estado, deixando de fora toda uma parte do semi-árido, conforme mapa nº 3 em anexo.

Nesse meio tempo, a distribuição de núcleos populacionais, bem como a evolução das sesmarias, vão alterando o quadro de ocupação da capitania, onde já aparece delimitada a área do Quilombo, embora a mesma não esteja contemplada nas doações que, entre 1600 e 1630 aceleram-se radicalmente (veja mapa nº 4). Esta última data marca o fim do sistema de doações realizado pelos portugueses para dar início a um novo processo de ocupação, desta feita implementada pelos holandeses que a partir da referida data irão abrandar a penetração para o sertão pelo São Francisco por parte dos pernambucanos.

O mapa que irá se constituir a partir desse período que vai de 1630 a 1700 (vide mapa nº 5) contempla a área pertencente ao município de Quebrangulo não só como parte da ocupação feita pelos quilombolas, mas também como doação de trinta léguas de terra conhecida como Sesmaria de Burgos, em período posterior à expulsão dos holandeses, ou seja, a concessão foi feita em 1661 ao desembargador Cristóvão de Burgos e mais sete sesmeiros, conforme termos do alvará de Doação e Sesmaria assim redigido:

Dizem o doutor Cristóvão de Burgos, dona Maria de Burgos, viúva do capitão Manuel de Couto e Eça; Pedro Ferreira de Afonseca, João Fragoso de Afonseca, Francisco Ferraz de Souza, Baltazar Pires, Manuel Ribeiro de Almeida e dona Ventura de Souza, que têm notícia de que no Distrito de São Francisco, Capitania de Pernambuco, donde está um Riacho chamado Mundaú e este uns campos de terras, e terras que servem de pastos de gados, os quais até o presente se não o ocupou, nem pessoa alguma o povoou, estão devolutos, e os Suplicantes os querem era irem andar povoar com seus gados, escravos, criados, o que é em Serviço de Sua Alteza aumento de seus, dizimos e aumento de rendas reais" (Torres apud Alvará de Doação e Sesmaria, 1973:37).

Tal sesmaria, segundo Fernando Lima "vem da área central da parte sul do planalto da Borborema em Garanhuns, compreendendo as cabeceiras e altos vales dos Rios Mundaús, Canhoto e Paraíba, desce ao Pediplano sertanejo em Palmeira dos Índios" (1992a:64).

A partir desse momento, já se tem uma referência história do local onde mais tarde Quebrangulo surgiria, ou seja, pela primeira vez, a área em questão aparece nos documentos de doação de sesmarias. Desse modo, remonta ao ano de 1661 o primeiro documento oficial que marca a existência da área que mais tarde será ocupada por aquele município e pelos seus vizinhos. Contudo há que se considerar o fato de que seu território foi utilizado em período anterior como núcleo de resistência negra.

Onze anos depois da data de doação, essa sesmaria ainda não tinha sido povoada. Nessa mesma época, um dos oito sesmeiros, João Fragoso de Afonseca cedeu sua parte ao primo Dr. Cristóvão de Burgos. Mais tarde, em 1712, com a morte deste sesmeiro, seu sobrinho, o capitão Jerônimo de Burgos estava de posse da parte da sesmaria que coube ao tio e a vendeu pelo preço de 220\$000 réis ao português Manoel da Cruz Vilela. (cf. mapa nº 06).

Em suma, Quebrangulo situa-se na área da Vila das Alagoas onde foram distribuídas sesmarias, desde 1560, e que abrange as zonas dos rios Paraíba, Sumaúma Grande, Sumaúm Pequeno, São Miguel e cursos menores: Prata e Garça Torta, ou seja, a parte meio-norte-extremo-leste do Estado. Mas também integra a área do

Quilombo dos Palmares onde segundo a Documentação Histórica Pernambucana, publicada pela Secretária de Educação e Cultura daquele estado, foram distribuídas, só depois de 1700, 30 sesmarias, abrangendo os Rios Mundaú e Paraíba, a Serra da Barriga, incluindo os Rios Cabeça de Porco e o Canhoto. Essa é a área meio-centro-leste-norte de Alagoas.

Uma vez concluído esse apêndice sobre o processo de ocupação territorial em Alagoas via sistema de doações de sesmarias, prossigamos nosso rastreamento histórico, pinçando, como se disse acima, aspectos da história do estado em geral que nos apontem alguns indícios da história particular do município por nós investigado.

Em 1770 o Frei Domingos de São José estabelece o primeiro contato com os habitantes originais da área, no caso os índios Kariris que, como já foi dito anteriormente, chegaram ali fugidos dos portugueses, que forçaram sua saída das margens do Rio São Francisco onde antes se encontravam aldeados. Mais tarde a estes vieram se juntar os Xucurus, que haviam emigrado de Pernambuco em consequência da seca que assolou os sertões em 1740. Esse primeiro contato é parte de um projeto mais amplo de reconhecimento e ocupação da região oeste onde se encontravam as aldeias indígenas, e que foi iniciado por volta do ano de 1764, época esta que coincide com criação de novas vilas a partir do desmembramento das três primeiras: Porto Calvo, Penedo e Alagoas.

Entre os séculos XVII e XVIII a ocupação territorial em Alagoas foi dificultada por alguns fatores externos e internos de ordem político-econômica: a forte depressão econômica enfrentada pelo estado decorrente da queda do açúcar no mercado internacional; os prejuízos provocados pelo longo período de ocupação batava; o desgaste que as lutas pela destruição da República de Palmares ocasionou; e o advento do ciclo do ouro na região sudeste. Todos esses fatores juntos explicam o porquê da concentração populacional no estado ter ficado por mais de cem anos restrito àqueles núcleos de povoamento, criados em 1636 (cf. mapa nº 2). Somente em 1764 é que seria criado o quarto município alagoano, no caso, Atalaia, cuja área abrangerá o atual

município de Quebrangulo(veja mapa nº 7). Segundo Fernandes Lima, “esse burgo era um antigo ‘ponto’ de concentração de tropas militares e de mantimentos desses contingentes que deram permanente combate aos quilombos palmarinos” (op. cit.: 1992a: 99).

Até 1822, quando o Brasil se torna independente, outros municípios foram criados como os de Poxim(1799), Anadia(1801), Maceió e Porto de Pedras(ambos em 1815), incentivados ora pela pecuária tradicional, ora pelo incremento comercial que a chegada da família real provocou. Nesse meio tempo, mais especificamente em 1817 a Comarca de Alagoas ganha sua autonomia com relação à Capitania de Pernambuco e depois disso, em 1925 se instala na província o governo constitucional.

Esse é o período das “franquias constitucionais”, ou seja, concessões de autonomia feitas através de atos institucionais para que novos municípios se formassem e constituíssem seu próprio poder provincial. No embalo dessas medidas políticas, aliadas ao impulso que os acontecimentos internacionais deram à produção algodoeira, o estado de Alagoas enfrentará uma nova etapa de povoamento, iniciada a partir da década de 1830 e caracterizada pela criação de outros municípios.

É nesse período, em abril de 1835 para ser mais exato, que se cria o município de Viçosa, na época com a denominação de Vila Nova da Assembléia e ao qual Quebrangulo esteve ligado até 1872; quando, através da Lei nº 624, torna-se vila e adquire sua autonomia(cf. mapa nº 08 e nº 09 da divisão administrativa da época). Essa é a data de criação do município, mas a freguesia é criada em 13 de junho de 1856, sob a invocação do Senhor Bom Jesus dos Pobres, até hoje o padroeiro da cidade. Através de decreto datado de 20 de fevereiro de 1890 é revogada a lei anterior que criara a vila e o seu território passa a pertencer a Palmeira dos Índios, sendo sua autonomia restaurada no mesmo ano, mas sob outra denominação: Vitória; e, finalmente, com a Lei nº 593, de 1910 torna-se novamente município, mas só volta a utilizar o nome original 18 anos depois.

A fundação desse município, como os demais criados no decorrer daquele século, se enquadra, segundo Fernandes Lima, na “segunda fase de divisão da Província e era o resultado da implantação do poder político nos pontos fundamentais da outra fase do povoamento [a fase do monopólio], o que resultava, também, do aumento da população a ampliar os espaços ocupados com a agricultura, e o surgimento de outras lideranças político-econômicas locais” (1992a, 119).

Consta que o município, nessa fase inicial, enfrentou momentos de grande tensão social, provocada pelos conflitos constantes entre famílias de orientações políticas distintas, cuja conciliação era tentada de tempos em tempos por intermédio dos representantes da Igreja oficial. Apesar de vez por outra lograr êxito nestas suas investidas, apaziguando temporariamente a intransigência daquelas famílias, a ação religiosa não foi incisiva suficientemente a ponto de dirimir definitivamente a discórdia e a hostilidade entre as mesmas, segundo as palavras do vigário Francisco Antonio, datadas de 1873: “Quebrangulo foi Theatro de barbaridades em que a devassidão e a carnagem imperarão como absolutas. Não há ainda trinta annos que por occasião de uma sedição na provincia fôra barbaramente assassinado o vigário de palmeira José Caetano de Moraes e em repulsa o tenente-coronel Carlos de Mello, por um filho da victima. Melhoram na actualidade os mãos instinctos e algumas familias distinctas existem compostas de numerosos membros, dados ao trabalho do algodão, assucar e criação de gado, gente de costumes abonados e não inferiores aos habitantes de outros povoados”⁶.

Um sopro de modernidade alcança Quebrangulo quando a partir de 1891 é construída a malha ferroviária com a finalidade de integrar os diversos municípios interioranos e facilitar o intercâmbio comercial entre estes e a capital. Sob este aspecto, aquele município irá se beneficiar por sua localização nos vales dos rios Mundaú e Paraíba do Meio, área abarcada por um dos três ramais em que se divide a extensão das linhas da Rede Ferroviária do Nordeste, antiga Great Western, por sinal o mais longo

⁶ Francisco Antonio da Costa PALMEIRA. op. cit. nota 4. p. 188.

deles, com 264Km, que ia do povoado de Lourenço de Albuquerque, atual cidade de Paulo Jacinto, ao município de Porto Real do Colégio, passando por Atalaia, Capela, Viçosa, Palmeira dos Índios e Arapiraca, além de Quebrangulo.

Mais tarde, já nas primeiras décadas deste século assistiremos a um novo impulso de modernização do estado e novamente Quebrangulo será contemplado. Trata-se do conjunto de reformas implantadas por Delmiro Gouveia, entre os quais a construção de 520 quilômetros de estradas de rodagem ligando o local onde ele inicialmente se instalou em 1903, conhecido na época como Pedra e que hoje tem o seu nome, até Garanhuns no estado de Pernambuco, passando por Quebrangulo, último ponto do território Alagoano e onde os seus automóveis vinham trazê-lo para ir ao Recife ou Maceió pelo trem.

Os povoados situados à margem dessa malha ferroviária, como Quebrangulo, por exemplo, presenciaram um progresso sem precedentes durante o período em que parte significativa da produção agropecuária do estado era escoada através desse sistema de transporte. Contudo, esta situação irá se alterar a partir da década de 30 quando, no governo de Álvaro Paes, tem início o projeto de implantação de estradas iniciado após a Primeira Grande Guerra. Nesta etapa o objetivo é alcançar os municípios do Agrêste e Sertão, encontrando e recuperando as estradas construídas por Delmiro Gouveia, sendo que Quebrangulo ficará de fora desse projeto e, portanto, excluída do circuito comercial que entre aquelas regiões e a capital do estado se estabelece de modo mais intenso. A partir de então é o município de Palmeira dos Índios que se torna o principal ponto de apoio e trânsito entre as inúmeras linhas rodoviárias que ligam os estados de Pernambuco, Sergipe e Bahia.

Além do mais, a Grande Depressão Econômica de 1929 provoca danos irreparáveis na cultura do algodão, atividade econômica que colocou Quebrangulo entre os principais municípios produtores do estado naquele período. Os efeitos da produção agrícola sobre o desenvolvimento ou estagnação daquele município será nosso objeto de apreciação no tópico seguinte.

3. Modelos de produção econômica no município

Outro modo de percorrer o processo de ocupação do atual estado de Alagoas e consequentemente a formação do município de Quebrangulo é detendo-se sobre os modelos de produção econômica implantados nessa região.

Temos que considerar inicialmente o malogro do projeto de exploração de metais preciosos na colônia pela coroa portuguesa. O que aqui se viu e retirou da terra a mancheias foi o pau-brasil explorado quase que exclusivamente por franceses, mas cuja atividade suscitou por parte dos portugueses uma ação de patrulhamento do litoral que culminou na divisão dessas terras em capitânicas.

É no bojo dessa investida que apareceram as primeiras medidas econômicas implementadas pela coroa, entre as quais destaca-se, além da recuperação do comércio de pau-brasil, o aproveitamento das várzeas situadas nas desembocaduras dos rios, onde a restinga, vegetação predominante, foi favorável à sua transformação nos primeiros campos de pecuária, que mais tarde avançaram por outras áreas do interior. Essa política de ocupação espacial iniciada por Duarte Coelho Pereira a partir de 1542 vem aliar-se à economia de subsistência existente entre os nativos e pautada na coleta de frutos silvestres, na caça e na pesca.

Mas é o período das bandeiras, ocorrido entre 1560 e 1563, que irá marcar mais fortemente a implantação da primeira fase da pecuária nas Alagoas, a do litoral, com a instalação das fazendas de gado nas áreas ribeirinhas por intermédio do segundo donatário da Capitania de Pernambuco, Duarte Coelho de Albuquerque.

Note-se que em torno do núcleo polarizador de Olinda (Pernambuco), o principal fundamento econômico já eram os engenhos de açúcar. Na parte sul dessa capitania atividades como agricultura de subsistência, extração de madeira e, principalmente a pecuária iniciante se alternavam na promoção do povoamento dessa área. Ao que tudo indica, o ciclo de pecuária instalou-se, no futuro estado de Alagoas, antes do advento do ciclo do açúcar.

Mais tarde, com a evolução do sistema de doação de sesmarias, a partir de 1575, a atividade pecuária ganha impulso e o gado torna-se elemento de peso no processo de penetração rumo às áreas centrais dessa parte sul. Ela vem por assim dizer, subsidiar a atividade canaveira através do fornecimento de animais de tração para transporte da cana e do açúcar; montaria nos engenhos e de transporte na colônia.

A partir de 1630 e pelos próximos 24 anos seguintes iremos assistir ao domínio colonial holandês em Pernambuco, responsável pelo incentivo da pecuária tida na época como a principal indústria desse distrito e que, além de complementar a acentuada agro-indústria do açúcar irá acentuar os fundamentos da economia alagoana: "Com a chegada dos holandeses (c. 1630), os fazendeiros rumaram para o interior e ocuparam áreas distantes do Agreste e Sertão, fugindo ao confisco de seus rebanhos. Com a perseguição aos holandeses que haviam restado após a expulsão (1640-1670), a ocupação do Agreste e Sertão se deu de forma definitiva; e se apoiou na pecuária como suporte econômico principal, e na agricultura como subsistência familiar" (Salles, 1995:35). Depois da queda do domínio holandês, a criação de gado permanece como principal atividade econômica alagoana, sempre avançando para o interior.

Mas é no sertão que a pecuária se instala e torna-se a principal fonte de renda dos seus habitantes. Foram os criadores de gado os pioneiros na colonização dessa região, que a alcançaram subindo o São Francisco e penetrando a região pelos afluentes da margem esquerda: "A pecuária crescia nos travessões, isto é, extensas áreas abertas além das plantações. O boi crioulo ou pé-duro, rústico e facilmente adaptável, dominou nas fazendas sertanejas até o meio do século XX. Só então os fazendeiros passaram a introduzir novas raças contribuindo para aprimorar os rebanhos" (Salles, 1995:35).

Essa, porém, é uma etapa posterior da expansão pecuarista, que irá se observar mais no Agreste, onde a atenção dedicada a esse tipo de atividade se dá de modo mais sistemático, implicando a seleção racial e arraçoamento de animais; ao contrário do Sertão onde, até mesmo pelo tipo de animal criado, o gado vacum, os cuidados eram mínimos, quando muito, tratava-se das feridas produzidas pela mosca varejeira ou por

mocegos. No mais, o animal vivia solto, em grandes pastos que também não exigiam muitos cuidados além das queimadas anuais antes da chuva, e eram distinguidos com marcas de ferro em brasa com as iniciais do proprietário, conhecido como a "ferra". Por este tipo de tratamento e pelas condições ambientais do Sertão, tais como, vegetação rala, escassez de água e aspereza de clima, é que "o gado sertanejo foi apurando um tipo adaptado às dificuldades da região: não só muito rústicos, mas dotados de um instinto notável na procura do escasso alimento que encontra nos seus pastos"(Carvalho, 1980:129).

No entanto, em municípios que integram a região do Agreste, como Quebrangulo, por exemplo, onde nem sempre a pecuária significou a principal fonte de renda dos seus moradores, a implantação desse tipo de economia obedece a certos padrões de criação, tais como, fazendas bem menos extensas que as do Sertão; divisão da propriedade em cercados; o arraçoamento; plantio e conservação de capim; e, principalmente, utilização de animais reprodutores de raça, com destaque para a criação das raças Indu-Brasil e Nelore, gado de sangue indiano que foi introduzido no estado desde 1916. Tem-se notícia, porém, de que entre os anos de 1940 e 1943 também entraram em Quebrangulo animais reprodutores da raça Holandesa e Schwytz.

É bom que se esclareça que a implantação deste tipo de economia no município é fruto de reivindicação feita pela população que, através de petição dirigida à Assembléia Legislativa Provincial, em dezembro de 1865, quando o distrito ainda pertencia à Comarca de Viçosa, pedia "a revogação da postura da Câmara deste município, que proibia a criação de gado vacum e cavalari, alegando que aquele distrito se encontrava situado no Agreste e não na zona proibida do litoral"(Carvalho, 1980:131).

Mas a agricultura também desempenhou papel primordial na economia dessa região. Se formos considerar, por exemplo, a cultura do algodão, veremos que por um longo período, sobretudo a partir do século XVIII, ela se constituiria na principal

atividade econômica do Estado e o principal artigo de exportação através do porto de Maceió.

No Nordeste, segundo Carvalho, a cultura algodoeira desenvolve-se, por um lado, em função da fabricação de tecidos ordinários usados pelos escravos e, por outro, influenciado pelos efeitos da revolução industrial e o conseqüente desenvolvimento da indústria têxtil.

As áreas que se beneficiaram desse tipo de atividade são o Agreste e o Sertão, isto porque se encontram ali condições assaz favoráveis ao desenvolvimento desse tipo de lavoura. Senão, vejamos: "Cultura fácil, barata, democrática, deixava-se associar à fava, ao feijão e ao milho, fornecendo o roçado ao pequeno agricultor (...) O seu curto ciclo vegetativo requererá apenas poucas limpas ou capinas; conseqüentemente não ocupava braços durante todo o ano como ocorria com o açúcar"(Carvalho:1980:117). Assim sendo, o cultivo do algodão foi adquirindo consistência para a economia local, de modo que chegou a se tornar o mais importante produto de exportação da província, inclusive, com um valor comercial sempre superior ao do açúcar.

O algodão é produto típico da América. Era utilizado pelos índios brasileiros bem antes da chegada do europeu e durante o primeiro século de colonização conserva relativa importância para a economia da colônia. É no século XVIII, no entanto, que ela se torna a principal cultura agrícola de nossa região, posição que ocupou até bem pouco tempo atrás. É importante salientar, no entanto, que sua produção aqui sempre esteve à mercê das oscilações do mercado internacional, inclusive o estímulo que esse tipo de produção vai receber no Brasil é decorrente do mesmo tratamento dada a ele na Europa, onde em 1785 foi criado o tear mecânico que estimularia, anos depois a acentuada produção aqui no Brasil e conseqüentemente em Alagoas. A partir da independência do Brasil, forçada pela pressão político-econômica exercida pela Inglaterra, a produção algodoeira inaugura uma nova fase diretamente relacionada à ocupação e povoamento de novas áreas, instalação de novas fazendas e ampliação de outras, ocupando a mão de obra excedente da pecuária.

A situação da cultura algodoeira em Alagoas permanece praticamente inalterada por quase um século. Com excessão de alguns fatos políticos internacionais, como a Guerra da Secessão no Estados Unidos, ocorrida entre 1861 e 1865, cujas conseqüências, inclusive, são favoráveis à produção brasileira, provocando um *rush* algodoeiro; e a Guerra Prussiana (1879-1881), que ocasionou a baixa do preço do algodão no mercado europeu, esse tipo de atividade sempre esteve marcada por um movimento estável. Somente com a crise de 1929/30 é que ela sofre um recrudescimento mais radical. Some-se a isso a praga da lagarta rosada e a expansão dos algodoads paulistas, que transformaram a cultura do algodão por estas paragens num negócio de alto risco.

Entre os anos de 1936/37 assistiremos ainda a uma superprodução mundial de algodão, 23 milhões de fardos, mas que não garantiu ao país as condições de competição com os Estados Unidos, por exemplo, onde se concentrava 60% dessa produção, cuja pressão política facilita o financiamento dos mercados consumidores de seu algodão. Nesta mesma época, empresas multinacionais como a Sociedade Algodoeira do Nordeste do Brasil (SANBRA) e a Anderson Clayton instalam-se aqui e monopolizam toda a atividade produtiva, apoderando-se das fazendas e máquinas de descaroçar o algodão (bolandeirãs), mediante arrendamento de bens hipotecados por ocasião do financiamento da produção e mais tarde aniquilamento total da atividade de beneficiamento do algodão pelo fechamento de suas portas, provocando assim o desmoronamento de um dos suportes mais fundamentais da economia do estado.

A partir de meados da década de 60, iremos assistir a uma estabilização na produção algodoeira em todo o Estado, embora a área dedicada a esse tipo de atividade tenha se reduzido consideravelmente. A partir desse período e por toda a década seguinte o algodão enfrentará uma etapa de declínio. Particularmente em Quebrangulo essa atividade se esgota em meados da década de 80, deixando de ser incluído nos dados sobre produção, área e rendimento das principais explorações agrícolas do município. A explicação para tal fato, talvez resida, por um lado, na substituição das lavouras pelas

pastagens que supririam o *boom* da pecuária, por outro, na ação monopolista desempenhada pelas empresas multinacionais, cuja ação, apesar de ter sido exercida em fins da década de 30, deixou consequências que se fariam sentir pelos próximos quarenta anos.

O reflexo dessa situação é o acentuado êxodo rural dentro e fora do Estado e, o que é mais grave, uma alteração radical nas relações de produção do estado, capitaneadas pela exploração de um tipo de atividade econômica altamente concentradora. Ou seja, se no início do século Quebrangulo, na época ainda com o nome de Vitória, ocupava posição privilegiada no rol dos principais municípios produtores de algodão, hoje essa produção, assim como a policultura de um modo geral, voltada quase que exclusivamente ao abastecimento de um mercado interno, encontra-se comprometida pelo fortalecimento da pecuária que vem ocupando áreas cada vez mais extensas, inaugurando, por assim dizer, relações de certo modo inusitadas, uma vez que geram, situações de conflitos sociais agudos e de desigualdade gritante.

Algumas condições básicas foram oferecidas para que a pecuária se estabelecesse naquele município como a principal atividade econômica, entre elas destacamos as condições extremamente favoráveis da geografia local, ou seja, além de um clima temperado, que oscila entre máximas de 36° e mínimas de 14° e de uma estação invernososa que se inicia em abril para só terminar em agosto; o relevo montanhoso do município não poderia ser mais propício às pastagens. É certo que iremos encontrar no local áreas ditas de baixada, adequada à agricultura, regiões de vales onde há pequena concentração de água, como Dois braços, Barra nova, Carangueja, Azeitona, etc.; fazendas e sítios onde projetos de policultura estão sendo implantados. Mas são as montanhas que marcam grande parte do relevo e que favorecem, sobremaneira, a implantação da pecuária, que há 30 anos se estabeleceu de modo definitivo naquele município para substituir e sobrepor-se a agricultura ou qualquer outro tipo de atividade econômica.

A adaptação do gado àquele tipo de terreno aconteceu de tal maneira que a atividade não tem parado de crescer. Conforme dados recolhidos junto ao IBGE e referentes aos frequentes censos econômicos realizados no estado, temos que o efetivo animal, sobretudo bovino, tem crescido significativamente nos últimos anos. Até 1978 a reprodução de bovinos estava na ordem de 25.992 cabeças, número este que em 1988 passa para 33.845 e em 1990 é de 37.000 cabeças, período este em que a produção municipal da pecuária atinge seu ápice em Quebrangulo. O último registro feito pelo IBGE, datado de 1993, que aponta um total de 25.840 cabeças, revela uma pequena redução no efetivo de bovinos, mas que não implicará na redução do número de vacas ordenhadas. A produção de leite e o rendimento obtido com ele apesar de não ser o mais alto deste período de 10 anos, apresenta um acréscimo com relação aos últimos 04 anos. Tais números, que podem ser constados nas tabelas e gráficos em anexo talvez nos ajudem a perceber a transformação no tipo de atividade pecuária em Quebrangulo, que tem assumido uma feição mais leiteira do que de corte.

Contudo, os problemas acarretados por este tipo de atividade são patentes:

a) extrema concentração fundiária. Dados coletados revelam que apenas um proprietário detém uma área total de 7.514 ha., enquanto que outros cinco proprietários detêm a posse de 3.140 hectares de terra, perfazendo um total de 10.654 ha. nas mãos de apenas 06 pessoas, enquanto que os minifúndios, apesar de contemplarem porções menores de terra, que não vão além de 10 hectares, concentram-se nas mãos de 386 pessoas. Note-se que aqui estamos falando de proprietários totais. Quando considerarmos além destes, os arrendatários, parceiros e ocupantes, teremos uma demonstração ainda maior dessa concentração de terra, pois para os proprietários de uma maneira geral resta uma média de 71,42 hectares para cada um, enquanto que para este segundo grupo de produtores, a média de hectares destinada a cada um é de 4,7;

b) redução da mão-de-obra necessária ao desenvolvimento da atividade, ou seja, quanto maiores as porções de terra, maior o número de cabeças de gado e menor a área

das lavouras, conseqüentemente, a escala ascendente em termos de área corresponde a uma redução na ocupação do pessoal; e

c) baixa contribuição para o município, já que a mesma não exige dos seus responsáveis a permanência no local, sendo toda a renda adquirida, transferida para a capital do estado ou para outros municípios onde esses proprietários residem.

Com relação à agricultura, dados referentes ao mesmo período (1973/93) demonstram, senão uma estagnação, pelo menos uma redução significativana produção, rendimento e área destinada ao plantio dos principais produtos ali cultivados que são, por ordem de importância, Batata-doce, mandioca, milho, feijão, laranja e fava. Outros produtos como o algodão e a cana-de-açúcar, por exemplo, deixaram totalmente de ser cultivados. Do primeiro só se tem registros até o ano de 1987, enquanto que, sobre a cana-de-açúcar, foi uma cultura experimentada a partir de 1975, mas extinta 07 anos depois. Todos eles tiveram tanto a sua produção quanto a área destinada ao plantio reduzidas. Tais informações também encontram-se explanadas em anexo.

Assim sendo, a estagnação da agricultura e a transferência de recursos obtidos na pecuária para outros municípios deixa aos quebrangulenses como alternativa de emprego, o serviço público, cuja folha de pagamento abocanha mais de 30% do que a união destina à cidade como Fundo de Participação dos municípios, cujo montante é de R\$ 85.000 (oitenta e cinco mil reais), um pouco mais do que dispõem dois deputados federais para suas despesas com pessoal. Sem contar as despesas com serviços, o recolhimento do fundo de garantia e o pagamento dos benefícios conseguidos pelos servidores públicos, que é da responsabilidade da Prefeitura Municipal.

O Município ainda arrecada o ICMS, oriundo das atividades econômicas como o comércio, que é praticado por 39% da população economicamente ativa; e das indústrias locais, cuja principal atividade é a transformação de matéria-prima animal e vegetal, resultando em produtos como, queijo, manteiga, farinha de trigo e fuba. Essa população economicamente ativa também se alterna como profissionais liberais

(médicos, farmacêuticos, enfermeiro, veterinário, advogado, contador, engenheiro e técnico agrônomo.

4. Os Donos da Terra

Em cada uma dessas etapas acima discutidas, estão implícitas as posições que nesse jogo de relações de produção ocupam os donos das terras e os trabalhadores a seu serviço. É uma situação que se reproduz no Brasil desde o momento inicial da descoberta e que traduz outros tipos de relações existentes no além-mar.

Nas tentativas de escravização dos índios e os inúmeros massacres a que foram submetidos por não se adequarem ao regime de trabalho implantado aqui no início da colonização; com o promissor projeto escravagista voltado para a expansão da produção monopolista dos latifúndios, e, por fim, com a penetração capitalista no campo dos tempos atuais, através das indústrias rurais do açúcar e as fazendas de criação de gado, ambas responsáveis pela intensa concentração de terras; assistimos à divisão social básica que coloca, de um lado, os grandes senhores latifundiários, beneficiando-se do regime de posse da terra e da propriedade alodial e plena; e, de outro, a massa de trabalhadores, mão-de-obra barata, mal-remunerada, responsável pelo trabalho pesado, sujeito à sazonalidade no caso da agro-indústria ou cada vez mais escasso nas fazendas de gado do Sertão e do Agreste, onde há muito tempo a ocupação de pessoal é cada vez mais dispensável e não se faz mais tão necessário, pelo menos, não na mesma proporção exigida por outros tipos de atividade econômica como a lavoura, por exemplo.

É nesse contexto que vamos situar Quebrangulo. A situação com que nos deparamos foi a de uma extrema pobreza, ocasionada por problemas anteriores, condicionados pelas relações de trabalho que se estabeleciam no campo, ou seja, senhores donos de grandes extensões de terra e cabeças de gado, instauram um regime de trabalho que implica a expulsão de muitas famílias para a cidade, fazendo surgir ali, um

contingente populacional entre toda sorte de problemas sociais típicos dos grandes centros como: prostituição, alcoolismo, mortalidade infantil, epidemias e fome

Esse quadro é fruto de um histórico processo de dominação que remonta à origem do município, época em que alguns dos principais conflitos registrados eram os que se armavam entre as próprias famílias tradicionais do local, as quais se alternavam no comando político à custa de muita hostilidade e vindetas, não se furtando de fazer uso do bacamarte para impor sua lei.

Uma das famílias mais antigas do lugar era conhecida no local pelo apelido de Casados e, vulgarmente, Rolecos. Foram eles os responsáveis pela construção da mais antiga igreja de Quebrangulo, a do Rosário, cuja data de fundação remonta ao ano de 1818. Tudo indica ter sido essa família que deu início ao processo de povoamento do território de Quebrangulo, deixando espalhado ali, numerosos descendentes.

Uma outra família muito antiga no local foram os Barros e Montes, que se estabeleceram no local de nome Passagem, pequeno povoado ao nascente de Quebrangulo, onde havia uma feira que foi, mais tarde, transferida para a sede do município. Restou no lugar a capela erigida sob a invocação de Nossa Senhora das Dores, pela referida família.

Mais recentemente destacamos a atuação de duas outras famílias que tiveram uma presença marcante na história da cidade. Trata-se dos Teixeira e dos Tenório, responsáveis por algumas das situações de maior tensão social no local, aliás uma constante, já que sempre seus membros enfrentaram a disputa pelos principais postos administrativos do município.

Com o tempo, essas famílias foram se entrecruzando através de casamentos realizados entre seus membros, muitos deles feitos à revelia e a contragosto dos patriarcas, que viam nessa atitude de insubordinação de seus descendentes, mais um motivo para o acirramento dos ânimos. O fato é que tais uniões ou alianças para sermos mais exatos, resultaram em três principais troncos familiares, os Tenório Albuquerque, Tenório de Holanda e os Tenório Cavalcante, deste, o membro mais ilustre adquiriu

nótoriedade nacional pelo modo peculiar de fazer política, na verdade uma *praxis* que refletia o aprendizado obtido junto a seus antepassados em Alagoas.

Até 30 anos atrás ainda era na bala que as pendengas políticas eram resolvidas. Pertencer a uma das mencionadas famílias e fazer jus ao nome recebido era ter coragem suficiente para defender com a vida, se necessário, a honra dela e seus projetos políticos. Hoje essa situação tem se modificado significativamente. Muitos dos membros daquelas famílias mudaram-se para outras cidades como Maceió, Recife e até mesmo para o sul do país. Os remanescentes que insistem em permanecer no local já não se animam a enfrentar disputas políticas. Esse papel vem sendo exercido por outras famílias, como os Correia e os Maia, as quais, desde meados da década de 60, mesmo sem lançar mão de métodos tão radicais na disputa eleitoral, conservam o mesmo apetite pelo poder e não poupam o verbo no ataque a opositores que interfiram em seus projetos políticos.

É interessante observar que, tanto na Prefeitura Municipal, quanto na Câmara dos Vereadores essas famílias vêm se alternando ao longo do tempo, deixando pouco ou nenhum espaço para a participação de indivíduos de outros grupos familiares. Se considerarmos a relação de Prefeitos que o município elegeu após o advento da Segunda República, veremos que em cada gestão um membro daquelas famílias tradicionais foi eleito, com exceção do prefeito José Aluísio de Góes, eleito para este cargo três vezes (1970/73; 1977/81; e 1989/92) e que não integra nenhum dos referidos grupos. Nas demais gestões, os primeiros a ocuparem o principal cargo administrativo do município foram ou os Teixeira ou os Tenório e depois os Maia, estes sendo acompanhados sempre de perto pela oposição montada pelos Correia, que se beneficiaram de algumas cadeiras da Câmara Municipal. Aliás, a relação de vereadores eleitos nos últimos pleitos, também não foge à regra; são sempre os mesmos indivíduos integrantes daquelas famílias: Tenório de Holanda, Tenório Cavalcante, Correia e Maia. Mais recentemente, o grupo dos Barros de Lima tem demonstrado sua força política e da coligação que fez com os Maia, elegeu o atual prefeito do Município.

Um detalhe com relação às disputas eleitorais em Quebrangulo é a associação das candidaturas aos partidos tradicionalmente de direita. É curioso notar, por exemplo, que no ano de 77, todas as cadeiras da Câmara Municipal foram ocupadas por candidatos da ARENA (Aliança Renovadora Nacional) ano em que, tanto o candidato eleito à prefeitura como seu oponente pertenciam também a esse partido. Depois assistimos a do tal partido em siglas como PDS e, mais recente PFL e nas quais estiveram abrigados as principais lideranças políticas locais, tanto no executivo como no legislativo.

A oposição sempre teve uma participação insípida nesse cenário político, mesmo assim, nunca sob o abrigo de uma sigla de esquerda. O argumento utilizado é de que partidos como o PT e o PSB, por exemplo, exigem um tipo de fidelidade partidária inadequada ao jogo político que se estabeleceu no local, segundo o qual o que conta são os acordos negociados meses antes do pleito e no qual as partes em questão sempre se beneficiam, em detrimento dos projetos políticos ou programas eleitorais. Aliás, fidelidade partidária é uma expressão que inexiste no jargão político de Quebrangulo. Estar filiado a um partido ou mesmo concorrer a um cargo por uma sigla não implicará compromisso com essa sigla. Nesse caso, os partidos de oposição são os mesmos que hoje, em certas regiões do país, integram a situação, como PMDB e PL. A exceção, nesse caso é o PDT que possui um vereador eleito atualmente. O PSB (Partido Social Brasileiro) chegou a ser criado, mas que teve a sigla extinta, porque os próprios responsáveis pela fundação do partido no município não votavam nos seus candidatos.

As posições que, a partir do jogo sócio-político estabelecido, essas famílias alcançam na estrutura social são garantidas pela posse altamente concentrada do número de estabelecimentos. Estes grandes e médios proprietários, inseridos num processo de franca expansão de suas posses, vêm ao longo do tempo firmando suas posições na escala social, sem que o jogo de relações com outros grupos se altere, ou seja, essa pequena burguesia do meio rural, a despeito da diminuição dos grupos mais tradicionais, mantém com os chamados trabalhadores "autônomos" (pequenos arrendatários e

parceiros) a mesma relação de dominação que sempre existiu entre esses dois grupos, ademais, “ocorreu um aumento do número de trabalhadores assalariados, notadamente dos sem-terra, e um aumento ainda maior dos ‘trabalhadores a domicílio’, isto é, daquela enorme massa de gente que, conquanto proprietária territorial, não passa de trabalhadores agrícolas para a indústria e o comércio”⁷.

Uma classificação da estrutura de classes sociais em Quebrangulo poderia ser feita inspirando-se no esquema fornecido por Muller (1982)⁸, considerando, evidentemente, as particularidades do município em questão onde, não obstante o predomínio de atividades do setor primário, outras atividades são desempenhadas pela população economicamente ativa. Então, pelo menos com relação à produção agropecuária, tomamos alguns critérios sugeridos por Muller, tais como: o volume da produção, a condição do produtor, pessoal ocupado, mais o tamanho das terras, que é um critério desprezado por aquele autor, mas que no caso da pecuária em Quebrangulo torna-se decisivo. Deixamos de lado outros critérios que para esse autor seriam fundamentais: a relação entre capital e trabalho ou “a capacidade de influir na formação dos preços através de organizações”; e o uso de técnicas mais eficazes de produção - tratores, arados com tração mecânica, defensivos, sementes e mudas, adubos químicos, medicamentos e rações para animais, etc.

Desse modo teríamos em Quebrangulo, a seguinte estrutura de classes:

a) Grandes proprietários - responsáveis e membros não remunerados da família ocupados nos estabelecimentos com mais de 500 hectares de área global. Perfazem uma média de 05 estabelecimentos responsáveis por uma área de 3.140 ha., ou seja, 7,91% da

⁷ Citação de Geraldo MULLER (1982:49) referente aos efeitos gerais de um processo particular como o crescimento da agricultura industrializada no Brasil e que se adequa sobremaneira à situação analisada.

⁸ a) A burguesia industrial; b) A pequena burguesia industrializada; c) A pequena burguesia tradicional; d) Trabalhadores assalariados; e) “autônomos” e e) Trabalhadores a domicílio, ou seja, pequenos proprietários - fundiários que não se adequaram ao módulo técnico-econômico e tornaram-se “fração social com excesso de braços e falta de capital. Vale salientar que o esquema em questão refere-se especificamente às relações que se estabelecem no interior da “Agricultura industrializada” e que, portanto, se baseia em critérios técnico-econômicos.

área total. Dedicam-se quase que exclusivamente à pecuária mais de 90%, considerando entre estas, terras aproveitáveis não exploradas, as quais nunca chegam a 5%; e empregam pouquíssima mão-de-obra, apenas 1,50% de todo o pessoal ocupado.

b) Médios Proprietários - corresponde ao pessoal não remunerado ocupado naqueles estabelecimentos que possuem uma área entre 200 e 500 hectares, 34% da área total. Trata-se, portanto, de superfícies médias onde, através da combinação de trabalho remunerado, 15,55% de toda mão-de-obra disponível, obtém-se uma produção razoável, sobretudo de gado que, estima-se, ocupa uma área equivalente a 94% desses estabelecimentos.

c) Pequenos Proprietários - corresponde ao pessoal não remunerado ocupado nos estabelecimentos de pequeno porte, com área menor que 200 hectares e, portanto, quase a totalidade de produtores locais, ou seja, 93,46% dos estabelecimentos, embora ocupe uma porcentagem menor em termos de área, 38,43%. Desse montante, 12,84% estão voltados para a agricultura; uma pequena parte consiste em terras aproveitáveis não-exploradas. Até o Censo Agropecuário de 1980, estas correspondiam a irrisório 1,06% da área total; e o restante, estima-se que esteja dedicado à pecuária. Convém ressaltar, porém, que a área de agricultura não estanca, correspondendo a 51,53% nas áreas com menos de 10%.

d) Arrendatários e parceiros - pequenos produtores não proprietários que constituem uma faixa significativa daquela estrutura social, apesar de deterem uma parcela muito restrita de terras. Dividem sua produção de modo equilibrado entre a lavoura temporária e criação de animais, mas não apenas bovino. Utilizam largamente a mão-de-obra remunerada.

e) Trabalhadores assalariados - sobretudo temporários e que mantêm com aqueles segmentos relações de trabalho que serão melhor esclarecidas em momento oportuno.

Para efeito de elaboração do quadro sócio-estrutural de Quebrangulo, estivemos aqui considerando as diversas categorias sociais, embora apenas os dois

primeiros grupos se enquadrem como “donos da terra”. Estes grandes e médios proprietários são os chamados *fazendeiros* de gado, categoria social que se contrapõe à dos agricultores, por deterem as maiores porções de terras, ou seja, 42,62% da área total divididos entre 46 estabelecimentos, proporção essa que aumenta se considerarmos apenas as grandes propriedades. Desse modo, podemos dizer que esta categoria se define pela abundância de terras, utilizadas prioritariamente para a criação de gado.

Estes fazendeiros estiveram à frente das mudanças de ordem sócio-econômica observadas em Quebrangulo, sobretudo nas últimas três décadas e que provocaram transformações de peso nas relações de produção, afetando, principalmente, as categorias de pequenos proprietários fundiários. Impossibilitados de acompanhar as novas condições de mercado, permaneceram presos ao modelo tradicional caracterizado pelas pobres condições técnicas, transformando-se numa massa de pequenos produtores pauperizados que se encontram marginalizados dos grandes circuitos produtivos. É sobre esses agentes sociais que nos dedicaremos agora, mas em tópico adequado à temática.

5. Os Moradores do Lugar

Algumas das mudanças acima mencionadas estão relacionadas diretamente a fatores político-econômicos mais amplos, traduzidos pela penetração cada vez maior do complexo agroindustrial, tanto no nível do processo produtivo no estabelecimento agrícola como na apropriação da produção que vem, por assim dizer, substituir antigas estruturas e padrões de articulação que, se antes reproduziam condições precárias de sobrevivência, nessa nova etapa de dinamização industrial desarticulam as relações sociais de trabalho pré-existentes e modificam a distribuição de propriedades.

Foi o que aconteceu, por exemplo, ainda quando o algodão era a principal atividade econômica do município e ali se instalaram empresas multinacionais do porte da SANBRA e da ANDERSON CLAYTON, modelos de indústrias capitalistas voltadas

para a agricultura, penetrando áreas de produção tradicional e cujas consequências foram as que discutimos acima.

No que se refere à pecuária, ainda que as mudanças por ela provocadas não estejam diretamente ligadas ao complexo agroindustrial, seus efeitos sobre a realidade sócio-estrutural são tão devastadores quanto os que foram provocados pela incrementação tecnológica da produção agrícola.

Apesar de termos nos referido acima aos padrões de criação que marcaram o estabelecimento da bovinocultura leiteira em Quebrangulo, com a importação de animais de raça, arraçamento, plantio e conservação do capim, entre outros, a importância que nos últimos anos tem se dado ao gado de corte provocou o aparecimento da pecuária *extensiva* que não utiliza o sistema de criação de gado em confinamento, nem o uso de ração balanceada, sendo necessária para o crescimento do rebanho, apenas a ampliação das áreas de ocupação do gado, utilizando-as como pastagens.

As consequências disso é o avanço dos pastos por áreas antes dedicadas à pequena agricultura. Mesmo quando a cultura predominante era o algodão, o plantio de milho e feijão não era incompatível com estipo de produto, nem tampouco com a pecuária, inclusive porque as ramas dos produtos colhidos podiam também ser utilizadas como forragem para o gado. Com o declínio do algodão o interesse dos proprietários se volta para outro tipo de forragem, a *palma*, que também pode ser cultivada juntamente com o feijão e o milho. Porém, é no plantio sistemático do *capim-pangola* que está a prática mais corrente dos proprietários na atualidade, já que o mesmo pode ser plantado na mesma área onde pasta o gado, ao contrário da palma, por exemplo, que ocupa área distinta daquela que será ocupada pelos animais. Contudo, os criadores em Quebrangulo têm reservado áreas específicas à plantação de forragens para o gado, não apenas a *palma*, que é mais utilizada no sertão por suportar o clima seco e quente daquela região, como também *ocapim-cameron* e *acana forrageira* os quais, juntamente com a palha do

milho, compõem a dieta básica dos animais e garantem a sua sobrevivência em períodos de estiagem, caso tenham passado pelo processo de *silagem*⁹.

No que se refere à pecuária *extensiva*, temos que esta implica um processo de profunda concentração fundiária e que prescinde da mão-de-obra disponível e excedente. Trata-se de uma tendência tradicional de proprietários que, através da manutenção das formas de exploração do sobretrabalho não capitalista mantêm índices de lucro maiores do que se adotassem a implementação tecnológica da produção.

Em outras palavras, tanto com relação à incrementação tecnológica da produção agrícola, quanto à implementação das fazendas inteiramente dedicadas à pecuária, assistimos no presente a uma redução considerável da produção familiar; à formação de bolsões de força de trabalho desempregada, constituída por pequenos proprietários e arrendatários que não conseguiram capitalizar sua produção¹⁰ e, conseqüentemente, o aparecimento de um número cada vez maior de indivíduos destituídos de seus estabelecimentos, os chamados "sem-terra".

É desses agentes que se constitui parte significativa de nossa amostra; são os chamados "pequenos produtores pauperizados", expressão utilizada por Sorj e Wilkinson (1982) para se referir aos grupos de camponeses "tradicionais", localizados geralmente em terras marginalizadas, cuja participação econômica foi diminuindo ao longo da crescente produção capitalizada. Esses pequenos produtores marginais formaram um contingente populacional que após ser expulso de suas terras, tornou-se força de trabalho temporária, ou seja, um exército industrial de reserva utilizado em

⁹ Consiste na construção de uma tulla subterrânea, revestida de cimento e coberta com lona, o que torna impermeável o interior desse recinto, e onde será colocada e conservada por um longo período a mistura dos três tipos de forragem acima mencionados: o *capim-america*, a *cana forrageira* e a palha do milho, produto este plantado exatamente para este fim, no mês de junho e no meio do campo e num curto espaço de tempo, ou seja, sem os cuidados que esse tipo de cultura exige. Esses silos só serão abertos no verão, mais especificamente a partir de dezembro ou dependendo da temporada, só no ano seguinte.

¹⁰ Em Quebrangulo é patente a diminuição dos trabalhadores "autônomos", pequenos arrendatários e parceiros. Há dez anos atrás, juntos já não ocupavam mais que 2% da área total do município. Hoje, deixou de existir o sistema de parceiros e os arrendatários constituem apenas 0,25% da mão de obra utilizada. É certo que o processo de proletarianização conseqüência dessas transformações em outras regiões, não alcançou Quebrangulo da mesma maneira. Ali, o número de assalariados, tanto permanentes como imóveis é relativo: 12,69% apenas do pessoal ocupado.

épocas de expansão econômica ou dentro do próprio campo. Na melhor das hipóteses, esse “exército demográfico” pode exercer tarefas importantes como produtor de alimentos, mas é a “marginalização” de sua atividade produtiva que irá caracterizar sua atuação no campo.

Note-se que, mesmo concentrando nossa investigação na cidade, a categoria mais ampla dentro da qual nossos informantes se enquadram é a de agricultores; a mesma que ao longo dos últimos trinta anos vem enfrentando um processo de pauperização e marginalização ocasionada, principalmente, pela transformação de áreas de lavoura em pastagens.

A ênfase nesse segmento da sociedade é justificada por dados estatísticos fornecidos pelo IBGE em 1990 que confirmam o envolvimento de mais de 55% da população economicamente ativa do município em atividades do setor primário. Tais dados não revelam quantas destas pessoas estão ocupadas com a agricultura especificamente, mas se utilizarmos as informações contidas na sinopse do Censo Agropecuário realizado por este órgão em 1985 veremos que em Quebrangulo 3.465 pessoas¹¹ estavam ocupadas neste setor, 38,84% delas em minifúndios¹² com menos de 10 hectares e 33,89% em áreas entre 10 e 100ha, perfazendo um total de 2.555 pessoas ou 73,73% do pessoal ocupado numa área onde a prioridade (64,1%) são as lavouras. Então temos mais gente numa área que, apesar de quantitativamente menor (4,09% do total) que os 81,43% dedicados à pecuária, é a que mais emprega mão-de obra, seja em lavouras permanentes ou temporárias. Nas áreas de pasto, o pessoal ocupado diminui quanto maior for a porção de terra: de 100 a menos de 200 hectares, 8,94%; de 200 a

¹¹ Tivemos acesso ao dados fornecidos pelo INCRA, referente ao exercício de 1989, acerca da participação da mão de obra na agropecuária, que é 4.688 pessoas, mas que não estão discriminadas quanto ao tipo de estabelecimento. Ademais, há incompatibilidade entre estes dados e aqueles contidos no Censo Econômico do IBGE, no mesmo período.

¹² Os critérios que nós utilizamos aqui para estabelecer o que seriam Minifúndios e Latifúndios, são os mesmos que os bancos e instituições financiadoras do crédito rural utilizam: áreas com menos de 10ha ou 33 tarefas (1ha corresponde a 3,3 tarefas) são minifúndios; de 10 a menos de 100 ha, pequena propriedade; de 100 a 300ha, média propriedade; de 300 a 500ha grandes propriedades e latifúndios seriam os estabelecimentos com mais de 500 hectares.

500 hectares, 15,55% e; 1,50% em áreas de 500 a 1.000 hectares. Com base neste mesmo censo, convém informar que grande parte das áreas com mais de 200 ha (60,54%) dedica-se quase que exclusivamente à criação de animais. 67,83% do efetivo bovino encontra-se nessas áreas, em detrimento da lavoura que é cultivada em apenas 27,19% dessa mesma área, utilizando uma mão-de-obra que vai um pouco além dos 17% do pessoal ocupado.

O restante das áreas não consideradas nestas estatísticas ou são terras aproveitáveis não-exploráveis (12,24%) - inclusive as terras em descanso -, ou matas e florestas. Sob este aspecto novamente nos deparamos com controvérsias. As informações contidas no Censo Agropecuário do IBGE de 1989 dão conta da existência de um estabelecimento com 7.514 ha., que corresponderia a 18,92% da área total do município, a qual foi arrendada ao Estado que, por intermédio do IBAMA, o transformou no conjunto florestal da Pedra Talhada. Já os dados do INCRA, apesar de mais atualizados, delimitam em 202,8 ha. a área de reserva, ou seja, 0,56% dos 36.080,6ha de área total. Essa informação talvez esteja amparada no fato de que Quebrangulo divide a reserva como outros municípios por ela atingidos, quais sejam, Chã Preta, também em Alagoas; Correntes e Lagoa do Ouro, no vizinho Estado de Pernambuco. Sob este aspecto talvez seja mais sensato utilizar dados do IBGE, que em 1980 detectou a existência de uma área de 1.765 ha, correspondente a 5,99% da área total da época que era 30.212 ha, portanto, mais próximo dos 800 ha que nos foram informados no trabalho de campo.

Mas nossa atenção se concentra naquelas áreas onde a agricultura é atividade econômica predominante. Praticada sobretudo em minifúndios com menos de 10 ha e pela quase maioria da população economicamente ativa, a agricultura de subsistência gira em torno, basicamente de produtos como mandioca, batata-doce, feijão, milho e fava, além de frutas como banana e laranja. Outros como a cana-de-açúcar e o algodão tiveram sua produção interrompida no local, o primeiro a partir de 1982 e o segundo, que já vinha em franco declínio desaparece a partir de 1987. Contudo, é importante que

se frise, todos os que foram citados acima encontram-se também em fase de declínio, tanto no que se refere à área dedicada ao seu cultivo, como com relação à produção propriamente dita. Convém para conferir o que está sendo dito, consultar gráficos em anexo.

Os dados acima mencionados nos ajudam a compreender certos tipos de relações de trabalho que ainda hoje são mantidas naquela estrutura fundiária; é o caso, por exemplo, do *morador*, espécie de trabalhador rural que para assegurar sua morada deve pagar o *eito* ou “dia de graça”, isto é, trabalho não remunerado prestado por ele ao patrão, no caso, um ou dois dias da semana como forma de garantir a sua moradia e da sua família. Em algumas circunstâncias o patrão paga pelo *eito* a metade da diária, que na época do nosso trabalho de campo era de R\$1,50. Quando além disso o patrão fornece a alimentação dos seus moradores se diz que é *molhado* em contraposição ao trabalho *a seco*, quando o empregado não tem direito à alimentação.

Outra forma de trabalho observada na época da nossa investigação era a parceria que, conforme as mesmas estatísticas, praticamente desapareceu do quadro de relações de trabalho ali existentes. Também conhecida como trabalho meeiro, consiste na utilização do terreno de terceiro, adquirido temporariamente, com a condição de que o resultado da produção seja dividido entre as partes envolvidas no contrato, no caso o dono das terras e o meeiro. Este se ocupa de comprar sementes, fazer o plantio, colher e o patrão tendo apenas doado a terra, detém sobre esse resultado a metade de tudo.

Existe ainda o *arrendamento*, ou seja “o uso da terra em contrapartida previamente estabelecida em dinheiro. O *agricultor* detém a parcela de terra por um ou mais ciclos agrícolas, conforme o ‘combinado’, e ali organizará a produção como bem lhe aprouver” (Novaes, 1985:33). Assim como em Santa Maria, local pesquisado pela autora acima citada, em Quebrangulo o arrendamento da terra tem sido prejudicado ao longo dos últimos anos pelos efeitos da pecuária na ocupação econômica da terra, ou seja, os fazendeiros locais têm hesitado em usar a terra para outra atividade que não o

plântio de *capim-pangola*. Em outras épocas até se admitia o uso do solo por arrendatários desde que dasua atividade resultasse empastagem.

Porém a agricultura de subsistência que é praticada na base do trabalho familiar por aqueles "pequenos produtores pauperizados", sobretudo no cultivo de gêneros alimentícios tem se desenvolvido de modo mais intenso na área de *assentamento*. Trata-se de uma experiência iniciada em 1985, mais especificamente por ocasião da campanha da fraternidade, cujo tema era "Terra para Todos", que suscitou uma série de discussões sobre reforma agrária, capitaneadas pelo pároco da cidade na época, o Pe. Hidelbrando, e respaldadas pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais. O movimento ganha legitimidade quando políticos locais, no caso o prefeito municipal da época, Frederico Maia, o vice-prefeito e engenheiro agrônomo, Marcelo Lima e um deputado da região, Edval Gaia, se empenham-se em agilizar o processo que resultou na compra do terreno, pelo INCRA, cuja condição imposta na venda, pelo seu antigo proprietário, Marinho de Oliveira, era a utilização da terra exclusivamente com pequena agricultura.

Os 49 posseiros cadastrados e selecionados, contemplados com uma área de 5 ha ou 15 tarefas como eles preferem, têm se dedicado à agricultura de subsistência, plantando, sobretudo, inhame, feijão e milho, embora não se furtem em reclamar as péssimas condições do terreno, a ponto de muitos deles, sob a orientação da EMATER, voltarem-se cada vez mais para a pecuária, dedicando a esta atividade pelo menos, uma tarefa do lote que lhes pertence. Aliás, os projetos que têm sido encaminhados pela própria EMATER para o Banco do Brasil, PROCEA, SNE e Banco do Nordeste giram em torno da bovinocultura de leite.

Assim sendo, o levantamento de dados que foi feito entre os moradores do assentamento Manivas Romualdo, 45% de nossa amostra, veio suprir uma lacuna metodológica de nosso trabalho, até então voltado para um público formado essencialmente por agricultores, mas cujas investigações concentravam-se na cidade. A área escolhida se situa no perímetro rural, configura-se como campesinato parcelar, ou seja, pequenas propriedades situadas em meio às grandes, mantidas à custa do trabalho

familiar; e aglutina indivíduos que apesar de oriundos de locais distintos, vivenciaram da mesma maneira as mudanças sócio-econômicas que o município enfrentou nos últimos anos. Ou seja, antes de serem posseiros, foram moradores em grandes propriedades, suprindo os baixos salários que recebiam com a agricultura de subsistência nas terras dos seus patrões, pela qual mais tarde passaram a ser cobrados e até preteridos em favor de outros arrendatários ou mesmo pelo instensificação da pecuária, o que resultou na expulsão desses posseiros mesmos sem qualquer indenização.

Essa massa de deserdados buscou outras saídas fora do município ou recolhendo-se à sua periferia à espera de serviços temporários, como por exemplo, trabalho sazonal na cana-de-açúcar, que na época da moagem demanda uma grande mão-de-obra, principalmente no corte da cana. Quebrangulo situa-se muito próxima da região onde aquela atividade é exercida de modo mais intenso. Porém essa proximidade não é garantia de ocupação, já que nos últimos anos a oferta de trabalho nesse setor também vem diminuindo consideravelmente, provocando uma significativa redução na mão-de-obra ocupada. Resta, portanto, aos moradores de Quebrangulo outro tipo de trabalho agrícola, o plantio do capim que, inclusive, pode ser feito num curto espaço de tempo.

Na cidade as alternativas de trabalho são tão restritas quanto no campo. As pequenas indústrias de transformação existentes, exigem pouquíssima mão-de-obra em suas atividades; em geral são fabriquetas que giram em torno da produção familiar. Essas indústrias, em sua maioria de laticínios, são responsáveis por apenas 5% da ocupação de pessoal no município. O comércio também, além de ser pouco variado, emprega pouca gente, apesar de que nos últimos anos vem se sobrepondo à indústria em termos de emprego e contribuição de ICMS. Esse setor é responsável, hoje, por 5% da arrecadação do município.

Temos ainda alguns trabalhadores autônomos, mas exercendo aquelas atividades mais tradicionais, como borracheiro, mecânico, pedreiro e barbeiro. Os demais buscam refúgio no serviço público, inclusive alguns profissionais liberais licenciados

como médico, enfermeiro, veterinário, advogado, contador, engenheiro, arquiteto e técnico agrícola. Estes, porém, compõem um grupo intermediário entre as classes privilegiadas e aqueles menos favorecidos.

O setor terciário é responsável hoje pela renda de 39% da população economicamente ativa do município. Dentro deste, o serviço público é quem mais emprega. São mais de 300 funcionários só na prefeitura, que destina a esses servidores, 30,58% das verbas que a união destina ao município a título de Fundo de Participação. Eles se ocupam em setores como a própria prefeitura municipal; nos quatro postos de saúde, e nas escolas do município. Segundo dados da Secretaria Municipal de Educação, são trinta e cinco escolas no total, sendo seis na zona urbana e vinte e nove na zona rural. Tais estabelecimentos ocupam no total 210 servidores, sendo 120 deles professores de 1º e 2º graus, os quais recebiam, entre julho e agosto de 1994, R\$ 0,80 pela hora/aula, caso tivessem apenas o 2º grau completo e R\$ 0,90 com nível superior. Aliás, os baixos salários dos professores é o motivo das maiores queixas e críticas à atual administração municipal. Um professor de nível médio, depois dos descontos com aposentadoria e atendimento médico recebe R\$ 57,00 por mês e R\$ 98,00 se for nível superior. Outros servidores recebem menos que isso, pois não recebem o adicional "pó de giz", equivalente a R\$ 35,00.

Outros órgãos da administração estadual pública existentes em Quebrangulo e o respectivo quadro de funcionários é o que segue: CASAL (3), TELASA(3), CEAL(3), EXATORIA(1), EMATER(2), Delegacia de Polícia(1), Hospital(1) e Escolas Estaduais, quatro no total. No município se encontram ainda órgãos da administração federal como a Empresa Brasileira de Correios e Telégrafos, O INSS e O Funrural, empregando no total, nove pessoas.

A condição de marginalizados que a maioria dos nossos informantes enfrenta no cotidiano reflete as péssimas condições de existência que esses "moradores do lugar" vivenciam, seja pela falta ou pelo excesso: déficit de habitação, saneamento básico e abastecimento de água; altos índices de desemprego, mortalidade infantil e

analfabetismo, conforme vimos no início do capítulo. A estigmatização que recai sobre eles é assimilada em seu discurso quando respondem, por exemplo a questões referentes ao grau de escolaridade:

“Só Escreve”; “Só um pouquinho”; “Só assina”; “Faço meu nome a pulso”; “Sei ler não”; “Assina o nome”; “Leio ruim e escrevo pior”; “Escrevo muito bem o nome, leio pouco”. Vale salientar que dos 43 entrevistados, 33,33% são analfabetos, se formos considerar respostas deste tipo, essa taxa aumenta para 38%. Para esses entrevistados é patente a associação entre *cultura*, enquanto campo de saber letrado e a sua posição social. Não explicam ou não se preocupam com quem nasceu primeiro.

Porém, se considerarmos a cultura no sentido antropológico de *ethos* e valores adquiridos pelos indivíduos como membros de um determinado grupo social, veremos que aqueles agentes, mesmo excluídos daquela faixa onde se situa o poder econômico, as forças ideológicas dominantes ou a “cultura” oficial, integram e são responsáveis pela produção de valores e manifestações autônomos, dotados de uma riqueza de elementos que vai do material ao simbólico e deste ao imaginário com uma mobilidade espantosa.

É desses “modos de viver”, reunidos na categoria de cultura popular e que tudo é capaz de aglutinar, desde que estejam fora daqueles campos institucionais, no sentido de “sistemas culturais organizados para funcionar sempre como instituições”¹³, que nos deteremos a seguir, claro que elegendo a religião, como “microinstituição” privilegiada onde todo um universo de expressões materiais e espirituais se manifesta.

¹³ Tanto o uso do termo “cultura Popular” como “instituição” é feito com base nas contribuições de Bosi (1992).

CAPÍTULO II - O CAMPO RELIGIOSO: ESPAÇOS E AGENTES

Uma vez que nos dedicaremos à descrição de todos os grupos religiosos encontrados em Quebrangulo, o critério utilizado para apresentá-los na ordem em que surgirão aqui é o da localização espacial, bem como o número de afiliados, embora sobre este último aspecto, seja salutar esclarecer que os dados de que dispomos e as informações prestadas pelos diversos integrantes dos diferentes grupos religiosos padecem de um entusiasmo assaz tendencioso, estimulado sobretudo pelos seus líderes com o intuito de impressionar e chamar a atenção dos interessados para a doutrina por eles professada. O acompanhamento dos números fornecidos pelos informantes não pôde ser feito a contento, pela ausência, no local de registros fidedignos que nos pusessem a par dessas estatísticas. Contudo, a capacidade de persuasão desses informantes se revela no confronto das informações ou no acompanhamento dos cultos e cerimônias religiosas, onde a presença dos fiéis nunca corresponde à que foi contabilizada anteriormente. Aliás, estas situações são cruciais para a investigação do conflito que permeia e orienta as relações entre os diferentes grupos.

Outro aspecto que compromete o número de filiados como critério de hierarquização dos grupos se refere ao fato de que, com exceção da Assembléia de Deus que marca religiosamente a presença e atuação de cada membro do seu grupo, a fonte de informação da qual normalmente se lança mão nessas ocasiões, por ser reconhecidamente a mais legítima, no caso os dados oficiais do Censo Demográfico do IBGE, revela-se bastante questionável para o tipo de investigação que intentamos realizar, por não considerarem o fato de que, a igreja na qual os indivíduos são batizados não define sua religião. No censo por nós realizado naquela comunidade, percebemos que declarar-se católico, por exemplo, implicava a busca de uma identidade e de um reconhecimento social que não guardava qualquer relação com as práticas religiosas mais comuns. Alguns entrevistados negaram veemente sua participação em cultos afro-

brasileiros declarando-se “Católicos, Apostólicos, Romanos”, embora fossem conhecidos no local como ativos “macumbeiros” e sua participação nos eventos da igreja, segundo eles próprios, fosse bastante esporádica. Convém salientar, porém, que esse trânsito, bem como a crise de identidade a ele associada e que receberá maior atenção nossa adiante, só se observa entre a igreja oficial e os cultos afro-brasileiros.

Outro critério do qual devemos lançar mão é o que nos foi sugerido por Ioan Lewis em seu *Êxtase Religioso* (1971), um estudo comparado sobre os cultos de possessão em diversos tipos de religião, os quais, segundo esse autor, estão divididos em cultos centrais e cultos periféricos. A quase totalidade dos grupos por nós considerados estão identificados com estas últimas práticas, que são tratadas como periféricas por não desempenharem nenhum papel na sustentação do código moral da sociedade em que se encontram. O desenvolvimento dessas práticas periféricas ou marginais funciona, para os indivíduos que delas participam, como estratégias de fuga da realidade dissolvente em que estão inseridos. Note-se que aqui utilizaremos o mesmo viés sociológico de Lewis, ou seja, privilegiaremos a significação social ou os vínculos entre a sociedade e cultura evidente nas diferentes relações dos indivíduos com o sagrado.

Na descrição que segue, discutiremos os principais aspectos relacionados à existência dos grupos religiosos em Quebrangulo, começando pelo catolicismo, do qual, inclusive, faremos um apanhado histórico acerca do seu processo de implantação na cidade, bem como uma fundamentação teórica, considerando a atenção que o tema recebeu na literatura. Com relação às outras religiões, isto também será necessário, embora o acompanhamento desses grupos religiosos no tempo fique comprometido, pela ausência no local de registros históricos. Quando a reconstituição histórica desses grupos estiver sendo feita, significa que estaremos tomando como base a tradição oral dos nossos informantes.

1. Controle Eclesiástico Central (A Igreja da “Rua”)

A inclusão do Catolicismo Oficial em nossa amostra se deu pelas imposições que a dinâmica naquele campo religioso colocava. Para nós ficava cada vez mais claro que a compreensão da estrutura sócio-religiosa de Quebrangulo teria que, inevitavelmente, passar por uma análise do processo de formação e consolidação daquele grupo, bem como da sua atitude para com os grupos periféricos, para os quais, inclusive, continuava voltada, quase que exclusivamente, nossa atenção.

Em princípio, até pelo sentimento de pertença e contato mais efetivo com a religião católica, acreditávamos deter elementos suficientes à compreensão da sua lógica de funcionamento, mas a falta de esclarecimento sobre questões como adesão, compromisso e vivência na religião nos fizeram ver que, do seu discernimento dependia a explicação, não apenas desse grupo, como também daqueles que com ele se relacionavam e isso só foi possível a partir do momento em que lhe dedicamos a atenção merecida.

Na busca de uma literatura específica sobre o Catolicismo nos deparamos com um vasto material, sobretudo ensaios teológicos, o que era previsível em se tratando de um grupo que articula as práticas religiosas consideradas oficiais e que em nossa história sempre ocupou uma posição dominante. Aliás, o Catolicismo é classificado didaticamente por alguns autores como religião histórica, ou seja, integra as “religiões do Livro”¹⁴, assim consideradas por estarem inseridas de algum modo dentro de um processo histórico conhecido e registrado. Contudo, critérios como documentação, escrita e norma nos fazem lembrar, pelo seu caráter arbitrário, os modelos de classificação inicialmente utilizados em nossa disciplina, para o seu objeto primordial, as sociedades extra-européias. O tipo de tratamento dado, segundo Coppans consistiu

¹⁴ Waldomiro O. PIAZZA. *Introdução à Fenomenologia Religiosa*. p. 33.

numa espécie de “preguiça conceptual” mantida por comodidade e sem proceder de uma necessária crítica semântica¹⁵.

Tal recorrência ideológica é constatada inclusive na atenção que o tema mereceu na Antropologia realizada no Brasil. Não obstante o impacto que a Igreja Católica implantado aqui provocou em nossa formação, nossos antropólogos dedicaram pouquíssima atenção a esse processo. No levantamento feito por alguns autores sobre a Antropologia no Brasil em nenhum momento a ênfase dos estudos de religião recai sobre o Catolicismo. Quando o tema é considerado, insere-se no contexto mais amplo das *pesquisas de comunidade* ou dos estudos da Sociedade Nacional. No esquema de Florestan Fernandes, a única referência que pode ser feita a essa religião está associada ao nome de Eduardo Galvão¹⁶, ainda assim, seu estudo está ali mencionado pela ênfase nos “processos de formação e renovação estabilizadora das culturas caboclas”¹⁷. Já no roteiro traçado por Melatti¹⁸ apenas no grupo de estudos que ele classificou como “Interpretações Gerais do Brasil”, quase que a “Antropologia da Sociedade Nacional”, de Cardoso de Oliveira¹⁹, é que situamos alguma referência à religião Católica. Tanto em um como em outro, o tema está relacionado, ora ao contexto da família patriarcal e da região Nordeste, tal como aparece na obra de Gilberto Freyre²⁰, ora ao estudo de religião popular do mesmo Galvão. No mais, os estudos de religião realizados por antropólogos brasileiros relacionam o tema com Etnologia Indígena ou com vestígios da cultura africana, retomando mais recentemente às religiões populares.

Disso se deduz que ao optar pelos grupos marginalizados da sociedade, a Antropologia no Brasil não apenas despreza uma das instituições mais sólidas e

¹⁵ Coppans se refere à quantidade de sinônimos, segundo ele, todos igualmente mistificadores, para “qualificar” as sociedades recém-descobertas: “São *primitivas, arcaicas, atrasadas, tradicionais, sem escrita, sem maquinização, etc.*” (1971:26)

¹⁶ Eduardo GALVÃO. Santos e Visagens: Um Estudo da Vida Religiosa de Itá-Amazonas.

¹⁷ Florestan FERNANDES. *Investigação Antropológica no Brasil e Outros Ensaios*. p. 154.

¹⁸ Julio César MELATTI. “A Antropologia no Brasil: Um Roteiro”. *passim*.

¹⁹ Roberto CARDOSO DE OLIVEIRA. *Sobre o Pensamento Antropológico*. p. 115.

²⁰ Gilberto FREYRE. *Casa Grande e Senzala*.

influentes da sociedade civil brasileira, como também recai num vício metodológico, iniciado em outros círculos antropológicos já consagrados e que consiste em identificar e classificar apenas os “dominados”, um dispositivo que os torna mais vulneráveis ao reconhecimento por parte dos “dominadores”, conforme Nestor Perlongher já havia percebido, de modo muito pertinente na análise da aplicação da noção de “identidade contrastiva”²¹.

A ênfase que é dada pela Antropologia aos estudos de Catolicismo Popular, Pentecostalismo e Cultos Afro-Brasileiros em detrimento da religião oficial esconde uma tendência anti-relativista, contraditória com a definição da disciplina como ciência da alteridade: “Mesmo opostos ao senso comum, os antropólogos sempre tenderam a ver a estrutura de dominação a partir da perspectiva dos dominados e, paradoxalmente, ficaram sujeitos à mesma falácia”²².

Desse modo, a fim de suprir as lacunas deixadas pela limitada produção etnográfica sobre o tema e sem dar muita atenção aos inúmeros ensaios teológicos, utilizaremos, além daqueles estudos classificados como “Antropologia da Sociedade Nacional”, as contribuições que foram dadas pela historiografia e pela sociologia.

Entre os autores preocupados com o tema da colonização e da forte influência do Catolicismo em nossa formação cultural, há unanimidade pelo menos em alguns pontos. Há consenso, por exemplo, a respeito do mérito do critério religioso no gerenciamento do processo de ocupação e povoamento do território brasileiro. Declarar-se católico era condição *sine qua non* para um estrangeiro ser admitido em terras brasileiras e sobre isso não há desacordo: “Diversos autores chamam a atenção para o

²¹ Para esse autor, a aplicação da noção de “identidade contrastiva” baseia-se numa circunstância política e histórica e consiste em usar determinadas noções de identidade para se referir às minorias deixando de lado os grupos dominantes: “fala-se de ‘identidade negra’, ‘identidade feminina’, ‘identidade homossexual’, mas muito raramente de uma ‘identidade branca, ocidental, heterossexual e masculina’ - é como se o dispositivo da identidade servisse para os dominadores reconhecerem e classificarem os dominados”. Nestor PERLONGHER. “Antropologia das Sociedades Complexas: Identidade e Territorialidade, ou como estava Vestida Margaret Mead”. p. 138.

²² Marisa PEIRANO. *Uma Antropologia no Plural*. (p. 132). A citação da autora refere-se à pesquisa realizada por Vincente Crapazano entre os brancos da África do Sul.

fato de que, durante a Colônia, para emigrar para o Brasil, receber sesmarias, ser admitido como colono, a Metrópole não indagava da nacionalidade, mas exigia que os interessados fossem 'somente cristãos', o que em Portugal queria dizer católico (...) a cidadania ficava realmente limitada à pública profissão da fé católica"²³.

Há acordo também sobre a ideia de que o projeto colonial no Brasil, ao contrário do que se imagina, esteve inicialmente orientado e foi justificado muito mais pela religião Católica do que pela expansão comercial. Para Darcy Ribeiro²⁴, por exemplo, a catequização, em cujas bases esteve assentado o projeto de colonização ibero em terras americanas previa a conquista de um povo-nação e as possibilidades de ocupação de vastos territórios e não apenas as riquezas materiais que orientaram esse processo. Tratava-se de um projeto a ser conduzido por uma classe dirigente, cujo poder se manteve inalterado durante todo o período de ocupação. Pedro A. Ribeiro de Oliveira reforça tais posições ao informar que os direitos conquistados pelos portugueses na guerra contra os mouros, implementada sob a bandeira religiosa e reconhecidos pela Santa Sé, foram reivindicados na nova terra e diziam respeito, à propriedade real sobre as terras conquistadas e "o padroado sobre as igrejas e ordens religiosas estabelecidas na colônia e a percepção dos dízimos eclesiásticos pela Coroa"²⁵.

A religião para cá importada reflete esse projeto colonial, a tônica dessa classe e seu estilo de vida, os quais foram forjados ainda na Idade Média. Para Darcy Ribeiro, é no "barroco das gentes ibéricas mestiçadas, que se mesclam com os índios que reside a explicação para o tipo de religião implantado em solo nacional. Ao contrário dos cultos góticos e rígidos que os ingleses transplantaram para as áreas do Norte, o que os portugueses nos legaram foi uma religião quente que transcorreu velo e livremente sob os auspícios do sumo pontífice, bem como do estado que assumiu em determinados

²³ Thales de AZEVEDO. *A Religião Civil Brasileira: Um Instrumento Político*. p. 45.

²⁴ Darcy RIBEIRO. *O Povo Brasileiro*.

²⁵ Cf. Pedro A. RIBEIRO DE OLIVEIRA. *Religião e Dominação de Classe: Gênese, Estrutura e Função do Catolicismo Romanizado no Brasil*. p. 70.

momentos, funções sacerdotais, num esforço coletivo de fundar a cidade de Deus contra a Reforma protestante”²⁶.

Este, aliás, é outro ponto sobre o qual há concordância entre os que lhe dedicaram atenção. Para esses autores, o tipo de Catolicismo que se instalou aqui incorporou largamente a espontaneidade das expressões medievais do Catolicismo Português: “um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo, os bois entrando pelas igrejas para ser benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvar o Menino-Deus; as mulheres estéreis indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante; os maridos cismados de infidelidade conjugal indo interrogar os ‘rochedos dos cornudos’ e as moças casaduras os ‘rochedos do casamento’; Nossa Senhora do Ó adorada na imagem de uma mulher prenhe”²⁷.

Não poderíamos ainda deixar de fazer referência à forte influência da filosofia e da mística da Igreja Barroca na explicação do êxito da colonização e, conseqüentemente, na implantação do catolicismo em terras brasileiras, conforme salienta Roger Bastide²⁸. Para esse autor, o conjunto de relações sócio-estruturais que se estabelecem em torno desse espaço sagrado de dimensões suntuosas; cerimônias pomposas; onde “o tatã de ouro e dos adornos nos penetram pela visão” refletem, por um lado a legitimidade de que se beneficia esta religião e, por outro, a função social de hegemonia²⁹ que ela desempenha para a classe dominante.

Existe, portanto, uma relação previsível entre a estratificação da sociedade e o papel que os grupos dominantes desempenham na vida religiosa, o que significa dizer que as condições de vida influenciam as tendências religiosas dos homens e, desse modo,

²⁶ Op. Cit., (n.24) p. 69.

²⁷ Gilberto FREYRE. Op. cit., (n. 20), p. 21/22.

²⁸ Roger BASTIDÉ. *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. (Rio: Cruziro, 1945)

²⁹ O uso desse conceito aqui é feito tendo em mente as contribuições de Gramsci. Para uma definição do mesmo, ver RIBEIRO de OLIVEIRA. Op. cit. (n. 25). p. 107-112.

pertencer àqueles grupos hegemônicos da sociedade é comungar crenças socialmente legitimadas. Portanto, na medida em que considerarmos aqui uma hierarquia social típica de uma sociedade de classes devemos levar em conta que as representações religiosas que são feitas no interior de cada um desses grupos difere de acordo com as condições materiais de reprodução enfrentadas pelos atores sociais.

Desse modo, ao mesmo tempo que tratarmos do Catolicismo como religião colocada a serviço das classes dominantes, uma vez que desempenha o papel legitimador dessa classe, também devemos considerar seu sucedâneo, o Catolicismo Popular fruto do trabalho anônimo e coletivo de um grupo, que não depende como naquele, de uma produção religiosa especializada. Em tópico específico, analisaremos as práticas e representações religiosas que aparecem no interior dessas camadas populares. Por enquanto, além de nos determos com vigor sobre o Catolicismo Oficial, dedicaremos atenção especial à participação leiga em seu interior.

Ainda que superficiais, os dados disponíveis sobre o município de Quebrangulo e a presença da Igreja Católica em sua formação, fazem-nos crer que esse processo deve ter ocorrido mais ou menos da mesma forma como se deu a constituição de outros núcleos populacionais no Brasil.

Se nos reportarmos ao momento primordial daquela comunidade como sugere Durkheim³⁰, vamos observar a presença marcante de uma “igreja”, no sentido durkeimiano de sistema de crenças e comunidade moral. Veremos que já nesse período, o que orientava a formação e desenvolvimento da Vila era o Catolicismo, de um tipo que se aproxima consideravelmente da religião arcaica e das expressões medievais portuguesas que se implantou no país de um modo geral, conforme foi discutido há pouco. A implantação dessa religião oficial em Quebrangulo, portanto, confunde-se com

³⁰ “sempre que se empreende a explicação de uma coisa humana, tomada em momento determinado do tempo - [inclusive] crença religiosa(...) - é preciso começar por remontar até a sua forma mais primitiva e mais simples, procurar perceber os caracteres pelos quais ela se define nesse período da sua existência, depois fazer ver como, pouco a pouco, ela se desenvolveu e se tornou complexa, como veio a ser o que é no momento considerado”
Emile DURKHEIM. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. p. 31.

a sua própria história. Aliás, difícil pensar num local, comunidade, povoado, aldeia, vila, cuja formação e desenvolvimento não tenha ocorrido à sombra de um cruzeiro, uma ermida, capela ou igreja; principalmente se considerarmos a função que a religião cumprena vida social ou a ordem de necessidades a que ela responde.

Sobre esse momento inicial, de algum modo já o vinhamos considerando, quando discutíamos o processo de ocupação do território alagoano, o qual foi iniciado em 1560 com a doação das primeiras sesmarias, permanecendo por um longo tempo, restrito à faixa litorânea. Os primeiros distritos foram criados em 1636 durante o domínio colonial holandês e ainda pertenciam à Capitania de Pernambuco, enquanto que o quarto município, Atalaia, situada mais ao interior, só seria criado 128 anos depois. Isto é sintomático de como o povoamento dessas áreas interioranas aconteceria de modo mais demorado, assim mesmo influenciado por outros fatores que não aqueles estabelecidos oficialmente, como é o caso da ocupação holandesa, que perdurou por mais de vinte anos e a composição da república de Palmares, que vingou entre os anos de 1602 e 1630.

É a partir de 1661 que a área onde hoje se localiza Quebrangulo foi incluída no sistema de doações de sesmarias, já na terceira fase desse processo, o que não significará, necessariamente, sucesso no projeto de povoamento do local. Somente a partir de 1770 é que se daria um contato mais direto do colonizador com os nativos naquela região, o que foi feito com a intervenção do Frei Domingos de São José, o primeiro missionário a desenvolver trabalho de catequese com aqueles gentios. A esse religioso se atribui ainda, a responsabilidade pela construção, entre os anos de 1773 e 1780, do primeiro núcleo religioso daquela região, no caso uma capela sob a proteção do Senhor Bom Jesus da Boa Morte, na área onde estavam localizadas as aldeias Xuxuru e Kariri, pertencente aos sesmeiros dona Maria Pereira Gonçalves e seus filhos. Esse pequeno santuário é que iria dar origem ao município de Palmeira dos Índios.

Temos aqui mais um modelo, muito bem elaborado, diga-se de passagem, da participação política da igreja no momento inicial da conquista colonial. Como em outras

regiões, aqui também o estado português mobilizou a participação de missionários e do seu discurso religioso, para justificar sua ação combativa aos olhos da sociedade mais ampla, bem como de “converter” a força de trabalho indígena, sem o mecanismo da guerra.

Em se tratando de Quebrangulo, mesmo integrando a sesmaria acima considerada, a exploração desses direitos pelos colonizadores não vai ser possível nesse período inicial de ocupação do território, até porque a construção da primeira célula religiosa na comunidade só ocorrera no início do século XIX. Trata-se da fundação da capela do Rosário, por uma das famílias mais antigas do local, a quem se atribui, inclusive, a povoação do território de Quebrangulo, já que dela foram anotados em 1873, vários descendentes. O Padre Francisco da Costa Palmeira assim caracteriza aquela construção em seu estudo sobre a tal freguesia: “construída de taipa e telha sobre um collina atrás das ruas da villa, á leste da matriz, principiando a arruinar-se pela sua antiguidade de mais de meio seculo, pois consta ter sido fundada em 1818 por uma antiga familia conhecida pelo appellido de Casados, vulgarmente - Rolecos”³¹. A uma outra família tradicional do local, os Barros e Montes, é atribuída a responsabilidade pela construção, no lugar chamado Passagem, pequeno povoado antes pertencente à Quebrangulo, de uma outra capela, sob a invocação de Nossa Senhora das Dores.

Sobre a construção da Igreja Matriz, as informações são desconhecidas sob certos aspectos. Nas fontes utilizadas, a Enciclopédia dos Municípios Alagoanos e o “Estudo Geographico, Histórico e Estatístico da Freguesia de Quebrangulo” do Pe. Francisco da Costa Palmeira, há acordo sobre o fato de as obras terem sido concluídas quando à frente dos trabalhos estava o Frei Caetano Messina. A primeira fonte ainda menciona um outro religioso, citado apenas por frei Henrique, que teria iniciado a construção. Quanto à data de fundação esta fonte não faz referência, por outro lado, o Pe. Francisco da Costa Palmeira a relaciona à criação da freguesia e desmembramento de

³¹ Pe. Francisco da Costa PALMEIRA. “Estudo Geographico, Histórico e Estatístico” in Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. p. 188.

Assembléia, ocorrida em 13 de junho de 1856, através da lei provincial nº 301. Sobre este fato há concordância nas fontes utilizadas. Porém, aquele mesmo informante, ao associar esta data de 1856 à fundação da matriz onde antes existia a capela do Senhor Bom Jesus dos Afritos de Quebrangulo, contradiz-se com outra data, o ano de 1857, por ele mesmo citada antes, como sendo realmente a da construção da igreja.

Entretanto, apesar do conteúdo duvidoso de algumas de suas informações, na verdade, a freguesia e, conseqüentemente, a Igreja foram fundadas sob a invocação do Senhor Bom Jesus dos Pobres e o desmembramento da freguesia de Assembléia só aconteceria 16 anos depois, com a criação da vila; lançaremos mão desta fonte, que se refere ao edifício da seguinte maneira: “a Igreja Matriz, de oitenta palmos de comprimento, quarenta de largura, feita de pedra e barro, de agradável aparência, colocada sobre uma elevação em frente a uma das principaes ruas, dominando toda a villa”³². A escolha desse local não é aleatória, ela visa reafirmar o poder centralizador dessa religião, bem como os mecanismos de controle institucional que são exercidas em seu interior. Sua localização nesta área estratégica da cidade é um forte indício da preeminência do Catolicismo, até bem pouco tempo a única religião oficialmente admitida naquela comunidade.

a) Participação Popular no Catolicismo (igrejas dentro da Igreja)

Aqui nos vemos na iminência de interromper o viés histórico que vinhamos utilizando, para adotar outro caminho que nos conduza à compreensão da lógica de funcionamento do catolicismo. Trata-se agora de analisar a participação popular no interior da Igreja Católica, sem, portanto identificá-la com o catolicismo popular, já que, ao contrário deste, tal participação acontece sob os auspícios da autoridade eclesial. Essa opção metodológica que é feita ser-nos-á de grande utilidade pois, se por um lado nos

³² Idem, ibidem.

permite continuar acompanhando a estrutura e funcionamento do catolicismo oficial em Quebrangulo, por outro nos faz ver o grau de interdependência entre a esfera institucional e o universo espontâneo da participação secular na produção do sagrado, conforme já tínhamos chamado a atenção anteriormente.

Os dados de que dispomos sobre o local, não nos permitem apontar a existência no passado, de confrarias, irmandades e ordens terceiras. Contudo, estamos convencidos de uma efetiva participação leiga na produção religiosa nesse momento inicial de constituição da célula católica em Quebrangulo: tanto na execução de obras devocionais, do tipo, organização de festas de santo e construção de capelas, conforme foi constatado acima; como na execução de obras de misericórdia, uma das quais, inclusive, registrada e que refere-se à construção do cemitério, entre os anos de 1857 e 1858, para atender as vítimas do flagelo da “cholera-morbo”. Os citados trabalhos, segundo o Pe. Francisco Antonio da Costa Palmeira, teriam sido realizados sob a direção do primeiro vigário da freguesia com o auxílio da comunidade religiosa.³³

Naquela época, como acontece ainda hoje, ser membro da Igreja Católica era condição quase indispensável para o reconhecimento na comunidade; de tal prerrogativa os integrantes das famílias mais tradicionais se beneficiaram mais intensamente, e foram justamente eles que participaram de modo mais efetivo na implantação dessa religião, erguendo as capelas e a Igreja matriz, bem como assegurando a conservação desta ao longo tempo, através de doações.

A intervenção desse seletivo grupo nesse processo foi feita inicialmente com o intuito de trazer para os seus limites comunitários um conjunto de práticas religiosas, anteriormente dispersas pelas capelas da periferia. Porém, a comodidade e privilégios de que passam a desfrutar essas famílias não se relacionam apenas à modificação do eixo físico em torno do qual se realiza o culto religioso, mas também à sua participação nas liturgias, seja como meros assistentes, ocupando os melhores lugares da igreja, os

³³ Idem, *Ibidem*.

primeiros bancos, o púlpito e até o coro, dispondo, inclusive de genuflexório para o momento da consagração; ou participando mais efetivamente, como festeiros das festas de padroeira; ou ainda como noiteiros, contribuindo financeiramente ou por outros meios, para o brilhantismo de novenas como as de São Sebastião, Santa Luzia, mês de maio e outras.

Esse espaço privilegiado da matriz, com mais capacidade de abrigar, e de modo mais confortável, uma quantidade maior de fiéis, inclusive aqueles pertencentes a grupos hierarquicamente inferiores, se alterna com outras instâncias religiosas: algumas de caráter doméstico, como os oratórios que algumas famílias conservavam no espaço da casa para o seu culto privado e que, vez por outra, recebiam a visita do padre, sobretudo, quando situados nas sedes de fazenda; outras de caráter coletivo, implicando domínios mais amplos, como as capelas, das quais existem uma boa quantidade espalhada pela zona rural daquele município - eram seis em 1873, segundo o Pe. Francisco Antonio: "Passagem, já mencionada, sob a invocação de Nossa Senhora das Dores; Lages, sob a invocação de Nossa Senhora do Rosário; Cruz de São Miguel, sob a invocação de São Miguel; Cafundó, sob a invocação de Nossa Senhora do Socorro; Lourenço, sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição, Cassamba, sob a invocação da santa do mesmo. As quatro primeiras são mais antigas; as duas últimas de recente data, todas de taipa e telha"³⁴ Trata-se de pequenas construções, erigidas como pagamento de dívida contraída com o santo cuja função principal é abrigar a imagem deste.

A participação dos leigos, sobretudo da elite local, dava-se sob os auspícios do direito eclesiástico, embora esse grupo gozasse de grande autonomia religiosa. Sob certos aspectos, os eventos organizados nessa instância, como as festas religiosas, por exemplo, eram mais concorridas que as festas oficiais promovidas pelos padres, das quais os leigos também participavam ajudando na organização. Contudo, estamos nos

³⁴ Idem, p. 188-189.

referindo a atividades ajustadas à autoridade eclesial e por esta estimulada, ou, dito de outro modo, uma atuação laical dentro da Igreja, semelhante à que mais tarde se observaria também, só que aglutinando parcelas mais abrangentes da camada social.

Com a “romanização”³⁵ ou seja, o processo de renovação por que passou a Igreja Católica no Brasil, sobretudo a partir da primeira metade do século, pautada basicamente no combate às devoções tradicionais e na reforma do aparelho eclesiástico, uma série de novas práticas vão sendo instituídas em substituição às antigas. Dentre elas destacaríamos a criação de novas associações religiosas para leigos, que irá constituir, por assim dizer, um ponto chave nesse processo de romanização, cujo objetivo maior era, entre outras coisas, a renovação do aparelho eclesiástico, a doutrinação do povo e o combate às devoções tradicionais.

O papel que essas associações religiosas vão desempenhar é o de dar continuidade àquelas práticas religiosas, de devoção e misericórdia que caracterizaram o catolicismo tradicional, sem que os laços de fidelidade com a Igreja fossem rompidos, sendo que agora, o peso da autoridade eclesiástica se fazia sentir com maior firmeza, no sentido da valorização dos sacramentos e do senso de hierarquia clerical.

Esse domínio foi se impondo de modo tão sutil que, mesmo a uma observação atenta, ela pode passar despercebida. Durante a realização do trabalho de campo e mesmo quando procuramos respaldar nossa investigação com uma discussão teórica, acreditávamos na existência de uma gradual participação secular, dentro e fora da igreja, ambas identificadas como catolicismo popular. Para nós, tratava-se nos dois casos de representações e práticas católicas fomentadas nas camadas subalternas, portanto, anônimas, coletivas e autônomas. Contudo, uma análise mais detida dessas associações para leigos nos fez ver que sua atuação está intrinsecamente atrelado à autoridade eclesial. É o caso, por exemplo, da Congregação Legião de Maria, que juntamente com o

³⁵ O uso que aqui é feito desse termo tem como base as contribuições de RIBEIRO de OLIVEIRA. Op. Cit. (n. 25). 279 e *passim*.

Apostolado da Oração, a Sociedade de São Vicente de Paula e os Focolarinos, compõem o quadro de associações religiosas para leigos existentes em Quebrangulo.

A fundação em Quebrangulo da Congregação Legião de Maria é acompanhada de toda uma estrutura devocional, até então estranhas àquela comunidade religiosa. A partir da delimitação do seu campo de atuação como exército, voltado para a “luta perpétua da Igreja contra o espírito do mundo”; até o estabelecimento dos “núcleos de militantes (*presidiuns*)”, passando pela distribuição de tarefas, tudo são devoções inéditas naquele local, que vêm por assim dizer, substituir antigas práticas e intensificar seu vínculo com a Igreja. A começar pela subordinação ao padre, que é quem funda e dirige tais associações, estando os membros leigos, portanto, sob a tutela clerical. A hierarquia que existe no interior dessas associações, busca reproduzir a hierarquia eclesiástica.

Ainda com relação à congregação Legião de Maria em Quebrangulo, existem ali sete *presidiuns*, cada qual tendo adotado como denominação um dos atributos ou privilégios de Nossa Senhora: Mãe de Jesus Cristo, Virgem das Virgens, Nossa Senhora da Saúde, Nossa Senhora Aparecida, Virgem dos Pobres e Nossa Senhora da Conceição; e com uma média de nove participantes que se reúnem uma vez por semana, de preferência aos domingos e uma vez por mês, quando se trata da cúria, ou seja, ordem da congregação composta pelo presidente e vice, tesoureiro e secretários, enfim, os “oficiais do *presidium*”.

Estas reuniões buscam reproduzir a situação inicial dentro da qual a congregação foi criada, no caso, na noite do dia 07 de setembro de 1921, véspera da festa da natividade de Nossa Senhora, em Dublin, Irlanda. Nessa ocasião, a reunião aconteceu em torno de um cenário modesto, composto de um altar, contendo a imagem de Nossa Senhora da Conceição sobre uma toalha branca e ladeada de dois vasos de flores e dois castiçais com velas acesas. Esse arranjo que é reproduzido em cada reunião da congregação, seja mensal, seja semanal, tem por finalidade perpetuar o ideal de “combate” da Legião de Maria.

A estrutura dessas reuniões consiste na oração do rosário, leitura espiritual do manual da Legião de Maria, leitura da ata da reunião anterior, acolhida aos convidados, leitura de relatórios, *allocução*, coleta secreta e contribuições, relatório da tesouraria, programação para o mês seguinte, chamada, assuntos diversos e oração final. Nesse intervalo, é indagado aos participantes, na parte da chamada, sobre as obras devocionais e de caridade executadas durante a semana. As mais comuns são: visita ao santíssimo, orações do terço e velórios, além de trabalhos obrigatórios como, visitas às famílias carentes e assistência aos enfermos.

Nas demais associações existentes na cidade, as obrigações não diferem, aliás, pode-se dizer que o objetivo fundamental das reuniões por elas organizadas é a prestação de contas desse tipo de serviço devocional e de misericórdia que é realizado por seus membros. Para os zeladores dessas associações piás, atividades de maior responsabilidades são exigidas como: aulas de catecismo, preparação para a crisma, cursinho para noivos, etc. Essa postura das associações, aliás, um dos principais traços da participação leiga no interior da Igreja Católica, além de não se beneficiar de reconhecimento pela comunidade de um modo geral, ainda tem sido objeto de críticas severas feitas por alguns católicos:

MIRTA: "meu trabalho é ligado à Igreja, agora, eu não aceito muito a maneira dos cristãos trabalhar, entendeu? eu não aceito muito essa maneira deles trabalhar. Por exemplo, você trabalha dentro da comunidade e , como você está vendo, a comunidade aqui está pobre demais. Quebrangulo é pequeno demais e eu dizendo que sou católica, como eu vivo todo dia pra Igreja e não me envolvo com nada da comunidade?"

Noutros depoimentos, a crítica por membros das próprias associações, visa desabonar o trabalho que é feito em associações distintas, o que representa outra demonstração de que o conflito se estende por todos os níveis do relacionamento religioso.

Entre as principais atribuições dessas associações, além daquelas a que se fez menção acima e que envolvem um bom número de fiéis, está a manutenção e zelo dos espaços religiosos, tanto da Igreja Matriz, quanto das capelas situadas no perímetro urbano, como a de Nossa Senhora do Rosário, sob responsabilidade do grupo de jovens; a da Virgem dos Pobres, na rua da “cachoeira” e a de São Sebastião, na rua do Pernambuquinho, ambas sob a responsabilidade da Legião de Maria, que as conservam limpas e, por ocasião dos eventos religiosos, abrem suas portas para as orações dos fiéis. Há pouco tempo a atuação dessas associações foi fundamental na recuperação da Igreja Matriz, cujo teto havia desabado, comprometendo absolutamente as atividades religiosas naquele espaço. Através de campanha promovida na cidade que envolveu, coleta de donativos, leilões e bingos, foi possível restaurar além da estrutura do prédio, algumas imagens que ficaram danificadas com o desabamento. Nesse período, a cidade não dispunha de um pároco, tendo aquela campanha sido desencadeada pelas próprias associações pias.

Quanto às capelas existentes na zona rural, sua manutenção fica sob responsabilidade dos proprietários das terras onde elas se localizam, mais especificamente, das esposas destes, que nos fins de semana para lá se deslocam, onde desenvolvem trabalho de catequese. Na maior parte do tempo, porém, estas ermidas permanecem fechadas e só abrem suas portas por ocasião das visitas dos padres.

Atualmente a presença do pároco na zona rural é mais frequente, embora se deva considerar o fato de que, pela quantidade de capelas localizadas fora do perímetro urbano, estima-se que existam nessa área pelo menos 16 delas, nem sempre essa assistência é satisfatória. Porém nada comparado às visitas esporádicas ou desobriga, realizadas, no passado, apenas uma vez por ano e em ocasiões especiais como, a festa do santo ou na época da páscoa, com a finalidade de atualizar sacramentos. Em algumas delas, ou porque estão localizadas nas maiores propriedades, ou porque seus responsáveis têm uma atuação mais efetiva na vida religiosa da comunidade, essas visitas não se interrompem, é o caso, por exemplo, das que existem na fazendas Taquara, Lagoa

Queimada, Pau Santo e Barro Vermelho. No presente, estas capelas rurais integram parte da programação principal dos festejos realizados na cidade, assumindo, portanto, uma função que não gira apenas em torno do culto dos santos, como no passado.

Por ocasião do nosso trabalho de campo acompanhamos a realização da festa de Nosso Senhor Bom Jesus dos Pobres, que tem início em 22 de dezembro com o hasteamento da bandeira do padroeiro em frente à Igreja Matriz e com a chegada de uma réplica da imagem do santo que até então estivera percorrendo, durante os fins-de-semana, diversos sítios da redondeza, para marcar a celebração do “natal em família”. A celebração desse mesmo evento na cidade, sob a forma de novenários e terços que percorrem a cada noite um logradouro da cidade, encerra-se para dar início à festa do padroeiro, nove dias antes da data principal, sempre no dia 01 de janeiro.

Esse é um dos períodos mais movimentados em termos de celebrações religiosas, pois além dos dois eventos mencionados temos ainda a comemoração do dia de Nossa Senhora da Conceição, no dia 08, e de Santa Luzia, em 13 de dezembro, estendendo-se até depois da festa do padroeiro, quando teremos o tríduo de São Sebastião, encerrado no dia 20 de janeiro e que vem atingindo grande repercussão naquele campo religioso desde a morte de Mestre Zome, a respeito da qual daremos maiores detalhes a seguir;

Se precisássemos elaborar um calendário das manifestações religiosas do Catolicismo Oficial em Quebrangulo³⁶, além das festas acima relacionadas, incluídas no “ciclo de natal”, destacaríamos entre as principais comemorações a festa da páscoa, centro da liturgia católica naquela comunidade; o ciclo mariano, que consiste num conjunto de celebrações realizadas para homenagear a Virgem Maria, durante todo o mês de março; o ciclo Junino, celebrado em honra de três santos do calendário litúrgico; Santo Antonio, dia 13; São João Batista, dia 24 e São Pedro, dia 29; ou seja, festas que

³⁶ Trabalho desta natureza já foi por nós anteriormente realizado em comunidade do interior da Paraíba, que resultou na monografia intitulada: *Manifestações Religiosas no Campo: Um Estudo do Ritual do Catolicismo Popular em Monteiro/PB* Cf. Ulisses N. RAFAEL (1989).

já integravam o calendário tradicional de festejos religiosos da Igreja Católica e às quais vieram somar-se novas devoções, introduzidas ou resgatadas após a chegada à cidade, do Pe. Washington, atual pároco. Entre elas destacamos a celebração do dia da Imaculada Conceição; o culto à Virgem dos Pobres, nas primeiras quartas-feiras do mês, o dia da glória, do Apostolado da Oração, na primeira sexta-feira de cada mês; a bênção do Santíssimo Sacramento; e, principalmente a celebração do dia de São Sebastião, no dia 20 de janeiro, que no quadro dessas liturgias novas, assume um significado especial por representar ao mesmo tempo, o recrudescimento da Igreja católica e a fragmentação das práticas identificadas com o Catolicismo Popular, em cujo âmbito esse santo nutre-se de grande afeição no qual, durante muito tempo, foi festejado.

Por tal particularidade, nos deteremos com mais atenção à descrição da festa organizada pela Igreja Católica para homenagear esse santo, no período em que foi realizada a pesquisa de campo. Antes, porém, urge apresentar alguns dos fatores que antecederam a retomada desses festejos por parte da autoridade eclesial, que nos são úteis a uma compreensão da estrutura sobre a qual se amparam os grupos religiosos como um todo.

O primeiro contato com aquela comunidade, em fins de 1992, revelou-nos um quadro religioso de profunda estagnação no que se refere à atuação da Igreja oficial, causada por dois motivos básicos: a falta de um pároco que residisse no local e o estado de desolação em que se encontrava a igreja, cujo teto havia desabado por conta das fortes chuvas que caíram sobre a cidade.

A assistência religiosa nesse período ficou a cargo de dois padres de municípios vizinhos, Pe. José Francisco e o Pe. Nascimento, que por mais de um ano se alternaram na realização das missas, que aconteciam nos fins de semana e às vezes, quinzenalmente. Durante esse período as celebrações eram realizadas, na capela de Nossa Senhora do Rosário, na de São Sebastião e até numa escola da cidade, o colégio cencista Graciliano Ramos. Antes disso, o último pároco na cidade, o Pe. Olegário Araújo, havia largado a paróquia após 06 meses de permanência ali, reclamando a falta de recursos e de apoio

material por parte da comunidade. Segundo depoimentos recolhidos de pessoas ligadas à Igreja, as coletas realizadas com batizados e casamentos não ofereciam as condições mínimas de manutenção dos serviços religiosos. Tal situação era incompatível com o passado de controle e monopólio religioso exercido pela Igreja Católica no local e resultou em fissuras profundas nos seus quadros, já que permitiu o afastamento dos fiéis e até o abandono de suas fileiras em favor de outros grupos concorrentes, dos quais a Assembléia de Deus foi a que mais se beneficiou, conforme veremos mais adiante.

A situação só começou a se normalizar quando os membros mais fiéis da Igreja se mobilizaram em prol da recuperação do teto e da estrutura do prédio e depois da chegada na cidade, do Pe. Washington, cuja presença naquele campo religioso implicará numa série de mudanças que começa pela dinamização das práticas religiosas. Em um ano de atuação, esse padre recuperou o prestígio da Igreja na comunidade: delegou responsabilidades às associações pias no que se refere ao trabalho de evangelização; além disso intensificou as práticas proselitistas, assentadas basicamente na realização de novenas, missas, procissões e até romarias, realizadas aos domingos na zona rural; na verdade missas e procissões, também, só que percorrendo as casas dos devotos. Mas é na ênfase que dá aos festejos de São Sebastião que o Pe. Washington reafirma sua intenção de aglutinar sob sua responsabilidade o conjunto de manifestações antes promovidas pelos fiéis.

O tríduo de São Sebastião, especificamente nesse ano, aconteceu entre os dias 20 e 22 de janeiro, quando se deu o encerramento dos festejos, os quais na verdade deveriam coincidir com o dia 20, que é a data consagrada a esse santo. Modificações dessa natureza são comuns no local; inclusive essas alterações aconteciam também nas celebrações que o Mestre Zome promovia para homenagear o mesmo santo tendo por finalidade conduzir o dia principal dos festejos para o sábado, visando a uma participação maior da comunidade.

Sua promoção pela Igreja Católica é recente, mas já integra o calendário das manifestações religiosas tradicionais há mais ou menos trinta anos e é fruto da devoção

particular de um senhor conhecido como Felinto da Silva, em cuja memória, inclusive, foi celebrada a missa de encerramento dos festejos. A particularidade dessa festa reside na própria devoção a São Sebastião, santo que entre a população rural sempre foi muito solicitado por seus atributos de protetor contra as pestes. Outra particularidade, relacionada especificamente àqueles festejos realizados na rua do Pernambuquinho, diz respeito à sua incorporação pela Igreja, transformando-os de um culto de natureza popular em uma cerimônia institucionalizada, tal qual as que são realizadas na Igreja Matriz; razão pela qual descreveremos neste tópico esse ritual.

Como foi dito acima, os festejos consistem na celebração desse santo por três dias, sendo o primeiro no dia 20, sexta-feira, que é o verdadeiro dia de São Sebastião. A cerimônia foi dirigida pelo Pe. Washington e implicou a celebração de uma missa, cuja liturgia em nada difere do culto público e oficial realizado na Igreja Matriz, ou seja, o rito constou das seguintes partes: ritos iniciais (saudação, ato penitencial e Glória); liturgia da palavra (duas leituras do Antigo e do Novo Testamento, aleluia, homilia, credo ou profissão de fé); liturgia eucarística (oferendas, prefácio, Sanctus, Benedictus, introdução à consagração); rito da comunhão (pai-nosso, Agnus Dei, comunhão) e ritos finais (oração e bênção final). Após a missa, foi hastcada em frente à capela a bandeira de São Sebastião que ali permanera até o encerramento da festa, no domingo dia 22.

É justamente a presença do Padre que garante uma presença mais efetiva dos fiéis, sobretudo aqueles que pertencem às camadas mais privilegiadas da sociedade e que integram os principais quadros na igreja, como as zeladoras do Apostolado da Oração ou filhas de Maria. A outra parcela de participantes é composta pelos próprios moradores da rua onde se localiza a capela e que já há alguns anos testemunham a realização desse evento. Para estes, a cerimônia não termina após a bênção final, como para os demais. Como autênticos devotos de São Sebastião, permanecem ainda na capela para acompanhar a saudação que é feita pelos pífaros, aliás, um traço remanescente das novenas tradicionais.

Essa é a estrutura básica da celebração em homenagem a São Sebastião, sendo que no sábado, a festa ganha em participação pelo aumento do número de fiéis que são atraídos, principalmente, pela quantidade de entretenimentos que a festa consegue reunir. Há parques de diversões, barracas com comidas e bebidas e bancas de jogos de azar, às quais o padre faz vista grossa por constituírem um fator de peso na atração dos participantes. Nesta segunda noite apresentou-se o pastoril, folgado natalino que tem sido utilizado nessas festas como mais um elemento de distração. No domingo realiza-se o encerramento dos festejos, com uma procissão que percorre a rua do Pernambuquinho e adjacências. O cortejo é acompanhado por um número pequeno de fiéis, mas entre eles estão presentes algumas autoridades e representantes das famílias mais tradicionais. Neste evento a presença masculina é mais significativa, inclusive são sempre os homens que conduzem o andor com a imagem de São Sebastião.

2. O Catolicismo Popular (igrejas fora da Igreja)

Como foi dito acima, por participação popular no catolicismo, compreendemos todas as práticas religiosas conduzidas pelos fiéis e que não implicam, necessariamente, um tipo de catolicismo popular, aqui definido a partir de dois elementos essenciais: por um lado, seu caráter autônomo, ou seja, independente da mediação de agentes institucionais e, portanto, produto da atividade anônima e coletiva; e, por outro, o contraponto que faz com essa mesma religião oficial, a partir da qual é definida. Portanto, na concepção por nós adotada, o catolicismo popular seria o "Conjunto de representações e práticas religiosas autoproduzidas pelas classes subalternas, usando o código do catolicismo oficial. Isso significa que o catolicismo popular incorpora elementos do catolicismo oficial - os significantes - mas lhes dá uma significação própria,

que pode inclusive, opor-se à significação que lhes é oficialmente atribuída pelos especialistas³⁷.

Essa situação, aparentemente contraditória, de autonomia e de heteronomia entre estas duas categorias de produção religiosa, talvez justifique nosso desejo entusiástico de, a todo momento, tratarmos do Catolicismo Popular, quando o tema em pauta ainda era a religião oficial. Aliás, custou-nos muito assimilar a idéia de práticas religiosas institucionalizadas, das quais a participação popular estivesse totalmente afastada. Portanto, à deixa de Ribeiro de Oliveira, segundo o qual uma definição sociológica do Catolicismo Popular só poderia ser obtida se considerarmos sua relação com o Catolicismo não-popular, acrescentaríamos que o inverso também é verdade, afinal, as práticas oficiais, apesar de resultarem da atividade de especialistas, estão voltadas para o atendimento da demanda dos fiéis.

É justamente na relação entre esses dois domínios da produção religiosa - o oficial e o popular -, em que estamos interessados aqui, considerando que, de tal relacionamento resultam níveis distintos de produção do sagrado: um deles aparece no interior da própria Igreja Católica e que pode se dar, tanto sob os auspícios dessa congregação, confundindo-se com os próprios cultos oficiais, como resultar da atuação de integrantes dessa religião, sem que o controle e vigilância da autoridade eclesiástica se exerça; outro domínio, resulta da atuação de grupos populares situados à margem da igreja dominante, distinguindo-se, portanto, dos níveis de produção do sagrado vistos até aqui por apresentar-se como um desafio às práticas institucionais.

Mas além da produção do sagrado que, como vimos se dá dentro e fora da Igreja Católica, sendo crucial nas duas situações a atuação popular, é necessário considerarmos também dois momentos essenciais da relação que em Quebrangulo se estabeleceu entre essa instituição e os cultos identificados com o Catolicismo Popular: O primeiro deles, marcado por uma situação de controle e domínio por parte da autoridade

³⁷ O uso do termo "Catolicismo Popular", tem como base as contribuições de Ribeiro de Oliveira. Op. cit. (n.25). p.177.

eclesiástica sobre as práticas populares, que a ela submete suas práticas; e o segundo, caracterizado por uma certa liberdade de cultos que escapa ao controle eclesial e que, sobre certos aspectos, consistiu num esboço de reação a esta. Não concebemos esses dois momentos de modo contínuo; é certo que o controle que é exercido pela Igreja Católica, mesmo não sendo anterior às práticas populares, quando aparece é exercido sobre estas de modo mais efetivo e por um longo período, mas não possibilita o seu desaparecimento; muito pelo contrário, a resistência, que é apresentada por esse catolicismo popular, servirá de suporte para que ambas se mantenham naquele quadro religioso.

Antes disso, porém, convém tecermos ainda outras considerações de ordem teórico-conceitual. As representações religiosas refletem diretamente situações sociais concretas, ou como afirma Ribeiro de Oliveira, “as representações religiosas devem ser encaradas como crenças por meio das quais a experiência concreta de um grupo é representada como uma experiência dotada de sentido”³⁸. As relações que os indivíduos estabelecem entre si e com os grupos dominantes se refletem nas representações que fazem do sagrado e no seu vínculo com este, ou seja, a tendência dos fiéis é reproduzir, no contato com o sagrado, as relações sociais que estabelecem no cotidiano.

Procurando situar essas manifestações religiosas no contexto onde elas mesmas acontecem, vemos que Quebrangulo detém as condições básicas à propagação dessas práticas populares. Apesar de localizado numa área de transição, só bem recentemente esse município teve a sua área demográfica ocupada a contento, o que explica a conservação ali de vários traços da cultura agrária, caracterizada entre outras coisas, pelo processo rudimentar de trabalho na pequena lavoura de subsistência; relações de produção orientadas pela subordinação de camponeses aos proprietários da terra; rusticidade de costumes e hábitos; apego às tradições e uma relação com o sagrado que reproduz a dominação pessoal que enfrentam no plano das relações concretas com os

³⁸ Op. cit. (n. 25). p. 124.

proprietários da terra. Esse contexto de atraso, que marcou a formação do município e que de certo modo se mantém inalterado até hoje, contribuiu para que as representações e práticas religiosas acontecessem de maneira mais espontânea. Concordamos com a idéia de que na zona rural essas tradições se sustentam por mais tempo e em Quebrangulo, pelas características anteriormente ilustradas, não é difícil detectar características de uma sociedade agrária.

A atuação da Igreja no município é outro elemento de peso na explicação dessas práticas populares. Registros históricos demonstraram que, desde a criação da freguesia sob a invocação do Senhor Bom Jesus dos Pobres, que coincidiu com a fundação da Igreja Matriz pelo Padre Caetano de Messina, até bem pouco tempo atrás, em nenhum momento desses quase 140 anos de existência a paróquia ficou privada de assistência religiosa, a não ser nos três anos anteriores à chegada do atual pároco, quando a comunidade católica enfrentou momentos de desolação. Contudo, estamos convencidos de que a presença ativa dessa autoridade eclesiástica, apesar de implicar maior controle dos cultos religiosos, tanto na cidade como na zona rural, não é garantia de redução ou mesmo de desaparecimento dos cultos de natureza popular, muitos dos quais, inclusive, promovidos pelas próprias famílias tradicionais.

Some-se a isso o fato de que em Quebrangulo, como vimos no capítulo anterior, frequentemente as relações sociais estão marcadas por situações de dependência e subserviência de uma maioria política e economicamente subalterna a uma restrita classe de patrões. Nestas circunstâncias, a tendência é uma reprodução, no plano metafísico, das relações concretas de dominação enfrentadas: "as relações de aliança entre o devoto e o santo são o resultado do trabalho do imaginário sobre a realidade das relações sociais de dominação pessoal. Assim como o camponês se submete ao senhor, que ele representa como seu aliado e protetor, também se submete ao santo protetor do céu"³⁹.

³⁹ Op. cit. (n. 25) p. 127.

Temos aqui, então, um conjunto de fatores que, associados, explicam não apenas o aparecimento de práticas e representações religiosas identificadas como Catolicismo popular, mas a estrutura do campo religioso como um todo. Por enquanto, nos deteremos apenas sobre as manifestações religiosas de cunho popular.

a) O Beato Franciscano e a Vila de São Francisco⁴⁰.

Até hoje o fenômeno religioso de maior repercussão em Quebrangulo, em termos de participação popular e resistência à Igreja Oficial, foi o movimento de liderança leiga que se formou no lugarejo de nome Vila São Francisco, assim denominado pelo seu líder o Sr. Antonio Fernandes de Amorim, conhecido no lugar por Beato Franciscano, que reuniu em torno de sua pessoa um séquito formado em sua grande maioria por pequenos agricultores destituídos de suas terras e confiantes na promessa de redenção feita por este líder.

Dentre os aspectos mais marcantes detectados no contexto sociológico de Quebrangulo capazes de explicar o aparecimento desse movimento, mencionáramos a superprodução mundial de algodão ocorrida entre os anos 1936/37 que repercutiu negativamente no Brasil, que se vê incapacitado de competir com os Estados Unidos, detentores de 60% dessa produção. Os efeitos desses acontecimentos sobre Quebrangulo são tenebrosos. Nesse período, conforme foi dito anteriormente, assistiremos à instalação de empresas multinacionais como a Sociedade Algodoeira do Nordeste do Brasil (SANBRA) e a Anderson Clayton que passam a monopolizar toda a atividade produtiva, apoderando-se das fazendas e máquinas de descaroçar o algodão (bolandeiras), provocando a desapropriação gradual das pequenas propriedades e os constantes fluxos migratórios, muitas vezes restritos à própria região do sertão.

⁴⁰ Todas as informações aqui contidas sobre o esse fenômeno foram obtidas de uma única fonte: José Maria TENÓRIO. *Santos, Beatos e Fanáticos em Alagoas*.

O reflexo desses acontecimentos no campo religioso começa a se fazer sentir em 1938 com a chegada a esse vilarejo, situado entre os municípios de Quebrangulo e Paulo Jacinto, do Beato Franciscano e seus seguidores, os quais já o acompanhavam em suas peregrinações por outros municípios. Trata-se de antigos agregados, moradores, arrendatários, meeiros e pequenos proprietários atingidos pela crise econômica e pela instauração do capitalismo agrário, que vem pôr termo às relações sociais de produção pautadas na dominação pessoal e em laços de generosidade. Na análise que faz dos movimentos camponeses de protesto social, Ribeiro de Oliveira afirma: “é a transformação das relações sociais de produção que determina a transformação da produção religiosa, a qual deixa de ser legitimadora para tornar-se contestadora da ordem social”⁴¹. Assim sendo, o que esses camponeses buscavam nas missões populares promovidas pelo Beato era a cura e alívio para suas aflições, obtida através das promessas de recompensas eternas feitas pelo líder a quem se dispusesse levar uma vida justa e piedosa. Até ser morto em 1954, o Beato Franciscano realizou no local obras de caridade, misericórdia, devoção e penitência, inclusive promovendo acontecimentos extraordinários atestados por seus seguidores como verdadeiros milagres. Rapidamente sua fama se espalha nas cercanias, aumentando significativamente o afluxo de fiéis que em pouco tempo elegem o lugar como santuário privilegiado e objeto de peregrinações e romarias.

A reconstituição desse fenômeno religioso pode ser feita acompanhando a trajetória desse líder, cuja formação esteve envolta em circunstâncias muito especiais. Sua mãe falecera durante uma viagem de peregrinação ao Juazeiro do Norte, tendo a criança ficado aos cuidados do próprio Padre Cícero, que o internou no convento das chagas em Canidé; tendo passado ainda pelo convento da Penha em Recife, de onde saiu com 28 anos de idade, por problemas de saúde. Esteve ainda no convento de São Francisco na Bahia, o qual abandonou depois que a aparição do falecido Padre Daniel

⁴¹ Op. Cit. (n. 25), p. 266/267).

Bezerra da Costa lhe solicitou a construção de uma igreja consagrada a Santa Terezenha no município alagoano de Batalha. Tempos depois essa solicitação seria atendida.

Uma constante na vida desse líder, eram os problemas decorrentes de sua debilidade física e mental. Desde criança fora poupado de esforços mentais pelo seu pai, que acreditava que o exercício de instrução debilitaria ainda mais sua mente. Ainda na infância ouvia vozes misteriosas e comunicava-se com espíritos invisíveis. Já nessa época era acometido de agudos ataques de melancolia, acrescidos mais tarde por uma inexplicável misoginia que ele reforçava com uma vida de ascese, disciplina e penitências intensas. Já com 40 anos é acometido de uma cegueira progressiva, cuja causa nunca chegou a ser descoberta pelos médicos com quem estava se tratando.

A convivência prolongada em seminários dotou-lhe de um conhecimento teológico que ele canaliza a seu favor para atrair mais e mais fiéis. Até chegar à Quebrangulo, o beato percorrera outros municípios alagoanos pregando, curando, rezando, aconselhando e reunindo gente para a realização de obras de misericórdia, como a construção de igrejas e, mais tarde, até de um orfanato, na Vila São Francisco. Em seus sermões ele falava de pecado, castigo, arrependimento e perdão e sua mensagem, calcada sobre o catolicismo popular tradicional atinge em cheio os camponeses que vão chegando e engrossando as fileiras do movimento. São os seguidores que o auxiliarão na fundação da vila, participando também nas peregrinações de misericórdia e devocionais que ele promovia. A principal delas foi a que ele empreendeu com destino ao município alagoano de Batalha para ali construir a igreja consagrada à Santa Terezinha. Depoimentos recolhidos junto aos devotos presentes àquela ocasião revelam ter acontecido ali mais um dos seus prodígios: “Quando Antonio foi da Vila para Batalha, colocar o cruzeiro, lá, a cruz era muito pesada e ele ficou deitado no cruzeiro e ele ficou mais leve que nem uma pena”⁴²

⁴² Depoimento recolhido pelo prof. José Maria Tenório em pesquisa realizada sobre o tema em 1976. (cf. op. cit. [n.40]. p. 136)

A facilidade com que o Franciscano reunia, em pouco tempo, tanta gente disposta a ouvir suas pregações e conselhos, de imediato chamava a atenção das autoridades eclesiásticas e civis, causando inquietação entre elas, que rapidamente tomavam providências expressas para impedir a propagação dessas aglomerações, ocasionando assim, a intervenção policial, sob ordens expressas dos chefes políticos, os quais justificavam sua atitude autoritária alegando “subversão da ordem pública”. A Igreja Oficial também não se fez de rogada, atacou o quanto pôde e condenou publicamente os cultos ali realizados, considerando-os fruto da ignorância religiosa do povo e obra de “fanatismo religioso”. Nos locais por que o beato passava a reação era a mesma: detenção para averiguações, coação e expulsão do local. Foi o que aconteceu em pelo menos dois municípios alagoanos: Batalha e Palmeira dos Índios. Mas a reação mais radical ao movimento encetado pelo Beato Franciscano veio com a sua execução sumária, a mando de um chefe político da cidade de Santana de Ipanema, onde recentemente ele estivera, tendo na ocasião recomendado aos seus fiéis que sufragassem nas urnas o candidato de oposição. O fato ocorreu em primeiro de agosto de 1954, quando o próprio líder providenciava os últimos preparativos para os festejos que se realizariam para marcar a passagem do seu aniversário, os quais aconteceriam entre os dias 12 e 15 daquele mês. Os peregrinos que estavam sendo aguardados para os referidos festejos acabaram cumprindo outro encargo, o de velar o corpo do seu padrinho e acompanhar o seu funeral, ocorrido no dia seguinte.

A morte desse líder não arrefeceu as peregrinações ao local, cujo santuário, mesmo tendo sido sua administração assumida pela Igreja Católica, mais especificamente pelos religiosos da ordem dos franciscanos e pela Congregação Sagrado Coração de Jesus, recebe ainda hoje a visita de vários romeiros, que para lá se deslocam principalmente nas primeiras sextas-feiras do mês e os quais estão mais identificados com o catolicismo popular.

b) O Mestre Zome e sua(s) Igreja(s)

Falamos há pouco que o movimento encetado pelo beato Franciscano foi o que maior repercussão teve em Quebrangulo, haja vista a vila de São Francisco que foi por ele fundada ter se tornado um dos principais centros de romaria da região, atraindo até hoje grandes massas de fiéis não apenas das localidades vizinhas, como também de municípios próximos, inclusive de outros estados. Contudo, o conjunto de manifestações que foi organizado pelo mestre Zome, sobre o qual trataremos agora, coloca-o na condição de principal fenômeno de liderança leiga do lugar por ter resistido, por mais tempo e com maior persistência, à oposição da Igreja oficial.

Para acompanharmos a história desse fenômeno devemos nos reportar à infância desse líder, cujo verdadeiro nome era Manoel Soares de Melo⁴³. Seu envolvimento com a religião remonta a uma época muito precoce de sua vida. Desde muito pequeno, no sítio Lagoa do Ouro, município de Correntes, em Pernambuco, onde nasceu, demonstrava interesse pelas novenas e terços que a mãe e o pai rezavam no mês de maria e no dia de São Sebastião. Depoimentos recolhidos da sua esposa, conhecida por Miúda, que também era sua prima carnal, e de suas irmãs, coincidem quanto à origem das práticas realizadas pelo mestre Zome. Elas concordam que o conhecimento religioso demonstrado, ele já o trouxera de berço, conforme trechos das entrevistas realizadas com essas pessoas:

⁴³ O apelido Zome, segundo ele próprio, é uma espécie de "cavilamento", ou seja, a forma carinhosa que a avó achou de chamá-lo, por considerá-lo bastante desenvolvido: "Já é grande, já é home". Já alcunha de mestre ele ganhou por sua participação como organizador e líder do guerreiro, folguedo popular muito comum em Alagoas. Na análise que faz dos diferentes momentos do processo de aculturação porque teriam passado os cultos da jurema, Roberto Motta (1977) acompanha o complexo de empréstimos tendo como referência a palavra "mestre", que na citação de Mario de Andrade está associado à figura dos médicos, que em Portugal também eram conhecidos como feiticeiros; e mais tarde, a mesma palavra é relacionada ao espírito que se manifesta no médium, numa rápida alusão às influências do Kardecismo que a mesma jurema havia sofrido.

LICA(irmã): Derne novinho, derne pequeno: ...foi do nascimento dele(...). ele não aprendeu nada com ninguém. Ele era um sabido, viu? Hum...ninguém falasse dele não. Eu sei, que quando ele era novinho, assim frangotinho...ai mãe, varrendo o terreiro, assim, a gente morando no sítio. Ele achou uma... não tem, esses... os rosário não tem uma medalhazinha, não tem? Esses como essas mulher que tem rosário, de rezar, não tem? Ele achou uma medalhazinha na terra. Então ele pegou a medalhazinha ai, alimpou com a camisa, ai pediu uma caixa de fósco a mãe, pra fazer um... um aratorim(sic), não sabe? ai mãe deu e ele veio com aquela medalhazinha ali, ai quando eu rezava mais ele, ele pequenininho e eu tombém. Ai ele foi crescendo, foi crescendo, ai que quando ele tava rapazinho, ele era loiceiro...ele era loicero... Pronto, ai ele foi crescendo e atrás de fazer festa de santo... Essas festas de zabumba que o povo faz, que nem essas novena que ele rezava na igreja. Era isso que ele queria fazer.

MIÚDA(esposa): Ele era uma pessoa que gostava muito dos santo, quando a mãe dele ia rezar, que ela rezava o terço no mês de maio, rezava o terço pra São Sebastião, ele era de uma bandinha dela. Sabia rezar também, nesse tempo era quem tirava os terço dali, fazia até prática que nem padre.

IRACI(irmã): Quando ele era bem pequenininho, de braço, uma criança quando tá sabido, de braço, assim, ele chorava pra minha mãe ir assistir novena, assim, de santo, né? que nem essa que ele fazia. Então aquelas pequenas novenas que minha mãe ia assistir com ele, ele chorava, chorava, chorava, sem minha mãe saber o que ele queria; que quando ele começou a falar, a criançinha muito pequena, ele pedia, na fala dele, ele pedia uma bandeira. Que sempre o povo levanta uma bandeira, né? Ele pedia uma bandeira. Resultado, quando ele era muito criança, a assim...criança de 03, 04,05 anos, ele festejava qualquer pedra Ali fora, qualquer coisa, dizendo que era um santo. E quando ele tinha, assim, uma idade de seus 10, 12 anos, não sei, ele achou um santo pequeno, um santo e justamente esse santo era São Sebastião. O santo ele achou um, uma foto, uma foto de São Sebastião e foi ali que ele começou a festejar aquele santo. Como uma criança, ele começou a festejar. Crescendo rapaz ele rezava terço dentro de casa. E a vida dele já nasceu, assim, pra lutar com santo.

Portanto, é ainda na adolescência que o mestre Zome assume o encargo de dar continuidade aos festejos em homenagem a esse santo que, para ele, era o único que merecia uma homenagem deste tipo: ZOME: “só ele estava no meu amor, no meu agrado(...) patrono da minha vida, o meu predileto”.

Foi o que declarou na primeira entrevista que realizamos com ele. Quando a família se muda para Quebrangulo ele continua realizando as novenas de São Sebastião em sua casa e atraindo um número cada vez maior de fiéis, razão pela qual toma a decisão de construir a capela em homenagem a esse santo: ZOME: “Isto era uma ideia; não recebeu ordem, somente ajuda de Deus”.

Ele mesmo fez os tijolos e em um ano construiu a Igreja. Na verdade uma capela de proporções modestas, mas com capacidade para abrigar um número considerável de fiéis, sobretudo se levarmos em conta outras capelas da cidade dedicadas ao catolicismo popular. É nesse período que a reação às cerimônias por ele promovidas começam a despontar, vindo, segundo o próprio Zome, “*dos grandes da cidade e o tal do padre*”, na época, o Padre Moisés⁴⁴.

Vale salientar que antes disso o mestre Zome já havia fundado o terreiro de umbanda, “Palácio do Rei Obaluaê”, entidade que na tradição católica corresponde ao mesmo São Sebastião. Por tais práticas, às quais daremos atenção pormenorizada em momento oportuno, aquele líder já enfrentara sérias represálias, tendo inclusive sido chamado várias vezes à delegacia, onde era advertido e intimado a abandoná-las: ANITA(irmã): “Ele contava que sofria muita delegacia também. É, naquela época era demais, ele sofreu muita vergonha. Quantas vezes que o delegado chamava: ‘Moleque sem-vergonha’(...) . E ele calado”.

Quando, porém, a construção da capela é concluída, essa perseguição se intensifica. O Pe. Moisés havia sido convidado para celebrar a missa de inauguração da capela e conseqüentemente consagrar àquele templo, diante de sua recusa, o mestre Zome, além de continuar celebrando as novenas e rezando os terços, como já o fazia há anos, assume também a tarefa de distribuir alguns sacramentos como batizados de “anjinhos” e os santos óleos.

⁴⁴ O Pe. Moisés foi um dos párocos que por mais tempo atuou em Quebrangulo, de 1933 a 1963, justamente uma das épocas mais significativas na explicação de alguns fatos religiosos por nós considerados na atualidade.

Algumas das festas por ele organizadas, entre as quais destacamos as novenas do mês de maio que se estendiam por mais treze dias, a fim de alcançar o dia de Santo Antonio, comemorado em 13 de junho e a Festa de São Sebastião, padroeiro da capela e santo de sua devoção, eram mais concorridas do que as que eram promovidas pela Igreja Católica. Tivemos oportunidade de acompanhar, em 1993, a última festa em homenagem a este santo, organizada por mestre Zome, que durante algum tempo foi o principal evento do calendário religioso daquela comunidade.

Normalmente as novenas em homenagem a São Sebastião que eram promovidas pelo mestre Zome, nem sempre obedeciam a um cronograma formal, que estabelece o dia 20 de janeiro como a data de comemoração desse santo e no qual os festejos devem ser encerrados. Nos festejos que acompanhamos, por exemplo, o início das novenas aconteceu no dia 18, estendendo-se até o dia 26, cujo ponto alto se deu no dia 23, justamente um sábado, que é o dia da semana em que os fiéis têm maior disponibilidade de tempo para participar, comparecem assim em maior número.

Contudo, os preparativos dos festejos, muitas vezes, começavam a ser providenciados com vários meses de antecedência. É o caso, por exemplo, da preparação do guerreiro, folguedo popular tipicamente alagoano, que em épocas passadas, quando os festejos primavam pela abundância e esplendor, fazia parte da programação principal, juntamente com a realização do bingo e do leilão, além da cavalhada, outro tipo de folguedo que consiste numa espécie de torneio originário da aristocracia medieval. Todos aconteciam no dia posterior à data principal dos festejos em homenagem ao santo padroeiro, ou seja, sempre aos domingos. Nessa época, a apresentação do guerreiro começava no mês de setembro e se estendia para além do natal, indo até o encerramento da festa de São Sebastião. Nas duas últimas festas promovidas pelo mestre Zome o guerreiro não mais se apresentara. Segundo depoimentos de pessoas próximas, as dificuldades em angariar fundos para a confecção das peças, comprometeram consideravelmente a apresentação do mesmo.

Preocupado em assegurar o interesse que seu grupo despertava na comunidade, o mestre Zome se encarregava de cuidar, ele mesmo, da confecção dos trajes, ricamente enfeitados com espelhos, fitas, contas de aljófar e bolas de natal. A indumentária completa compunha-se essencialmente de guarda-peitos, calções, mantos e, principalmente, os chapéus, em forma de diademas, coroas e igrejas: “Só o chapeuzinho ele trabalhava mais de mês, só pra fazer um chapéu. Era esse homem a pintar. Tudo iluminadozinho...”. (Esse é o depoimento de um de seus familiares, reforçado pelos que se seguem):

ANITA: Quando ele morreu, ficou um chapéu começado, já ia em cinco meses, só de enfeite. Ele não chegou nem a terminar esse chapéu. E ele dizendo, quando a Selma (sua Sobrinha) tava lá, ele foi e disse: “Ô Sêu, tu ainda acredita que eu possa cantar? Vou vê se esse meu fôlego ainda dá”. Ai começou uma peça, uma peça de guerreiro: “Esse ano não ouço, nem digo, mais levo comigo segredo guardado”. Ai cantou só até aqui, o fôlego não deu pra cantar mais. Deu tempo ele dizer isso, “Posso cantar mais não”. Quando foi no outro... de manhã ele morreu. Isso foi cedo da tarde. Quando foi de manhã, antes do dia amanhecer ele morreu.

Mesmo sem ter sido o pioneiro na promoção desse folguedo em Quebrangulo, tal como nos cultos afro-brasileiros, por seu envolvimento com o mesmo é que aquele líder adquiriu a alcunha de mestre e com a qual ganhou notoriedade na região, por enfrentar desafios de outros mestres de guerreiro, sem nunca ter sido derrotado. Desempenho semelhante à frente de um guerreiro em Quebrangulo, só o de um outro mestre local, conhecido como Sabola, embora este tenha interrompido muito precocemente sua participação no folguedo:

ULISSES(ex-Mateus e contra-mestre): Ai quando Zome cantava, quando ele agarrava outro mestre de fora, ai metia-lhe o coro. Os mestre não aguentava não, eram poucos que vinha pra tirar Zome aqui. Ai quando ele tava danado ele tirava uma peça, metia xangô dentro, metia tudo e dava o diacho, dava certo(risos). No fim tudo dava certo. Ele tirava assim, a peça:

*“Eu vou mudar, vou mudar.
 Vou mudar meu guerreiro prá xangô.
 Vou mudar, vou mudar,
 Vou mudar, meu guerreiro prá xangô.
 Galo preto arrupiado,
 Cum azeite de dendê,
 Lá no meio da encruzilhada
 Tem macumba prá você”.*

Aliás, sobre essa ligação entre o guerreiro e os cultos afro-brasileiros, que é mencionada em várias entrevistas, reportar-nos-emos ainda com mais vagar adiante; por enquanto importa ressaltar o significado desse folguedo no conjunto da festa. Apesar de não aparecer mais com a mesma frequência nessas festas religiosas sob a responsabilidade dos leigos, o folguedo continua sendo motivo de associação dos cultos afro-brasileiros com manifestações folclóricas. Estamos convencidos de que, em Quebrangulo, essa apreciação é decorrente dessa profusão de manifestações e representações religiosas e populares que, no caso do mestre Zome, eram concebidas, digeridas e expressas em meio a um ecletismo impensável. Um dos depoimentos recolhidos revelam o modo como tais práticas eram assimiladas pela população:

NAZARÉ: então o Mestre Zome era uma pessoa nossa, assim de conversa, então eu sempre encarei aquilo como um folclore, não como uma religião, eu pessoalmente, encarava como um folclore. Eles todos assim, com aquelas roupas e dançavam, passavam até alta noite, aquelas, eles faziam a bebida e chamavam xeque...xeque...xequeté...xequeté...”.

Portanto, no exame que é feito por membros da comunidade sobre os cultos religiosos, transparece um certo desdém por esses, inclusive entre seus próprios partícipes, avaliação esta que é compartilhada pelo mestre Zome, para quem, aliás, o catolicismo era “a única religião”. Mesmo considerando o “terreiro” como religião, motivo pelo qual o cadastrou na Federação dos Cultos Africanos de Alagoas, para ele a única religião verdadeira continuava sendo a católica. A recorrência de opiniões dessa natureza nos revela, por um lado, a ausência quase total de legitimidade dessas

celebrações e, por outro, a transitoriedade que o catolicismo possibilita, na medida em que, mesmo estando nos locais alternativos de celebração e até compartilhando de práticas religiosas “marginais”, e em caso de antagonismos de doutrinas, não implicava numa negação dos princípios oficiais, nem tampouco da autoridade eclesiástica. Aliás, para esta, a existência de manifestações religiosas, acontecendo à sua revelia, só é motivo de preocupação na medida em que a autonomia Católica é posta em cheque ou quando se observa uma usurpação daquilo que ela considera de sua propriedade, no caso os ritos e cerimônia religiosa. Quando isso não se observa, a igreja faz vista grossa àquelas manifestações, atitude que é interpretada pelos fiéis como permissão:

LICA: Eu não sou contra, né, mas também nunca...dancei. Não. Porque Deus não quer que eu vá. Eu sei, que eu não tenho...eu não tenho aquelas...aqueles prazer. Eu não tenho não. Eu assisto, eu como das comida deles...Nem eu nem, nem meus filho.

HERMÍNIA: Cada qual tem seu gosto, mas eu nunca...dizia nada, não; também nunca, nunca, fui contra essas coisas não. Eu gosto de tudo: eu gosto de espiritismo, eu gosto da igreja dos crente...Tem dia quando eu olho, passo e olho. Não vivo por vida, mas olho em tudoEu nem falo de espiritista e nem falo da lei da crente De jeito nenhum. Eu não falo de ninguém.É religião...agora que eu tenho a minha religião, sou católica.

Dando prosseguimento às considerações acerca dos preparativos para os festejos de São Sebastião, desta feita nos reportaremos à produção de fogos de artifício que, além de demandar também um tempo assaz prolongado em sua confecção, garante parte do brilhantismo da festa. Aliás, foi sua destreza na execução desse ofício que garantiu ao mestre Zome sua sobrevivência durante um bom tempo, tornado-se assim, seu principal meio de subsistência, ao mesmo tempo que lhe acarretou uma série de problemas de saúde que o acompanharam até o fim da vida, conforme depoimentos de parentes próximos:

IRACI(irmã): Agora a respeito, mas ele não..., não caminhar, nunca divertir. Quando vocês tiveram aqui, ele já tinha algum problema, assim, no andar, né? não era isso? Então, a respeito da saúde dele, não andar direito, mais, foi praque toda a vida dele foi sentado, né? no trabalho de fogos. Foi ai que o sangue não teve circulação direito e deu pobrema nos nervos e ele ficou assim, sem caminhar direito.

ANTONIO(cunhado): Pois eu acho aquela inchação nos pés dele, aquele problema dele, foi dele vevê o tempo todo sentado. Depois que ele foi operado, nós dava já aconselho a ele, ele: "Oxe...", depois de 05 mês mais ou menos, 02 mês ele já tava sentado no chão frio de pólvra, fazendo foguete, as menina reclamando: "Ói, Antônio, num sinto mais nada". Mas deixe que a operação tava nova ainda. Sentado naquele chão frio, frio de pólvra, né? As vez tem intê vista prá reformar. Sentado naquele chão frio de pólvra. Queria morrer de... de maleita. O sangue nas perna, tudo fechando.

ANITA(irmã): Ele tinha...o problema dele era mal de circulação. Ele não caminhava muito. Por causa que ele vivia todo tempo sentado. Todo tempo. Quase a vida toda dele inteira foi sentado, fazendo fogos. Aquele cheiro de enxofre. E dali ele só levantava mesmo pra fazer algum trabalho espirita também. Voltava a sentar no mesmo canto. São anos e ano e anos. até que chegou a idade e prejudicou(sic).

E, por fim, ainda na etapa dos preparativos, temos a coleta das "esmolos do santo", o que era feito com algumas semanas de antecedência, na cidade e na zona rural, e em cuja empreitada o mestre Zome enfrentou a resistência e o escárnio de parte da população, sobretudo nos últimos anos, quando escasseou consideravelmente a ajuda que era prestada pelos devotos do santo. Ainda assim, no dia dos festejos principais as doações feitas eram reunidas, geralmente produtos agrícolas, que mais tarde seriam levados a leilão ou colocados a prêmio no bingo. O dinheiro conseguido era usado para pagar o "zabumbeiro"⁴⁵, presença imprescindível em festas dessa natureza; para a decoração, composta basicamente de bandeirolas estendidas no trecho da rua onde se localiza a igreja; e iluminação da festa, obtida de uma gambiarra que, pelo menos nesse último ano, ficou por conta da "generosidade" de em candidato que pleiteava uma cadeira na câmara dos vereadores da cidade.

Uma vez tomadas todas as providências necessárias, os festejos finalmente serão iniciados. A chegada da banda de pifanos à cidade marca o início das atividades

⁴⁵ é com essa designação que são conhecidos no local os tocadores de pifano.

festivas. Na ocasião é realizada uma procissão que conduz a imagem do santo pela rua centenário, conhecida no local como “o beco”, e termina com o hasteamento, em um mastro cravado em frente à capela, da bandeira de São Sebastião que havia sido conduzida por alguns jovens durante a procissão. O cortejo consiste em duas fileiras que ladeiam a imagem. À frente desta, como que “anunciando” o santo, segue o mestre Zome. A frequência nesses cultos externos é mais restrita, talvez até por conta do horário, uma vez que eles acontecem em pleno meio-dia.

No principal dia da festa, geralmente marcado, como já dissemos, para cair num sábado, as comemorações têm início logo cedo: às 6:00 horas da manhã é ofertada ao santo uma salva de fogos, que consiste na queima de mais de 150 rojões, duas dúzias de bombas, além da queima de alguns arranjos pirotécnicos, todos confeccionados pelo próprio Zome e seus auxiliares. A banda de pífanos se apresenta tocando benditos durante toda queima de fogo, enquanto um dos ajudantes toca o sino da capela. O estampido das bombas também serve como anúncio dos festejos que mais tarde acontecerão naquele local. Alguns dos primeiros feirantes oriundos da zona rural, de passagem pelo local, interrompem por momentos a caminhada para apreciar a queima dos fogos ou mesmo soltar alguns rojões para homenagear o padroeiro que entre os camponeses sempre nutriu-se de grande devoção.

Essa queima de fogos, como os festejos de um modo geral, configuram-se dentro daquilo que Ribeiro de Oliveira chamou de “modo de aliança” para se referir aos dois tipos de cultos dentro do catolicismo popular. O outro seria o modo contratual, segundo o qual, para cumprir dívida assumida com o santo, o fiel paga a promessa ou realiza novenas. No Caso do mestre Zome, como o que está em jogo não é uma graça específica e sim “uma relação de devoção e proteção”, o compromisso assumido deve ser cumprido com regularidade, periodicidade e “independente de imediata proteção”: “O devoto pratica o culto para agradar seu santo e não para pagar promessas ou pedir

favores. Presta culto porque é obrigação sua, como devoto, cultuar seu santo de devoção”⁴⁶.

O ponto alto da festa, contudo, só acontece à noite, com a celebração da novena. Antes disso, porém, às 18:00 horas, temos outra queima de fogos, novamente ao som da banda de pífanos e dos repiques do sino da capela. A movimentação a partir desse momento começa a crescer nas imediações da Igreja, provocada principalmente pelos proprietários de pequenas barracas que instalam seus pontos comerciais. Trata-se de barracas de doces, comidas, quinquilharias e jogos de azar.

A cerimônia principal, tal como aconteceu nos dias anteriores e como as que se realizariam ainda até o término do novenário, resgata uma série de elementos do catolicismo tradicional, entre os quais, o culto do santo é a representação essencial. Sobre esse aspecto merece ser feito aqui um curto parágrafo para descrevermos o ambiente da capela.

Como já dissemos, suas proporções, apesar de modestas, colocam essa capela entre os espaços mais privilegiados daquele campo religioso, sobretudo se considerarmos a autonomia e independência com relação à administração religiosa central. Uma grande quantidade de imagens ornamentam o altar da capela, a grande maioria, de santos com os quais, tanto o líder da capela como os fiéis, mantêm uma relação que dispensa a intervenção de autoridades eclesiásticas. São santos que caíram no domínio público, como São José, protetor das colheitas, Santo Antonio, Nossa Senhora das Dores, conhecida como a padroeira dos romeiros e até uma imagem do Padre Cícero que, sem ser santo, é considerado por aqueles devotos como “grande ministro de Cristo”. Além da imagem deste suposto santo existente na tal capela, uma réplica sua em tamanho natural se encontra numa ermida existente no meio da rua como que demarcando a divisão entre o espaço católico e o terreiro do qual trataremos a seguir.

⁴⁶ Op. cit. (n. 25). p. 117/118.

A novena consiste numa cerimônia simples composta de um conjunto de orações, entre elas o ofício de louvação a Nossa Senhora e a São Sebastião e recitação do rosário, entremeadas por ladainhas e salvas de palmas. Por fim, a banda de pífanos faz a saudação ao santo no altar, enquanto entoam os benditos. Mais tarde, já na parte externa da capela e devidamente acomodados, os músicos dão continuidade à apresentação sendo, inclusive, motivo de grande atração para os frequentadores da festa, os quais se reúnem em torno da banda para apreciar melhor sua performance.

O encerramento da primeira parte dos festejos se dá com outra queima de fogos, mas para esta ocasião são reservadas as melhores peças pirotécnicas que, quando queimadas à noite, proporcionam um raro espetáculo de luzes vistosas, pelo qual inclusive a festa organizada pelo mestre Zome ficou conhecida na região. Depois de muitos efeitos luminosos, girândolas e estopins deflagram de súbito uma estampa de São Sebastião que ao final da queima fica envolta de fagulhas. O espetáculo, apesar de repetido todos os anos, causa muito furor entre os presentes, muitos dos quais comparecem ao local com o objetivo exclusivo de assistir a essa queima de fogos.

Após o encerramento dos cultos católicos, tem início a festa de rua. Enquanto uma parte dos presentes se dispersa entre as diversas barracas de comidas, bebidas e entretenimentos distribuídas pela área que separa a capela de São Sebastião do "Palácio Rei Baluaê, outra parte dos participantes se encaminha para este, com o objetivo de assistir ou para dançar na sessão de gira que terá início logo mais e que se estenderá até alta noite. No evento específico que estamos descrevendo, essa segunda parte da homenagem a São Sebastião não aconteceu devido à morte, poucos dias antes, de um filho do Mestre Zome, mas em anos anteriores era parte fundamental dos festejos e foram registrados em vídeo⁴⁷.

⁴⁷ O registro em questão foi feito pela Prof^a Raquel Rocha do Departamento de Ciências Sociais da UFAL em janeiro de 1992, e foi com base nesse documentário intitulado: "Os Olhos São Dois Buracos" que nos baseamos inicialmente para formularmos nossas primeiras hipóteses sobre o fenômeno em questão.

À guisa de conclusão desse tópico e aproveitando a deixa que a última informação nos dá, queremos esclarecer que a análise aqui realizada, inclusive os temas pendentes, deveriam estar contidos num único bloco, tal como nos é sugerido pelo título. Contudo, preocupações de ordem metodológica e até didática nos fizeram fragmentar as informações sobre o mestre Zome reservando este espaço às práticas religiosas por ele encetadas, identificadas como catolicismo popular e no tópico seguinte, dar continuidade ao tratamento sobre esse líder, mas incluindo-o na categoria de “Igrejas do Beco”, onde imaginávamos colocá-lo inicialmente. Desse modo é que encerramos o presente tópico, para dar prosseguimento à temática em tela, no caso as manifestações religiosas promovidas pelo mestre Zome, mas sob outra designação capaz de conter, além das informações pertinentes a essa liderança, dados sobre outros grupos religiosos que com aquele se alternam na produção do sagrado naquele espaço religioso privilegiado.

3. As Igrejas do “Beco”

Naquela rua tem de tudo... tudo o que não presta.

Esse trecho do depoimento de um informante traduz muito bem a condição de estigma que os moradores da rua Centenário enfrentam no contexto geral da cidade. Aliás, a expressão “o beco” nome pelo qual o logradouro é mais conhecido na cidade, nos remete à idéia de aviltamento, rebaixamento e desprezo de que são objeto também outras ruas periféricas do município, tais como a rua da “paia”, rua da Cachoeira”, “triângulo”o que, segundo DaMatta, não têm *a priori*, qualquer relação com acidentes e objetos topográficos e sim, como “regiões sociais convencionais e locais” ou, na maioria das vezes, “pretendem sugerir segmentação social e econômica”⁴⁸.

⁴⁸ Roberto DaMATTa. *A Casa e A Rua*. p. 34.

Foi nesse “pedaço”⁴⁹ que esteve concentrada grande parte de nossa atenção durante o trabalho de campo, por se constituir aquela área, num campo religioso privilegiado capaz de aglutinar doutrinas bem antagônicas, a começar pelas que são promovidas pelo próprio mestre Zome, sobre quem vínhamos falando há pouco, o qual traduz toda a dinâmica que marca o relacionamento entre os grupos ali existentes. O “beco”, portanto, é um ponto de referência fundamental para a compreensão das espécies religiosas simpátricas ali existentes e até mesmo daqueles grupos localizados em outras áreas, cujos membros mantêm com o espaço em questão algum tipo de vinculação.

Para fundamentar teoricamente as observações feitas em campo sobre os grupos religiosos localizados no “beco” não teríamos tanta dificuldade como no caso do Catolicismo oficial, dada a farta produção etnográfica existente sobre religiões consideradas “marginalizadas” ou “periféricas”, tema que na antropologia, como já foi dito antes, sempre foi objeto de muita preocupação entre nossos pesquisadores. Sobre os cultos afro-brasileiros, por exemplo, vamos encontrar uma extensa produção que vai da consideração dos mesmos em seus aspectos tradicionais até manifestações mais específicas e modificadas desses grupos na atualidade. Essa atenção especial que grande parte dos antropólogos dedicou ao tema, rendeu inúmeros clássicos que aqui fazemos menção apenas à guisa de consideração e respeito, já que tais contribuições dispensam apresentação, além de elas já terem sido perquiridas e sistematizadas por estudiosos mais idôneos para tarefas dessa natureza⁵⁰.

Entre os pioneiros, destacáremos o soberbo *O Animismo Feticista dos Negros Bahianos* de Nina Rodrigues(1935), e seus sucessores Artur Ramos(1949), que se

⁴⁹ Nenhum espaço da cidade se ajusta de modo mais oportuno à essa categoria, cujo significado simbólico foi exaustivamente explorado por Magnani, para quem o “pedaço” se constitui “de um componente de ordem espacial, a que corresponde uma determinada rede de relações sociais(...) o termo na realidade designa aquele espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade”(1984:137/138).

⁵⁰ Esse rápido roteiro é feito com base nas análises de Motta (1992) e Ferretti (1995) acerca do sincretismo afro-brasileiro.

debruça sobre o sincretismo, sobretudo no domínio religioso; e Edison Carneiro, com *Religiões Negras*(1936) e *Negros Bantus*(1937). Ambos foram fortemente influenciados pelas teorias culturalistas que por aqui chegavam através de pesquisadores norte-americanos como Herskovitz, que a partir dos dois primeiros congressos afro-brasileiros, desenvolve uma profunda pesquisa dessas religiões, destacando-se aí *Denses Africanos e Santos Católicos nas Crenças do Negro do Novo Mundo*(1935); Donald Pierson que, com o seu *Branços e Pretos na Bahia*(1945), influencia Carneiro, mas de um relativismo cultural muito mais próximo de *Casa-Grande e Senzala*(1984), do que do Departamento de Antropologia da Universidade de Colúmbia⁵¹. Aliás, é em Gilberto Freyre também que estará concentrada grande parte da influência sofrida por Artur Ramos; e, por fim, Ruth Landes, que a pretexto de estudar relações raciais no Brasil, acaba se dedicando ao estudo do matriciado nas “religiões negras” da Bahia: *A Cidade das Mulheres* (1967).

Não poderíamos deixar de fazer referência aqui, a Roger Bastide, outro estrangeiro que, não obstante a descortesia com os pesquisadores brasileiros que tanto o influenciaram, sobretudo, Edison Carneiro e suas idéias de pureza da memória africana, deu grande contribuição ao estudo das religiões afro-brasileiras. Ele, por sinal, é considerado por alguns como o novo fundador dos estudos afro-brasileiros. Entre suas principais obras acêrca do tema destacam-se: *As Religiões Africanas no Brasil*(1971); *Estudos Afro-Brasileiros* (1973) e *O Candomblé da Bahia*(1978).

Mas nem só de grupos baianos se constituem as religiões afro-brasileiras. Inúmeros estudos sobre xangô, que é o equivalente pernambucano do Candomblé da Bahia, foram realizados em Pernambuco, como é o caso de Waldemar Valente, cujo estudo intitulado *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*(1976) acrescenta novos dados à noção de sincretismo; René Ribeiro, que também recebeu a influência de Herskovitz, sobretudo os estudos deste acerca do transe, escreveu *Cultos Afro-Brasileiros no Recife*(1978) e *Antropologia da Religião e Outros Estudos*(1982); e atualmente,

⁵¹ Sobre a influência da norte-americana sobre autores nacionais, consultar, além da fonte sugerida, outro trabalho de Motta, intitulado: “Carneiro, Ruth Landes e os Candomblés Bantus”(1984).

Roberto Mottá, responsável por grande parte da pesquisa etnográfica que hoje é realizada sobre xangô em Pernambuco. Sua maior contribuição ao tema, porém, está contido em sua tese de titulação *Edjé Balé: Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco*(1991), que retoma algumas idéias contidas em *Sobrevivência e Fontes de Renda: Estratégias das Famílias de Baixa Renda no Recife*(1983) e em sua tese de doutoramento *Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife, Brazil*(1988), e na qual nos inspiramos para classificar os grupos de umbanda de Quebrangulo como “xangôs umbandizados”⁵².

Outros estudiosos, em outros locais, pesquisam variações desses cultos afro-brasileiros, como é o caso da inestimável contribuição de Sergio Ferretti para a compreensão do Tambor de mina, nome pelo qual se designa no Maranhão a religião popular de origem africana. São dois os livros que esse autor escreveu sobre o tema: *Querebentan de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas*(1985) e *Repensando o Sincretismo*(1995), onde procura relacionar ritos católicos com cultos afro. Em Sergipe, Beatriz Góis Dantas escreveu *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*(1988), onde propõe uma discussão acerca da “decantada pureza nagô” que passa por uma construção intelectual responsável pela manutenção da dominação social. Em São Paulo, ainda com relação aos grupos tradicionais, temos a contribuição de Reginaldo Prandi, que recentemente publicou *Os Candomblés de São Paulo: A Velha Magia na metrópole Nova*(1991), que discute o processo de “africanização ou reaficanização”, por que têm passado as religiões afro-brasileiras no contexto urbano, sobretudo os terreiros de umbanda que têm se transformado em candomblé nagô queto.

Mas, nem só de grupos tradicionais se ocupam os estudiosos dos cultos afro-brasileiros. Aliás, bem pertinente a crítica que é feita por Yvone Velho em *Guerra de Orixás*(1977) acerca da ênfase exagerada que é dada aos grupos considerados

⁵² Por “xangô umbandizado” o prof. Roberto MOTTA(1991) compreende os grupos religiosos situados entre os candomblés-xangos tradicionais e a sistematização do espiritismo e que se caracteriza entre outras coisas, pelos “cultos hipo-sacrificiais”, ou seja, diminuta presença de sacrifícios por conta das circunstâncias de caráter econômico e ecológico.

tradicionais e “puros”, no que é respaldada por Patrícia Birman, *Feitiço, Carrego e Olho Grande, Os Males do Brasil São*(1980) e Peter Fry(1982, 1986). Acrescentaríamos ainda aos estudos sobre umbanda, as contribuições de Renato Ortiz, *A Morte Branca do Feiticieiro Negro*(1991), Diana Brown, “O Papel Histórico da Classe Média na Umbanda”(1977), *Umbanda: Religion and Politics in Brazil*(1986) e Paula Montero, *Da Doença à Desordem: A Magia na Umbanda*(1985).

O pentecostalismo é outro fenômeno religioso que, por congregar indivíduos que na estrutura social ocupam posições inferiores, pelo que são rotulados com uma gama de adjetivos⁵³, vem merecendo por parte dos antropólogos uma atenção privilegiada. Apesar de recentes, alguns desses estudos já são hoje bem conhecidos. Dentre eles, mencionamos apenas três que muito nos auxiliaram na compreensão do significado da adesão à doutrina pentecostal, bem como dos grupos sociais atingidos por este fenômeno, o que não significa escassez de produção sobre o tema. Os trabalhos são os de Regina Novaes, *Os Escolhidos de Deus*(1985) um estudo pioneiro sobre o pentecostalismo em área rural; o de Francisco Cartaxo Rolim, *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*(1995) e o artigo de Peter Fry & Howe, “Duas Respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo”(1975).

Estes são basicamente os dois núcleos doutrinários dentro dos quais a maioria dos grupos religiosos por nós considerados se enquadra. A contribuição teórica que conseguimos reunir aqui sobre tais núcleos é mencionada de modo quase grosseiro, já que o ideal seria respaldar as nossas análises, à medida que elas fossem despontando, com a contribuição de cada autor, separadamente. Como, porém, a opção que fizemos foi por uma descrição etnográfica dos grupos religiosos que encontramos no “beco” e até mesmo daqueles que estão situados fora dos seus limites, mas que a ele permanecem ligados, essa fundamentação teórica torna-se desnecessária, embora possamos nos reportar àqueles autores e suas respectivas obras quando isso se fizer necessário.

⁵³ Regina Novaes em seu *Os Escolhidos de Deus*(1985) relaciona os termos com os quais os pentecostais são classificados nos estudos a seu respeito.(p.16)

a) *“A Umbanda é tudo uma Família Só”*

Para tratarmos do assunto em tela, nada mais apropriado que nos determos sobre a atuação do mestre Zome naquele campo religioso. Aliás, ao fazermos isso, daremos continuidade, como prevíamos, à discussão há pouco encerrada no tópico referente ao catolicismo popular. Portanto, a seguir, dedicar-nos-emos inicialmente à outra ‘igreja’ do mestre Zome, no caso o “Palácio do Rei Baluaê”, nome com o qual o terreiro foi batizado numa outra homenagem ao seu santo de devoção, São Sebastião, que no sincretismo religioso corresponde àquela divindade. Tomaremos como ponto de partida as práticas religiosas ali experimentadas, bem como as relações que em seu interior os indivíduos estabelecem entre si e com o sagrado, a partir das quais, inclusive, novas facções foram se formando e ocupando outros espaços do “beco”. Utilizaremos aqui esses processos de dissidência como roteiro na apresentação dos grupos, embora este assunto vá receber no próximo capítulo um tratamento mais pormenorizado.

O prestígio do mestre Zome naquele campo religioso vai além da destreza em lidar com práticas e representações religiosas aparentemente incompatíveis. Ele foi o responsável pela intrôdução no local das primeiras formas de culto que aconteciam de modo totalmente autônomo com relação à Igreja oficial; além de ter representado, durante muito tempo, a única forma de resistência à autoridade eclesiástica, conforme vimos acima. Mas para o tipo de análise que ora empreendemos, de todos os seus atributos o que reputamos mais essencial é a sua ascendência sobre os demais grupos de umbanda daquela comunidade. Dificilmente nos deparamos com pais-de-santo e mães-de-santo, dentre os mais antigos, que não tivessem passado em sua formação pelo “Palácio do Rei Baluaê”, nem obtido do próprio Zome os fundamentos básicos dessa “sabedoria”; e mesmo entre os que já chegaram a Quebrangulo instruídos, a veneração e o respeito àquele líder são flagrantes em seus discursos.

Essa procedência comum dos filhos-de-santo em Quebrangulo nos transmite a idéia de um bloco religioso na umbanda, que a expressão utilizada para intitular o presente tópico, também inspirada em depoimento recolhido durante o trabalho de campo, busca traduzir⁵⁴. Porém, a essa ascendência unívoca, deveríamos chamar ancestralidade, que se reflete na semelhança de práticas cerimoniais que os diversos terreiros de umbanda buscam conservar tal como foram transmitidos aos seus líderes em seu processo de formação, não correspondem relações amistosas, nem entre os terreiros, nem dos pais-de-santo com o seu “patriarca”, como seria de esperar de relacionamentos entre “parentes espirituais”.

Uma outra especificidade relacionada à pessoa de Zome é que sua inserção nesse conjunto de práticas religiosas ou “topada” como ele gostava de denominar, não se deu pela busca de uma resposta a problemas relacionados à saúde, como na maioria dos casos; aliás coisa rara no universo umbandista, já que, segundo Paula Montero: “A presença de distúrbios somáticos ou psicofisiológicos corresponde a uma das razões mais recorrentes, apontadas por frequentadores dos cultos umbandistas, para justificar sua presença nas sessões. Ao lado das adesões que se fazem sob influência do ambiente familiar, o aparecimento de doenças ou distúrbios generalizados do comportamento ou do “bem-estar” são razões mais frequentemente levantadas para justificar a consulta regular às entidades do culto”⁵⁵. E mais adiante, reforça: “a ‘doença’ é(...) um fator primordial no processo de ‘conversão’ religiosa; estreitamente relacionado com este fato temos que a ‘mediunidade não-desenvolvida’ constitui o ‘diagnóstico’ mais frequente

⁵⁴ A utilização do termo “umbanda” que agora é feita por nós, deriva-se da recorrência com que a mesma aparece no discurso dos informantes, sem que isso contrarie o que havíamos dito anteriormente, acerca da expressão “xangô umbandizado”. Se formos considerar, porém, a classificação que é feita pelos próprios informantes, teremos que concordar com Velho (1977), para quem categorias-chaves como umbanda, macumba, xangô e espiritismo, quando utilizadas buscam definir uma religião em termos mais amplos e muitas vezes, numa única entrevista, percebemos a utilização de todas essas expressões por um informante para se referir ao mesmo conjunto de práticas rituais.

⁵⁵ Vale salientar que as afirmações que a autora faz a esse respeito são baseadas num levantamento feito nas casas de culto da Grande São Paulo em 1976 envolvendo 570 entrevistados, além dos resultados obtidos por Liana Trindade, em pesquisa feita também em São Paulo, em 1979, com 50 entrevistados. (Cf. Montero. Op. cit.[n.11].p. 105).

para os males que chegam aos terreiros.(...) A manifestação de entidades espirituais não-controlada pelo ritual religioso ou a recusa do fiel em instrumentalizar seu corpo para a recepção dos espíritos constituem-se, portanto, em causa de sensações desagradáveis e estranhas. Desenvolver a mediunidade, isto é, dominá-la, enquadrá-la dentro do espaço e do tempo ritual é uma obrigação cujo não-cumprimento traz as mais nefastas consequências para o indivíduo”(1985:154-155).

Pelas entrevistas que foram feitas com familiares e pessoas próximas ao mestre Zome é possível acompanhar o processo através do qual se deu a sua adesão às práticas religiosas em questão, inclusive, localizar o momento exato em que esse contato se dá pela primeira vez.

MIÚDA(viúva): Negócio de espiritista aí eu não sei, porque quando eu casei com ele, já ele, já era entendido de um bocado de coisa. Agora ele não recebia espírito. Ele veio receber espírito de...nós já era casado um bocado de tempo, que eu até...fiquei até, meio com medo daquilo ali. Ele tava assim em casa armoçando, quando dei fê ele tava conversando umas conversa diferente. Ai eu perguntei o que que ele...que era que ele ficou diferente?: “Serei o que os santo for...dono da matéria dele, e só satisfaz ele quando ele morrer”, ele isso arrespondeu, né? Ai desse dia por diante ele ficou; porque ele não.. não tem...como é que diz... não foi ninguém que ensinou a ele não, não sabe? Ele era por ele mesmo.

ANTONIO(cunhado): Mas é fácil de falar a respeito a isso aí, porque esse mesmo dom das imagens é o mesmo dom do santo dele...no candomblé é o mesmo santo. É...o dono, dono, é o guia do trabalho, de todo o trabalho aqui dele, é baluaê, é o santo dele. Então veio tudo daquele santinho. Essas duas missões que ele tem, tanto do candomblé como da igreja, tudo veio do santinho ...

IRACI(irmã): Que dizer que já veio do nascimento dele, né? Quando ele era um rapaz. Quando ele era um rapaz, assim, mais... sei lá, ele era novinho, um rapaz novinho dentro de casa, ele pedia pra minha mãe, pra ela deixar ele trabalhar de sessão. Mas ela não sabia o que era isso; o povo não sabia antigamente o que era isso. Minha mãe não deixava não. Ela não conhecia não. Dizia que não e ele tornava e diz: “Mimi - ele chamava minha mãe de Mimi - Mimi, deixa eu trabalhar de espírito?” “E eu sei lá o que é isso, menino? Não...”. É, porque ia ter medo disso, não sabia o que era. E assim foi, foi e ele cresceu. Casou. No início do casamento dele ele trabalhou de sessão. Que dizer que nesse tempo, eu não sei quantos anos eu tinha. Acho que era muito criança ainda.

ANITA: Ele foi ficando mais velho e ele foi puxando pela cabeça dele, né? quer dizer que desde que ele casou que ele começou a trabalhar de sessão. Quando ele começou já era o pessoal invadindo em cima atrás de trabalhar. Nessa época era só sessão. Ele contava que sofria muita delegacia também. Porque foi o primeiro centro que foi sentado aqui dentro de Quebrangulo. Ninguém conhecia não. Foi ele.

LICA (Irmã): ...Ele casou-se novo, pra fazer tudo que ele tinha vontade; pra fazer festa de santo, pra fazer festa de dança..É. Ai ele...no dia foi pru mode a mulher ganhar a primeira menina...Ah, meu filho, nós vimo galinha verde, viu? ...Que nos nunca tinha visto... ele manifestar sem a gente nunca ter visto o que era aquilo...viu? E nós...quando ele era deste tamanho ele só queria...é... ir simhora pelo mundo mais os ciganos. Tu sabe o que é cigano? Uns bicho vêi que é tomador das coisa do povo, né? que eles andam... cigano, que anda amontado em burro, não sabe o que é? Ai ele ficava: "Mãe deixa eu ir me embora mais os cigano. Mãe deixa eu ir me embora mais os cigano". Ele ... pixotinho. Mãe dizia: "Meu filho se aquiete, meu filho se aquiete com isso". Ai veio o resultado que ele casou-se novo, pra fazer tudo que ele tinha vontade na vida dele, ninguém empatar. Ai quando foi pra mulher ganhar a primeira fia, era o povo cuidando dele e outro povo cuidando da mulher, que nesse tempo era pobre como o diabo, não tinha hospital, não tinha nada. E era o povo cuidando dele. Ai quando foi com pouco, antes da menina, da mulher ganhar a menina, Ave-Maria, chegou uma voizona nele, como quem vem de debaixo do chão... ele falou pra mãe, mãe chorando arredor dele, ai ele disse: "Ói a cara dela, ói a cara dela...". agora aquela fala feia vindo que nem que era debaixo do chão, aquela falona grossa. Ai ele disse: "Ói - cum mãe - derne que eu tava no teu ventre que eu tinha toda sabedoria, eu queria sair o mundo alimpar a matéria podre do povo, tu nunca consentisse, agora eu quero que tu, que tu empate dele fazer, o que ele quer..." - cum mãe. Então eles viram que o que ele queria era sair com os ciganos era pra ficar curando o povo de doença feia, mas mãe não deixava, que não sabia o que era. Ai quando foi com pouco ele deu aquele assobio, fiiiiiiiiiiiiiiii, ai foi se embora aquilo, ai ele ficou bonzinho, ficou bonzinho, saiu toda doença dele. Isso abaixou nele, os caboclo dele. Ai, quando foi a cabo de uns dia, ai ele se ajoelhou nos pés de mãe, ai disse: "Ó mãe, eu vou pedir uma coisa a mãe, mãe consente, mãe?". Ai mãe falou: "Consinto, meu filho. Que é que você quer fazer que eu lhe empato?". Ele disse: "Ói mãe, eu quero fazer um centrozinho, na minha casa, é...mode eu ficar curando o povo". Ai Mãe disse...mãe disse: "Faça meu filho". Ele pegou, na casa mesmo que ainda tá morando a mulher dele, fez um recantozinho. Botou uns santo, umas coisa, ficou rezando no povo, dando cabeça, qualquer dor e ele curava e servia. Ai foi nisso, foi nisso, foi nisso, inté uando...ficou...um dotozão, tratando de, do povo, no meio aí, todo mundo.

Este último depoimento é bastante esclarecedor quanto ao papel da cura que a religião umbandista desempenha, tema exaustivamente tratado por Paula Montero. A não ser nesta circunstância específica ilustrada por vários informantes, em nenhuma outra situação o mestre Zome foi vítima do que aquela autora chama de "fenômenos mórbidos"; contudo, o compromisso por ele assumido no interior dessa instância

religiosa é condizente com a função que ela desempenha historicamente na sociedade brasileira. Segundo Montero, a cura mágica e mais especificamente as que são realizadas por médiuns umbandistas se afirmam como espaço de linguagem e de ação para os grupos populares. A umbanda configura-se, pois, como terapêutica alternativa, fundada à margem da Medicina oficial e que redefine o espaço social de atuação da medicina popular tradicional⁵⁶.

Foi então com a intenção de “limpar a matéria podre do povo” que o mestre Zome funda o primeiro terreiro em Quebrangulo. Na verdade, um “terreirinho tapadinho de barro” construído por volta do ano de 1962, nos fundos da casa onde ele morava com sua esposa e que mais tarde viria a se tornar o “Palácio do Rei Baluaê”, conforme depoimentos abaixo:

ANTONIO(Cunhado): foi quando o mestre pediu terreiro. Esse mestre velho dele era, era um padre, néra? Um padre. É, mas esse é de mesa. Pediu terreiro. É quando ele foi fazer o terreiro, o terreiro foi de taipa, de barro. Ai foi pedindo. Que a hora que ele decide, o chefe daquela aldeia, que trabalha no individuo dele, assim cada um tem um cabeça, digamos, daquele individuo, né? Então, baixa nele e ele dando aquelas ordens. Ele diche que cansou de ver chefe entrando: “fazer isso.”. Então, ele não tem o que...tocando aqueles batuque. A sabedoria chegando cada vez mais e...

D. MÍUDA(Viúva): Ele já tinha esses filho tudo. Foi no ano de 62. Primeiro no ano de 60,ele fez um terreirinho aqui atrás, dançou um bocado de dias nesse terreirinho tapadinho de barro, depois ele...acertou assim esse terreiro e essa igreja.Ele construiu, começou a construir a igreja, era pequenininha. Começou a construir a igreja, asdepois...ele...quando tava construindo a igreja, só falava em construir o terreiro de tijolo. Catando tijolo ele construiu um terreiro pequeno também. Quando o povo começaram a vir no terreiro, o terreiro era apertado ele tocou a crescer o terreiro que hoje é enorme. Mas ele já trabalhava de espírita em casa, negócio de sessão, ainda tava o terreiro fora.

Segundo Ortiz, a análise do espaço sagrado permite compreender como os valores religiosos e sociais podem servir de modelo à organização espacial. É o que tentaremos fazer aqui na análise do terreiro de mestre Zome. O Palácio compõe-se uma

⁵⁶ Paulo Montero. Op. cit.(n.11). p. 55.

gama de elementos heteróclitos e circunstanciais que mais nos lembra o *bricolage*⁵⁷; que não refletem influências sofridas por seu líder, de outros espaços. Trata-se mesmo da tentativa de estabelecer um princípio de ordem no mundo, recorrendo aos diversos elementos e materiais provenientes de outros modelos de produção técnica. O mestre Zome jamais pertenceu a nenhum outro terreiro, tendo adquirido seu aprendizado sozinho, portanto, a justificativa para o sincretismo exarcebado de imagens e cultos com que nos deparamos em seu terreiro demanda uma explicação que até o momento não vislumbramos.

Dentre os terreiros da cidade, o Palácio é o maior de todos. Sua fachada principal, ampla, onde se encontra estampado com letras garrafais e bem trabalhadas o nome do terreiro, previne os mais precipitados de maiores surpresas. Aliás, sobre a utilização de letreiros para identificar aquele espaço sagrado, este é mais uma das singularidades do mestre Zome, que nisso não foi seguido pelos que surgiram depois dele, ou seja, nos terreiros fundados depois a tendência é buscar se expor o mínimo possível, de modo que, os locais onde os outros cultos são realizados facilmente se confundem com as residências vizinhas, já que não possuem qualquer placa indicativa do tipo de atividade que ali é realizada.

Em seu interior nos deparamos com uma vasta sala de culto; tanto a parte profana, destinado à assistência, quanto a sagrada, onde se realiza a *gira*, separadas uma da outra por uma pequena mureta de mais ou menos um metro de altura, que circunda toda a área onde giram os médiuns. Todo esse espaço é protegido por Exu, cujo *pegi* situa-se imediatamente atrás da porta lateral de entrada, cuja função ali é proteger a casa contra os fluidos externos. No centro da *gira*, desenhado no chão de cimento vermelho, há um círculo e em seu interior, um quadrado, cujo significado não nos foi possível obter. Pode se tratar de um tipo de *ponto riscado*.

⁵⁷ Desta feita é Lévi-Strauss(1976) quem nos resgata ao oferecer essa categoria que, por significar a produção que resulta de um conjunto já constituído, tão bem se presta à classificação do que vimos no "Palácio do Rei Baluaê"

A decoração do terreiro chama a atenção pelo forte apelo popular, típico da estética *kitsch*; seu teto, por exemplo, é coberto por um tapete de alcatifa que cobre toda a extensão da gira. As paredes da mureta e das pilastras, pintadas com listras coloridas, de um geometrismo de fazer inveja a Volpi, nos fazem supor que aquele espaço fora reservado menos para cerimônias religiosas do que para salão de festas. Não fossem as imagens de santos espalhadas naquelas paredes essa idéia dificilmente seria desfeita. Dentre essas imagens, destaca-se a de Preto-velho, que ocupa no terreiro um lugar privilegiado, sendo impossível não ser notado pelos visitantes. Porém, nos chama ainda mais a atenção, não pela localização no espaço, mas por traduzirem, como nenhum outro objeto ali encontrado a idéia de *bricolage* a que nos referíamos há pouco, umas estátuas de samaritana, dessas que se encontram a mancheias nas casas do interior, cuja cabeça fora cortada, tendo sido colocada em seu lugar a imagem de Jesus Cristo.

Outros objetos encontrados no local denotam essa “estética do agradável-que-não-reclama-raciocínio” a que se refere Merquior quando trata do *kitsch*. Trata-se de sinos, frascos de remédios, sacos plásticos, vasos com flores de plástico, “quartinhas” coloridas, cada qual representando um orixá e até uma placa, cujas inscrições revelam ter pertencido ao terreiro “Candomblé na Umbanda da Rainha Oxum” de propriedade de uma irmã do mestre Zome, residente em São Paulo, onde ela prestava “atendimento espiritual e Jogos de Búzios”, conforme anunciado na citada placa. De imediato, esse contato do mestre zome com um centro mais urbano nos leva a pensar que neste caso é possível identificar suas práticas com o conjunto de transformações impostos pela emergente sociedade urbana, industrial e de classes a que se refere Ortiz quando trata do nascimento da umbanda. Porém essa hipótese não se sustenta caso consideremos o fato de que, foi ainda em Quebrangulo que a sua irmã “raspou a cabeça”, tendo recebido do próprio Zome todas as instruções necessárias à abertura do seu terreiro noutro contexto.

Mas além dos objetos a que nos referimos acima, num pequeno altar existente num canto do salão, encontramos algumas imagens de variados tamanhos, como a de São Cipriano, Cosme e Damião, uma grande imagem de Iemanjá, além de um sem-

número de objetos, como cristais, conchas do mar, objetos decorativos de *biscuit* e vasos de flores artificiais. A localização desse altar é junto à porta do *congá*, cuja finalidade é abrigar as imagens e os alimentos sacrificiais ofertados aos orixás, onde uma outra grande quantidade de objetos sagrados estão dispostos, como é o caso das “quartinhas” coloridas, cada qual representando uma entidade.

Ao seu lado, mas mais centralizado com relação ao local da gira, existe um exíguo espaço reservado aos atabaques, cujo acesso é feito após transporem-se dois degraus que conduzem a uma plataforma estreita. Era sentado numa cadeira estofada e giratória, tipo de escritório, colocada à frente destes, mas já no espaço da gira, que o mestre Zome costumava se acomodar para dirigir as sessões. E no mesmo microfone ao qual entoava os pontos de exu, pomba-gira, caboclos e pretos-velhos, aproveitava os intervalos para atacar seus oponentes, como um recado que era enviado por uma difusora instalada no telhado.

No lado oposto do pegi, do lado esquerdo dos atabaques, existe uma porta, que alcançaremos após a entrada no recinto, caso sigamos em linha reta. Esta passagem dá acesso à sala de consultas onde existe uma grande mesa comprida onde o mestre Zome costuma colocar os búzios e atender seus clientes. A partir dessa sala, caso se utilize a porta da esquerda, teremos a “cozinha dos deuses”, que ultimamente era pouco utilizada, prestando-se mais ao atendimento das necessidades alimentares do próprio Zome e de seu afilhado, que até bem pouco tempo antes de sua morte, com ele dividiu o teto. Aliás, sobre esse aspecto, segundo Ortiz a cozinha não possui na umbanda a mesma função que no candomblé que é a de preparação dos alimentos dos orixás (*assento*, *ebós* e outros tipos de comidas). Contudo, uma das principais festas do calendário religioso daquele terreiro, é a festa do inhame, realizada em outubro, que passa fundamentalmente pela preparação de muitos alimentos. Além do mais, apesar de não ter presenciado nenhum ritual de sacrifício, ouvi de vários informantes, inclusive da filha de Zome, a qual hoje guarda o terreiro, que ainda hoje alguns filhos-de-santo preparam alimentos par seus espíritos, normalmente bichos de dois pés.

A porta da direita faz uma espécie de ligação secreta, por trás da área dos atabaques, com o pegi, a qual inclusive, vários depoimentos confirmam que foi bastante utilizada pelo Frei José, quando de sua atuação como padre na igreja do mestre Zome como local de celebrações. Voltaremos a discutir esse fato mais amiúde, adiante, pois ele traduz parte do conflito que o mestre Zome enfrentou em sua tumultuada atividade religiosa.

Com base nas informações coletadas junto aos familiares do mestre Zome, a idéia de construir o palácio aparece durante a construção da capela de São Sebastião, embora aquele líder já realizasse em sua casa sessões “de mesa branca” onde prestava assistência aos consulentes e distribuía passes. Essas sessões consistem em solenidades em que os filhos-de-santo reúnem-se em torno da mesa, onde os orixás, no caso, “só gente de frente” incorporam em seus cavalos a fim de transmitir-lhes os ensinamentos religiosos. Essas sessões de mesa são realizadas exclusivamente com a finalidade de desenvolver o médium para futuros trabalhos. Ortiz(op. cit.) refere-se a estas como “sessão de desenvolvimento mediúnico” nas quais o neófito enfrenta um longo processo de aprendizagem que o capacitará a incorporar e controlar em seu corpo as entidades ou orixás. Tais sessões provavelmente só devem ter sido promovidas pelo mestre Zome, algum tempo depois que ele decide assumir tais práticas, mas quando acontecem vem rebater, por assim dizer, a idéia de “aprendizado sozinho” do qual ele se vangloriava como apanágio exclusivo, e que, na verdade, trata-se de uma etapa imprescindível do desenvolvimento de qualquer mediunidade.

Existe ainda a sessão de roda, conhecida também como gira. É um ritual que aglutina os filhos-de-santo em um círculo, onde permanecem girando e cantando as toadas dos orixás, dançando ao ritmo dos atabaques enquanto aguardam que eles baixem. Em primeiro lugar temos a saudação ao “comandante”, Exu. Na verdade, o despacho dessa entidade, cujo ritual, devido ao seu alto grau de periculosidade, deve estar guardado de uma série de prescrições, como vistas a evitar a intromissão dos

espíritos considerados “de baixo” na ordem da gira. Vejamos alguns dos pontos cantados para homenagear essa entidade:

Ponto do Zé Pilintra

*A tardezinha estava na limeira
Imbalançando em meu carrocel
Oi, tava Deus e todo mundo
que se chama é Pilintra José.*

Ponto de Exu

*Mas lá no mar passou um vento
Lá no mar passou um vento
Que se chama maresia
Que se chama maresia
Quem vai chegar nesse congá
É Exu, é maresia.*

Uma vez despachado Exu, canta-se para os Orixás, a “cúpula do candomblé”, como a eles se referia um dos pais-de-santo entrevistado, os quais estão sempre associados a um santo da Igreja Católica, a uma cor específica e os despachos oferecidos a eles devem ser colocados em áreas específicas. Em Quebrangulo, a sequência em que essas entidades “baixam”, varia pouquíssimo de terreiro para terreiro, normalmente, as sessões de gira onde isso acontece obedecem sempre à mesma ordem: Ogum, o dono da casa, representado pela imagem de São Jorge, cuja cor é o vermelho. As oferendas a ele dirigidas são colocadas normalmente nas encruzilhadas. Sobre esse aspecto, Quebrangulo é uma cidade privilegiada, haja vista a existência da linha do trem, lugar privilegiado, segundo os médiuns locais, para dar comida aos santos; Rei Xangô, representado por São Gerônimo, cuja cor predominante é o vermelho e o branco. Seus despachos são geralmente colocados em pedreiras; depois vem Eloyá, ou Santa Bárbara, de cor rosa; Odé, que corresponde ao Santo Espedito, vestindo verde e amarelo; Baluaê ou São Sebastião, trajando verde e vermelho; Nanã ou Santa Ana que não se confunde com Santa Maria Madalena, que é Oxum, sempre vestindo amarelo; Iemanjá, que veste azul e é representada por Nossa Senhora da Conceição; e, finalmente, Oxalá ou Jesus

Cristo, o rei todo poderoso que vem, por assim dizer, encerrar a gira. Vale salientar que essa é a parte conhecida como “africana”, que inclui ainda os pretos-velhos. Porém, alguns desses orixás acima mencionados, são mencionados por alguns, noutros momentos, como caboclos, embora o próprio mestre Zome afirmasse não acreditar neles por serem “povo da jurema”. Essa é apenas parte da confusão que se faz cada vez que qualquer dos participantes dos cultos tenta uma definição para esses rituais.

Nesse pequeno terreiro, depois transformado em “Palácio”, uma grande leva de fiéis ocorreu em busca de “alívio às suas aflições”⁵⁸ e foi dali que muitos filhos de santo, depois de “licenciados”, partiram para fundar seus próprios centros, por intermédio de processos nem sempre harmônicos.

Algumas das dissidências enfrentadas pelo mestre Zome assumiram contornos impensados, tendo a polêmica se espalhado para além dos limites do beco. No capítulo seguinte trataremos disso mais amiúde. Para outros chefes-de-terreiros, no entanto, esse afastamento se deu sem que tanta celeuma fosse causada. É o caso, por exemplo de D. Ivalda, a primeira mãe-de-santo da cidade, iniciada pelo Zome e que mais tarde abriu seu próprio terreiro, o qual perdurou por pouco tempo na cidade, a ponto de em 1992, época em que nossas primeiras incursões a campo se iniciaram, nenhuma referência foi feita por qualquer informante a essa mãe-de-santo, nem ao seu centro. Foi feita menção também ao “Centro Espírita Santo Espedito” situado na rua da cachoeira. Quando da realização do trabalho de campo propriamente dito, esse terreiro também não foi mais encontrado, nem era mencionado nas entrevistas sobre o tema, mas seu proprietário, José Duarte da Silva, vulgo Zé Prasilha, me foi apresentado numa de suas andanças pelo Palácio do Rei Baluaê, local que voltou a frequentar a fim de cumprir suas obrigações de

⁵⁸ Todo o tratamento que aqui é dado da religião como resposta à aflição, tem como fonte inspiradora a obra genial de Ioan Lewis *Êxtase Religioso*, expressão que entre nós, ganhou maior acabamento em “Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo”, por Fry & Howe, embora baseados no conceito de aflição de Turner. Porém, esta é uma idéia que prescinde de paternidade, pois, como coloca Motta: “Qual experiência religiosa não representa, um sua raiz, resposta à aflição e à pobreza essencial da condição humana?” (1991:131).

filho-de-santo, demonstrando assim que mantinha com o mestre Zome um relacionamento amistoso.

A fundação do segundo terreiro de umbanda de Quebrangulo, "Centro Afro São Jorge", o qual tivemos oportunidade de conhecer ainda na primeira visita que fizemos àquele município, deu-se sob a responsabilidade do Sr. Vicente Napoleão da Silva, outro chefe de terreiro a quem se tem feito referência desde então. Sobre a sua formação como filho-de-santo, as informações são desencontradas. Segundo uma filha sua, com quem conversamos em nossa primeira visita ao local, Vicente trabalha com o santo "desde os sete anos de idade"; já para outros informantes ele "foi feito em Bahia", enquanto pessoas próximas a Zome dizem que foi no terreiro deste que aquele líder se instruiu. O fato é que, antes de abrir seu próprio centro em Quebrangulo, ele frequentava o Palácio do Rei Baluaê, não havendo indícios de que sua saída tenha sido motivada por conflitos internos com o Zome.

Quando de nossa incursão aquele centro, já havia falecido seu fundador, fato ocorrido em dezembro de 1990, ficando a guarda do mesmo nas mãos de Floriano Alves, conhecido no lugar como Floro, o qual, em etapa posterior da pesquisa, foi localizado residindo no "beco" e realizando os trabalhos no *peji* que mantinha num quarto reservado de sua casa. O percurso feito por Floro até chegar a esta posição de proprietário de um *pegi*, com habilidade pra dar consultas, começa pela via mais comum e da qual tratamos acima: problemas relacionados à saúde e conseqüente manifestação no corpo de "sintomas mórbidos". As práticas mágico-terapêuticas a que recorre envolvem como nos muito casos relatados, rituais de "desobsessão", cuja finalidade é a retirada das forças maléficas do corpo onde elas se instalaram; sessões de passes e banhos de descarrego, além do próprio "desenvolvimento mediúnico".

Quando Floro chegou a Quebrangulo, oriundo de outro terreiro existente em Palmeira dos Índios, a "Tenda Espírita de Umbanda São Jorge" e por ser casado com uma sobrinha de Vicente, foi convidado a cuidar do "Centro Afro São Jorge", o que fez durante mais de um ano, tendo largado o terreiro após esse período, devido aos

aborrecimentos com os herdeiros de Vicente, no caso a viúva, sua filha e o marido. Atualmente, realiza serviços dos mais diversos em sua própria casa, entre os quais, limpeza de corpo, passes, obrigações e despachos, além de expulsar dos perturbados, os efeitos da ação dos “espírito branco” ou Eguns que, na concepção do próprio informante são:

FLORO: Esses pessoal que morre e se encosta assim naquela pessoa. Às vez fica fazendo o, que não presta com aquela pessoa, fazendo frio, às vez fica a pessoa amarela, branco, esmorecido, sofrendo. só vive com dor de cabeça, com isso, com aquilo. Tudo faz parte do espírito branco.

Em seu *pegi*, mantido num dos quartos da casa onde mora com a família, Floro conserva até hoje a carcaça do bode, que foi *assentado* como fundamento do seu Exu. Aliás, a maior parte das imagens encontradas naquele *congá*, é de exus, que no dizer daquele informante: “É trezentos e não sei quantos”, embora reconheça que Exu não é um guia e sim, um cavaleiro do guia, que no seu caso é Xangô com Oxum, dos quais nenhuma imagem se encontra em seu altar particular; as que nós encontramos ali são as seguintes: Exu Mosquito; Tranca-Rua da Encruza; Tranca-Rua das Almas; Exu Bagaceira; Exu Toquinho Sete Quedas; Exu Ventania; Zé Pulintra; Exu Pomba-Gira; Maria Padilha e apenas um caboclo, o Serra de Fogo.

Naquele espaço nunca foi realizado um *toque*, o que o descaracteriza como terreiro, no entanto, algumas festas são realizadas em torno do *pegi*. São ocasiões muito concorridas, em que os donos da casa têm que se desdobrar para atender os visitantes e cumprir as obrigações junto aos Exus. Uma das festas mencionadas foi a de Zé Pulintra que, curiosamente realiza-se naquele local, por volta do dia 20 de janeiro, período em que, noutros locais da cidade, está sendo comemorado o dia de São Sebastião, inclusive em alguns terreiros, quando o homenageado é Obaluaê. Nestas festas se dá de comer ao santo, presente na ocasião através do seu cavalo, o dono da casa. As visitas lhe trazem cigarros, bebidas, acendem velas em sua homenagem, conversam com eles, fazem-lhe

pedidos e cantam suas toadas. Em seguida é oferecida às visitas pelos donos da casa, a comida (arroz, macarrão, carne, feijão: “o que se come”), o xequetré, bebida feita à base de água, açúcar e gengibre; e o bolo, feito especialmente para a ocasião. Dependendo das condições, são oferecidas outras bebidas “mais finas”: vinho doce e cajuína.

Voltando a falar do “Centro Afro São Jorge”, atualmente quem é responsável pelo seu funcionamento é Nilza, na verdade Anízia Amâncio, que aliás, tem em comum com Floro, sobre quem acabamos de tratar, o fato de que, além deterem estado à frente do mesmo terreiro, residirem no mesmo local, o beco, em casas muito próximas, o que possibilita o trânsito e relacionamento entre os dois. Também como Floro, a inserção dessa mãe-de-santo na umbanda é resultado da procura, no terreiro, da cura e alívio para os sintomas mórbidos de que foi acometida, aliás, um processo bem mais dramático, conforme suas próprias palavras:

NILZA: Quando eu comecei, foi assim: Era com aquele estado, uma hora diziam que era nervos, outra hora diziam que era espírito e lá vai. Por ali entrou, ainda dei entrada no Portugal Ramalho⁵⁹. Minha família não acreditava que era essas coisas. Até com o tempo que eu comecei, eu tinha 11 anos de idade. aí desprezei minha família. Tentei com estranhos. Aí depois através dos estranho foi que eu botei a vida espiritual pra frente. Eu arriei com sete anos. Agora de quando comecei eu não tenho lembrança, saber dizer: “Tô manicipada, assim...”; já depois dos tratamento, aí eu não sei, quantos anos az que eu tenho isso... Eu mesma procurei. Cheguei e contei essas pessoas que eu não tinha solução, ninguém me ajudava. Cheguei à oportunidade de pedir até esmola pra cuidar da vida. Até que em fim, com Deus na frente, cheguei lá.

Sua ligação com o terreiro de Vicente aconteceu após a saída de Floro dali. A proprietária do terreiro, uma senhora de nome Luzinete, viúva do seu fundador, manda buscar Nilza às pressas, que na época residia no sertão do estado, no município de nome Estrela Alagoa. A justificativa para esse convite reside no grau de parentesco que liga Nilza a Vicente, no caso, seu tio. Após combinar com o marido, Nilza se muda com ele para Quebrangulo, onde reside até hoje. A fim de dar continuidade aos serviços

⁵⁹ Casa de tratamento de doentes mentais existente na capital Macció.

naquele terreiro, com a promessa feita pela própria viúva de que, caso morresse, o terreiro seria de sua propriedade, Nilza aceita a proposta feita, conforme o depoimento a seguir:

NILZA: Ó, ele já era, meu primo. né? Ai que quando tinha festa aqui ele mandava participar, aí eu vinha participar da festa dele. Ai eu fui me embora pra o Sertão. Quando cheguei lá no Sertão, com uns três meses. Ai mandaram o recado que eu vinhesse tomar conta disso aqui. Vicente já tinha morrido. Esse Flore já...tinha deixado, sabe? Flore já tinha deixado lá. Ai então eu vim, quando eu cheguei aqui ela disse: "Olhe Nilza..." A Luzinete...: "Olhe Nilza, a única pessoa que tem da família dele pra tomar conta do salão, é você. Ói, com vida, o salão é seu, com morte, ele pode ser meu, que eu já boto pra outra mão". Ai então eu disse: "Tá certo". Ai depois vim, não fui lá no Sertão, falei pro meu marido e ele veio...compremos essa casa e eu fiquei tomando de conta. E aí, então, tô lá.

Os principais eventos religiosos organizados por Nilza naquele terreiro são: em abril a festa do santo da casa, Ogum; em maio, no dia 13, a festa dos Pretos Velhos, ocasião em que é distribuída à assistência grande feijoada; em julho, mês de Sant'Ana, celebra-se Nanã; em agosto, mais especificamente no dia 24, acontece a festa dos "homens da rua", Leba, Exu: "é legião", como a eles costumava se referir o mestre Zome. Esse evento desponta no calendário afro-religioso daquela comunidade como o de maior repercussão, não só pelo prestígio de que dispõe essa entidade nesses cultos, como também pelo vínculo que todo filho-de-santo estabelece com ele, ainda em seu processo de "feitura". Nilza, por exemplo, apesar de ter como guia de frente, Odé, que é o pai e Iansã a mãe, deu obrigação a vários exus:

NILZA: Eu dei ao meu Sete Cancelas, Pomba-Gira, a Exu do Lodo, a d.Iansã, a Rei Xangô... Bode; primeiro, começou criação, quatro e de dois pé, quer dizer, dá uma galinha. Ai pra frente, quando tá o caso mais menizado, aí eu deibode pra Xangô, dei um bode a Sete Cancelas, dei um bode a Exu do Lodo. Ai parou, aí depois de muito tempo que eu fico, ficadando a um, a outro, pra poder fazer aquilo tudo.

O culto dessas entidades, como já foi dito antes, está envolta em uma série de prescrições e cuidados, pois segundo a própria Nilza, trabalhar com “esquerda” é trabalhar com corrente de Exu:

NILZA: Porque a esquerda só dá corrente é... só é a corrente dele, só é a corrente de Exu, só é corrente das Encruza, Pilintra, Pomba-Gira, Sete Cancela, Sete Mourão, Pomba na Serra, ai esses, são esses cavaleiro... tem vezes que fazem ao mal, mas eu acho que ali tem “entrudo” da matéria. Porque, o que é bom já é bom. O que é bom, fica pra um ajuda. (...) mas fazer o mal, eu não sou muito... sabe? Pior, que eu não sou muito... Eu sou dentro da seita, mas eu não sou muito acoligada ao Exu não. Que o Exu tu vai se largar-se. A gente tem de traçar com a corrente branca, em terça-feira, dia de sexta, mas aqui o povo só entende, que o dia de sexta e o dia de segunda, são sempre principal pra corrente esquerda, mas eu acho que não.

Mas além dessas, temos ainda a festa do inhame, em homenagem a Xangô. Esta, aliás é uma festa bem popular na cidade já que é realizada em vários terreiros de Quebrangulo, durante o mês de outubro, regada a muito xequetré e comida, principalmente o tubérculo que dá nome ao evento; a festa bastante de Cosme e Damião, igualmente concorrida e também realizada em outubro, mas especificamente no dia 12; e, por fim, a festa de Iemanjá, uma das quais tivemos oportunidade de presenciar, mas em outro terreiro, que mais adiante será descrita. Essa comemoração coincide com a data na qual, em todo Brasil é celebrado o dia de Nossa Senhora da Conceição; se bem que ali, como já foi dito anteriormente, as festas são programadas para acontecerem sempre nos fins-de-semana, no domingo para ser mais exato, que é uma maneira de obter uma presença mais maciça de fiéis, livre também de presenças indesejáveis:

NILZA: ...essas festa, é muita bebedeira, chega um, chega outro, nunca gosto. Gosto de bater, eu bato dia de domingo porque já é um dia que aqui não tem feira, não tem muito... muita bebedeira, mas eu não gosto de bater dia de sábado...

Além dessas festas, aquela chefe espiritual realiza ainda, em sua própria casa, outras atividades de instrução e de caridade: são as sessões de mesa branca, ou a parte

de caboclo, que acontecem principalmente nas sextas e terças-feiras. Essas sessões como já se fez referência acima, consistem em reunir os filhos-de-santo em torno de uma mesa com um copo d'água e flores brancas, para rezar algumas preces, entre as quais o padrenosso, para que a comunicação com as entidades possa ser feita sem a interferência ou perturbações por parte da "gente de esquerda". Então, os filhos-de santo convidados incorporam os espíritos e através disso vão se instruindo acerca de como "acender um ponto", rezar uma prece, fazer "peditório", pedir aos guias, enfim, auxiliar os guias em sua formação.

Nas segundas-feiras, geralmente ela faz as obrigações do pessoal, sempre atenta ao fato de que, as oferendas a Exu que devem preferencialmente ser feitas nesse dia da semana, não podem se confundir com o serviço dos caboclos, que são os guias que aprovam todo o procedimento no terreiro, conforme este seu último depoimento:

NILZA: Os Exu ajuda, eles faz serviço, mas sem os caboclo, sem mesa branca, que o guia aprova o serviço, é os caboclo, é os guia, caboclo. Quem trabalha com Exu, trabalha com Orixá, mas se a gente deixar a parte de caboclo, a situação complica. Eu gosto de todos e a gente aqui trabalha com todos: "Exu-Pulano...". tem aquela parte de Exu fazer aquele serviço deles, já tem a parte dos caboclo fazer o deles. Mas muitos aí mistura aquilo que...é Exu com Orixá e é Caboclo e é aquela danação e canta pra exu, canta pracaboclo, canta pra Orixá, óia aquela misturada danada. É onde muito filho, muito zelador se dembesta... O que acontece, que fica aquele zelador fraco, os trabalho sem valor, o trabalho sem prestis(prestigio), afasta o pessoal. Mas como na verdade eu não gosto de trabalhar, né? A gente, muitas coisas que vê, fica...

Devemos ainda nos referir ao "Terreiro Africano São Jorge", de propriedade de Erivaldo Ferreira da Silva, conhecido no local como "Vardinho", antes de encerrarmos o tópico referente aos cultos afro-brasileiros. Atualmente esse é o terreiro mais atuante em Quebrangulo; mesmo estando seu líder estabelecido em Maceió e se deslocando para aquele município apenas de 15 em 15 dias, seus toques são bastante concorridos e, pode-se dizer, que ele é quem agrega na atualidade a maior parte dos filhos-de-santo ali existentes.

Essa mudança para a capital é recente e ocorre no bojo de uma série de mudanças desencadeadas a partir da morte do Mestre Zome e as quais, inclusive, reputo como sendo influenciadas por esse fato. Na avaliação dos seus dirigentes, o próprio Erivaldo e sua esposa, o ritmo de atividades permanece o mesmo, embora alguns dividendos estejam sendo obtidos por outros terreiros, com a ausência prolongada desse líder.

A trajetória desse líder naquele espaço religioso está cercada de certas particularidades, a começar pelo fato de ele ter sido afilhado do mestre Zome com o qual teria convivido dos 15 aos 23 anos de idade. A razão principal dessa adoção de Erivaldo teria sido, por um lado, proporcionar-lhe a aprendizagem de um ofício, que acabou sendo o de pedreiro, e, por outro, garantir-lhe um meio de subsistência, dada a grande dificuldade de ordem material enfrentada por sua família, no caso a mãe e mais seis irmãos, que desde a morte do pai por afogamento, teriam ficado desamparados.

Durante oito anos de convivência com o mestre Zome, Valdinho não enfrentara qualquer tipo de aborrecimento, tendo o relacionamento entre os dois, durante esse período, sempre primado pela cordialidade. Assim é que ao longo do tempo, Valdinho foi acumulando diversas tarefas no terreiro, a ponto de tornar-se um autêntico braço direito de Zome. Nos cultos realizados no palácio, tanto as sessões de gira, como de mesa, tinham em Valdinho em eficaz *cambono* que cuidava do terreiro, organizava a gira, recepcionava a clientela, proferia palestras e traduzia o que as entidades tentavam comunicar.

Em 1968, contando já com 23 anos, Valdinho se licencia e se encontra, segundo suas próprias palavras, "pronto pra reagir por conta própria". Esse ensaio de autonomia desperta em Zome sentimentos de rivalidade, competição e concorrência, resultando daí uma rede de intrigas que iria se perpetuar até bem pouco antes de sua morte. As razões apresentadas para a contenda que a partir daí foi assegurada são inúmeras e de ordens diversas, ora se busca justificativas no plano pessoal, ora, no plano metafísico; porém tanto num caso, como noutro, há um conflito permeando a relação entre essas duas

lideranças o qual, por um lado implica uma ruptura, por outro favorece o aparecimento de um grupo novo, autônomo. Essa lógica que orienta a dissolução e, conseqüentemente, a constituição dos grupos religiosos em Quebrangulo consiste em nosso principal propósito neste trabalho e sobre ela nos deteremos com afínco no capítulo seguinte.

Do que se viu acima, então, deduz-se que a iniciação de Valdinho parece não estar associada ao aparecimento de sintomas mórbidos e a conseqüente busca da cura como no caso de outros chefes de terreiro já analisados. Mas é ao mestre Zome que deve ser creditada a responsabilidade por sua instrução, mesmo que depois isso venha a ser negado por seu afilhado, o qual alegava ter adquirido tudo do próprio santo, o qual, inclusive, foi o principal guia na decisão de romper com o seu zelador.

No mais, mestre Zome permaneceu, até sua morte, a mais antiga liderança religiosa de Quebrangulo, bem como o principal responsável pela introdução no local das práticas afro-brasileiras, conforme já havíamos salientado anteriormente. O que o Valdinho irá realizar em seu "Terreiro Africano" é apenas a reprodução dos cultos que todo filho-de-santo apreende como participante desse tipo de religião, os quais já foram também mencionados.

Um dos rituais promovidos por ele, ao qual vale a pena aqui fazer referência, é o que foi realizado no dia 11 de dezembro de 1994, portanto, três dias após a data em que se costuma comemorar o dia de Nossa Senhora da Conceição, a Iemanjá dos Umbandistas. A peculiaridade desse rito consiste em que seu encerramento ultrapassa os limites físicos do terreiro; ou seja, após o encerramento da gira, que acontece da mesma maneira em todos os terreiros por nós visitados, os filhos de santo, conduzindo velas e entoando cantos à Iemanjá, caminham-se para as margens do rio Paraibinha, que corre por trás do beco, onde situa-se o terreiro e ali, alguns filhos-de-santo incorporam a entidade homenageada, atirando-se nas águas poluídas do rio. Quando despertam do transe reconhecem o risco que correram, mas afirmam ter feito isso, independente do seu arbítrio, orientados exclusivamente pelo desejo santo, do qual não passam de meros

cavalos. A seguir, algumas toadas cantadas para homenagear a rainha das águas durante o cortejo até o rio.

*Eu vou levar,
Vou levar flores prá o mar
Eu vou levar.
Foi uma Promessa que eu fiz
Pra minha mãe Iemanjá
Prá ela me proteger
Vou jogar flores pra o mar.
Eu vou levar,
Vou levar flores prá pra o mar...*

*Ê eu vou à praia grande
Eu vou pra lá
Levar buquê de rosa
Prá Iemanjá.
Eu vou na praia
Vou levar
Pedir na areia
Vou pentear
Mamãe sereia
Dona das ondas do mar*

As atividades religiosas afro-brasileiras que atualmente são promovidas em Quebrangulo, basicamente giram em torno desses três principais terreiros mencionados e de alguns pegis espalhados pela periferia da cidade, dos quais apenas mencionamos o de Floro, embora não possamos deixar de fazer referência também, antes de encerrar o tópico, ao congá de Antonio, cunhado de mestre Zome, criado após o falecimento deste e com o propósito de prestar assistência aos remanescentes do Palácio do Rei Baluaê. Ali vêm sendo realizadas com uma certa frequência, sessões de gira que concorrem para tornar o seu zelador, num futuro próximo, um incômodo oponente à supremacia de Luzia, atual responsável pelo terreiro do pai, após um processo nada amigável de confisco das chaves do terreiro, até então de posse do mesmo Antonio. Guardamos os detalhes desse último litígio para o capítulo seguinte, pois ele demonstra a manutenção no presente, de uma dinâmica que permeia o relacionamento entre os grupos afro-

religiosos em Quebrangulo e que já se estende há quase trinta anos conforme termos oportunidade de conferir.

Para encerrar de vez o tópico, mencionaríamos ainda, porque nos foi indicado e também pela oportunidade que tivemos de constatar, a existência de “profissionais da fé”, ligados ao xangô. Trata-se de especialistas em “ciências ocultas”, como eles costumam definir sua atividade, que desenvolvem um trabalho alternativo na comunidade, sem um vínculo definitivo com os terreiros. Dedicar-nos-emos exclusivamente a dois dos que foram por nós entrevistados e que têm em comum o fato de manterem em suas residências todo o aparato necessário ao atendimento de uma clientela que, apesar de restrita, é contínua. As coincidências entre os dois, Manoel Bernardes e José Antonio, terminam por aí, uma vez que o procedimento e a concepção de cada um para as coisas do santo divergem radicalmente, possibilitando-nos, inclusive, construir uma escala em cujos pólos teríamos cada um, representando em um caso, a “esquerda” e, no outro, as entidades de luz.

Começemos por José Antonio que, em cada lugar onde atuou, ficou conhecido sempre com um nome diferente, cada um deles associado ao caboclo com que trabalhava. Ele foi Zé Nocéia em Maceió; “Bonzinho” em Pernambuco; Zé Mitilique na Bahia. Aliás, na avaliação que faz dos cultos que presenciou naquele Estado, ele esnoba: “Só tem fama”; Zé Cobra em São Paulo e Zé do Cão, nome com o qual hoje é conhecido em Quebrangulo e Alagoas, Estado onde, segundo ele, “achou mais realidade ter tomado conta de santo”.

Atualmente é fiscal da Federação Alagoana de Umbanda, o que lhe possibilita um certo trânsito entre os terreiros de Quebrangulo e Palmeira do Índios, nos quais desfruta de respeito e temor por parte dos filhos-de-santo, os quais ele despreza por terem recebido sua formação ali mesmo, por intermédio de zeladores despreparados. Segundo ele, nenhum filho-de-santo em Quebrangulo está apto a fazer o sacrifício de animais ou o “corte” como costuma ser dito, nem resistiriam a um toque que ele realizasse: “Se fosse bater hoje, tudo vadeia”.

Por sua atividade como fiscal da federação recebe 5% do que recolhe, quantia essa insuficiente para se manter no local, motivo pelo qual oferece em sua residência serviços religiosos, tais como, realização de sessões de mesa branca de caboclo, coloca búzios, desenvolve o cliente, faz despacho etc. Na sessão de mesa branca costumam aparecer apenas caboclos pra trabalhar, mas nos búzios ele está “radiado com o exu”, embora, “só trabalhe para a cura”.

Foi dentre os entrevistados o que admitiu de modo mais franco, trabalhar com “aborco”, ou seja, com a corrente da esquerda. Para ele “Todo mestre gosta de trabalhar com aborco. Mestre todo tem que ter pauta; se não cantar com parte com o diabo não vai prá frente”. Mencionou uma relação de exus, sem os quais o terreiro não pode abrir: Tiriri, o primeiro chefe, Exu-Caveira, Roberto do Diabo, Quatro Cantos, que toma conta dele e Sete Encruzilhadas, colocados nessa ordem hierárquica. A influência dessas entidades na vida dos fiéis, segundo Zé do Cão, é inegável: “Nasceu, todos tem seu pretendente...o médium que não faz suas obrigação prá Exu, padece...Exu é que manobra com o médium”.

Com o sr. Manoel Bernardo, no entanto, o processo é diferente. Sua inserção no terreiro, por exemplo, se deu por um processo diverso daquele que motivou seu Zé do Cão a procurar o xangô, no caso, problemas no emprego e na família, os quais foram sanados, segundo ele, pela “seita africana”. Para seu Manoel Bernardo, a escolha foi voluntária. Ele decidiu participar porque gostava do xangô e o admirava. O terreiro escolhido foi o Palácio do Rei Baluaê, conforme seu próprio depoimento:

MANOEL: Eu não gostava bem. Ói eu tinha um fio, vou te contar logo do fio, que veio morar mais o padim Zome, compreenda, viu? João de Barro, veio morar mais com o padim Zome. Morou com ele 9 ano. Esse, deprimou, quando saiu de lá tinha recebido a forma de pai-de-santo. Foi quando eu acho que chegou o tempo de eu gostar disso e passei prá aqui, que quando passei prá aqui, nesse tempo que eu passei que não foi só dessa vez que eu tô aqui, não, sabe? O padim Zome tava com esse terreiro lá e eu...encostei por lá e deu aquela vontade de eu entrar pro terreiro. Eu digo: "Padrinho, padrim, não, seu Zome, eu entro ou não entro?" Ele disse: "Entre, é nosso, a casa aqui é de nós todos". Ai entrei pra dentro do trabalho, ele achou que deu certo fez um trabalho de filho-de-santo pra eu e depois fez a fórmula, a fórmula só deu, deu benzer. Sei que quando chegou o primeiro,este eu perguntei "Eh mestre, tá com esse tempo todo que eu trabalho aqui, dançando xangô e não me manifesto, me diga, qual é a minha linha? Ele diche: "É outro que vem aí". Que quando o outro veio que baixou, eu perguntei: "Eh mestre, tá com muitos tempo que eu danço aqui, já...eu tô com esse trabalho de filho-de-santo que o...padim aí fez pra mim e eu não tô sabendo pra que vai servir pra mim". Ai ele foi que arrespondeu: "É pra benzimento. Você vai viver pra rezar no povo, viu?"

Foi assim que ele iniciou seus trabalhos de benzimento realizados em sua própria casa, os quais alternava com outros tipos de serviços voltados para o atendimento da comunidade, tais como, benzer, curar, fazer simpatia e fazer desmancha de bruxaria, sem, porém, desprender-se do terreiro, onde permaneceu, sem nunca ter incorporado, por 21 anos, período após o qual se afastou por desentendimento com o mestre Zome. Só após a morte daquele líder, é que voltou a dançar no palácio, agora sob os cuidados de sua filha Luzia. Também não restringe mais sua participação àquele terreiro, frequenta ainda o Nilza e o de Vadinho:

MANOEL: Eu vou lhe falar porque era e porque é, que nenhum quer que ninguém dance num e noutro, porque, ali eles estão tirando resultado, daquele filho-de-santo, viu? além de tirar resultado daquele filho de santo, é pra o segredo que correr ali, filho-de-santo não contar pra ninguém (...) É então, o caso é esse, eles se interessam a cada um, só pra o terreiro deles, porque todo resultado corre pra eles. O resultado é dinheiro que a gente leva, presente, viu, que se o senhor não levar ou eu não levar que dizer que aquele filho-de-santo ou aquele que tá chegando ali, quer dizer que não serve pra eles que nada dá, quer dizer que não tá dando resultado, que é que tá interessando pra eles?

Quanto às práticas por ele desenvolvidas, convém discuti-las a fim de justificar a classificação que fizemos delas no pólo positivo daquela escala por nós imaginada. Durante o período de quatro anos que permaneceu afastado do Palácio do Rei Baluaê o

senhor Manoel Bernardo se dedicou ao estudo das “ciências ocultas”, parte delas contida no livro de quiromancia que, não obstante o trato em seu manuseio, encontra-se bastante danificado. Foi então das leituras que realizou, sem qualquer orientação de terceiros, mais sua propensão “inata” para a reza, que ele passa a atender a comunidade, cobrando o mínimo necessário e destinando o que recebe aos mais necessitados:

MANOEL: Agora aqui, no meu, eu vou falar como é. Aqui eu não tenho direito de cobrar nada de ninguém. Eu só cobro uma mixaria aqui porque eu compro perfume, isso é pra eu servir pra o povo, defumador, pra servir pra o povo. Ponto, pra servir... vela acesa. Pra servir pra o povo, né pra mim não, viu? Água benta e todo o movimento que eu botar aí, não é pra mim, é a defesa do pessoal que vem pra eu fazer a reza do benzimento, não é? Bem, então, eu cobro uma mixaria, mode isso, mas os direito meu é que aquela micharia que sai ainda é pra eu dar a cego, aleijado, mulher sem marido, filho sem pai, os desvalido. Ai no meu é assim. Não é prá comprar carro bom e viver rico com prédios e mais prédios como esses outro...

Mas além dessa finalidade que ele confessa dar aos ganhos com as consultas, contraditório com outras passagens da entrevista, seu discurso aponta para uma direção contrária às “correntes de esquerda. Quando afirma trabalhar também desmanchando bruxaria, enfatiza bem a recusa em trabalhar na promoção dela, cita o caso inclusive de uma cliente que o procurou para desfazer o casamento de seu amante, no que foi seriamente repreendida. Os termos, as orações e recursos por ele utilizados apontam para os elementos mais adequados à religião da “ordem”, no caso, o catolicismo, aspecto mais que suficiente para sua inclusão no rol das práticas socialmente aceitáveis

MANOEL: Nenhum começo se nenhum faz e nenhum desmancha. Tem chegado muita gente aqui cheio de muitas coisa e eu no benzimento, faço benzimento e faço desmancha. Agora você há de dizer: “É a desmancha é de quê? Como é que faz essa desmancha?” é com as palavra de Deus, viu? Se reza a adoração de Nosso Senhor Jesus Cristo, prá desmanchar o que é ruim e o que é ruim feito pela mão de quem não tem...viu? Boa vontade. Que esses fraco de fê é os que faz e os fraco de fê recebe.

Temos então, num plano particular, a reprodução das forças que, ainda mais no âmbito das religiões afro-brasileiras, se digladiam por uma clientela específica, apresentando nuances ou mascarando um produto religioso que na essência é o mesmo.

b) A Igreja Missionária

Dando prosseguimento à saga de conflitos, dissidências e intrigas que despontam a partir do grupo original por nós considerado, ou seja, o grupo do mestre Zome, tomemos ainda um último exemplo de contenda envolvendo, por um lado a figura do mestre Zome; de outro, o Frei José Souto, aparentemente, sem qualquer relação com os cultos afro-brasileiros sobre o qual vínhamos tratando no tópico anterior.

A história do Frei José, por si só é um emaranhado de cismas. Ainda com 08 anos de idade foi mandado para o convento de Nossa Senhora dos Anjos, em Penedo, mesma cidade onde nasceu. Ali naquele mosteiro que pertenceu à ordem dos franciscanos, permaneceu por 04 anos, quando por motivos de ordem superior foi transferido para Salvador como vocacionista, mas fica impedido de ordenar-se por terem descoberto em sua família, um parente portador de hanseníase, nocaso uma tia sua, segundo ele razão suficiente na época para que a Igreja lhe conferisse o sacramento da ordem. Permanece sob seu abrigo ainda uns 03 anos, período após o qual ingressa na Igreja Brasileira.

Ali sua ascensão é rápida, entra como diácono e no período de cinco dias torna-se sacerdote. No mesmo ano, em 1971, mais especificamente três meses após seu ingresso na instituição, funda a ordem franciscana da Santa Cruz e em 1973, ainda por intermédio dessa congregação, chega a Quebrangulo a convite do mestre Zome para ficar celebrando na capela de São Sebastião de propriedade desse mestre.

Porém sua permanência alitambém foi breve. Exatamente após cinco meses de convivência com o mestre Zome, mais especificamente no dia 13 de maio, data em que

no terreiro se comemorava o dia de Pretos-Velhos, o frei José rompe com aquele chefe espiritual, por se recusar a atender solicitação suapara celebrar amissa no terreiro. Essa justificativa é rebatida por inúmeros adeptos dos cultos afro-brasileiros em Quebrangulo, inclusive por membros de outros terreiros que não o Palácio, unânimes em afirmar que o frei José não apenas aprovava a realizaçãodos cultos no terreiro, como também participava, incorporando entidades, entre as quais mamãe oxum, “sua guia de frente”, londe dos olhos da assistência, mas com a anuência do zelador. As razões para o encobrimento desses fatos e a explicação para as causas do ataque cerrado que o frei José desfechou contra os terreiros de xangô em Quebrangulo deverão ser esclarecidas adiante. Agora nos debruçaremos sobre as práticas e representações do grupo criado pelo frei José após sua separação da Igreja Brasileira.

Sob a guarda da Igreja Brasileira o frei José ainda permaneceu atuando naquele campo religioso por quatro anos. Depois se afasta, segundo ele, através de um processo tranquilo, sem conflitos e filia-se à Igreja Missionária do Sagrado Coração de Jesus, congregação de orientação cristã, cuja característica mais marcante é o resgate de algumas das doutrinas tradicionais do catolicismo e, sobretudo, de algumas práticas, prescritas no capítulo “usos e costumes” do regimento interno da Igreja.

Assim é que a comunidade religiosa de Quebrangulo assistirá à introdução no local de um conjunto de práticas que, apesar de já conhecidas pela grande maioria, sobretudo os mais antigos, causam impacto entre a gente religiosa, funcionando como elemento de peso nas campanhas proselitistas iniciadas pelo frei José. Uma infinidade de ritos, celebrações e festas passam a compor o calendário religioso do “beco”. O frei José institui os preceitos pelos quais seus fiéis devem se guiar; estabelece uma rotina de cultos e ritos que visam ocupar os crentes tempo integral; empreende uma cruzada evangélica voltada para a atração do maior número de fiéis; retoma a idéia das associações religiosas, criando duas delas, o Apostolado do Coração de Jesus e o Apostolado de Maria Santíssima Imaculada; monta um calendário de festas, algumas das quais já celebradas em outras instâncias religiosas, enfim, impõe uma dinâmica nova ao campo

religioso, voltando-se particularmente para o grupo de fiéis que naquelas circunstâncias não dispunham de uma significativa assistência religiosa, haja vista a ausência no local de um pároco.

O calendário religioso que o frei José montou inclui uma grande quantidade de celebrações: a festa de São Sebastião comemorada com a realização do tríduo nos dias que antecedem 20 de janeiro, ponto culminante da festa; as comemorações da quaresma (ramos, encontro do Senhor morto, Ressurreição e vias-sacras realizadas nas sextas-feiras da quaresma); Corpus Christi; as festas juninas: Santo Antonio, realizada na capela, com a celebração do tríduo e no santuário do orfanato mantido pelo frei José; São João e São Pedro e; natal. Além dessas festas mais tradicionais, muitas delas inclusive promovidas também em outras instâncias religiosas da comunidade, temos ainda a realização de comemorações de menor peso, cuja finalidade no fim das contas é marcar a passagem dos dias santos, instensificando a prática religiosa entre os moradores daquela área. Esse é o caso, por exemplo, das celebrações realizadas para homenagear santos como: Santa Inês, celebração organizada pela associação religiosa "filhas de Maria"; São Benedito, comemorado com um tríduo que culmina com o último domingo de abril; Nossa Senhora de Fátima, celebrada no dia 13 de maio e instituída pela própria santa em conversas com a menor M^a do Carmo em suas aparições, sobre as quais tornaremos a falar; Santa Clara, em 11 de agosto; São Miguel Arcanjo, também com tríduo, só que no último domingo de setembro; Santa Bárbara, em dezembro, festa essa que se reveste de um caráter especial por ser a santa de devoção de d. Zefinha Lessa, ex-filha-de-santo de Zome e que se converteu à Igreja Missionária. Convém ressaltar que essa é a data de seu aniversário e, no terreiro essa santa que no sincretismo afro-brasileiro corresponde a Eloyá, erasua guia de frente; a comemoração de Nossa Senhora Imaculada em 08 de dezembro; e por fim a celebração de Santa Luzia, com tríduo e missa no dia 13 do mesmo mês.

Mas além dessas celebrações, outros tipos de eventos eram promovidos na Igreja Missionária, entre os quais destacamos as procissões realizadas sempre nos

últimos sábados do mês, em gratidão à Nossa Senhora do Carmo, cujo escapulário é carregado pelo frei José como sinal de consagração. Essas celebrações, marcadas por orações, cânticos, pregações sobre o escapulário e consagração, encerravam-se com a bênção do Santíssimo; os ritos diários realizados na igreja e que consistiam na celebração da missa às 8:00 horas, seguida da adoração “perpétua” ao Santíssimo sacramento, que vai das 8:00 até às 17:00 horas, sempre com algum fiel encarregado de permanecer no recinto orando; oração do terço, realizada às segundas, terças e quartas-feiras, sempre às 19:00 horas.

No orfanato, mantido pelo frei José à custa de doações feitas por entidades não governamentais, outra rotina de ritos eram realizadas, tais como, a adoração dos meninos e meditação particular, logo às 7:00 horas da manhã; às 12:00 horas, ofício de Nossa Senhora e oração do meio-dia; oração do terço às 15:00 horas, prática instituída após a manifestação de alguns fenômenos extraordinários sobre os quais nos reportaremos mais adiante; o ângelus às 17:40 horas; finalmente, às 21:00 horas visita ao santíssimo e oração da noite.

Já os ritos semanais eram os seguintes sempre obedecendo ao horário das 19:00 horas, exclusivamente às quintas-feiras acontecia a “hora santa solene”, quando era feita a exposição do santíssimo e rezava-se pela santificação dos sacerdotes e pelas vocações sacerdotais. Nesse mesmo dia, após tais celebrações acontecia a reunião semanal do Apostolado do Coração de Jesus, outra associação religiosa vinculada à Igreja Missionária; no dia seguinte acontecia a novena perpétua ao Sagrado Coração de Jesus; no sábado, o ofício da Imaculada e a bênção do santíssimo; no domingo, realizava-se a missa semanal e logo após, a reunião do apostolado da Imaculada.

O frei José instituiu também a realização dos cenáculos que consistia nas visitas aos lares para oração do terço e meditação da palavra de Deus, feita por grupos de homens, senhoras, moças e rapazes alternadamente. Esta prática proselitista garantiu inicialmente a adesão de um bom número de fiéis. Em seu momento mais promissor,

chegou a contar em seus quadros com um número significativo de fiéis, no caso, 84 membros consagrados.

A descrição desse calendário religioso no pretérito imperfeito não é aleatória, ela visa dar conta de um período de efervescência de que foi palco a Igreja Missionária, mas que não foi possível se sustentar por muito tempo, cujas razões julgamos estarem associadas, ora às próprias mudanças ocorridas naquele contexto, ora à outra ordem de acontecimentos envolvendo exclusivamente a Igreja missionária, todos eles girando em torno de acontecimentos milagrosos que agora passamos a narrar *pári passu*.

O feito extraordinário teve como foco central a imagem de Nossa Senhora de Fátima que por vários dias derramou lágrimas, inclusive de sangue, e a menina Maria do Carmo, conhecida como Carminha, na época com 05 anos de idade e residente no orfanato onde se encontrava a tal imagem. Tudo começou no dia 1º de março de 1991, quando a santa chorou pela primeira vez. Daí até o dia 07 de junho do mesmo ano, foram registrados vinte cinco manifestações desse prodígio, sendo que nesse meio tempo, mais especificamente no dia 13 de maio, observou-se o derrame de lágrimas de sangue. A participação de Carminha, a primeira a testemunhar as lágrimas, nesses episódios, só irá acontecer de modo mais efetivo, alguns dias depois, mais especificamente no dia 20 de maio, quando a santa coloca-a no braço e lhe diz: "Eu só vou chorar uma vez, mas todos os dias às 3:00 horas eu estou aqui para abençoar vocês todos".

Esse recado resultou na instituição do terço que passou a ser rezado no horário e local determinados. No dia 06 de junho a menina novamente conversa com a santa e esta lhe revela um segredo que foi guardado em silêncio. No dia 20 de junho a santa volta a contactar Carminha, dessa vez às 18:00 horas e pede-lhe pra transmitir um recado: "Diga a todos que o inferno existe e que Nossa Senhora está pedindo conversão, penitência e oração".

Nessa ocasião a menina teria beijado as mãos da santa. Quando esta volta a aparecer já é no dia 16 de julho, também às 18:00 horas. No momento Carminha se encontrava no refeitório quando ouviu a voz de Nossa Senhora lhe chamando da capela para onde se dirigiu. Lá chegando encontra a santa em pé e esta lhe diz: "Carminha, diga para os meus filhos que Nossa Senhora está pedindo a todos para jejuar a pão e água nos dias de sexta-feira pela conversão dos pecadores e pelas intenções de cada um e diga ao padre para expor o santíssimo aqui nas sextas de meio-dia, às 15:00 horas".

Dito isto, abençoou a menina e desapareceu, só voltando a aparecer no mês de agosto, no dia 15, também às 18:00 horas, toda rodeada de nuvens nos pés, irradiando uma coroa de luz em torno da cabeça, portando um terço, também de luz e com uma voz muito macia, dá seu último recado que é sempre descrito com os mesmos detalhes pela menina: "Carminha, eu sou a Virgem do Rosário, a mãe de Deus vencedora, diga a todos que o grande castigo que está para ser derramado sobre a terra pode ser evitado pela oração da missa, do terço e pela frequência dos sacramentos".

Depois dessas suas palavras, mais uma vez abençoou sua "porta-voz" e desapareceu. Nunca mais se registraram tais fenômenos. Em meio a tanto espanto o que causou mais estranheza foi a atitude do frei José frente a esses acontecimentos. Em nenhum momento ele lançou mão desses acontecimentos para se beneficiar religiosamente. Pelo contrário, sua atitude foi de evitar que as primeiras romarias que já começavam a ser realizadas tivessem prosseguimento. Também não utiliza esses fatos como estratégias proselitistas. Contudo, conservava e nos permitiu ver os vestígios dessas aparições, no caso, um frasco de vidro contendo algumas gotas de lágrima da santa e um lenço manchado de sangue e não vedou o acesso das pessoas ao santuário onde tais objetos encontram-se expostos. Segue à risca os mandamentos da santa e institui as práticas por ela preconizadas, como por exemplo, a oração do terço todos os dias às 15:00 horas e a visita ao Santíssimo Sacramento às sextas-feiras.

Esses fatos, apesar da polêmica que eles suscitaram, sendo inclusive notícia na imprensa do estado, não encontraram entre os moradores mais próximos grande

repercussão. Nas entrevistas que realizamos com os moradores das áreas próximas, em período imediatamente posterior aos feitos, constatamos a existência de muito ceticismo por parte da população. Quando de nosso retorno ao local, o campo religioso conforme já fizemos menção, estava com sua configuração radicalmente alterada, mas em particular, a Igreja Missionária é que estava mais depauperada. Seu líder, frei José, estava sendo indiciado para se defender das acusações que contra ele foram feitas por dois menores do Orfanato de espancamento e aliciamento deles e de outros menores daquela casa de amparo. Além disso, alguns membros ilustres da comunidade como o pároco, o pastor, o gerente do banco do Brasil, o juiz, o promotor, o prefeito, a primeira-dama, o vice-prefeito e o delegado formaram um conselho para assumir a administração, não só do orfanato, como também do asilo, cujas condições não eram menos deploráveis.

Todo o patrimônio construído naquela comunidade, como a padaria, a gráfica, além do orfanato e do Asilo, encontrava-se no período mais intenso de nosso trabalho de campo, num processo irreversível de estagnação, reforçado ainda mais pelas viagens constantes do frei José à capital Maceió onde agora permanecia a maior parte do tempo, tocando outro projeto filantrópico, no caso a manutenção de uma casa de passagem de adolescentes, onde os devocionados eram encaminhados para a carreira sacerdotal. Em Quebrangulo, quem se encontrava à frente dos trabalhos religiosos da igreja missionária era o frei Paulo, formado naquela casa onde entrou para o noviciado e fez seu curso de teologia por correspondência. Atualmente, realiza alguns sacramentos, tais como batismo, casamento e dá extrema unção. Deixou de ser objeto de ataque da Igreja Católica, durante muito tempo, seu principal opositor e não constitui mais ameaça aos grupos religiosos do bico. Sobre isso trataremos com mais vagar adiante.

a) Ser Crente: "Uma Alegria Diferente"

O grupo a que a expressão acima se refere é a Igreja Evangélica Assembléia de Deus que por pouco não foi incluída num tópico à parte, o qual inclusive

denominariamos de "Igrejas Intermediárias", haja vista a pertinência em enquadrar as igrejas pentecostais em categorias desta natureza, já que elas situam-se a meio caminho entre o domínio erudito absoluto, representado pelo Catolicismo oficial e aquilo que Brandão denuncia como o "espaço mais subalterno do campo religioso"⁶⁰ que no nosso caso específico é representado pelos grupos periféricos que há pouco descrevemos.

Dentre os grupos religiosos por nós analisados até o encerramento da pesquisa de campo, a Igreja Evangélica Assembléia de Deus era o que ocupava naquele campo religioso a posição mais confortável, não por reunir o maior número de adeptos, haja vista a Igreja Católica Oficial ser imbatível sobre este aspecto, conforme se discutiu acima, mas sim, pelo vertiginoso progresso e aceitação alcançados na comunidade por ela, nos últimos anos. Segundo os dados apresentados pelo representante dessa congregação em 1992, ano em que fizemos nossas primeiras entrevistas, o número de participantes na igreja não ultrapassava a marca de 60 fiéis. Em 1994, período em que intensificamos o trabalho de campo, esse número tinha sido acrescido e a igreja já contava com um total de 183 membros, sem contar com os congregados, ou seja, aquelas pessoas que ainda não se batizaram, embora sejam assíduos frequentadores dos seus cultos. Esse é um número assaz considerável, sobretudo se levarmos em conta, primeiro, o tempo transcorrido entre uma enquete e outra, que foi relativamente curto; depois, o fato de que, dentre os grupos acima considerados, com exceção da Igreja católica, cujo número de fiéis é indubitavelmente superior, nenhum deles jamais alcançou essa margem de adesão; e, por fim, os conflitos internos de que foi palco essa congregação, os quais culminaram num cisma, cuja conseqüência mais grave foi a redução do número de fiéis dos quadros da Assembléia, provocada pelo afastamento de alguns membros para a fundação da sua própria congregação, a Igreja de Cristo Pentecostal no Brasil, sobre a qual voltaremos a falar em breve.

⁶⁰ Carlos Rodrigues BRANDÃO. *Os Deuses do Povo*. (1986) p. 122.

Porém essa larga vantagem que a Assembléia de Deus dispõe hoje com relação aos outros grupos religiosos do beco e até dos que se localizam para além dos limites dessa área sagrada, nada nos diz dos percalços que se abateram sobre os que tentaram inicialmente fundamentar a igreja naquele local. A experiência desses pioneiros, bem desagradável diga-se de passagem, é constantemente lembrada por aqueles que na atualidade, recolhem os louros dessa investida que começou há mais ou menos 35 anos.

Um dos principais entraves à implantação da congregação em Quebrangulo teriam sido colocadas pela própria Igreja Católica, sempre vigilantes à penetração de práticas religiosas estranhas na comunidade. Essa cruzada empreendida pelos padres católicos, que resultou em proibições, perseguições e ataques foram legitimados pelas autoridades oficialmente constituídas, que exerceram com precisão o poder de policiamento. O próprio pastor Edmilson nos dá um testemunho bastante elucidativo dessa etapa de perseguição, de que foi vítima seu próprio pai em local muito próximo de Quebrangulo:

PASTOR: A própria Igreja Católica sabe dessa história, os próprios padres passados, mais antigos, mais velhos, eles falam isto, entende? A própria Igreja tocava o sino quando sabia que vinha um grupo de evangélicos de outra cidade, para fazer um trabalho de evangelização. Arrochava o sino, reunia os fiéis para apedrejar... meu pai foi vítima disso. Aqui não, lá no povoado de, de...entre Paulo Jacinto e Quebrangulo. Na vila, na vila franciscana. Aqui logo... Pronto. Meu pai foi vítima disso, entende? Meu pai desceu, na época tinha trem passageiro, meu pai desceu vindo de Paulo Jacinto, porque meu pai foi também pastor de Paulo Jacinto, entende? e ele vinha em direção a Quebrangulo para dar assistência aqui, ao trabalho e quando ele chegou na vila, foi uma questão de querer distribuir folhetos, ele não foi nem a uma praça pregar, mas quando ele começou, vinha ele mais três irmãos, quando ele começou a distribuir os folhetos, de repente ele ouviu lá mesmo o som do sino, com insistência o povo se agruparam. A valência dele, a sorte dele foi que o trem já estava em cima do horário de chegada, ainda receberam pedradas, mas conseguiram escapar e tomar o trem que ia descendo para Palmeira dos Índios, Porto Real do Colégio, que eles iam ficar em Palmeira dos Índios. Ele foi vítima disso, entende?

Esse tratamento estigmatizante recebido pelos primeiros pregadores evangélicos em Quebrangulo, reflete um pouco a situação comum a outros missionários em outras

localidades, inclusive, quando da implantação dessa congregação no país, conforme análise feita por Rolim⁶¹ que, alíás, busca nos dados empírico-históricosa explicação para a relação pentecostalismo/camadas pobres, que é útil também para justificar a inserção e desenvolvimento da Assembléia de Deus em Quebrangulo: “Só restava, pois, aos evangélicos áreas mais distantes, a periferia urbana, ancoradouro de imigrantes rurais, povoada de gente simples, pobre e analfabeta. Orla urbana onde não havia missa nem morava padre, onde casebres de taipa se acotovelavam com poucas casas de alvenaria”⁶², é o que constata esse autor acerca da chegada dos primeiros missionários à periferia de Belém, região do país onde inicialmente se instalaram.

Em Quebrangulo, o processo não foi diferente. Ainda bastante fortalecido na época, o poder religioso local, representado pela Igreja Católica demarcava as áreas centrais como de seu domínio, possibilitando, quando muito, a ocupação pelos grupos concorrentes, da “orla urbana”, para usarmos a expressão cunhada por Rolim. Quando essa hegemonia católica tem os seus ânimos arrefecidos, por motivos que acima já discutimos, é justamente o período em que outros grupos religiosos adquirem maior legitimidade na comunidade e engrossam suas fileiras, com a adesão de um número maior de “desgarrados” pela ausência do pároco na cidade e pelo abandono em que se encontrava a Igreja Católica. Tais fatos coincidem com aqueles apontados por Rolim, no caso, uma ocupação das áreas desconsideradas pelo Catolicismo oficial.

Hoje em Quebrangulo os pentecostais da Assembléia de Deus, por intermédio do seu principal representante, abrem mão do método de evangelização pelo qual essa congregação ficou durante muito tempo conhecida, no caso, as práticas proselitistas pautadas no uso da tribuna e das campanhas evangélicas, substituindo-as por estratégias menos agressivas e, a médio prazo, mais eficazes, uma vez que garantem junto à comunidade religiosa como um todo mais respeitabilidade e aprovação. Segundo o pastor Edmilson, essa nova tática consistiria basicamente em assumir uma postura mais

⁶¹ Francisco Cartaxo ROLIM. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina* (1984).

⁶² *Idem*. p. 29.

passiva com relação aos ataques que continuam a ser feitos, intensificar as visitas e, conseqüentemente, os convites que membros da comunidade participem das reuniões e cultos realizados na Igreja:

PASTOR: Essa... abertura é porque nós temos tratado de que as pessoas veja a Igreja, vá às reuniões, participe de determinados tipos de reuniões e tire aquela impressão que eles tem do que é a Igreja Assembléia de Deus. Porque muitas pessoas que são de uma religião, tem uma religião, mas têm um vazio na sua vida. Não é frequentar aquela igreja tradicional, não frequentar aquelas reuniões ou aquilo que está preenchendo seu vazio. Vai e volta do mesmo jeito. Sem sentir e sempre com aquele vazio. De repente ele vai à igreja Assembléia de Deus, não é lá seja melhor, não. Ele chega lá ele recebe uma palavra de Deus. Aquele vazio é preenchido. "Mas que reunião diferente". Mas aqui a gente sente a coisa, que vivemos a coisa. Através do cântico, através da mensagem, da leitura da Bíblia e aí ele se sente bem, entende?

Portanto, o aspecto singular das novas práticas proselitistas introduzidas pelo pastor no local e que não é evidenciado na descrição acima, consiste na utilização de situações e espaços socialmente legitimados, no caso, alguns dos principais eventos sociais da comunidade, na promoção dos quais ele, inclusive, colabora, quando então granjeia a simpatia e o respeito das principais autoridades locais. Segundo o pastor, essa tem sido, portanto, a razão do seu sucesso na comunidade:

PASTOR: ...que se eu tenho, o meu análise seria esse, se eu tenho chegado aqui em Quebrangulo, eu subido em um palanque ou até mesmo em uma praça com serviço de som e tenho dito de que, aqueles que não aceitarem a Cristo como salvador, aceitando a Cristo como salvador estaria... se eu estou fazendo parte da Igreja Assembléia de Deus eu estaria dizendo que ele estaria, que aqueles que não aceitassem a denominação Assembléia de Deus, estariam indo para o inferno; então eu já estaria entrando em choque com a própria sociedade, eu já estaria entrando em choque com as próprias pessoas e estaria também transgredindo também a Bíblia porque aí eu iria mostrar que estaria querendo julgar.

Se com relação ao aspecto particular da evangelização, o pastor Edmilson faz modificações, envolvendo práticas já tradicionais dentro da história da Assembléia de Deus, o mesmo não acontece se considerarmos outros aspectos marcantes da conduta religiosa dos pentecostais. É o caso, por exemplo, da ênfase no Espírito Santo, no qual

aliás deve ser buscada a explicação para a utilização do termo pentecostal⁶³ para classificar o grupo por nós considerado no momento. Este termo quando usado serve também para contrapor as religiões assim classificadas ao ramo “protestante” das igrejas evangélicas⁶⁴.

A manifestação do sagrado de que foram testemunhas os apóstolos é constantemente reatualizada nos cultos da Assembléia de Deus, sobretudo, nos cultos das orações, realizados pelo menos uma vez por semana, quando então aqueles que foram tocados pelo dom do Espírito Santo recebem “aquela Graça sobrenatural”, adquirindo por tal prodígio, o dom das línguas, ou seja, falar em línguas estranhas, além do dom da sabedoria, da profecia, da cura e até da interpretação da variedade de línguas faladas.

Essa manifestação do espírito é apontada pelos crentes como um dos aspectos mais determinantes na sua conversão à religião. Trata-se de um elemento mágico-religioso, comum às outras religiões, já que denota “a presença de Deus entre nós”, mas que no caso específico da Assembléia de Deus reveste-se de certas particularidades, uma vez que denota uma atuação habitual no universo dos crentes. É a “alegria diferente” à que se refere uma de nossas informantes e a qual utilizamos para intitular o tópico:

⁶³ O termo Pentecostal advém da manifestação do Espírito Santo sobre os apóstolos, no quinquagésimo dia após a celebração da festa do tabernáculo ou a festa dos pães asmos, quando Jesus havia celebrado com eles a última ceia. No momento em que o Espírito Santo desce sobre os apóstolos, eles encontravam-se reunidos aguardando o que lhes fora prometido pelo próprio Cristo, quando de sua ressurreição e foram agraciados por uma série de prodígios. A Bíblia diz que nessa ocasião eles falaram em novas línguas, profetizaram e sentiram a Graça sobrenatural sobre eles.

⁶⁴ Ao analisar os principais grupos religiosos de Itapira, Carlos Rodrigues Brandão (1985) nos fornece um quadro classificatório muito útil para a análise que ora empreendemos. Para ele, a Assembléia de Deus estaria incluída no quadro das igrejas não-católicas ou evangélicas e no meio destas, como igreja pentecostal.

SOCORRO: Você sente. Por ouvir a palavra você sente uma emoção diferente. Depois você começa falando línguas, você não sabe mais nem... você fica neném, no momento você fica... eu não sei nem explicar como é, meu filho. É uma coisa tão diferente. É uma alegria tão diferente, que parece que você vai subindo para o céu. Você tem vontade de gritar, de chorar, de pular, de saltar. Olhe é uma coisa tão diferente na vida da gente, principalmente quando a gente recebe logo, aí fica, sei lá, uma coisa tão diferente e olhe, outro dia eu cheguei em casa, eu... fui batizada pelo Espírito Santo, na sexta-feira, quando foi na segunda-feira, eu tava em casa lavando prato e eu comecei cantando o hino e de imediato eu estava me alegrando sozinha. Olhe só sabe quem sente esse prazer na vida.

Das pessoas que são agraciados com tais “sensações” diz-se que receberam o batismo com o Espírito Santo que, segundo os crentes, “é de Deus”; diferente do batismo das águas realizado pelos homens, voltado à consagração daqueles que “não sentem essa alegria”, mas que “tomaram a decisão de receber a Cristo”. Para estes, um fato marcante a esse respeito, é que esse tipo de sacramento vem apenas confirmar uma opção feita conscientemente, cuja data é guardada na memória por eles, como sinal de um momento decisivo em suas vidas, conforme depoimento de um outro informante:

MARIANO: A partir do momento que eu comecei a ouvir as mensagens e a frequentar os cultos, ouvir outros cantos e hinos, coisas diferente começou a envolver a minha vida que eu achei por bem tomar essa decisão. Tudo aconteceu numa Quarta-feira, 17 de dezembro de 1980. Tudo é feito debaixo da determinação de Deus... eu comecei assistindo e comecei a sentir que seria coisas boas, teria essa coisa boa naquele ambiente, mas alguma coisa parece que pede para que a gente tenha uma decisão imediata. Comecei indo aos cultos, frequentando a Igreja e é claro que na nossa igreja, após o trabalho feito, existe o momento do convite. E eu fui resistindo todos esses convites, a um ponto que chegou e Deus medeu uma oportunidade e eu tomei a decisão.

Essa seria outra característica da conversão à religião pentecostal, ou seja, o “apartamento do mundo” de que nos fala Regina Novaes ao discutir a identidade religiosa do crente⁶⁵, ou seja, tem sido motivo de orgulho entre os crentes, propalar sua condição de vida na sociedade que, apesar de humilde, é bem diferente da miséria em que vive a maioria das pessoas que pertencem a outras igrejas:

⁶⁵ Regina Reys NOVAES. Op. Cit.(n. 53). p. 47 e *passim*.

PASTOR: É um mistério. É um grande mistério. Você pode analisar e vejo se o que eu estou falando não é verdade. Faça uma pesquisa. Nunca se encontrou um crente, da Igreja Assembléia de Deus ... Pedindo esmola. Pode encontrar de outra religião. As próprias pessoas é quem observam isso. Há uma mudança total. A pessoa passa a ter uma nova vida. A própria Bíblia diz que a pessoa que aceita Cristo é nova criatura, entende? Você não vai encontrar um crente na rua maltrapilho, todo rasgado, é... mendigando, nada disso. Por isso que eu lhe digo, é um mistério.

Existem, portanto, duas formas de conversão à religião, o batismo do Espírito Santo, que independe da vontade dos fiéis, o que reforça ainda mais a idéia de “escolhidos” e o batismo das águas. Sobre este convém informar que sua realização na Igreja é motivo de grande agitação, além de significar para o representante da igreja o reconhecimento por parte da comunidade religiosa. A quantidade de cerimônias desta natureza realizadas pelo pastor Edmilson no curto período de sua atuação no local é sintomático; reflete o prestígio adquirido, bem como os efeitos das práticas proselitistas por ele introduzidas naquele campo religioso. Em um ano e meio de atuação foram realizadas duas cerimônias coletivas de batismo que resultaram na conversão de 43 novos membros, o que denota um crescimento extraordinário se considerarmos o fato de que, apesar de já existir na cidade há mais de 35 anos, a igreja só contava até essa época, com um pouco mais de 60 fiéis, entre batizados e congregados.

Dentre os convertidos recentemente encontram-se muitos jovens, embora, outros de mais idade também tenham aderido aos quadros da Assembléia. São indivíduos que em sua maior parte pertencem às camadas menos favorecidas da sociedade e oriundos do catolicismo. Apenas dois casos foram registrados de abandono da umbanda em prol do pentecostalismo. Muitos deles, mais ou menos umas 15 famílias, residem no conjunto habitacional conhecido no local como “multirão”, construído há pouco mais de 05 anos nas cercanias do “beco”. Outros residem em áreas mais afastadas da zona rural, como por exemplo, em Manivas Romualdo, área de assentamento sobre a qual já falamos. Ali registramos a existência de pelo menos cinco famílias, inclusive, o presidente da associação do assentamento; todos pequenos agricultores, embora desenvolvam outras atividades, como é o caso dos que residem na cidade que, como muitos aí,

dedicam-se a atividades ligadas principalmente ao comércio; além de alguns funcionários públicos do município, estado e até da união, é o caso de funcionários da rede ferroviária.

Quanto aos congregados, isto é, aquelas pessoas que ainda não se batizaram, e que também compõem o quadro de participantes dos cultos da Assembléia de Deus, a sua conversão definitiva à igreja está condicionada por dois aspectos básicos: à faixa etária, ou seja, é necessário que o indivíduo a quem se administra o batismo tenha idade superior a 12 anos, quando então, poderá solicitar conscientemente sua consagração; a outra condição básica refere-se à situação jurídica da pessoa em relação à família, ou seja, é necessário que o indivíduo seja casado civilmente. Tanta ênfase no aspecto jurídico se justifica, segundo o pastor, pelo fato de que a própria Bíblia busca legitimar a obediência à lei e à autoridade, mesmo as que são forjadas no plano concreto. Para o representante da assembléia de Deus, o indivíduo que não é casado civilmente deixa de cumprir um mandamento legal básico, abdicando, inclusive dos direitos que essa condição lhe atribui.

Além do batismo das águas, outros cultos são realizados no Templo da Igreja Evangélica. Os principais dentre eles são os cultos oficiais ou cultos de pregação, realizados aos domingos e às quartas-feiras; e os cultos de oração, realizados a portas fechadas, segundo os próprios participantes, com a finalidade de criar um ambiente de introspecção e meditação. É durante a realização desses cultos, ocorridos sempre às quartas-feiras à noite que se observa a manifestação do sagrado. Trata-se de um culto onde são feitas orações, entoados os cânticos e pregações de mensagens da Bíblia. Quando nos dispusemos a comparecer a um culto dessa natureza fomos advertidos por um dos informantes:

MARIANO: Agora o senhor não estranhe que vai assistir lá é glória a Deus, é aleluia, é agradecimento a Deus pelas bênçãos recebidas, é pedindo a Deus para que se ele possa, que poder ele pode solucionar os problema das nossas vidas, é o que é realizado nos culto de oração. Existe um pouco de barulho, outros se alegram, dá glória a Deus, que verdadeiramente lhe digo, o Espírito Santo de Deus se faz presente. Existe um pouco de barulho, se você é assombrado, com a zoada do glória a Deus, Por isso que eu tô dizendo, se o senhor não se incomodar com o barulho assim diferente, uma fala diferente. É os dons de língua, realmente.

Para efeito de encerramento apresentaremos ainda um último traço desse grupo religioso, bastante útil à compreensão da sua dinâmica e que refere-se às estratégias de sustentação da Igreja na comunidade. O dizimo foi apontado como a principal fonte de sustentação dos trabalhos religiosos ali. Trata-se de uma despesa assumida pelos *crentes* como forma de recompensa pelas “dádivas” recebidas do Senhor. É bom que se frise o caráter voluntário dessa despesa, já que é um argumento do qual os *crentes* lançam mão quando combatem as críticas feitas pelos católicos

PASTOR: Então, sobre a questão do dizimo, que hoje frisa a Igreja Católica com relação a isso, não, nós não podemos dizer que é um pagamento, porque a Bíblia deixa bem claro que é necessário que nós não paguemos, porque ninguém paga o dizimo. Afinal de conta nós não estamos devendo. É uma questão de fé e consciência. Nós damos o dizimo. Aquela mínima parte que Deus requer que nós assim o façamos e... não como uma forma de pagamento pela salvação, nem por alguma coisa que eu tenha cometido, para que chegasse a galgar a salvação. Totalmente independente essa questão. A pessoa pode simplesmente, sem ser um pagador, vamos usar a expressão, de dizimo, ser um salvo e alcançar a salvação. Evidente que ele tem uma consciência, evidente que a partir do momento em que ele estuda e tem a Bíblia como regra de vida e prática para sua vida, o que ele vai fazer? vai outorgar o seu dizimo.

MARIANO: Oi, dizimo é uma coisa muito fina, é um assunto muito tocante. Porque o dizimo só começa a funcionar perante a conversão minha ou sua. Eu posso ser crente, me congrega à igreja. Claro que esse dizimo é lícito. O próprio Jesus diz, “dá a César o que é de César”, né? E a Deus o que é de Deus. É lícito esse dizimo, mas se nemim não existe uma conversão na minha vida para este fato eu posso me congrega até dez anos na igreja e não participar do dizimo. Ai é um assunto muito finissimo, porque depende da conversão de cada um. Agora que é lícito pagar dizimo é, e eu gostaria até que se acrescente, eu gostaria de cooperar com meus dizimos todos os dias.

Essa contribuição, sobre a qual vamos encontrar maiores informações na obra já referida de Regina Novaes, é retirada em cada grupo familiar, pelo resultado do trabalho

coletivo, embora as contribuições sejam individualizadas. Quanto à periodicidade e o montante do *dízimo* pago por cada membro da congregação fica sempre uma dúvida no ar, haja vista a principal fonte de renda dos seus integrantes advir da agricultura estando ela, portanto, sujeita às mesmas condições de sazonalidade típicas desta atividade econômica. Assim sendo, fica difícil nesses casos estabelecer uma quantia fixa e uma periodicidade nessas contribuições. Daí talvez advenha o significado das palavras daquele nosso informante quando ele refere-se ao *dízimo* como “coisa muito fina”.

Ao que parece, a Igreja Evangélica Assembléia de Deus se manteve desde a sua fundação com as contribuições de entidades estrangeiras. Quando os missionários Daniel Berg e Gunnar Vingren se estabelecem no Brasil, vinham como representantes de um projeto religioso financiado com verba estrangeira. A partir de uma dissidência provocada pelos dois com a Igreja Batista, surge uma nova igreja, também pentecostal, mas cuja ênfase eram as virgílias, os cânticos, a leitura da Bíblia e a experiência mística do dom das línguas. É a partir desse período que a ajuda para manutenção passa a ser buscada entre os próprios *crentes*.

Cada igreja do estado de Alagoas, segundo o pastor, teria que garantir a manutenção do pastor, bem como o controle de despesas básicas como pagamento de água, luz, aluguel, enfim, da igreja como um todo. Quando isso não é possível, recorre-se a uma das caixas de assistência mantidas pela igreja com os recursos oriundos dos dízimos. O que acontece é que, ao recolher o dízimo de cada mês, o pastor de cada igreja encaminha 10% desse montante à sede da congregação no estado, localizado na capital onde, então, tais recursos serão redistribuídos: Uma parte vai para a *caixa de jubilação dos obreiros* ou *caixa dos pastores*, destinada a assegurar a estes uma aposentadoria de dois a três salários mínimos pelos serviços prestados à frente da congregação; outros 10% destinam-se à *caixa de missões*, cuja finalidade é garantir a permanência de missionários no exterior. Atualmente são 04 os missionários alagoanos que se encontram na Argentina às expensas dessas contribuições mensais voluntária. Contudo, a principal finalidade do que é recolhido são as *caixas de evangelização*

formadas com os recursos que lhe são destinados, tanto da *caixa de jubilação* como da *caixa de missões*, cada qual contribuindo mensalmente com 10% do arrecadado e cujo montante destina-se à assistência daquelas comunidades mais simples, incapazes de garantir as condições básicas da igreja.

Em suma, temos que cada pastor ao recolher o montante dos dízimos em sua igreja destina 10% a uma caixa que mais tarde lhe garantirá uma aposentadoria e 10% ao trabalho de missionários fora do país. A administração estadual da congregação encarrega-se de dar essa destinação, porém do que ela conseguiu arrecadar mensalmente, 10% são destinados à *caixa de evangelização* que por sua vez reserva outros 10% a serem utilizados como uma espécie de *caixa de assistência social* a que as comunidades mais humildes recorrem em situações limites e imprevistas, como é o caso de uma doença, o falecimento de algum parente etc. A expectativa é de que esta caixa possa acudir a comunidade na solução dos problemas mais imediatos

Desse modo temos que o dízimo além de cumprir simbolicamente a função de reciprocidade que aparece na relação dos homens com o sagrado, alimenta concretamente uma intrincada rede financeira sobre a qual talvez tenhamos que nos reportar mais adiante. Encerraremos agora o tópico, dedicando alguma atenção à Igreja de Cristo Pentecostal no Brasil, cuja importância reside no fato de assegurar a tradição de dissidências naquele campo religioso, uma vez que é o mais recente grupo a se formar ali, também a partir de um processo de ruptura com uma ordem anterior.

b) Igreja Nova à Moda Antiga

A atenção que damos a esse último grupo advém exclusivamente da ligação anterior dos seus membros com a Igreja Evangélica Assembléia de Deus, inclusive porque, mesmo após 11 meses depois de criada essa Igreja de Cristo Pentecostal no Brasil, o seu quadro de fiéis permanecia inalterado, contando exclusivamente com as famílias responsáveis pela sua fundação, os mesmos que romperam coma antiga

congregação. Sem contar que ela fica localizada noutro logradouro, o que a descaracteriza de vez como Igreja do “beco” conforme as demais elencadas sob aquele tópico.

Não foi feito um acompanhamento mais minucioso sobre este grupo, mas as entrevistas realizadas com seu principal dirigente, o sr. Manoel Rafael da Silva e com alguns dos seus membros foi suficiente para constatar que o projeto de fundar uma nova igreja em Quebrangulo se prestava mais à satisfação de um desejo particular dessas famílias dissidentes, insatisfeitas com a atuação do pastor, do que propriamente à necessidade de trazer para a comunidade aspectos novos que preenchessem as lacunas deixadas pelos outros grupos religiosos. Aliás, sobre este aspecto, é bom que se frise que os próprios entrevistados admitem a semelhança dos cultos e da dinâmica de um modo geral, com o que é realizado pela Assembléia, o que só vem confirmar a idéia de que o cisma acontece mais pela incompatibilidade de interesses particulares e suscetibilidades dos dissidentes.

As razões alegadas pelos seus membros para justificar a separação apontam, primeiramente, para questões administrativas e, depois, para discordância na ordem doutrinária, ou seja, a forma de evangelização, embora concordem, principalmente os membros da Igreja de Cristo, que as semelhanças com a Assembléia de Deus são patentes:

MANOEL: Ai não tem diferença, sabe por quê? Negócio é o seguinte: a igreja, a Igreja de Cristo, ela tem o mesmo padrão da Assembléia de Deus. A única coisa que modifica da Igreja de Cristo para a Assembléia de Deus é unicamente em administração, é... Quer dizer, poucas coisas, porque a pregação é a mesma, a doutrina da palavra de Deus é a mesma, sabe? Quer dizer, ainda ela com um pouco mais de recursos; a Igreja de Cristo hoje ela está com mais vigor, entendeu? do que a Assembléia ou qualquer outra igreja evangélica.

Essa idéia é reforçada, inclusive pelos adversários, ou seja os integrantes da Assembléia de Deus, e, portanto, antigos confrades, como é o caso do depoimento do pastor Edmilson da Assembléia de Deus:

PASTOR: Olha a questão da fundação da Igreja Pentecostal de Cristo, realmente como a pessoa que falou, não existe diferença na questão doutrinária, na questão bíblica. A questão dessa separação foi apenas é...lamentavelmente de índole administrativo. Foi um incidente que ocorreu até conosco. Que já a Igreja vinha sofrendo com esse problema. Dentro dela um grupo de três famílias, por exemplo, que foram as que saíram, que... determinadas decisões da igreja, pastor e membros, eles sempre reprovavam, não estavam de acordo, se recusavam. Então, com a nossa chegada; eu não sei se porque, a comunidade evangélica, todos eles se voltaram pra me dar um apoio e uma das deliberações que fomos a tomar que foi a preparação de um presbítero da Igreja (...)Essas três, essa pessoas e mais essas duas famílias não concordaram, em uma forma de como subjugar a nossa administração(...) Eles não concordando, simplesmente, tomaram a iniciativa de sair. certo?

Esta congregação já atuava em outros municípios alagoanos, como Viçosa, Arapiraca, inclusive na vizinha cidade de Palmeira dos Índios, à qual aquele grupo dissidente recorreu quando de sua separação da Assembléia. Sobre este aspecto é bom que se frise que, para os crentes, uma vez tendo abraçado a religião muito lhes custa abandoná-la e dificilmente o fazem. Quando em circunstância específicas acontece o que acabamos de descrever, aos indivíduos dissidentes urge afiliar-se a grupos mais ou menos semelhante. E é justamente isso que acontece com eles, que passam a frequentar a Igreja de Cristo existente em Palmeira, até fundarem sua própria sede em Quebrangulo.

Isso acontece graças à assistência prestada pelos pastores da congregação daquele município, os quais consagraram a fundação desse novo templo em março de 1995 e se deslocam para aquele município, pelo menos duas vezes por semana, a fim de celebrar o culto de pregação, realizados sempre aos domingos e quartas-feiras. Outros cultos promovidos por aquela congregação são os de oração, realizados pela manhã, sempre às terças e sextas-feiras. Não se observa uma rigidez na programação desses cultos, uma vez que sua realização esta à merce da vinda desse pastor de Palmeira dos

Índios. Portanto, sobre este aspecto e devido às circunstâncias, a Igreja de Cristo é mais flexível.

Quanto às fontes de manutenção da congregação em Quebrangulo, esse dirigente com que conversamos revelou que ela advém basicamente do *dízimo* que é pago pelos seus membros, embora essa oferta que é feita também padeça de irregularidades, pois, como já foi dito acima, a disciplina com o pagamento vai depender das condições materiais de cada um:

MANOEL: A igreja, ela se mantém é... justamente com a... ajuda de cada um membro, né? porque nós, nós que fazemos a Igreja, então nós queremos ver o crescimento da Igreja, né? Aquilo que está faltando a gente gasta de nossos próprios recursos, não? para que veja o hem-estarda Igreja, desenvolvimento do trabalho; é como diz a... a Bíblia, que no começo da evangelização dos apóstolos tudo era de comum entre eles, sabe? eles vendiam tudo que tinha e colocava na obra para ver a obra crescer. Então a Igreja de Cristo ela faz da mesma maneira, a gente quer ver a Igreja de Cristo aqui crescendo, então, tudo aquilo que a gente puder fazer em bem da obra, então é aquilo que nós faz. (...) Essa contribuição varia porque às vezes, o seguinte: você não tem nada, você nada dá, entendeu? Eu tenho alguma coisa e eu acho que devo ajudar a Igreja ou ajudar a um irmão, eu vou e ajudo. Se eu também não puder ajudar, não tem problema nenhum.

Como foi dito anteriormente, devido a pouca expressão desse grupo naquele contexto, ele não mereceu de nossa parte um acompanhamento mais minucioso, que nos possibilitasse naquele momento dar uma descrição detalhada de sua estrutura básica, bem como do conjunto de práticas e representações ali fomentadas. Essa limitação da nossa investigação se justifica, pois para nós, a importância da Igreja de Cristo Pentecostal no Brasil naquele campo religioso implica exclusivamente assegurar a manutenção dos conflitos e dissidências que, no âmbito das igrejas evangélicas é praxe. Sob esse aspecto, o processo de enfrentamento entre essas duas congregações só será melhor explorado no capítulo que a partir da agora iniciamos.

CAPÍTULO III - CONFLITO RELIGIOSO

Nas ciências sociais, inúmeros autores se dedicaram à explicação do conflito religioso, mas antes de nos determos sobre a contribuição de alguns deles, é lícito mencionarmos um autor que, sem ser cientista social, realiza dentro da filosofia da história um estudo fundamental à compreensão das questões relacionadas ao conflito. Trata-se de Johan Huizinga, que em seu "*Homo Ludens: O Jogo como elemento da cultura*" (1971) discute o aspecto lúdico da cultura de uma maneira geral e o caráter essencial da competição na explicação desta. É nesse autor que vamos buscar explicação para o conflito em todas as esferas da vida social, pois para ele, o que se busca ganhar numa competição é o reconhecimento e a estima dos integrantes de um determinado grupo. Segundo ele, no jogo se "Ganha estima, conquista honrarias; e estas honrarias e estima imediatamente concorrem para o benefício do grupo ao qual o vencedor pertence"⁶⁶.

Tal afirmação se aproxima demasiadamente do que fala Simmel sobre o conflito (*Kampf*), autor que embora tenha nos inspirado inicialmente na investigação desta categoria entre grupos religiosos, atesta que entre estes o que ocorre é uma espécie de proibição ou limitação à manifestação da competição (*Wettbewerb*), sendo preferível nestes casos falar de emulação (*Wetteifer*), já que aí, toda a atividade do indivíduo está voltada para sua própria realização sem que isso implique o sucesso alheio ou dependa dele; ou seja, trata-se de uma espécie de "competição passiva", da qual estaria ausente um elemento essencial: "a diferença das energias individuais como base da vitória ou da derrota"⁶⁷. Discordamos de tais posições, embora consideremos útil a noção de conflito da qual ele lança mão para a análise da estrutura social como um todo, onde

⁶⁶ Johan HUIZINGA. *Homo Ludens: o Jogo como Elemento da Cultura* (1971), p. 58.

⁶⁷ Georg SIMMEL. *Sociologia*, p. 145.

incluiríamos também o relacionamento entre grupos religiosos divergentes como categoria essencial à sua compreensão.

Pois bem, para esse autor, a competição, assim como para Huizinga, representa para o homem “uma luta por aplauso e esforço, isenção e devoção de todos os tipos, uma luta de poucos por muitos, assim como de muitos por poucos”⁶⁸.

Tais posições, mais adiante ajustadas à nossa temática, remetem-nos intencionalmente às contribuições de dois grandes clássicos da antropologia que dispensam apresentação, Bronislaw Malinowski e Marcel Mauss.

Em “*Os Argonautas do Pacífico Ocidental*” (1988), Malinowski e alguns dos seus primeiros leitores, não foram capazes, embora dados exaustivamente coletados e demonstrados revelem, de perceber que a instituição *kula*, foco principal da investigação realizada, vai além de um mero sistema de trocas, implicando pois, uma complexa rede de relações sociais capaz de abarcar processos ao mesmo tempo de caráter simbólico e real, manifestando assim, componentes de ordem econômica, social, mágica e religiosa. A percepção dos elementos supramateriais contidos na obra de Malinowski será destacada com precisão em “*Ensaio sobre a Dádiva*” (1974), por Mauss, que foi capaz de perceber a totalidade social contida nos sistemas de trocas, bem como o princípio da moral e do direito subjacente a elas, não apenas no *Kula*, tratado por Malinowski como instituição exclusiva, mas em todos os sistemas de trocas por ele analisados, sobretudo o *potlatch*, tipo que ele achou por bem chamar de *prestações totais de tipo agonístico*, no qual o princípio de rivalidade e antagonismo domina todas as práticas.

Do que está colocado acima, que pode ser aplicado à análise do fenômeno religioso em Quebrangulo, é justamente esse caráter supostamente espontâneo e voluntário das trocas entre grupos de indivíduos e destes com o sagrado, que Mauss chamou de “mentira social”, uma vez que oculta obrigações e interesses. Eis o que nos interessa discutir no relacionamento entre grupos religiosos naquela comunidade, ou

⁶⁸ Ibidem. p. 140.

seja, o sentido e o valor contido nas transações realizadas, destacando as obrigações, as sanções e, como diria Huizinga, o prestígio social e a ostentação que elas proporcionam.

Contudo, é num autor mais recente e quase clássico dentro da antropologia que vamos nos apoiar para dar prosseguimento a essa discussão, o qual, ao fornecer o conceito de *campo religioso*, possibilita-nos o enquadramento ideal da análise que ora realizamos. Bourdieu, na obra “*A Economia das Trocas Simbólicas*” (1987), propõe uma interpretação da teoria de Religião de Max Weber, em tópico assim intitulado, onde aponta limitações deste autor, sobretudo no que se refere à concepção do “tipo-ideal”, insuficiente, segundo ele, na definição dos agentes religiosos e do tipo específico de práticas e discursos por eles elaborados. Aliás, segundo Bourdieu, o grande mérito de Weber estaria exatamente na percepção da importância do trabalho religioso e no interacionismo simbólico observado na sua realização.

Assim, lançando mão desse legado, ainda que rompendo com a metodologia weberiana, Bourdieu propõe uma reformulação das análises daquele autor, sugerindo uma “teoria da interação simbólica”, bem como a elaboração sistemática do quadro estrutural onde se dão as relações entre os agentes, que ele chama de *campo religioso*.

Tal categoria se enquadra sobremaneira ao tratamento que pretendemos imprimir às nossas análises principalmente porque, como o próprio Bourdieu ressalta, “As interações simbólicas que se instauram no campo religioso devem sua forma específica à natureza particular dos interesses que aí se encontram em jogo”⁶⁹. É exatamente nesses interesses que a nossa atenção se prende, pois, como foi visto acima, é sobre o não-dito ou o implícito, o que paira sobre as relações concretas e objetivos entre os indivíduos, que nos deteremos. Ademais, a “constelação de interesses”, proposta por Bourdieu, permite-nos explicar parte do fenômeno estudado, uma vez que, para ele, o campo religioso seria o espaço que congrega indivíduos de classes sociais e *ethos* distintos, que resultam em interesses e relações com o sagrado também distintos. Para

⁶⁹ Pierre BOURDIEU. *A Economia das Trocas Simbólicas*. p. 82

esse autor: “Os *interesses mágicos* distinguem-se dos interesses propriamente religiosos pelo seu caráter *parcial e imediato*, e cada vez mais freqüentes quando se passa aos pontos mais baixos na hierarquia social, fazendo-se presente, sobretudo nas classes populares e, mais particularmente, entre os camponeses(...) Quanto maior for o peso da tradição camponesa numa civilização, quanto mais a religiosidade popular se oriente para a magia (...) Pelo contrário, a cidade e as profissões urbanas constituem as condições mais favoráveis à ‘racionalização’ e à ‘moralização’ das necessidades religiosas”⁷⁰.

Com relação a Quebrangulo, a análise que pode ser feita, com base no exposto acima, é a de que, o conceito de *campo religioso*, vem por assim dizer, iluminar certas premissas formuladas acerca do fenômeno estudado, uma vez que não apenas justifica, mas esclarece as razões e causas da adesão religiosa naquela comunidade. Como já deu para perceber, Quebrangulo alcançou pouquíssimas características do modelo de vida urbano, sendo mais adequado localizar ali a conservação de traços rurais.

Podemos também amparar nossas análises nas contribuições de Evans-Pritchard, que em seu livro “*Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*” (1978), elabora estudos de micropolítica, os quais úteis à explicação das relações de poder e de conflito em sociedade de pequena escala como Quebrangulo. Para esse autor, as crenças nas bruxarias servem como instrumento de estabilização das normas básicas da sociedade e do sistema sócio moral; elas expressam tensões entre rivais e não-aparentados que resultam em modos de controle da vida social.

Tal qual como entre os Azande, em Quebrangulo o despacho assume essa função reguladora da conduta humana. Ele é o pano de fundo de uma rede de relações cuja tônica são os princípios morais, a etiqueta e a religião que orientam a vida dos indivíduos que pertencem às camadas menos privilegiadas da sociedade. Desse modo, as crenças funcionam para legitimar a ordem social existente, estimulando o conformismo.

⁷⁰ Ibidem, p.84.

Nisso talvez resida a explicação para o fato de que tais práticas sejam realizadas pelos grupos periféricos.

O conflito que inicialmente nos chamou a atenção envolvia três grupos religiosos, sendo dois deles de natureza mediúnica ou para sermos mais precisos, "xangôs umbandizados" e um terceiro, a Igreja Missionária do Sagrado Coração de Jesus, que busca aliar a doutrina ortodoxa do Catolicismo a práticas populares. Cada um destes grupos já foi anteriormente descrito, juntamente com outros que, conforme já justificamos, tiveram de ser considerados aqui, hajam vista as interferências e modificações que foram provocadas naquele campo religioso. Portanto, uma vez cientes de que parte da tarefa já foi executada, sentimo-nos autorizados a iniciar a discussão das formas de relacionamento entre esses grupos prendendo-se, sobretudo, às situações de conflito que permearam tais relações.

A título de esclarecimento, a divisão do capítulo obedece a uma estética pouco usual, ou seja, optamos por separar os temas discutidos em três momentos básicos, cada qual associado a um movimento de um concerto, que é como distinguimos o fenômeno estudado, mas com uma intenção declarada apenas ilustrar a discussão, sendo inútil a tentativa de encontrar correlações mais profundas entre eles.

Variações da discórdia

I - ALLEGRO:

Porque, havendo entre vós rivalidades e contendas não é por isso que sois carnis e procedeis humanamente? (1 Cor 3. 3)

A supremacia do catolicismo, enquanto Igreja Oficial, nunca foi posta em questão, sobretudo se considerarmos sua atuação em comunidades do interior onde seu domínio é percebido de modo mais claro. Trata-se da hegemonia de que trata Ribeiro de Oliveira, reatualizando o conceito exaustivamente discutido em Gramsci, e ao qual já foi

feito referência acima⁷¹. Em Quebrangulo, a regra é mantida. Lá, o catolicismo tem atuado de modo decisivo e soberano sem enfrentar oposições de peso, a não ser a de dois grupos a respeito dos quais trataremos a seguir.

Na descrição feita acima dos grupos religiosos em sua atuação em Quebrangulo, mencionamos o movimento messiânico liderado pelo beato Franciscano como um dos que mais repercussão teve no local, sobretudo pelo tipo de reação que despertou na Igreja Oficial. O tempo relativamente extenso de atuação daquele líder no local, entre os anos de 1937 e 1954, revela bem a força desse movimento em termos de constestação da ordem social estabelecida. Aqui se faz necessário reportarmos à brilhante análise que é feita por Ribeiro de Oliveira⁷² para quem fenômenos de protesto social dessa natureza inserem-se em contextos de transformação sócio-econômica, marcados, sobretudo, pelo advento do capitalismo agrário e crise da hegemonia religiosa, cujas consequências mais graves são sofridas pela classes dominadas.

Nos referíamos há pouco ao considerável período de atuação desse movimento liderado pelo beato Franciscano. A verificação desse fato é relevante sobretudo se considerarmos outros movimentos de protesto social mais conhecidos, como os que foram conduzidos por Antonio Conselheiro e Padre Cicero em Canudos e Juazeiro, respectivamente. Nestes dois casos, a ação desses líderes foi duramente combatida pelas estruturas dominantes, normalmente a instituição eclesiástica e o sistema político vigente, após um curto período de atuação. No caso específico de Juazeiro, minuciosamente estudado por Della Cava⁷³, mesmo tendo se transformado depois num dos principais santuários religiosos do Nordeste, a questão religiosa que resultou na transformação do local num dos principais pontos de convergência de romeiros de toda a região, acontece dentro de um curto período de tempo, tendo iniciado em março de 1889, com o milagre envolvendo a beata Maria de Araújo, que consistiu na

⁷¹ Op. cit. (n.25).

⁷² Op. cit. (n.25). *passim*.

⁷³ Ralph DELLA CAVA, *Milagre em Joazeiro*.

transformação da hóstia consagrada em sangue na hora da comunhão, até a suspensão do padre Cícero das ordens religiosas em julho de 1892. Em março de 1893, ainda se detectam aspectos milenaristas e messiânicos no movimento de Juazeiro, uma vez que a carta pastoral expedida pelo bispo cearense D. Joaquim não foi capaz de dissolver a idéia de que os milagres eram de origem divina e que preconizavam a iminente destruição do mundo.

Mas é o próprio Della Cava quem nos alerta para o fato de que nem todo movimento religioso de cunho popularé necessário e exclusivamente messiânico. Incurrer em afirmativas deste tipo seria o correspondente a classificar todos os movimentos em fanáticos e heréticos. Além do mais, com relação ainda a Juazeiro, nem a teoria, nem o modelo quer messiânico, quer milenarista explicam satisfatoriamente o movimento que, porquase meio século esteve submentido a um processo permanente de conflito com as estruturas dominantes. O mesmo não acontece com o movimento que se constituiu às margens do paraibinha, nas cercanias do município de Quebrangulo. O ideal milenarista está presente no projeto do Franciscano de construir uma comunidade não apenas situada à margem da Igreja Oficial, como também voltada para um tipo de organização social e econômica autônoma.

Some-se ã tais aspectos o posicionamento político daquele líder religioso, sobretudo em períodos de eleição. Em sua última estada no município alagoano de Santana do Ipanema, quinze dias antes de morrer, recomendara aos fiéis presentes à sua pregação que sufragassem nas eleições próximas, os candidatos governistas. Nesta mesma ocasião preconizou seu falecimento antes de concluído o processo eletivo. Em fatos como estes é que devem ser buscadas as razões para o seu assassinato, ocorrido no dia 30 de julho de 1954, quando foi surpreendido enquanto providenciava os preparativos da sua festa de aniversário que se realizaria dali a quinze dias. Foi detido e submetido a julgamento o lavrador conhecido no local como Zé Cutucá, sendo este condenado a quarenta e oito anos e oito meses de prisão. No material em que nos

baseamos para descrevermos esse acontecimento⁷⁴, não são apresentadas as razões para a consumação de tal fato, nem tampouco os verdadeiros responsáveis por isso, embora na cidade, onde concentramos nossa pesquisa de campo, se comentasse à boca pequena, ter sido um importante chefe político local o responsável pelo crime.

Na ocasião não tivemos interesse de investigar o fato mais a fundo, inclusive pela ausência de evidências que confirmassem as versões apresentadas por nossos informantes. Porém, se contextualizarmos aqueles acontecimentos, encontraremos explicações plausíveis para o desfecho daquele episódio, bem como o entendimento acerca dos efeitos desse fenômeno naquele campo religioso.

A época de atuação do beato Franciscano em Quebrangulo coincide com o período de atuação de um dos principais representantes da Igreja católica, o Pe. Moisés, cuja atuação no local, conforme já foi mencionado anteriormente, estendeu-se por mais de 30 anos, período em que esse sacerdote exerceu seu domínio com austeridade e rigor, sempre cioso da retidão e do decoro dos seus paroquianos, impondo a estes fidelidade aos cultos católicos em detrimento de práticas alternativas, ainda que identificadas com a sua religião.

Além disso, em termos estruturais, o município enfrentava uma grave crise provocada pela queda no preço no algodão, até então, o principal produto da economia local e o crescente processo de desarticulação das relações tradicionais de trabalho ocasionadas pelo advento do capitalismo agrário, representado pela inserção de empresas multinacionais voltadas justamente para a produção algodoeira. Não nos deteremos mais em buscar nas relações materiais de produção uma explicação para as práticas e representações religiosas, apenas nos debruçaremos sobre estas a fim de alcançar os níveis em que se dá relação entre os diversos grupos religiosos, mais particularmente entre a Igreja Católica e o movimento encetado pelo beato Franciscano onde essa discórdia é patente.

⁷⁴ José Maria Tenório ROCHA. Op. Cit.(n. 40).

Ao se estabelecer na Vila de São Francisco, nome que ele próprio deu ao lugarejo, o beato Franciscando dá início a uma série de práticas religiosas que imediatamente atraem a oposição do pároco local, o Pe. Moisés. Tratava-se de celebrações, pregações, rezas, além da realização de uma série de obras de caridade, como a construção de igreja e orfanato, que iam atraindo um número cada vez maior de fiéis que não se contentavam em apenas realizar no local romarias freqüentes, vindo depois a habitar na vila. As perseguições que esse líder popular sofrera em outros locais por onde passara até chegar a Quebrangulo se repetem durante sua permanência ali. Sempre alegando subversão à ordem, as autoridades locais, respaldadas em determinações vindas do alto escalão, detinham o Franciscano e após interrogá-lo, ameaçá-lo, soltavam-no sem que isso implicasse a desarticulação do movimento por ele liderado, de modo que nem com a sua morte o movimento foi totalmente debelado. É certo que perde aquela aura milenarista, mas o local continua como um dos principais centros de romaria do estado. A anuência da igreja às peregrinações só se mantém até hoje porque imediatamente após a morte daquele chefe religioso, a comunidade foi assumida pelos frades.

O segundo grupo caracterizado pela sua oposição à autoridade eclesiástica foi o do mestre Zome. É bom que se frise, como já foi feito anteriormente, que a revolta do mestre Zome não era contra a Igreja Católica, considerado por ele como a verdadeira e única religião, e sim com os seus representantes, sobretudo com o Pe. Moisés, a quem costumava se referir chamando-o de "capiroto". Mas a razão dessa indignação era justificada pelo desprezo e rejeição de que foi vítima desde que resolveu construir sua própria capela em homenagem a São Sebastião.

Enquanto restringiu suas atividades religiosas apenas às sessões de mesa branca, realizadas no "terrerim tapado de barro", construído nos fundos de sua residência, a oposição que enfrentou foi a do delegado de polícia que freqüentemente o convocava a comparecer à delegacia a fim de ouvir uns sermões e ameaças de maiores represálias caso insistisse em dar continuidade a tais práticas. Nada comparável, portanto, às

perseguições que passou a sofrer por parte do pároco, quando da construção da capela de São Sebastião. Vale salientar que este havia sido convidado pelo mestre Zome para consagrar o templo após conclusão dos trabalhos de edificação. Sua recusa foi interpretada como uma declaração solene de hostilidade, acatada pelo mestre Zome que desde então evitou qualquer aproximação com as autoridades eclesiásticas.

O isolamento que estabeleceu com relação à Igreja Católica só foi interrompido mais recentemente com a tentativa de aproximação do Pe. Zenício, pároco da vizinha cidade de Paulo Jacinto, o qual prestava assistência religiosa à comunidade quebrangulense durante os fins de semana. Convidado para celebrar as novenas de São Sebastião na capela que deu origem a toda a celeuma, o pe. Zenício pela consideração que tinha pelo mestre Zome aceitou o convite, embora na ocasião tivesse feito uma exigência que foi prontamente aceita: as filhas-de-santo não compareceriam às novenas vestidas “com roupas de xangô”.

Esse fato foi mencionado por dois de nossos informantes. Num dos depoimentos prestados sobre o fato, a zeladora do Sagrado Coração de Jesus, D. Aurora Piu afirma ter participado uma única vez da celebração de uma missa, pelo padre Zenício, o qual na ocasião ela auxiliava, tendo tal iniciativa se dado com o aval do prelado da diocese. Outro depoimento, no entanto, é mais elucidativo a esse respeito, pois justifica as razões para que aquele religioso ficasse impedido de continuar atendendo à comunidade religiosa. Segundo o sacristão da Igreja, os próprios membros da igreja deram conhecimento ao bispo do fato, tendo essa denúncia resultado na expulsão definitiva do padre, daquela paróquia.

A Análise que pode ser feita desse ensaio de conflito, que achamos por bem identificar como *allegro*, apenas porque normalmente este é o primeiro movimento de um concerto, que é como queremos conceber a intrincada teia de relacionamentos entre os diversos grupos religiosos em Quebrangulo, e não porque esse primeiro momento caracterize-se pelo andamento animado e alegre; é a de que, quando um dos pólos da desavença é a Igreja Católica, seus desafetos não ameaçam sua hegemonia. Aliás, os

líderes identificados com as práticas religiosas populares, diga-se de passagem, o objeto real da perseguição que a Igreja põe em execução, ao contrário do que possa parecer, trabalham como verdadeiros legitimadores da soberania católica, respaldando a autoridade de seus representantes.

Ainda assim sua ação é maléfica aos olhos da Igreja, pois reúne um séquito que encontra em tais práticas mais correspondência com seu estilo de vida do que os cultos realizados na Igreja Matriz, normalmente envoltos em ostentação e pompa. E esses fiéis transitam entre os dois universos religiosos, sem que isso signifique para eles um tipo de ultraje aos desígnios católicos, resquício, quem sabe, do tipo de catolicismo tradicional que se implantou no Brasil, pautado nas concessões e privilégios atribuídos pela Santa Sé às autoridades civis. Segundo Riolando Azzi, por essa ligação com a autoridade civil o catolicismo no Brasil manteve-se predominantemente leigo, o que implicaria, por um lado, uma participação efetiva e autônoma do povo na vida religiosa e, por outro, a transformação desse catolicismo num 'patrimônio cultural do povo'. Para esse autor, "...o catolicismo tradicional tem vinculações profundas com as raízes culturais do Brasil. Este aspecto é extremamente importante, porquanto permite ao povo expressar a fé dentro de categorias, valores e símbolos condizentes com sua formação familiar e comunitária, e com o ambiente no qual vive"⁷⁵.

Disso deduz-se que a autoridade eclesial forçosamente teve que reconhecer a legitimidade de tais práticas, colocando-se não contra elas e sim contra as lideranças leigas, cada vez que estas se mostravam capazes de reunir em torno de si um número significativo de adeptos, os quais, na visão da Igreja, apesar de nem sempre assistidos a contento por ela, deveriam estar sempre sob seu controle.

Assim sendo, o que preocupa à Igreja é a manutenção do seu quadro de fiéis de modo inalterado; como seus integrantes, mesmo participando de eventos situados à margem do seu domínio, permanecem convencidos da preeminência do Catolicismo,

⁷⁵ Riolando AZZI. "Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil". p. 125-127. in Revista Religião e Sociedade, Mai/77nº 1

idéia esta reforçada pelos próprios líderes, essa igreja vai mantendo seu poder, mas sem se furtar dos ataques a tais práticas. Porém não é a perseguição encetada pela igreja que interrompe a atuação dessas lideranças leigas, haja vista, no caso do beato Franciscano, isso ter perdurado por um período considerável, até que suas posições políticas provoquem a fúria das classes dominantes, estas sim, inquietas com a atuação daquele líder. Já com o mestre Zome, sua neutralidade política lhe assegurou o exercício da atividade religiosa até seu falecimento, mais de cinquenta anos após sua chegada a Quebrangulo e trinta anos depois da construção da capela de São Sebastião; o que demonstra que, apesar de efetivas, as perseguições da Igreja Católica aos cultos ali realizados, foram insuficientes para derimi-los. Confrontando a autoridade do pároco, o mestre Zome continuou celebrando suas novenas, terços e realizando as festas de São Sebastião que concorriam em pé de igualdade com a do padroeiro da cidade.

Em suma, estes teriam sido os primeiros sinais de conflito religioso em Quebrangulo, o qual não ocasiona, contudo, estado de tensão e vigilância que marcou os atritos entre alguns grupos religiosos do beco, sobre o qual trataremos a seguir.

II - ADÁGIO MOLTO

“Na umbanda é cobra engolindo cobra”

O conjunto de acontecimentos que agora descreveremos, pela sua própria dinâmica, não se coaduna com o movimento lento e pausado que caracteriza o adágio. Talvez se considerarmos a sua duração ou a sua sequência no concerto, encontremos maiores relações com o fenômeno estudado. Essa segunda etapa dos conflitos começa em local e data marcados, no caso, o logradouro conhecido como “beco”, em fins da década de 60, mais especificamente em 1968; sucedendo-se os conflitos até bem pouco tempo com a morte do mestre Zome, pivô de todos os acontecimentos ocorridos em quase trinta anos de atuação dos grupos envolvidos. Vale salientar que a umbanda é aqui

tomada como referência básica dos conflitos ocorridos no período acima mencionado já que, mesmo para aqueles que não integram essa religião, ela foi o mote da discórdia naquela área.

Toda a história do “beco”, portanto, começa e passa pela figura do Mestre Zome colocado sempre no centro dos acontecimentos. A partir do confronto com “os grandes darua” ele se firma como principal liderança religiosa daquela área. O marco dessa prática arrojada no local é, conforme vimos acima, a construção da capela de São Sebastião em 1964. Esse fato irá significar além da ruptura com toda e qualquer autoridade socialmente legitimada, a demarcação daquele espaço como de sua propriedade.

Essa autonomia, no entanto, dura um tempo relativamente curto, ou seja, só será preciso esperar mais quatro anos para que essa exclusividade acabe. O que irá desencadear o esfacelamento da autoridade do Zome no local é um fato que aparentemente não tem qualquer ligação com a religião e que foi urdido com uma certa precedência.

Tudo parece mesmo ter-se iniciado com a chegada de Erivaldo, ainda imberbe, à residência do Mestre Zome, com quem passaria a residir. A justificativa para isso seriam as péssimas condições em que ficou a família do primeiro quando da morte do seu pai. Portanto, além de suprir a necessidade mais imediata de sobrevivência, sua convivência naquela casa lhe possibilitaria o aprendizado de um ofício, como o de fogueteiro ou pedreiro, por exemplo; que mais tarde lhe poderia garantir um futuro mais tranquilo e de modo independente. Isto, porém, não parecia fazer parte do que o mestre Zome havia reservado ao seu afilhado predileto. Vale salientar que em toda sua vida, após a separação da mulher, o mestre Zome sempre dispôs em sua casa dos serviços de um mancebo que o auxiliavam nos serviços domésticos e nas atividades religiosas no terreiro. Contudo, dentre todos os que passaram por aquele suposto asilo, Valdinho, apelido pelo qual é conhecido Erivaldo, parece ter sido o preferido, tanto porque foi o primeiro deles a receber guarida, como também porque foi o que mais tempo permaneceu

com o mestre Zome, num período total de oito anos. Durante esse período de convivência, Erivaldo fez de tudo um pouco, apresentando-se como um verdadeiro braço-direito do Zome, encarregando-se de inúmeras atividades, das mais simples às mais complicadas, no dia-a-dia ou no terreiro onde exerceu a função de *cambono*.

A versão para a discórdia entre os dois muitas vezes apontava para a relação que o Valdinho estabeleceu com a filha de Zome, Luzia, e da qual resultou a fuga dos dois a fim de casarem-se no vizinho município de Palmeira dos Índios. O fato não se concretizou devido à menoridade da garota. Essa versão não nos foi mencionada na época das primeiras entrevistas realizadas, nem pelo mestre Zome, nem por Erivaldo. Este apenas apontava como causa desse desentendimento o fato de Zome ter traído o "pacto de amizade", cujos detalhes nunca foram fornecidos por esse informante.

No segundo contato com a comunidade, o episódio do "roubo" de Luzia ganha maior consistência, embora fique evidente ter sido o mesmo secundário na rede de intrigas em que se viram envolvidos o mestre Zome e Erivaldo. Em alguns depoimentos é confirmada a versão da fuga do casal, mas em um deles, em particular, já são dadas pistas de como era o relacionamento entre pai e suposto genro, como é o caso do testemunho da esposa de Zome que assim se refere à pessoa do Erivaldo:

MIÚDA: Valdim chegou aqui com 14 ano e saiu mais ou menos com 22, por aí assim, mas foi a pessoa que mais, mais me judiou dentro desse terreiro, dentro dessa tenda; ele chamava uma tenda, essa casa de lá. Mas ele era muito ruim. Valdim... muito esculhambador... Ele fuxicava de mim a Zome. Qualquer besterinha que eu fazia com as menina, brigava com as menina, ele ia fuxicar a Zome; Zome vinha prá cá prapreguntá porque foi que eu bati nas menina, porque eu brigava com as menina. Era tanta coisa, tanta conversinha que ele fazia. Terminou um dia ele, amolando uma facaprime matar. Ele pagava pra tá aqui. Depois desse dia em diante eu não quis mais, negócio com ele.

O fato é que mesmo com tanta desavença com a família de Zome, fazendo intriga deste com suas filhas, acusando-as de aviltamento e desonra, o Erivaldo se deixa seduzir por uma delas, no caso a Luzia, mantendo com esta um namoro secreto que

perdurou até o dia da fuga, tudo ajustado sem que o “padrinho” nada participasse. O intento do jovem casal, porém, malogrou, conforme outro trecho da entrevista de d.

Miúda:

MIÚDA: Ele quis casar com Luzia, carregou Luzia. Foi assim, primeiro ele falou pra namorar com Luzia; Luzia, consentindo, mas a gente não sabia. Ai depois, teve uma festa aqui no terreiro, ele pegou chamou Luzia, Luzia de menor. Luzia se arrumou e saiu, pra Palmeira dos Índios mais ele e um irmão dele. Em Palmeira dos Índios, um irmão da mãe dele, bateu em cima disse: “Essa menina, você pode casar com ele se você achar proteção, mas você não vai casar com ela não, primeiro ninguém casa, pode casar novo, à toa e nem eu sei te defender”. Ai ele ficou por ali, foi na igreja, foino cartório, foi em todo canto e não achou brecha pra fazer o casamento. Ai, o juiz disse a ele, que ele só casava com elase o pai dela, o pai e mãe desse o consentimento. A gente não dava consentimento, a gente já sabia que ele não prestava, ele não ia ser bom esposo, ai, quando foi no dia desse fato, Zome, numa terça-feira. Passou quarta, quinta., quando foina sexta-feira, ele veio prá cá, tipo fazer, pedir consentimento a nós e comprar as alianças. Ele não conversou mais comigo, ele conversou mais uma irmã de Zome, não veio aqui em casa não. A irmã de Zome disse que não dava consentimento a ele não, mas não casava com ele. Ai Zome disse: “Pera a”í, a gente tinha um rapaz aqui, uma pessoa de bem, bem, uma pessoa mesmo prá servir, né? e fizemo o casamento dele com Luzia.

Essa versão é confirmada pelo próprio Erivaldo e sua esposa, que tendo prestado depoimentos em momentos distintos apresentam pontos em comum com a informação acima.

HERMINIA(mãe de Erivaldo): Ele saiu de lá, assim, quer dizer o seguinte: ele gostava de...ele saiu de lá...porque a gente tem que contar a verdade, não é? Quando ele saiu de lá, ele saiu porque ele...começou a namorar a filha dele. Ela hoje é Luzia, mãe-de-santo. Foi. Ele... roubou aquela menina, roubou ela; eles gostava dele lá e tudo, quando ele roubou ela...ai ele ficou com aquela menina e ela novinha e ele também novo ai se namoraram e tudo ai ele não quis... não quis que ela casasse com ele. Ai ele roubou ela foi pra Palmeira e fugiram. Ai asdepois que ele, que ele sabe que roubou a menina, que saiu, ai eles ficaram bulido. Acabou a amizade que tinha, né? Ficaram com raiva e tudo. Ficaram, depois de terem ficado amigos, ficaram inimigos. Quando morreu, intrigado era, quando ele morreu.

LOURDES(Esposa do Erivaldo) Luzia foi do tempo que Erivaldo vivia lá, mas ele não queria que Erivaldo saísse, ele queria que Erivaldo vivesse dentro de casa mais ele... Ligado, amigado mais ele, né? O Erivaldo nunca...como homem disse que com muita mulher não ia se passar, invés de tá com uma mulé, tá amigado com um macho. Ai ele não queria nem vê, não dava uma autoridade pro Erivaldo namorar...Ai da mulé que, ao menos ele escutasse assim de longe, que tava namorando com Erivaldo. Ele ficava...Ave Maria! Ai o Erivaldo disse pra ele: "Pera aí eu vou carregar a filha dele, já que não posso com as de fora...". Ai carregou a Luzia. A goza foi simhora mais ele, prá lá prá Palmeira, prá lá...Ela era muito nova, aí, quando Erivaldo veio buscar o registro, prá casar com ela no civil, else todos, que o Erivaldo estava aqui, foram aqui em casa e tirou ela daqui. A maior felicidade do mundo que fez o Erivaldo. Ai ela casou-se com outro. O outro não gostava dela. E o outro homem...os filho que ela tem tudinho é desse sujeito, Zezito. Zezito é uma pessoa direita, boa. Ah! ela vive aí, mais gato e cachorro.

Neste testemunho aparecem elementos novos que justificam a ruptura do Erivaldo com o mestre Zome, qual seja, a acusação de assédio sexual praticada por este contra seus protegidos, mencionado em várias outras entrevistas, sobretudo a de Erivaldo, que reteve o quanto pôde essa informação, mas que, após o falecimento do seu "padrinho" a utiliza, juntamente com as explicações de ordem religiosa sobre a quais cometaremos adiante, como principal argumento para o abandono do "Palácio do Rei Baluaê":

ERIVALDO: Rapaz, eu ter fugido com a Luzia, ele ficou, de uma certa maneira... casou a filha com Zezito e depois ficou preferindo a mim, né? Querendo que eu fosse amigo dele? Eu acharia que...com a minha reputação, não era muito importante, não é? Então, ele vai, ele vai, ele vai e isso passou quase três anos...Ai eu já...passou dois anos, após dois anosai eu me casei. Eu arrumei outra mulher e me casei. Eu me casei com lourdes em 69. Ai ele continuou querendo, da maneira que eu fosse amigo dele. Uma pessoa quando quer um amigo, ele tem... Ele tinha os motivos dele. Não tem aquela história que diz que tem várias formas de amar, né? Então, entretanto, o problema dele tinha a forma dele amar. Ele gostava de mim, porque na realidade ele queria um amigo, ter uma intimidade maior.⁷⁶

ENTREVISTADOR: E O SR ACEITOU ESSA CONDIÇÃO?

⁷⁶ Esse traço da sexualidade presente nos cultos afro-brasileiros já foi considerado em trabalhos consagrados (cf. Ruth LANDES, 1967; Peter FRY, 1977). Mas é também lugar-comum no discurso dos informantes, conforme o seguinte depoimento: "Eu não me importava com ele porque era espírita, desse povo espírita. Esse povo espírita, não quer...ele não...homem não se une com a mulher. É difícil. Se ele for de nascença, ele não...ele não se une não...nem a mulher. Quando...se a mulher foi de nascença o senhor vê...Todas pessoa que são espírita. Toda pessoa que é espírita de nascença. Agora...quem já pega esse negócio, já depois de muito grande, já tá se entendendo tudo. Ai não..."

ERIVALDO: Bom, vamos dizer que não. Prá, para o fim, não. No começo vamos dizer que eu aceitava a amizade dele, da maneira que ele dizia. Vamos dizer que eu aceitava, mas depois, eu cresci na minha mente e achei que, estava na hora de acabar. Ai Fui tomando minhas iniciativas. Depois de dezenove anos foi que...

Mas existe ainda outra razão apresentada por este mesmo babalorixá que justifica o seu afastamento do mestre Zome. Segundo o Erivaldo, todo o período de convivência no “Palácio”, exercendo atividades como *cambono*, não foi suficiente para despertar naquele chefe espiritual a sua confiança, a fim de que lhe fossem dadas as instruções necessárias à uma atuação autônoma. É a isto que se refere Erivaldo quando menciona o fato de ter sido “traído” por seu padrinho.

ERIVALDO: Eu perdi a confiança dele e não quis mais acreditar não. É porque ele não era fiel. Não foi fiel a mim, ao santo...ele manifestava a infidelidade dele, não me dando apoio e julgando erradamente alguma coisa que eu fazia. Ele dava apoio a outras pessoa que não tinha o menor merecimento. Talvez porque ele queria me diminuir, não queria me ver crescer, queria me ver pequeno. Ele tinha eu como um aliado. Ele sabia que eu ia crescer primeiro, eu era o mais inteligente. Ai ele tinha medo, que ele sabia. Ele... colocava, e...colocava empecilho. Eu já estava...sabe? Eu tinha mágoa dele e isso...eu não aceitava e...achava que ele não praticava...

Assim é que, em 1966, os dois rompem radicalmente e a justificativa mais plausível parece mesmo ter sido questões de ordem religiosa, já que, mesmo após o rapto de sua filha, Zome continuou assediando seu protegido, fazendo-lhe propostas de uma “amizade sincera”, mas sem acenar com qualquer estímulo à sua formação religiosa, contrariando, inclusive, determinações superiores, uma vez que, segundo o Erivaldo, seu guia é que teria aconselhado seu afastamento daquela “tenda” a fim de desenvolver sua “corrente”.

Após essa dissidência, o Erivaldo ainda vaga por alguns terreiros locais, mas vai encontrar num babalorixá Benedito, do município alagoanode Atalaia, quando de sua atuação em Quebrangulo, o apoio necessário à sua iniciação. Vale salientar que a única vez que esse pai-de-santo é mencionado nas entrevistas realizadas foi através do Erivaldo, para quem, aliás aquele seria o verdadeiro responsável por sua instrução nas

coisas do santo, tendo o mestre Zome exercido uma influência muito superficial nesse processo, assim mesmo, no momento inicial, constituindo-se, pois, em seu “primeiro catequizador”. Depois, como o próprio Erivaldo afirma: “o resto do mundo me ensinou”. Vale salientar, no entanto, que o Erivaldo havia sido batizado pelo mestre Zome “na lei do espírito”, naquele “terreirinho de taipa” onde tudo começou.

Em 1968 Erivaldo funda seu próprio espaço, o “Terreiro Africano São Jorge” e o que é mais estranho, conta no evento de inauguração, com a presença do mestre Zome, que atendendo ao convite feito, levou com ele seus filhos-de-santo para assentar o Exu do novo terreiro e compareceu ainda outra vez, quinze dias depois quando houve novo toque:

LOURDES (Esposa de Erivaldo): Quando o Erivaldo resolveu... você sabe, foi como eu terminei de dizer nesse instante. Zome sempre foi uma criatura muito falsa, de desejar o mal ao próximo. Quando foi pra fazer, quando foi a inauguração do terreiro, o que o mestre fez, né? Ele se ofereceu, disse que vinha: “Eu vou”. Ele foi pra lá, com as filha-de-santo dele, trouxe os filho-de-santo; o bicho trouxe até os filho-de-santo. Ai ficou, foi pra ai, ajudou, tudo bem, mas depois ficou com aquela espécie de inveja. Chamando os filho-de-santo do terreiro de cá, pra ir pra lá, que isso não era um terreiro, isso era um estribaria, uma estribaria de cavalo, nem sei que diabo era; ele dizia as palhaçadas dele pra lá, assim, tudonós sabia. Ai, nós, nós não é assim. Hoje, o terreiro do Rei Abaluaê dele, pifou e a estribaria tá funcionando ainda. Gente baixa. Ai o Erivaldo se invocou.

ANITA (Irmã de Zome): Padrinho foi quem assentou o Exu dele. Dancemo xangô, lá ainda duas vez. O Erivaldo ele é filho de criação de Zome. Ele que criou ele. Justo nesse terreirinho de taipa. Ele dançava, foi onde ele foi batizado, ele é batizado na, na... lei do espírito... o Erivaldo. Ai padrinho foi assentar o Exu dele. Dancemo xangô, depois, com bem uns 15 dias novamente nós toquemo ai, agora eu não sei porque foi que começaro a brigar. Já foi depois dele casado, o Erivaldo casado, que eles começara assim, sempre em negócio assim de, de... terreiro, cada um que quer ser mais que o outro.

Com base nos depoimentos acima, tem-se que a suspensão das hostilidades entre os dois era passageira. A última vez que estiveram mais ou menos em acordo foi desse período que vai da abertura do terreiro Africano São Jorge até o casamento de Erivaldo, 1969. Esse fato, conforme os depoimentos acima descritos, inclusive dos

próprios familiares do Zome, teria provocado o início de um período de novas disputas, esta sim, tendo se estendido até bem pouco tempo antes da morte de Zome. A proposta de reconciliação que foi lançada por ele foi imediatamente acatada por Erivaldo, na condição de que, cada qual ocupasse seu espaço sem interferir na atividade alheia.

Mais tarde, a tentativa de aproximação se daria através de Erivaldo, quando o mestre Zome já se encontra com um estado de saúde bastante debilitado, na fase terminal da doença, internado no hospital de Quebrangulo. O Erivaldo na ocasião, cumprindo promessa feita quando ainda tinham um relacionamento amigável, foi visitá-lo, mas não teve oportunidade de conversar com ele e lembrá-lo do motivo da visita, ou seja, uma dívida assumida há tempos atrás e que consistia em estar próximo quando qualquer um dos dois estivesse próximo da morte:

ERIVALDO: Eu não cheguei a falar com ele, porque, na verdade, eu não fui diretamente pra falar com ele eu fui visitar ele. Fui ver a situação dele como estava e... Não cheguei a falar com ele porque no momento ele tava dormindo. Eu não queria me reconciliar com ele, porque na verdade eu estaria... que eu tinha essa dívida, que é essa dívida de visitar ele. Eu tinha dito que, eu ia visitar ele, nem que fosse uma vez e já que ele tava prá morrer, eu disse a ele um tempo: "Um dia eu espero você está já morrendo..."...eu fui lá prá... porque na realidade ele acharia que ele ia morrer antes de mim. Então, quando Deus me deu a oportunidade, ele estava com a alma doente, aí eu cumpri minha palavra.

Tentativa de reconciliação semelhante marcou também a relação entre o Mestre Zome e frei José, outro desafeto seu, durante os seus últimos dias de vida. Não obstante a separação entre eles ter ocorrido de um modo mais radical conforme teremos oportunidade de conferir, essa aproximação foi mais tranqüila, sem muito alarde. De acordo com os depoimentos obtidos de familiares que acompanharam Zome no estágio final de sua doença, a iniciativa partiu do próprio frei José, que o procurou quando ele ainda se encontrava hospitalizado em Maceió, sem obter sucesso em sua investida. Já em Quebrangulo, não apenas se reconciliou com esse arquiinimigo, como também passou a assisti-lo reiteradamente:

MIUDA: Ele foi pra o hospital, porque o dele é visitar todo mundo, né? De padre é visitar. Ai ele foi pro hospital, chegou aqui, perguntou assim: "D. Miúda, cadê Mestre Zome". Eu disse: "Ele tá em Maceió, tá internado". "Eu vou ver se eu encontrô com a...com a enfermaria dele, quando eu...for visitá-lo". No hospital dos usineiros, né? Ele disse que ia vê se encontrava a enfermaria dele pra visitar. Ai foi. Chegou lá não encontrou, procurou, mas não fez pouco caso, ele mesmo me contou. Não visitou. Quando ele chegou aqui. Pouco tempo ele chegou aqui em casa, aqui no hospital daqui, ai ele foi lá. Conversaram bem, um discorrendo-secom o outro. Ele tinha uma padaria, mandava , mandava pão prá Zome toda tarde, sempre de tarde. Quando Zome morreu, esse homem foi muito, muito gentil pra mim, eu não vou falar, ele não fez nada comigo.

Mas a atitude do frei José que mais impressionou a família não foi o fato de ele ter acompanhado o mestre Zome em seus últimos dias e sim de ter concordado em celebrar a a missa de corpo presente, na capela de São Sebastião, onde o corpo foi velado e, o mais imprevisível, é que a missa de sétimo dia ocorreu no "Palácio do Rei Baluaê". Some-se a isso o fato de que, tendo o mestre Zome falecido no dia 04 de janeiro, o frei José passou a celebrar missas em favor de sua alma no dia 04 de cada mês, em Quebrangulo ou em Maceió, dependendo do local onde ele estivesse na ocasião. Vale salientar que aquele líder morreu sem ter recebido a extrema-unção. Na ocasião o padre Washington, pároco da cidade, quis distribuir-lhe esse último sacramento, mas foi recusado pelo moribundo.

O Frei José tem justificado a iniciativa de celebrar essa missa no terreiro na solicitação que Luzia, filha de Zome, ter-lhe-ia feito após um sonho com o pai, onde este reclamava-lhe que a sua passagem definitiva ao mundo dos espíritos só se efetivaria caso fosse celebrada "ao meio-dia no terreiro" sua missa de sétimo dia. Ciente de que o apelo de Luzia era procedente e por concordar que a vida de intrigas que Zome levara neste mundo estaria dificultando a passagem para o outro lado, o frei José chamando para si a responsabilidade pelo atendimento das necessidades espirituais do seu antigo desafeto concorda com a solicitação feita:

FREI JOSÉ: Quando se vive assim uma vida cheia de problemas e tudo, que ainda deixa uma série de dívidas, porque todos nós devemos aqui neste mundo e vai continuar devendo lá, até se purificar; então a pessoa lá do outro lado, tem certas necessidades, que a gente pode ajudá-las a superar essas necessidades. E por essa crença e por essa fé, aí não veio obstáculo nenhum em celebrar a missa dele e celebrei a missa dele com toda alegria, com todo o coração. Se foi uma coisa que eu fiz de coração foi celebrar aquela missa lá, porque eu não sei o que era que tinha ali no terreiro, alguma coisa que tivesse pedindo é...a elevação dele prá Deus...

Quando porém o indagamos sobre a diferença entre esse tipo de celebração e a que o mestre Zome quis realizar na capela, por ocasião do dia de preto-velho, que inclusive resultou na separação dos dois, ele titubeia, mas não convence. Seu argumento é o de que, naquela circunstância, o que estava em jogo eram os caprichos de Zome que numa demonstração gratuita de poder quis impor a realização do tal culto. É diferente, segundo frei José, de suas intenções quando celebrou a missa de sétimo dia, voltadas exclusivamente ao atendimento a uma “necessidade espiritual”. Foi, segundo suas palavras: “um auxílio espiritual, não ao terreiro, mas a ele”.

O fato é que esse episódio ganha maior significado no contexto de nossa pesquisa, pois conforme entrevista realizada anteriormente com o frei José, foi o amálgama de práticas e representações religiosas realizadas por Zome, no terreiro e na capela, que determinaram seu afastamento e o rompimento das relações com o mestre Zome. É este fato, inclusive, que nos autoriza a incluir neste tópico os conflitos que marcaram o relacionamento entre os dois, já que, mesmo tendo resultado de tal cisma a fundação de uma nova Igreja, foi alegando objeção à “macumba” e mantendo-se fiel ao patrulhamento das práticas assim identificadas, que o frei José adquiriu legitimidade; muito embora, não falte quem testemunhe participações suas nos cultos afro-brasileiros, inclusive, incorporando espíritos, conforme veremos adiante.

Ainda sobre a missa de sétimo dia do mestre Zome, a iniciativa de celebrá-la no terreiro repercutiu de modo muito positivo entre os familiares deste, contribuindo de modo definitivo para que as opiniões sobre o “padre” mudassem radicalmente mesmo

entre aqueles que anteriormente haviam denunciado a hipocrisia do frei José quanto às suas posições referentes ao terreiro:

LICA (Irmã de Zome): Zome tinha muita mágoa de frei José, mas depois ele disse, "esse padre é uma beleza", meu fio. Foi. Oxente, péra aí, aquele padre José, ele é um sofredor no mundo, aí Zome, ele andando por lá, não sei por donde, ele achou ele, frangote, aí trouxe ele pra casa dele. É, cê vê, é que Zome é mesmo que ser pai dele. E trouxe ele pra aí, depois ele viveu mais ou menos um bucado de ano. Oxente, o padre José, é uma beleza. Eles ficaram bulido um bocado de tempo. Ai quando Zome teve doente, aí no, nos hospital, nos hospital de Maceió, aí, ele... quando Zome faleceu ele foi quem veio rezar na... o terço lá, aina Igreja. Ah! meu filho, isso intê foi umas boas, pessoas muito boa. A depois o padre. o... padre José, veio dizer uma missa no terreiro, depois que ele morreu, veio meu fio, veio celebrar uma missa aí nesse terreiro dele. Acabou-se tudo quanto foi aborrecimento deles. Ele não quis morrer e deixar ninguém... Foi meu fio. Ah, ele não quis se acabar e deixar ninguém... é... intrigado dele não. Todo mundo a favor dele. A coisa mais bonitado mundo.

O depoimento acima, a pretexto de rever certas opiniões que se tinham sobre o frei José, apenas sutilmente revela aspectos do período de dissidência que marcou a relação deste com o mestre Zome, o qual só poderá ser assimilado em sua essência se considerarmos todo o processo de participação daquele religioso na comunidade, desde sua inserção no local até a realização da pesquisa de campo.

Conforme já foi discutido anteriormente, respaldado nos depoimentos de vários informantes, o frei José chegou Quebrangulo por intermédio do mestre Zome que, tendo-o conhecido em Maceió ainda muito jovem, convida-o para atuar em Quebrangulo, onde assumiria os serviços religiosos da capela.

Tudo isto aconteceu no ano de 1973, mais especificamente no mês de janeiro. O evento foi marcado por muita comemoração, tendo a sua chegada sido acompanhada de outros padres e do bispo da Igreja Brasileira, congregação à qual ele havia se convertido após abandonar a Igreja Católica, onde era seminarista. Na ocasião foi celebrada uma missa na capela de São Sebastião.

Tanta solenidade, porém, não foi suficiente para garantir a permanência do padre recém-chegado por mais tempo como sacerdote daquele segmento da comunidade. Quatro meses após sua chegada, exatamente no dia 13 de maio daquele ano, quando no

local se comemorava a festa dos pretos-velhos, o frei José toma a decisão de romper com seu anfitrião, recusando-se, inclusive, a celebrar a missa que se realizaria na capela para homenagear aquela entidade do xangô. Curioso notar que mais tarde, essa mesma data irá marcar um dos principais eventos realizados pelo frei José em sua própria igreja, no caso, a celebração do dia de Nossa Senhora de Fátima que, conforme já foi dito acima, foi vista pela menina Carminha, com quem ela conversou várias vezes, inclusive para instituir a comemoração desta data.

Após esse rompimento, o Frei José permanece na cidade, ainda sob o abrigo da Igreja Brasileira que ele ajudou a fundar e a implantar na cidade, motivo pelo qual, inclusive, tem suas práticas religiosas associadas a essa congregação, mas pouco tempo depois rompe também com ela, filiando-se à Igreja Missionária Sagrado Coração de Jesus à qual permanece ligado até hoje. Em seguida inicia uma campanha de perseguição aos cultos afro-brasileiros, uma atitude incompreensível para aqueles que eram alvo dos seus ataques e acusações e que, por diversas vezes testemunharam sua participação nos cultos que agora atacava. Alguns depoimentos são bem enfáticos a esse respeito:

MIÚDA: Eu vi. né mentira não. Nós, nós não via ele dançando não senhor. Ele recebia espírito. Assim, em mesa, sabe? Dançar eu não vou dizer que aconteceu não, mas ele assistia o povo dançando.

ANTONIO: Quando tinha xangô no domingo ele ia assistir o xangô. Então tem aquele espaço ali, que fica a sala de consulta, não tem? Dentro da sala de consulta, assim do outro lado é o peji, mas entre o peji e essa sala tem um quartinho e tem as porta que vara de lado a outro, e o padre entrava e arroteava, chegava, ficava lá no peji, escondido... Ficava escondido mode o povo não ver, não sabe? Mas deixa que lá mesmo o nego baixava o espírito e as mulher chegava naquela sala, na porta do peji pra levar a saia da pomba dele. Mas o povo via. Ele rodando lá no peji, manifestado, o padre.

ANITA: Ele é filho de Xangô com Oxum.

ANTONIO: Eu já tava dançando esse tempo, já no terreiro. Minha irmã, minha irmã dançava lá com a... a..pegava as saia assim, jogava uma na outra assim... Pisava uma na outra, como é que o pessoal não via? E o olho era assim no povo, na assistência, para o povo não vê e o povo via tudinho, visse?

ANITA: Escondido ele, né? que ele era aqui dá igreja, né? Ai o pessoal, assim, tinha uma revolta, né? de quem dança xangô e assiste na Igreja. E a gente ainda foi lá ensaiando e o coitado do cabra lá, até quando suspendia.

LOURDES: Há-lele é feito, ele tem feitura de mês, ele passou foi um mês de camarinha. Ele tem feitura, o padre. Isso aí tá na cara...

AGORA POR QUE FAZIA ESSES ATAQUES CONTRA VOCÊS, CONTRA...?

LOURDES: Há, pois é. Não sei qual foi o problema que fui lá um dia disse isso a ele, ele...há é assim porque ele...acho que prá ser o bonzim, né? O que ele dizia também, não era falando de Erivaldo, mas sim falando de Zome, esculhambando com Zome, porque Zomê fazia bruxaria mesmo bonitinho prá ele como fez uma bruxaria que ele foi pra Bahia, foi dessa vez. Ele quase morre. Foi morto, morrendo prá lá, né? Morrendo mesmo. O Erivaldo disse: "Você não pode se tratar aqui, porque era o padre..." "

AH ENTÃO ERIVALDO FOI O CONSELHEIRO?

ELA: Claro. Erivaldo foi que arrancou o sapo do, da be, do pé da, da igreja dele, da porta. O Zome, teve tanto ódio da d. Cecília, uma filha-de-santo de Zome que foi quem avisou pro padre que ele tinha vindo trazer essa bruxaria pro pé da porta... Ela disse ao frei José e foi por esse intremédi é quemorreu. Zome meteu-lhe uma macumba, matou ela. Ave-Maria.

Estes e outros depoimentos não mencionados e recolhidos em camposão suficientes para refutar a suposta aversão do frei José a tais práticas, bem como os motivos apresentados por ele para seu desligamento do grupo ao qual estava vinculado, sobretudo este último, dado pela esposa de Erivaldo, ainda mais elucidativo por se tratar de alguém que, por não possuir qualquer vínculo com o "Palácio do Rei Baluaê" usufruiu da confiança do frei José no período subsequente ao seu afastamento dali. A credibilidade de sua informação, portanto, está ligada ao fato de que, pela aversão que sempre nutriu contra o mestre Zome, ela teria bem mais motivos para legitimar a versão do seu vizinho, ao invés de reforçar ados seus oponentes, mesmo porque, segundo essa nossa informante, os ataques desferidos pelo frei José tinham como alvo o Palácio do Rei Baluaê, mais especificamente seu líder, o mestre Zome e não os "xangozeiros" de um modo geral.

Tendo então sido contestado esta que é sua principal explicação para o desligamento e aversão às práticas realizadas por aquele grupo, outras justificativas de

menor monta apresentadas pelo frei José perdem a credibilidade, como é o caso, por exemplo, do que ele alegou ter acontecido no fatídico 13 de maio, quando recusou-se a celebrar o dia de preto-velho na igreja. Segundo informação prestada pelas irmãs de Zome, a missa foi celebrada, às 3:00 horas da tarde e a capela estava repleta de filhas-de-santo:

ANITA: Todo mundo assistiu à missa, na parte da tarde, que o dia 13 de maio caiu num domingo. E esses negócio de obrigação de terreiro, cai no dia que cair. Ai ele celebrou a missa na parte da tarde, 03:00 horas da tarde, todo mundo assistiu e de noite nós fomo dançar o xangô no terreiro. Então e agora isso ai ele inventou que nós tinha dançado xangô dentro da igreja.

Versões como esta alastraram-se como enxurrada em Quebrangulo, todas com o intuito de desabonar a conduta do frei José. A mais grave delas resultou na abertura de um processo contra ele, o qual até o encerramento do nosso trabalho de campo ainda estava em tramitação no fórum da cidade. A denúncia que desta feita recaía sobre ele partira de alguns menores do orfanato Santo Antonio, até então sob a sua responsabilidade, queo acusavam de maus tratos e aliciamento. Este fato repercutiu imediatamente na cidade, deixando revoltados seus moradores. A justiça local determinou a intervenção do estabelecimento e formou uma comissão que passaria a assumir a responsabilidade pelo mesmo. As pessoas indicadas prontificaram-se a ajudar, mas foram preteridas pelo próprio frei José e o resultado é que tudo continuou em suas mãos e até o processo movido contra ele foi arquivado.

Uma última acusação contra o frei José deve ainda ser lembrada, menos por seu aspecto trágico e mais pelo que de burlesco ela criou, no caso uma guerra travada via difusora, que deu notoriedade ao beco, e cuja tônica eram as delações feitas pelo mestre Zome de que, antes de se desligar do seu grupo ou mesmo logo após este ocorrido, aquele padre havia comprado em Palmeira dos Índios, usando para isso seu nome, todas as imagens que decoravam sua capela, ficando assim o mestre Zome responsabilizado pelo pagamento das mesmas.

Essa é mais uma das estórias envolvendo os grupos religiosos em Quebrangulo que demandam maior esclarecimento, inclusive porque foi mencionada por um único informante. Confirmado ou não o fato, a verdade é que, rumores desta natureza é que desencadearam o jogo de acusações recíprocas que os líderes religiosos oponentes sustentaram durante vários anos. Aliás, urge a realização de um estudo sobre o uso de meios de comunicação em batalhas deste tipo. Em Quebrangulo, a difusora foi o instrumento utilizado por outros

A guisa de encerramento do tópico convém ressaltar que após a morte do mestre Zome ou mesmo antes, quando iniciou-se o seu processo de debilitação, os ânimos dos concorrentes foi arrefecendo. Como vimos, a reconciliação foi o caminho buscado nos últimos momentos de vida do mestre Zome e depois do seu falecimento, os seus dois principais desafetos se dispersaram, permanecendo mais tempo na capital do estado e tocando seus grupos através de visitas esporádicas. Mas, conforme analisaremos no tópico seguinte, outros níveis de conflito se estabelecem, alternado-se na manutenção dessa que é a lógica do relacionamento entre grupos religiosos divergentes num espaço restrito.

II - PRESTO

Nenhuma paixão é mais forte, no peito humano, que o desejo de impor aos demais a própria crença (...) Não é o amor à verdade, mas o desejo de prevalecer que levanta bairro contra bairro e faz uma paróquia desejar a derrota de outra paróquia. Cada qual procura paz de espírito e sujeição, mais do que o triunfo da verdade e a exaltação da virtude.

Orlando, Virginia Woolf

Incluiremos neste último tópico desdobramentos atualizados dos conflitos acima analisados, os quais acontecem no andamento que determina a chamada, ou seja, rápido, presto, ligeiro. Num primeiro plano temos a disputa iniciada pelos herdeiros do Palácio Rei Baluaê, no caso, por Antonio, cunhado de mestre Zome, de um lado e, por

outro, Luzia, a filha deste, cada qual empenhado em garantir seu quinhão nessa sucessão. Num segundo plano temos a rivalidade entre dois outros pais-de-santo, Floro e Nilza, cujos espaços de atuação foram descritos no capítulo anterior, os quais se enfrentam visando não apenas abocanhar a parte que lhes cabe do mercado religioso⁷⁷, mas também dar uma demonstração de destreza na gestão do sagrado.

Ocupar-nos-emos inicialmente da primeira série de conflitos envolvendo os parentes do mestre Zome, cuja disputa pela liderança do palácio é recente, ou seja, remonta à morte daquele chefe espiritual, ocorrido em janeiro de 1994. Tal sucessão começa a ser discutida por ocasião do afastamento de Zome para Maceió por motivos de saúde. Na ocasião, seu cunhado Antonio ficou encarregado de tocar os trabalhos do terreiro, assegurando a manutenção e conservação daquele espaço religioso e, conseqüentemente, possibilitando o acesso dos filhos-de-santo ao mesmo durante mais ou menos 06 meses, que foi o tempo de afastamento do mestre Zome da cidade.

Até então, o mestre Zome não havia manifestado qualquer opinião sobre quem o sucederia na direção do terreiro, porém, Antonio revela que só assumiu a tarefa de zelador, da tenda e da capela, no cumprimento da vontade do seu "padrinho":

ANTONIO: Como, teve um dia ele aí, foi prá Maceió. Acho que na certa pensando ele, que ia em Maceió, mas também de lá não passava, voltava, né? Prá cá. Mas isso também é verdade. Então ele me chamou e me entregou o terreiro pra eu assumir. Eu fiquei assumindo 06 mês... Eu sei que nesse entrelado todinho, sei que ele adoeceu prá lá e ficou pior, botaram no médico e foi intê que por, por outubro vieram prá aqui, aí daqui, acho que a filha dele viu o movimento. O problema, é um pouco de amizade do povo comigo, com o filho de santo dele, "Ói..." Que ele disse: "Ói, Antonio, eu não canto mais em guerreiro, nem xangô. Tô lhe entregando o terreiro e assumo". Daí eu fiquei assumindo o terreiro.

Essa predileção de que se nutriu Antonio na relação com o cunhado prontamente despertou em Luzia inquietações que a levaram a tomar a iniciativa de reaver as chaves do terreiro e da igreja, até então nas mãos do tio. A irrupção dessa

⁷⁷ A utilização que aqui fazemos deste termo está amparada na discussão que Bourdieu desenvolve no artigo "O Mercado de Bens Simbólicos". Op. cit. (n. 69). p. 99-182. Também nos é útil a essa discussão as contribuições de Ortiz (1988), que no caso lança mão da expressão "mercado concorrencial" para se referir aos mesmos aspectos relacionados à concorrência entre grupos religiosos.

disputa, contudo, não se vincula à inabilidade do zelador designado, no cumprimento das tarefas a ele reservadas. Ao contrário do que possa parecer, foi justamente o excesso de zelo na execução do que lhe havia sido destinado, que torna Antonio *persona non grata* e até uma ameaça à sucessão legítima que no caso colocava Luzia como principal beneficiária do patrimônio de Zome após seu falecimento.

Portanto, um fato específico deve ser mencionado como responsável pelo desencadeamento da contenda Luzia e Antonio. Este, cumprindo mais uma das vontades do seu cunhado, para cujo atendimento sempre esteve voltado, realiza aquele que teria sido seu último desejo, qual seja, destruir toda a indumentária do guerreiro, grupo de folguedo popular ao qual já fizemos menção antes, e enterrá-la no quintal do terreiro, conforme o extenso depoimento de sua irmã Anita, que foi quem se incumbiu de transmitir o recado ao marido:

ANITA: Então de tarde a gente foi, pra visitá-lo, cheguei lá ele tava ruim, disse: "O Nita, tô me acabando". Disse: "Cadê o Antonio?" Eu disse: "Tá em casa". "E o Ailson?" - que é meu filho. "Tá em casa". Foi quando ele pediu: "Pois digao Antonio, que amanhã bem cedo, A-M-A-N-H-Ã". Você sabe que o que ele queria fazer era tudo resolvido, né? "Ele manheça o dia, vá na igreja, pegue meu caixão, bote no corpo da igreja, limpe bem limpinho, você vá com uma agulha, se tiver feio..." - Tinha uma cortina assim por dentro, sabe? "Se tiver quebrado algum ponto daqueles, você dê os pontinho e deixe tudo limpim. Ele vá no cemitério, limpe minha catatumba, deixe toda limpinha. Leve os material pra deixá-la toda limpinha pra quando eu chegar lá, tá limpinha minha catacumba. E pegue, diga ao Ailson, que vá atrás do terreiro, cave um buraco fundo e pegue as coisa do meu guerreiro e enterre todim, vá quebrando aquelas lâmina - que era bem enfeitada com aquelas tira de lâmpada, né? - pra quebrar todim e enterre o chapéu de boca prá baixo, não bote prá cima" Tudo em senso. Há 20 anos que ele vinha pedindo as coisa (...) Quando de última hora, as derradeira palavra, bem dizer, pedir e pra ele não fazer.. Assim no outro dia, na segunda-feira, ele amanheceu o dia bem cedinho, abriu a igreja, botou o caixão no corpo da Igreja, espanou ali, ficou bem limpim, tava tudo concertado por dentro, as cortina. Foi no cemitério, levou cal. cimento, pintou a catatumba, quando voltou já passava de meio-dia, aí foi pro terreiro. cavou o buraco e foi enterrando. () que deu pra enterrar naquele dia, enterrou...

Já mencionamos anteriormente a relação que repetidas vezes foi feita entre o xangô e o guerreiro pelos entrevistados. Alguns desses informantes que no passado integraram grupos folclóricos dessa natureza, enfatizaram esse vínculo. Portanto, antes

de prosseguirmos com a descrição dos conflitos que após a morte do mestre Zome despontaram, abriremos aqui um curto parêntese para tratar dessa temática que, inclusive, traduz com precisão a lógica de dissidências e desavenças que marca o relacionamento entre os grupos religiosos, sobretudo, aqueles identificados com os cultos afro-brasileiros.

A primeira vez que tivemos nossa atenção desperta para essa conexão entre guerreiro e terreiro, foi durante a entrevista com o Sr. Ulisses Valentim, cujo depoimento teve um de seus trechos descrito no capítulo anterior, o qual se nutre de grande legitimidade na medida em que o citado informante foi integrante, no passado, do guerreiro de Zome, primeiro como mateus e depois contra-mestre. Na referida descrição atentamos para o que é mencionado por ele acerca da tendência daquele mestre em relacionar explicitamente, o folguedo e os cultos religiosos, ou seja, tirar peças no guerreiro recorrendo às representações do domínio do xangô.

Tal informação é ratificada por outro morador do assentamento, conhecido no local como Manoel Mororó, o qual, no passado, também teria participado, junto com o irmão, da organização de folguedo semelhante ao que estamos tratando aqui, onde desempenhava o papel de palhaço, além de também ter frequentado o Palácio do Rei Baluaê. O seu depoimento acerca de uma situação vivenciada pelo grupo no município de Palmeira dos Índios, merece aqui ter um de seus trechos descrito, apesar de longo, já que nos remete ao centro do que estamos discutindo no momento:

MANOEL MORORÓ: Ai nós fomo brincasse guerreiro na Palmeira; não tinha mestre. Que quando nós comecemos a abri que demo três ensaio, quando dá fé que não chegou um mestre. O povo que era torcedor, torcedor do guerreiro da gente, ai chegou perto dele assim, ai disse: "Ó, esses fii..." - ai chamou o nomão - "esses fii da peste não sabe o que é, sabe o que é cantar festa de reisado" - com meu irmão, né? Ai o meu primo foi, que ele tinha dito perto do meu primo, ai ele chegou e disse: "Ó...". Eu disse: "O que é?". Ele disse: "Ó, umcaba ai ele disse vocês eram um filho da peste que não sabia cantar peça não. Que se ele fosse cantar peça com vocês, vocês saiam apanhando até a alma e ele diche que só queria que o mestre desse o apito aele". Eu digo: "Vou mandar o Antonio dá o apito práele agora". Ai cheguei lá: "O mestre". Ele disse: "Que foi?". Eu disse: "ô mestre, eu quero que você

entregue o apito àquele rapaz". Antonio disse: "Pois não". Ai chamou ele. Ele fez a peça de chamada pro caba, que ele era mestre também, fez a peça de chamada pro caba, o caba veio, pegou o apito. Que quando o caba pegou o apito, ele não cantou uma peça mode dizer assim: "fulano é bonzinho, não". Ai, depois martratô, de tudo quantopodia mermo, o guerreiro da gente. Uah ele começou martratar de mestre, contra-mestre, rei, rainha, afigurado, martratou mermo, infernizou assim, deixou mais raço que o chão, o caba, né? Que vinha de fora. Quer dizer que o caba cantou as duas peça, que quando eu vi o caba cantar as duas peça, espiei pro caba assim, eu disse: "Mas não é possível, não, home, o caba dentro do guerreiro da gente, vim esse cara e tirar o cara do guerreiro". Ai eu vi o Antonio suar: "Eita, mais nunca que eu leve, uma dessa". E o caba cantou outra peça, ai martratô três filho e o caba não cantou, quando o caba martratô, ai eu sei que... Eu era só palhaço, mas o palhaço é... tem que ser firme também, ai eu vi que o caba não tava só, ai eu fui... O caba que tava cantando não tava só, eu cheguei assim, né? Ele tava com negócio de, de... macumbaria, né? Espiei assim, eu digo: "Antonio, já chega, pega o apito desse caba". Ai Antonio foi, pediu o apito, quando Tonho foi no apito, o apito, um apito limpo da febre, quando ele botou o apito na boca, fiiuu... o apito liso. Só fezsó sair assim, que nemo sopro, tinha mais nada. Ai o meu irmão mandou o sanfoneiro parar, que quando ele foi abrir a boca prá cantar a peça, e cantar o que, meu? Cantar de jeito nenhum. Ele abriu a boca três vez assim, ele só fazia só abrir a boca, a voz dele cabou-se de uma vez por todas. O caba com raiva. Ele loitou, loitou, loitou, loitou ficou vermelho, suou na frente do guerreiro, a gente acostumado a cantar de, de... caboclo mermo: Cadê garganta, cadê voz, cadê nada. Aida vez que eu ceguei, que eu vi que ele não, ele tinha lascado a vida do mestre, mesmo: "Já sei o que é que está fartando".. Peguei o apito. Quede o povo que eu não vi mais? Foi ai que o cabôcô cantou bonito em cima do outro... Eu não sei quem foi. Deve ter sido um espirito, né? Que viu que eleia botar abaixo meu irmão mermo, a gente tudinho... Mas que o cabôcosubindo, mas cantou pro caba assim que, disse que deixou o caba que nem cachorro, tinha um valor não, na peça. Ai o caba espionou prá lá e prá cá, acabar disse: "Ah! Esses fii da peste, tem fii da peste, quem nesses fii da peste? Fii da pesta só canta tudo imacumbado... Ai que quando eu cá descí, eu saiperto do menino mermo que ele tinha dito que a gente num... que ia acha, prá açoitar a gente. Ai espionou prá cara do menino assim: "É esses fii da peste só pode não ter mestre que açoite; fii da peste só toca emacumbado". Ai o caba quando cantou o resto de cima dos tamborete, disse: "Agora apareça por causa do apito. Canto mais você a noite todinha, cara". Ai o caba saiu, desconfiado...

Outros depoimentos reforçam essa informação, os quais não podem ser aqui descritos por não terem sido gravados na época. Na ocasião em que as entrevistas foram realizadas, nosso interesse para essa temática passou ao largo, pois não supúnhamos na época a sua pertinência para as preocupações de que mais tarde nos ocuparíamos. Entre esses informantes estão o fiscal da federação de umbanda, Zé do Cão, sobre quem já tratamos anteriormente. Para ele, o mestre de guerreiro tem que ter "pauta", ou seja, ligação com o xangô, onde busca inspiração para tirar as peças. Ele também compara o

confronto que por vezes ocorre entre mestres de guerreiro com a disputa entre pais-de-santo, também bastante freqüente; daí a necessidade, nestes casos, de os filhos-de-santos obdecerem à prescrição de não visitar terreiro do concorrente, sob o risco de o chefe daquele terreiro botar a mão na cabeça, trazendo graves conseqüências ao infrator. Ainda sobre o guerreiro, ele menciona uma mãe-de-santo de viçosa, conhecida como Maria de Ló, cuja participação no guerreiro era conhecida na região pelo uso que fazia das “ciências ocultas” para “quebrar a força do mestre concorrente”.

Mas há também testemunhos que contradizem essa discussão, embora, por outro lado, corroborem com a idéia de um confronto entre grupos de guerreiro ou apenas entre seus representantes, como é o caso da entrevista que realizamos com um antigo mestre, conhecido no local como Sabola, que nos relata situações em que enfrentou outros mestres, assegurando, portanto, a noção de conflito que nos interessa. Mediante o antagonismo de proposições, optamos por acatar a indicação que nos é fornecida por Geertz acerca da descrição densa⁷⁸.

Para amarrarmos essa discussão e continuarmos tratando dos conflitos em sua versão atualizada, reportar-nos-emos ainda uma vez àquele último depoimento, para destacar os vínculos que podem ser feitos entre as duas categorias de manifestação cultural ora confrontadas. Para tanto, chamamos a atenção para a importância que é dada pelo nosso informante a um objeto em particular, no caso, o apito, instrumento que possibilita e garante a quem o detém, um “poder prodigioso”⁷⁹. Numa outra entrevista realizada, desta feita sobre tema relacionado às disputas entre médiuns e filhos-de-santo, outro objeto é citado como fonte, por um lado, de poder espiritual e, por outro, de discórdia. A informação é prestada por Carminha, esposa de Floro, que mantém em sua

⁷⁸ Segundo esse autor, para escapar de uma “descrição superficial”, deve o etnógrafo optar pela “descrição densa”, ou seja, “o que ele enfrenta é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplicitas, e que ele tem, de alguma forma, primeiro aprender e depois apresentar”(1978:)

⁷⁹ Ficamos tentados, aqui, a iniciar uma discussão relativa às noções de poluição e tabu a que se refere Mary Douglas(Op. cit. [n.10]). Se amparado por sua inestimável contribuição nessa investida, certamente este trabalho só se beneficiaria, embora o risco de desviarmos do nosso real propósito nos espreitasse como uma grave ameaça.

residência um peji, e o instrumento mencionado é o “ferro”, expressão utilizada para se referir à faca utilizada na execução das obrigações. Segundo o depoimento prestado, o uso desse ferro está cercado de certos cuidados, e sendo feito indevidamente pode provocar o que alguns antropólogos chamam de impureza e resultam não no medo como durante muito tempo se acreditou, mas na indignação⁸⁰. Na situação específica que nos é narrada pela informante, o seu marido, tendo incorporado seu guia, o Tranca-Rua, inadvertidamente larga seu instrumento de trabalho, o “ferro”. Dele imediatamente dele se apossa seu Sete Cancela, guia de Nilza, aquela mãe-de-santo que chefia o terreiro “Centro Afro São Jorge” e em quem encontrava-se incorporado na ocasião. Caso não tivesse havido a intervenção da informante na ocasião, uma tragédia poderia ter ocorrido, já que a intenção declarada do Exu em questão era vingar seu marido, por serviços anteriormente realizados. A situação transcorreu, segundo as palavras da própria Carminha, da seguinte maneira:

CARMINHA: Ah! Foi assim: Floro tava trabalhando, sabe? Tava trabalhando...incorporado...até com seu Tranca. Seu Tranca saiu veio pegar uma vela pra afirmar, que tinha terminado a que tava acesa, aí a vizinha ali tava com o Exu dela. Aí o Exu foi pegou a faca do...Pegou o Exu a faca de seu tranca. E isso não pode acontecer. Não pode pegar, só com a permissão do Exu. Aí eu vi, aí fiquei só de olho, né? Fiquei observando o que era que ele ia fazer, aí ele seguiu sei: Tranca. Aí eu...aí seu Tranca pegou a vela e voltou, ele não viu. Aí eu cheguei, falei assim: Seu Sete, por que é que o senhor tá com o ferro feito atrás das costas. porque eles chamam ferro, sabe? Aí ele disse: Nega, esse caba tá com traição. Aí eu disse: “Não, ele não tem traição, não. Ele trabalha com todo mundo, mas ele não tem traição nenhuma”. Aí ele só saiu pra dentro e disse: “E é nega eu sei que o seu coração não é esse, seu coração é de Deus”. Aí eu disse: “Olhe, bote lá o ferro, que ele não trabalha com maldade não”. Aí ele foi, entrou prá dentro, se abraçou-se com seu tranca, aí seu tranca olhou prá ele aí disse: “Olhe seu Sete, eu nunca trabalhei com maldade com ninguém, então todo Exu que chegar aqui, que trabalhar também eu quero que seja como eu, sem maldade com nada”. Aí ele foi, levantou a blusa e eu peguei a faca e eu controlei...quer dizer, eu mesmo que não trabalho eu tenho que olhar, né? Porque ele trabalhando, nem todas coisa ele tá vendo. Aí desde esse dia que ela fugiu daqui. Porque seu Tranca pode tá na melhor ocupação que tiver, mas ele não faz essas coisas errada, porque eu acho que isso é um erro. Eu fiquei só calada, na minha. Depois eu falei prá ele.

⁸⁰ Aqui novamente a referência à Mary Douglas (op. cit. [n. 10]) é explícita e inevitável.

Este depoimento, apesar de não ilustrar uma ligação do folguedo popular sobre o qual vínhamos tratando e o xangô, nos remete, por um lado, ao aspecto instrumental da disputa e do poder, centrado, no caso, num objeto para onde convergem simbolicamente a força e a substância do grupo e, por outro lado, à essência do relacionamento entre grupos divergentes ou posições antagônicas, norteados pelos conflitos.

E já que o tema em pauta são novamente os conflitos de ordem religiosa, retomemos o rumo das discussões que vínhamos desenvolvendo até termos feito esse ligeiro desvio. Tínhamos interrompido nossas transgressões no episódio da destruição da indumentária do guerreiro e, insinuamos rapidamente, a revolta de Luzia com tais procedimentos, realizados à sua revelia. Sua reação é inesperada. Arvorando de legítima herdeira, Luzia, num golpe de audácia, caça às suas tias e mais diretamente a Antonio, as garantias de permanecer como zelador do Palácio e, para tanto, recolhe as chaves do terreiro e da igreja, até então sob responsabilidade daqueles.

Essa situação cria um clima de constrangimento generalizado, levando por fim o Mestre Zome a se posicionar frente à disputa, para então expressar sua vontade quanto à sucessão. O depoimento a seguir é dado pelos próprios interessados, no caso, Antonio, sua esposa e cunhadã:

ANTONIO: Quando ele tava no hospital ele mandou me chamar, quando soube que ela tinha tomado a chave de mim, mandou me chamar e eu fui lá. Eu cheguei lá tava mais...ai disse: "Oi Antonio, aquele terreiro nem é seu, nem é da Luzia, NEM É MEU, É DO SANTO". Ele disse bem assim: "Tô entregando o terreiro aos dois...Tinha nós dois, ele me chamou só pra dizer isso: "Você e a Luzia se una, não deixe nada abaixo, toque o terreiro pra frente e cuide do templo. É você, e você Antonio, não quero encrenca sua com Luzia e você Luzia, não quero encrenca com Antonio. Acima de tudo, toquem para frente, não deixem nada abaixo". Ela devia obedecer essa palavra. Decidido comigo, dizer assim: "Ó Antonio, fica no lugar do meu pai", embora eu ficasse com as despesas toda, pagar luz, água, "e eu viver assim como vinha com meu pai, tome de conta do terreiro, vá fazendo os toque ai nos dia que você quiser, todo tempo de festa vim só lhe ajudar" como vinha quando tava mais o pai. Devia ser assim e nós tava tudo na paz.

Ouvimos também pelo menos uma informante, no caso Maristela, nora de Zome, que o acompanhou enquanto ele esteve internado no hospital de Quebrangulo, que afirma ter sido a vontade dele que o terreiro ficasse mesmo nas mãos de Luzia. Nessa entrevista que realizamos com ela, no entanto, ela descreve uma situação específica em que esse desejo tivesse sido manifestado, não como no caso do depoimento acima. Não tivemos oportunidade de conversar com Luzia, pois sua presença no local nunca coincidia com a nossa permanência ali, o que, de certo modo confirma algumas críticas que contra ela são feitas por aqueles parentes de Zome, de que o abandono em que se encontravam os locais de culto devia-se ao seu desinteresse em continuar tocando as atividades que ali eram realizadas.

O desfecho que essa situação teve foi que, por não atender ao último desejo de fato do mestre Zome, Luzia abre precedentes para que um novo grupo se forme no local. A pretexto de manter as cabeças dos filhos-de-santo deixadas à toa, Antonio inaugura um novo espaço, na verdade um peji, em torno do qual algumas daquelas festas tradicionais realizadas pelo mestre Zome são mantidas, utilizando-se, para tanto, o espaço da própria casa. Quando do encerramento de nosso trabalho de campo, ele já havia conseguido recursos para fazer o alicerce do novo terreiro, no quintal de sua residência. Enquanto isso, as atividades do palácio e da capela ficaram totalmente comprometidas.

À guisa de encerramento do capítulo, chamamos a atenção para o fato de que, mesmo no caso do conflito que naquele momento era mantido por Antonio e Luzia, desta feita relacionado à disputa pela sucessão e outros níveis de conflitos observados entre médiuns, ainda mais restritos, como é o caso da discórdia entre Floro e Luzia, através dos seus guias Tranca-Rua e Sete Cancelas, respectivamente, a que fizemos rápida menção, nenhum deles se aproxima daquele período áureo de discórdia no beco, quando aqueles líderes sobre quem tratamos no tópico anterior estabeleceram entre si uma verdadeira guerra de orixás, conforme a acepção de Velho.

Mas também o arrefecimento na qualidade do conflito não invalida nossa hipótese inicial, segundo a qual os grupos religiosos se formam naquele contexto, através de processos de dissidência e, conseqüentemente, mantêm-se na disputa do mercado religioso pela maior capacidade de seus representantes de assegurarem para si instrumentos eficazes de prevalência e domínio; haja vista a permanência desses conflitos menores que acabamos de considerar, e de outros situados em outras instâncias, e que foram mencionados em várias entrevistas. Um deles se relaciona à indisposição ocorrida no interior da célula evangélica, colocando em posições divergentes membros da outrora inabalável Igreja Evangélica Assembléia de Deus. Aliás, esta mesma congregação, juntamente com a Igreja Missionária, ambas situadas no “beco”, conforme tivemos oportunidade de registrar, têm se constituído nos principais focos de ataque da igreja católica, que bem pouco tempo antes de iniciarmos nosso trabalho de campo, realizou na cidade uma “cruzada” contra a heresia reinante naquela área; na verdade, trata-se das “santas missões” realizadas sob os auspícios dos padres capuchinhos que na ocasião encenaram um espetáculo tipicamente inquisitorial, com a expulsão de demônios nas portas das igrejas e proferindo palavras de ordem que incitavam os fiéis daquelas congregações a abraçarem a religião que representavam. O impacto de tais acontecimentos se fez sentir com mais força sobre a Igreja Missionária; já o pastor Edmilson administrou tal atitude em seu favor, angariando, inclusive, a simpatia de alguns adeptos do próprio catolicismo.

Outra ordem de conflitos a que aqui poderíamos nos deter com mais afincos são aqueles que se manifestam no interior da Igreja Católica, envolvendo seus membros mais obstinados e gerando, assim, uma espécie de “desentendimento calado”, como a eles se referiu uma de nossas informantes ou como diria Simmel, “competição passiva” para se referir aos esforços paralelos voltados para a satisfação individual, sem exclusão ou prejuízo de outrens.

Todas essas variações do conflito, pela dinâmica que implicam àquele campo religioso, reclamam uma análise mais meticulosa, o que não poderá mais ser feito aqui, já que possivelmente nos conduziria a uma nova monografia.

CONCLUSÃO

Um levantamento do modo como se compõe o quadro religioso em Quebrangulo foi o que nos propusemos realizar aqui, considerando para isso, a trajetória particular de cada grupo e as transformações ocorridas em seu interior a partir do relacionamento com segmentos divergentes no mesmo espaço. A idéia inicial de restringir nossas observações ao logradouro conhecido como o "beco" não pôde ser mantida, devido às mudanças ocorridas naquele espaço, dentro de um período de tempo relativamente curto, situado entre o início de nossas observações e o trabalho de campo propriamente dito. Porém, as modificações que foram feitas, ao invés de implicarem prejuízo àquelas premissas iniciais, resultaram na confirmação delas, só que à luz de um maior número de variáveis.

Tínhamos a convicção, desde o início, de que a explicação da dinâmica daquele campo religioso teria que inevitavelmente passar por uma análise das relações de conflito. Como já foi dito anteriormente, fomos atraídos à análise daquela comunidade pela existência no local de um fenômeno de liderança leiga que se dividia entre práticas religiosas supostamente contraditórias. Mas mesmo este fato, por si só merecedor de uma mais profunda acuidade, só poderia ser compreendido em sua essência caso fossem considerados também os outros grupos situados naquela área e que com ele estabeleciam relações de animosidade, mesmo tendo os seus representantes, em algum momento passado, mantido laços de amizade. Da perquirição feita num primeiro momento de contato com a comunidade, desponta esta que é nossa explicação apriorística, qual seja, que em Quebrangulo, o que não nos impede de ampliar a constatação para outras comunidades, o surgimento de um grupo religioso, sobretudo se situado à margem da religião oficial, é determinado por uma dissidência com o grupo anterior e a manutenção do mesmo no "mercado religioso"⁸¹ depende de estratégias proselitistas, muitas das quais

⁸¹ Explicitamente inspirados em Bourdieu é que fazemos tal afirmativa. Mais adiante retomaremos essa discussão.

tendem a arrefecer com o tempo, embora seus líderes conservem o rancor e o ódio recíprocos, destilados através de freqüentes ataques verbais, muitos dos quais visando à conduta moral dos adversários.

Fomos incitados a dar conta do relacionamento entre os três principais grupos religiosos do "beco" quando o resfriamento de suas relações já era patente. Isso, porém, não nos desanimou, aliás veio confirmar nossa idéia principal de que é o conflito que norteia o relacionamento entre os grupos e, por conseguinte, assegura a sua alternância na produção do sagrado. Conforme foi descrito anteriormente, a morte do mestre Zome servira para abrandar os ânimos, provocando uma situação até então inesperada de conciliação e ajuste. Isto nos conduz à dedução de que se ele durante tanto tempo representara o espírito dissidente do local, concentrando em sua pessoa todas as discórdias ocorridas naquele espaço, sua morte também implicará o encerramento de uma etapa de dissidências e disputas.

Poderíamos nos restringir a essa problemática e certamente teríamos a demonstração de uma proposição que, mesmo sem ser original, mas desde que pautada em rigorosa reflexão, nos habilitar-nos-ia adequadamente à execução desta que continua sendo nossa tarefa primordial, qual seja, um estudo monográfico sobre a dinâmica sócio-religiosa em uma comunidade do interior. Entretanto, tivemos a preocupação de ampliar nossa amostra para além das fronteiras do "beco", a fim de acompanhar variações atualizadas desses conflitos em outros domínios religiosos e novamente nossas suspeitas se confirmam. Em outras esferas, a discórdia continua sendo a tônica, mesmo no interior de grupos com uma estrutura já consolidada e socialmente legítima como é o caso da Igreja Católica por exemplo.

Tal constatação nos indispõe com aquela que, até então, seria nossa principal orientação teórica, qual seja, as contribuições de Simmel⁸² acerca da natureza sociológica do conflito. Conforme tivemos oportunidade de demonstrar, para esse autor

⁸² Op. cit. (n. 3)

a competição - e aqui deve ficar subentendido que é ao conflito que ele se refere - está ausente no interior das comunidades religiosas; no máximo admite-se nesses casos um tipo de competição que ele considera "passiva" e que se estabelece entre o indivíduo e o poder superior a que ele recorre, sendo melhor aí falar de "emulação". Nossas observações de campo conduzem-nos a outras posições. Mesmo nestes casos onde a própria realização do indivíduo é que está em jogo, costuma-se lançar mão de sentimentos e emoções como o entusiasmo, a cólera, o ódio, o sofrimento, que são o fermento da discórdia freqüente entre supostos irmãos devotados ao cumprimento do mesmo tipo de obediência, de devoção e fé. Fizemos referência especificamente ao "desentendimento calado" a que se referia uma de nossas informantes e que, como nenhuma outra colocação, traduz com precisão as disputas ocorridas no interior do catolicismo, as quais na verdade apenas refletem os conflitos que em outras instâncias se dão com maior ou menor intensidade, na disputa com um grupo divergente.

Além de não necessitarmos nos deter neste infortúnio teórico, sobretudo porque, no que tange ao conflito de um modo geral, o Simmel, apesar de tais colocações, nos deu grande contribuição; havíamos que considerar ainda a orientação recebida inicialmente, que nos recomendava a realização de uma minuciosa descrição etnográfica, como procedimento suficiente ao cumprimento da tarefa a que nos tínhamos proposto. Porém, durante a realização dessa tarefa, até mesmo pela quantidade de dados à nossa disposição, não pudemos nos furtar de percorrer algumas das principais contribuições teóricas sobre o tema investigado, inclusive, considerando o fato de que, ao fazermos isso, apenas sistematizamos e demarcamos idéias que de um modo ou de outro aparecem em descrições desta natureza e que, alias, servem para distingui-las de um "mero jogo de palavras", conforme é colocado por Geertz⁸³.

⁸³ Clifford GEERTZ. *El Antropólogo como Autor* (1989).

Embora concordemos com este autor sobre o tratamento dado acerca da etnografia como escritura e a ênfase quase exagerada à autonomia do autor⁸⁴, não poderíamos aqui nos furtar de fazer um retorno a determinadas questões teóricas que, para alguns autores, consistem num dos problemas epistemológicos básicos da antropologia⁸⁵, mesmo correndo o risco de incorreremos literalmente, em tão pouco tempo, em nosso segundo infortúnio teórico; no caso, atropelando as contribuições desse autor que muito nos tem auxiliado em nossas narrativas de campo.

Assim sendo, a análise do fenômeno religioso por nós considerado à luz da categoria do conflito encontrará na antropologia uma farta fundamentação. Além das contribuições já mencionadas no último capítulo acerca do assunto em tela, outras poderiam ainda ser aqui elencadas, sem prejuízo ao andamento deste debate, cada qual autenticando esse caráter aparentemente disforme das relações entre os indivíduos em particular e da realidade social como um todo. A começar pelas análises de Brandão, para quem o campo religioso constitui-se de unidades de crença e culto antagônicas, no interior do qual todas as religiões “exercitam mecanismos de reprodução da dominância e fazem disso a fração mais interessada de sua prática política e docente. Por caminhos diversos, agentes e grupos populares resistem ao poder de controle das agências religiosas dominantes, ou fracionam pontos de apoio da hegemonia delas, recriando adiante núcleos inovadores ou dissidentes”⁸⁶.

A não ser pela presença da expressão “força política”, tal conceito muito se assemelha àquele que elegemos como motor de nossas análises e que, apesar de ter sido mencionado acima, não nos custa retomar. Trata-se do conceito de “mercado de bens

⁸⁴ Segundo Geertz, “A habilidade dos antropólogos para fazer-nos tomar a sério o que dizem tem menos a ver com seus aspectos factuais ou seu ar de elegância conceptual, que com sua capacidade para convencer-nos de que o que dizem é resultado de haver podido penetrar outra forma de vida, de ter, de um ou de outro modo, realmente “estado ali”. E na percepção de que este milagre invisível tem ocorrido é onde intervém a escritura”(op. cit.(n.82): 14), ou seja, não importam tanto os argumentos teóricos contidos nos trabalhos antropológicos e sim a capacidade de demonstração dos seus autores.

⁸⁵ Sobre a crítica do viés hermenêutico ou “interpretativista” cf. Roberto DaMATTA. “Relativizando o Interpretativismo”.

⁸⁶ Carlos Rodrigues BRANDÃO. *Os Deuses do Povo*. (1989). p.31.

“simbólicos”, minuciosamente discutido por Bourdieu expressamente inspirado em Weber, o qual, aplicado à estrutura do campo religioso que é o que mais nos interessa no momento, consistiria basicamente na “relação de oposição e de complementariedade que se estabelece entre o campo de produção erudita e o campo das instâncias de conservação e de consagração”⁸⁷.

Outro conceito que se colocano mesmo nível de contribuição de nossas análises e que também privilegia a tônica dos conflitos é o de “drama social”, fornecido por Turner⁸⁸. A preocupação desse autor no estudo de sociedades africanas é acompanhar os distúrbios e crises ocorridos no interior de determinados grupos. Em tal empreitada ele detecta padrões de desenvolvimento nas tensões e conflitos, chamados de “dramas sociais”, e que estão inseridos numa lógica processual, justamente a esfera a partir da qual é possível alcançar as contradições encobertas no sistema social. Tal conceito se enquadra sobremaneira às nossas preocupações, uma vez que, no fenômeno por nós analisado, além da presença de conflitos como categoria marcante; ou, poderíamos dizer, condição imprescindível ao funcionamento da vida social; temos ainda o fato de que, tal como o “drama social” proposto por Turner, percebem-se ali recorrências e repetições nas crises ocorridas. E foi perseguindo-as que obtivemos uma amostra valiosa do modo como se estrutura socialmente a comunidade de Quebrangulo e sob que parâmetros está assentada sua dinâmica social.

Considerando o fato de que um estudo como este não propõe revisões do arcabouço teórico disponível sobre o tema; nem ter nosso nome inscrito na tradição antropológica, juntamente com aqueles que Foucault chama de “fundadores da discursividade”⁸⁹, acreditamos estar dando alguma contribuição apenas no sentido de atualizarmos parte de um arcabouço teórico-conceitual já disponível à luz de novos fatos. Não poderíamos pretender avançar além disso, inclusive por concordarmos com

⁸⁷ Op. cit. (n. 4).

⁸⁸ Victor W. TURNER. “Schism and Continuity in an African Society”. (1957).

⁸⁹ Geertz *apud* Foucault. Op. cit. (n. 82). p. 28.

Thomas Kuhn⁹⁰, para quem a tarefa do cientista é a de assegurar a articulação de fenômenos e teorias já fornecidos pelo paradigma.

Portanto, concluímos nosso trabalho conscientes das nossas limitações, mas também convictos de que o registro que foi feito daquela comunidade, uma vez restituído a ela, poderá em algum momento ser útil para seus próprios integrantes se verem em seu próprio saber e fazer-saber, já que o mesmo foi apreendido a partir de um prolongado contado, acompanhado de arguta percepção.

Quanto ao interesse acadêmico que este estudo pode manifestar, relacionaríamos dentre outros, o resgate que tentamos fazer das inúmeras discussões acerca do conflito entre grupos religiosos, úteis também à compreensão de outras crises que se dão em níveis mais abrangentes da estrutura social; a retomada do debate acerca das diversas manifestações religiosas, que aqui, apesar de não estarem aprofundadas, pelo menos quando amparadas em constatações etnográficas vêm, por assim dizer, confirmar idéias já consagradas; e, por fim, a apresentação de temas pertinentes àquela realidade, como é o caso da relação entre cultos afro-religiosos e folgedos populares, bem como o caráter disciplinador e de reforço da crença no sagrado desempenhado pelo despacho, temas que, apesar de não estarem aqui desenvolvidos a contento, abrem-nos possibilidades maiores de compreensão daquela realidade e novas perspectivas de estudo a serem retomadas em um futuro próximo.

⁹⁰ Thomas KUHN. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. (s/d).

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Isidoro Maria. *O Carnaval Devoto*. Petrópolis : Vozes, 1980
- AZEVEDO, Thales de. *A Religião Civil Brasileira:Um Instrumento Político*.
Petrópolis : Vozes, 1981.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro :
Cruzeiro, 1945.
- _____. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo : Pioneira, 1971.
- _____. "Contribuição ao Estudo do Sincretismo Católico-Fetichista". in *Estudos Afro-
brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973. pp. 159-191.
- _____. *O Candomblé da Bahia(Rito Nagô)*. São Paulo : Nacional, 1958.
- BIRMAN, Patrícia. "Feitiço, Carrego e Olho Grande, os Males do Brasil São: Estudo
de um Centro Umbandista numa Favela do Rio de Janeiro". Rio de Janeiro, Museu
Nacional, PPGAS. Dissertação de mestrado, 1980. (mimeo.).
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo : Perspectiva,
1987.
- BRANDÃO, Carlôs Rodrigues. *Memória do Sagrado*. São Paulo : Paulinas, 1985.
- _____. *Os Deuses do Povo*. São Paulo : Brasiliense, 1986.
- BROWN, Diane. "O Papel Histórico da Classe Média na Umbanda". *Religião e
Sociedade*. São Paulo : Hucitec, 1977.
- _____. *Umbanda: Religion and Politics in Brazil*. Ann Arbor : UMI Research Press,
1986.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "O Que é isso que Chamamos de Antropologia
Brasileira?" in: *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro : Tempo
Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988, pp. 109-128.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1936.
- _____. *Negros Bantus*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1937.

- CARVALHO, Cícero Péricles de. *Formação Histórica de Alagoas*. Maceió : Grafitec, 1982.
- COPPANS, Jean(org.). *Antropologia: Ciência das Sociedades Primitivas?* Lisboa : Edições 70, 1971.
- DA MATTA, Roberto. "Relativizando o Interpretativismo" in: *Roberto Cardoso de Oliveira - Homenagem*. Mariza PEIRANO & Roque LARAIA (Org.). Campinas : IFCH/UNICAMP, (s/d).
- _____. *A Casa e a Rua*. Rio de Janeiro : Guanabara Koogan S.A.:1991.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro : Graal, 1992.
- DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1976.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Lisboa : Edições 70, s/d.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro : Zahar, 1978.
- FERRETTI, Sergio F. *Querebentan de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas*. São Luis : EDUFMA, 1983.
- _____. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo : USP; São Luis : FAPEMA, 1995.
- FERNANDES, Florestan. "Tendências Teóricas da Moderna Investigação Etnológica no Brasil". in: *Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaio*. Petrópolis : Vozes, 1975, pp. 119-190.
- FONSECA, João Severiano da. "Origem de Alguns Nomes Patronímicos da Província das Alagoas". in: *Revista do Instituto Archeológico e Geographico Alagoano*. Maceió, [1876]. n. 8. p. 197/199.
- FRY, Peter. *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro : Zahar, 1982.
- _____. "Gallus Africanus Est, ou Como Roger Bastide se Tornou Africano no Brasil" in: MORAES VON SIMON, Olga R. & PEREIRA DE QUEIROZ, M. I.(org.)

- Revisitando a Terra de contrastes: A Atualidade da Obra de Roger Bastide.* São Paulo : USP-FFLCH-CERU, PP. 31-45.
- FRY, Peter & HOWE, Gare. "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo" in: *Debate e Crítica.* São Paulo : Hucitec, 1975.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala.* Rio de Janeiro : José Olympio, 1984.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens.* São Paulo : 1955.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro : Zahar, 1978.
- _____. *El Antropólogo como Autor.* Barcelona : Paidós Studio, 1989.
- GOODE, William J. & HATT, Paul K. *Métodos em Pesquisa Social.* São Paulo : Ed. Nacional, 1975.
- HERSKOVITS, Melville J. "Deuses Africanos e Santos Católicos nas Crenças do Negro no Novo Mundo" in: Vários. *O Negro no Brasil.* Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1935.
- HUIZINGA, Joham. *Homo Ludens: O Jogo como Elemento da Cultura.* São Paulo : Perspectiva/USP, 1971.
- KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas.* São Paulo : Perspectiva, (s/d).
- LEVI-STRAUSS, C. *O Pensamento Selvagem.* São Paulo : Nacional, 1976.
- LEWIS, Ioan. *Êxtase Religioso.* São Paulo : Perspectiva, 1971.
- LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres.* Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1967.
- LIMA, Carlos de. *A Festa do Divino Espírito Santo em Alcântara.* Brasília : Ed. FNPN, 1988.
- LIMA, Ivan Fernandes. *Estudos Geográficos do Semiárido Alagoano: Bacias dos rios Traipu, Ipanema, Capiá e Adjacentes.* Maceió: Sergasa, 1992
- _____. *Ocupação Espacial do Estado de Alagoas.* Maceió : Sergasa, 1992a.
- MAGNANI, José Guilherme C. *Festa no Pedaco.* São Paulo : Brasiliense, 1984.
- MALINOWSKI, Bronislau. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental.* São Paulo : Abril, 1976.

- MAUSS, Marcel. "Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas" in: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo : EPU, 1974.
- MELATTI, Julio Cezar. "A Antropologia no Brasil: Um Roteiro". *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais - BIB*. Rio de Janeiro, n. 17, pp. 3-52.
- MONTERO, Paula. *Da Doença à desordem: A Magia na Umbanda*. Rio de Janeiro : Graal, 1985.
- MOTTA, Roberto. "Carneiro, Ruth Landes e os Candomblés Bantus". ANPOCS, 1984. (mimeo.).
- _____. *Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife, Brazil*. Department of Anthropology, Columbia University, New York, 1986. (mimeo.).
- _____. "Edjé Balé: Alguns Aspectos do Sacrificio no Xangô em Pernambuco". Recife : UFPE, 1991(mimeo.)
- _____. "Etnia, Sincretismo e Desenvolvimento do Pensamento Social Brasileiro". Brasília.: Conselho Latino Americano para as Ciências Sociais - CLACSO,1992. (mimeo.).
- MOTTA, Roberto & SCOTT, R. Parry. *Sobrevivência e Fontes de Renda*. Recife : Massagana, 1983.
- NOVAES, Regina" Reys. *Os Escolhidos de Deus: Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania*. Rio de Janeiro : Marco Zero, 1985.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e Dominação de Classes*. Petrópolis : Vozes, 1985.
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. São Paulo : Brasiliense, 1978.
- PALMEIRA, Francisco Antonio da Costa. "Freguesia de Quebrangulo : Estudo Geographico, Histórico e Estatístico". in: *Revista do Instituto Archeológico e Geographico Alagoano*. Maceió, [1875] 1984. N. 7. p. 187/191.
- Produção da Pecuária Municipal. Região Nordeste/ Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística(1973-1974). Rio de Janeiro : IBGE, 1977. Tomo 2. Vol. 8

- PEIRANO, Mariza G. S. *Uma Antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas*. Brasília : UNB, 1992.
- PERLONGHER, Néstor. "Antropologia das Sociedades Complexas : Identidade e Territorialidade ou como Estava Vestida Margaret Mead". RBCS nº 22. ano 8. junho de 1993.
- PIERSON, Donald. *Branços e Pretos na Bahia*. São Paulo : Nacional, 1945.
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo : A velha Magia na Metrópole Nova*. São Paulo : Hucitec, 1991.
- RAFAEL, Ulisses N. "Manifestações Religiosas no Campo". Campina Grande : UFPE, 1989. (mimeo.).
- RAMOS, Arthur. *A Aculturação Negra no Brasil*. São Paulo : Nacional, 1942.
- RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro : A Formação e o Sentido do Povo Brasileiro*. São Paulo : Companhia das Letras, 1992.
- RIBEIRO, René. *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*. Recife : Massagana, 1952.
- _____. *Antropologia da Religião e Outros Estudos*. Recife : Massagana, 1982.
- ROCHA, José Maria Tenório. *Santos, Beatos e Fanáticos em Alagoas*. Maceió : UFAL, 1978.
- RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1935.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostalismo : Brasil e América Latina*. Petrópolis : Vozes, 1995.
- SALLES, Valéria(coord.). *Guia do Meio Ambiente : Interior de Alagoas*. Maceió : Projeto IMA/GTZ, 1995.
- Sinopse Preliminar do Censo Agropecuário. VIII Recenseamento Geral - 1970. Rio de Janeiro : IBGE, 1973.
- SIMMEL, Georg. *Sociologia*. Evaristo Moraes Filho(org.). São Paulo : Ática, 1983.
- SOARES, Sidney. *Enciclopédia dos Municípios Alagoanos*. Maceió : Sergasa, [1977].

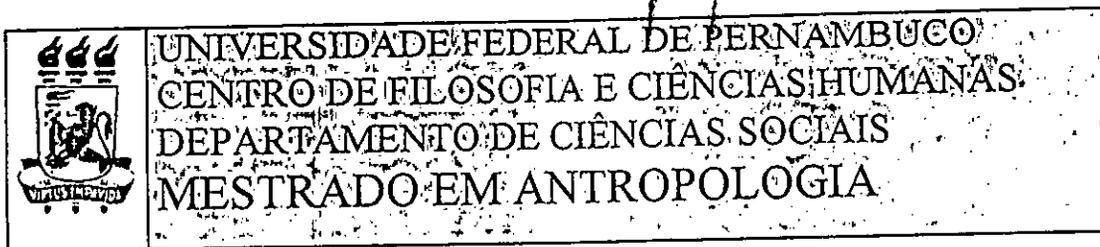
SORJ, Bernardo & WILKINSON, John. "Porcessos Sociais e Formas de Produção na Agricultura Brasileira. in: SORJ, Bernardo et. alii. *Sociedade e Política no Brasil pós-64*. São Paulo : Brasiliense, 1982.

TORRES, Luiz B. *A Terra de Tilixi e Txiliá : Palmeira dos Índios dos séculos XVIII e XIX*. Maceió : Sergasa, 1973.

TURNER, V. W. "Schism and Continuity in an African Society". Manchester, 1957

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo : Nacional, 1963.

VELHO, Yvone. *Guerra de Orixás*. Petrópolis : Vozes, 1975.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

Ata da Defesa de Dissertação de ULISSES NEVES RAFAEL

*Às dez horas do dia dez de janeiro de mil novecentos e noventa e sete, no Auditório do Mestrado em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco, foi proferido em ato público a Defesa de Tese para obtenção do Grau de Mestre do aluno Ulisses Neves Rafael, que apresentou tese sob o título: "POR AMOR ÀS ALMAS: Um Estudo das Dissidências e Proselitismo Religioso em Quebrangulo-AL". A Banca formada pelos Professores Doutores: Roberto Mauro Cortez Motta (Orientador) do Mestrado em Antropologia da UFPE, presidindo os trabalhos, Maria do Carmo Brandão, do Mestrado em Antropologia da UFPE e Nádia Fernanda Maia Amororim Professora Adjunto da UFAL. O Senhor Presidente Professor Doutor Roberto Mauro Cortez Motta iniciou os trabalhos que constou de apresentação e arguição do referido aluno, acompanhado de intervenções dos Membros da Banca, conforme regimento interno deste Mestrado. Após arguição pública do examinado a banca, emitiu a seguinte menção final: **APROVADO COM DISTINÇÃO**, por unanimidade da banca. E para constar os Senhores Membros da Banca, datam e subscrevem a presente ata para quaisquer efeitos legais.*

Transcrita do Livro de Registro de Ata de Defesa de Dissertação de Tese do Mestrado em Antropologia Cultural, página 80.

Eu, João Everaldo de Araújo, Assistente em Administração, Lotado no Departamento de Ciências Sociais/UFPE, responsável pelo Setor de Escolaridade do Mestrado em Antropologia Cultural, dou fé pública do presente Documento com vistos da Coordenadora do Curso.

Recife, 15 de janeiro de 1997.



João Everaldo de Araújo
João Everaldo de Araújo
Assistente em Administração Cad. 343625
Mestrado em Antropologia
CFCH



Maria do Carmo Brandão de A. Machado
15-1-97
Maria do Carmo T. Brandão de A. Machado
Coordenadora em Exercício do
Curso de Graduação em Antropologia

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural - CFCH - UFPE
Cidade Universitária - Recife - PE - Av. Prof. Moraes Rêgo, 1235
CEP-50670-901 - Fax:(081)271-8282 Fone:(081)271-8286

Documento recebido.

em: 31/2/97.

Juliano
Assinatura do Funcionário

ULISSES NEVES RAFAEL

Processo MS
92/0080-8

Orientador
Roberto Mauro Cortez Motta

Instituição:
UFPE-
Mestrado
em
Antropologia

Título:
Por amor às almas: Um estudo das dissidências e
proselitismo religioso em Quebrangulo-AI.

- 175 páginas
- Recife -1996