

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL  
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**LAYS EUGENIA SAMPAIO CRISANTO**

**A BATIDA NO CHÃO, O SUBIR DA POEIRA, O CLAMOR DA  
ORAÇÃO: PERTENCIMENTO E MEMÓRIA NA CONSTRUÇÃO DO  
RITUAL DE SÃO GONÇALO**

**MACEIÓ  
2018**

LAYS EUGENIA SAMPAIO CRISANTO

**A BATIDA NO CHÃO, O SUBIR DA POEIRA, O CLAMOR DA  
ORAÇÃO: PERTENCIMENTO E MEMÓRIA NA CONSTRUÇÃO DO  
RITUAL DE SÃO GONÇALO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

**Orientador:** Professor Dr. Siloé Soares Amorim.

MACEIÓ  
2018

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**

Bibliotecária Responsável: Janis Christine Angelina Cavalcante

C932b Crisanto, Lays Eugênia Sampaio .  
A batida no chão, o subir da poeira, o clamor da oração: pertencimento e  
memória construção do ritual de São Gonçalo / Lays Eugênia Sampaio Crisanto. –  
2018.

142 f.: il. color.

Orientador: Silóé Soares de Amorim.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de  
Alagoas. Instituto de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Maceió, 2018.

Bibliografia: f. 139-142.

1. Antropologia religiosa. 2. Identidade coletiva. 3. Ritual de dança.  
4. Tradição cultural – Água Branca – AL . I. Título.

CDU: 398.33

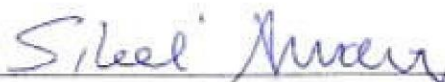
## FOLHA DE APROVAÇÃO

LAYS EUGENIA SAMPAIO CRISANTO

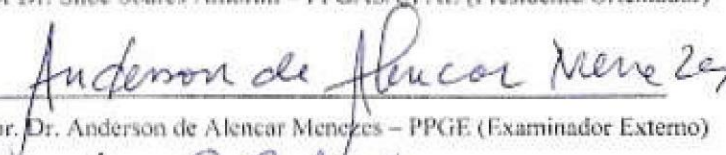
(A batida no chão, o subir da poeira, o clamor da oração: pertencimento e memória na construção ritual do ritual de São Gonçalo, dissertação de mestrado em Antropologia Social, da Universidade Federal de Alagoas, na forma normalizada e de uso obrigatório)

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas e aprovado em 06 de abril de 2018.

### BANCA EXAMINADORA:



Professor Dr. Siloé Soares Amorim – PPGAS/UFAL. (Presidente/Orientador)



Professor Dr. Anderson de Alencar Menezes – PPGE (Examinador Externo)



Professora Dr. Silvia Aguiar Carneiro Martins – PPGAS (Examinadora Interna)

Dedico esta dissertação aqueles que em suas histórias de vida e de fé foram marcados pela devoção à São Gonçalo, especialmente aos devotos: *Dona Nina; Senhor José Filho, Dona Severina*  
*E a todos aqueles que formam o grupo de São Gonçalo do Ouricuri.*

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de iniciar os agradecimentos por meus pais, Regina da Silva Sampaio e Jurandi Crisanto da Silva, que sempre valorizaram, priorizaram e incentivaram a minha formação. Por isso, serei imensamente agradecida. Da mesma forma, sou grata a minha irmã Elaine Sampaio Crisanto por todo apoio e carinho ofertado em todo esse processo.

Aos moradores do Ouricuri, que tão solidariamente se envolveram e contribuíram na construção dessa pesquisa, escrevo aqui os meus agradecimentos. Primeiramente agradeço a Dona Nina, por ter autorizado a realização da pesquisa, por ter me recebido em sua casa em todas as idas à campo, por toda sua generosidade na acolhida e preocupação com o desenvolvimento do trabalho e com o meu bem-estar. Agradeço ainda o carinho que recebi de seus filhos, Rico, Flávia, Lia, Gonçalina, Jocelmo, Tonhão, Damião e Gonçalo, por terem igualmente me apoiado e me recebido com tamanha generosidade. Saliento, com muita gratidão, a amizade ofertada por Cidinha, seu Zé Filho, Beta, Mima, Luana, Gicelma, Vitória, Samuel e família, Caio e família, algo que foi de suma importância para as minhas estadias, permanências e conforto na comunidade. Há ainda que agradecer a Dona Severina, Dona Mazé, Dona Maria mãe de Zé Filho, Seu Manuel, seu Milton e Fal pela colaboração tão dedicada a construção dessa pesquisa.

De uma forma geral, sou grata a todos aqueles moradores do Ouricuri, da Baixa do Pico, da Serra das Viúvas e de outras comunidades que direta ou indiretamente foram colaboradores dessa pesquisa. Foi um período feliz de convivência com pessoas tão amáveis, caridosas e respeitáveis. A todos sou imensamente grata.

Agradeço o fomento de pesquisa ofertado pela instituição FAPEAL (Fundação de Amparo à Pesquisa de Alagoas), contribuição extremamente necessária, principalmente ao que se refere a abordagem etnográfica do objeto de pesquisa, fato possibilitado em viabilidade e aparato pelo recebimento da bolsa.

Aos meus colegas de turma: Claudiene Reis dos Santos, Emiliano Torquarto Júnior, Jéssika Danielle dos Santos Pereira, José Moisés de Oliveira Silva, Levy Félix Ribeiro, Regina Celi M. Pereira, Roberta Dayanne de O. Santos, Sergiana Vieira dos Santos, Waldson de Souza Costa e Wilton de Silva Rocha, agradeço pelos momentos de partilha e cooperação no processo de aprendizado e pelos laços de amizade construídos.

Ao professor Dr. Siloé Soares de Amorim por ser paciente e generoso neste processo de pesquisa e orientação, percebendo e lidando com as minhas falhas e limitações de uma forma tão sensível e humana! Compreensão que demonstrou a mim e aos meus colegas de forma tão iluminada. Por isso, é com muita felicidade que agradeço por ter aceitado se tornar meu professor, meu orientador e meu amigo.

Ao professor Dr. Anderson de Alencar Menezes e a professora Dra. Silvia Aguiar Carneiro Martins por aceitarem fazer parte da banca de defesa como membros, respectivamente, externo e interno. E pelas considerações construtivas dadas na banca de qualificação.

Por fim, agradeço com muito carinho o apoio incomparável e incansável ofertado por meu companheiro Jairo da Silva Gomes, que demonstrou inúmeras vezes toda a sua preocupação com o percurso da minha formação e amadurecimento. Nesses quase sete anos compartilhando interesses e trajetórias semelhantes, momentos tanto doces quanto amargos, de ganhos e perdas, seu apoio forte e honesto foi de uma verdade e de uma necessidade marcantes, por isso serei grata, sempre.

## RESUMO

Combinando os estudos de antropologia religiosa, memória e performance, o texto examina o universo das inserções e negociações vivenciadas por um grupo de devotos de São Gonçalo, situado na região rural e serrana de Água Branca/AL. Interroga-se, neste aspecto, sob que condições o ritual da dança de devoção ao Santo passa a ser referência à construção das identidades coletivas (grupo portador) ao mesmo tempo que concebe alianças com outras comunidades, promovendo a continuidade da prática tradicional junto às novas gerações. Essa questão sugere, num primeiro momento, duas hipóteses: por um lado, que a construção dessas identidades coletivas responde a um universo de sociabilidade religiosa, em que práticas devocionais são significadas, vividas nas interações familiares e comunitárias que conjuntamente fomentam formas de agir e de pensar coletivamente; por outro lado, a proximidade dos atores locais, as relações de parentescos e a natureza dos pagamentos de promessas dão contributos às dinâmicas de enraizamento dessa prática mesmo quando articulada em contextos outros que não o religioso. Nesse sentido, a etnografia em profundidade e a observação participante foram indispensáveis, sobretudo, para o acompanhamento direto das mudanças que iam reconfigurando os sentidos e os episódios sucessivos das dinâmicas relacionadas a performance ritualística. Assim, percebeu-se que mesmo diante de adversidades, o grupo encontra em diferentes espaços de sociabilidade, formas inéditas e efetivas de ressonância a devoção ao santo.

**Palavras-chaves:** Dança de São Gonçalo; identidade coletiva; sociabilidade religiosa; memória, devoção



## ABSTRACT

Combining the religious anthropology studies, memory and performance, the text examines the universe of the inserts and negotiations experienced by a group of devotees from São Gonçalo, located in the rural and mountainous region of Água Branca/AL. It is questioned, in this aspect, under what conditions the dance ritual of devotion to the Saint becomes a reference to the construction of collective identities (bearer group) while conceiving alliances with other communities, promoting the continuity of the traditional practice close to the new generations. This question suggests, at first glance, two hypotheses: on the one hand, that the construction of these collective identities responds to a universe of religious sociability, on which devotional practices are meant, experienced in the family and community interactions which jointly foster ways of acting and thinking collectively; on the other hand, the proximity of the local actors, the kinship relations and the nature of the payments of promises contribute to the dynamics of rooting this practice even when articulated in contexts other than religious. This way, in-depth ethnography and participant observation were indispensable, about everything, to the direct accompaniment of the changes that were reconfiguring the senses and the successive episodes of the dynamics related to ritualistic performance. Thus, it was noticed that even in the face of adversity, the group finds in different spaces of sociability, unprecedented and effective forms of resonance devotion to the saint.

**Key words:** Dance of São Gonçalo; Collective Identity; Religious Sociability; Memory; Devotion.

## LISTA DE FIGURAS

|                 |     |
|-----------------|-----|
| Figura 1:.....  | 22  |
| Figura 2:.....  | 30  |
| Figura 3:.....  | 41  |
| Figura 4:.....  | 45  |
| Figura 5:.....  | 48  |
| Figura 6:.....  | 53  |
| Figura 7:.....  | 58  |
| Figura 8:.....  | 71  |
| Figura 9:.....  | 71  |
| Figura 10:..... | 73  |
| Figura 11:..... | 73  |
| Figura 12:..... | 79  |
| Figura 13:..... | 92  |
| Figura 14:..... | 104 |
| Figura 15:..... | 108 |
| Figura 16:..... | 117 |
| Figura 17:..... | 126 |
| Figura 18:..... | 130 |

## SUMÁRIO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>1. INTRODUÇÃO.....</b>  | <b>12</b> |
| 1.1. São Gonçalo: percurso de um santo em festas populares .....   | 15        |
| 1.2. A dança de São Gonçalo como objeto de pesquisa .....  | 16        |
| 1.3. Grupo e contexto da investigação.....   | 19        |
| 1.4. Aspectos metodológicos.....   | 23        |
| <br>   |           |
| <b>2. DEVOÇÃO E PENITÊNCIA: HERANÇAS DO MESSIANISMO NO SERTÃO NORDESTINO .....</b>                                       | <b>30</b> |
| 2.1. Catolicismo popular, messianismo e devoção.....   | 36        |
| 2.2. Os Saberes da Boa Morte: ensinamentos de Madrinha Dodô e Padrinho Pedro Batista .....                               | 41        |
| 2.3. O vivenciar das <i>communitas</i> : peregrinações ao São Gonçalo do Amarante.....                                   | 47        |
| 2.3.1. Questões de pertencimento: entre Santos e Encantados .....  | 52        |
| 2.3.2 Questões de afirmação: entre a tradição e a identidade .....   | 56        |
| <br>   |           |
| <b>3. FAMÍLIAS, MEMÓRIA E TRADIÇÃO NA SERRA DO OURICURI .....</b>  | <b>58</b> |
| 3.1. Aspectos históricos e socioeconômicos de Água Branca: sociabilidade econômica e familiar num espaço rural .....     | 60        |
| 3.1.1. Migração e trabalho na Serra do Ouricuri .....  | 64        |
| 3.1.2 Relações econômicas que permeiam o grupo de devoção .....  | 67        |
| 3.2. Devoção e família em Água Branca: a experiência religiosa como esfera de socialização.....                          | 68        |
| 3.2.1. Festa de nossa senhora da conceição: devoção e sociabilidade religiosa.....                                       | 69        |
| 3.2.2. Tradição e dever: a participação (inesperada) do guerreiro de Santa Brígida/BA                                    | 76        |
| <br>   |           |
| <b>4. A BATIDA NO CHÃO, O SUBIR DA POEIRA, O CLAMOR DA ORAÇÃO: PERTENCIMENTO E MEMÓRIA NA CONSTRUÇÃO DO RITUAL.....</b>  | <b>79</b> |
| 4.1. “No subir da ladeira, no pé do catolezeiro, louvores são dados ao santo violeiro”: memória, famílias e membros..... | 81        |
| 4.1.1. Formação do grupo, atuação de antigos membros e inserção de novos .....   | 84        |
| 4.2. Sobre o papel dos mestres para com o grupo.....   | 908       |
| 4.2.1. Sobre os ensaios .....  | 90        |
| 4.3. Os elementos que constituem o pagamento da promessa do grupo Serra do Ouricuri.....                                 | 92        |
| 4.3.1. Sobre os preparativos para o pagamento da promessa.....   | 95        |

|   |             |
|---|-------------|
| 4.3.2. Sobre a performance do pagamento da promessa.....  | 95          |
| <b>5. UMA NOTA PARA PISAR, UM PASSO PARA CANTAR: ATUAÇÕES DO GRUPO NOS PAGAMENTOS DE PROMESSA E EM OUTROS CONTEXTOS .....</b> | <b>104</b>  |
| 5.1. Caminhos percorridos por Dona Nina em torno da devoção .....   | 1088        |
| 5.1.1. Problemas na gestação, parto desenganado e a cura milagrosa.....   | 11010       |
| 5.1.2. Execução dos pagamentos de promessa de Dona Nina .....   | 11111       |
| 5.2. Outras histórias, outros formatos: possibilidades no pagamento de promessas para além das nove rodas.....                | 1144        |
| 5.2.1. O pagamento de promessa de uma senhora evangélica, Dona Celestina .....  | 1144        |
| 5.2.2. O pagamento de promessa de Samuel .....  | 1166        |
| 5.3. Caminhos percorridos pelo grupo: usos para além do religioso .....   | 12222       |
| 5.3.1. Festividade de comemoração do dia da Consciência Negra .....   | 1253        |
| <b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>  | <b>1344</b> |
| <b>7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>   | <b>1399</b> |

## 1. INTRODUÇÃO

Essa investigação tem como principal fio condutor o ritual da dança de devoção a São Gonçalo. Trata-se de uma prática pertencente ao universo do catolicismo popular. Segundo Andrade (2009), em termos de conduta e crença, o catolicismo popular faz-se constituinte do *ethos* cultura brasileira e marca principalmente a mentalidade e a identidade de sertanejos no nordeste brasileiro. Nesse sentido, o desenvolvimento desta pesquisa passa a ser norteada entre os municípios sertanejos de Água Branca/AL e Santa Brígida/BA, em que foi possível observar um trânsito de devotos para estas regiões, que experimentavam em conjunto elementos relativos a uma vivência de devoção, de penitência e de pagamento de promessas.

De forma específica, centramos nossa observação no grupo da Serra do Ouricuri, localizado na região rural e serrana da cidade de Água Branca. A escolha desse grupo leva em questão o percurso que já vem sendo traçado em trabalhos anteriores a nível de graduação.<sup>1</sup> Tendo como ponto de partida os resultados então alcançados, pretendeu-se agora desenvolver um novo estudo centrado nas dinâmicas de continuidade destas práticas e no fomento das identidades coletivas.

Houve, dessa forma, algumas razões para esse percurso. Os materiais empíricos recolhidos ao longo desta pesquisa, somado ao conjunto de análises anteriormente realizadas, constituíram a teia de desenvolvimento desta investigação. Queremos com isto esclarecer, que este percurso só foi possível pelo compartilhamento de experiências, de saberes e das atividades rotineiras da comunidade. Com esse contato direto, que não dispensou observações e notas de campo, as problematizações e as análises teóricas mostraram-se complementares entre si.

Isso implica que o uso de determinados conceitos como *catolicismo popular*, *parentesco*, *communitas e ritual* junto a determinadas noções como *sociabilidade religiosa*, *pertencimento*, *identidade coletiva*, *devoção e penitência* trarão luz aos aspectos etnográficos voltados para o estudo da prática religiosa, principalmente, quando estivermos a tratar,

---

<sup>1</sup> Durante a graduação no curso de ciências sociais, no início de 2013, passo a fazer parte do grupo de pesquisa coordenado pelo professor Dr. Siloé Soares de Amorim que investigava, em termos gerais, “a herança devocional”, a memória coletiva e os “saberes e segredos” ensinados pelas figuras messiânicas de Pedro Batista e Madrinha Dodô nas regiões limítrofes do sertão Alagoano, Baiano e Pernambucano. O título do projeto é: “*As Romeiras de Madrinha Dodô, ‘copeira de Padre Cícero’ Penitências e Romarias em Santa Brígida, Bahia: uma etnografia visual, do som, da performance, do corpo e dos sentidos*”. Atuando nesse projeto, nos mobilizávamos entre diferentes povoados e comunidades rurais nas quais podíamos registrar práticas rituais de devoção, penitência e pagamento de promessa como a Dança de São Gonçalo e o Guerreiro. Investigação essa que nos possibilitou a elaborações de artigos acadêmicos e o Trabalho de Conclusão de Curso – TCC.

necessariamente, das interações familiares e comunitárias subjacentes às questões relativas a devoção de São Gonçalo.

Por um lado, cedo conseguimos verificar, que ao procurar elucidar e caracterizar os mais diversos aspectos da trajetória do grupo residente na Serra do Ouricuri, e das manifestações religiosas na comunidade, quase sempre nossa problematização se encaminhava para as dinâmicas de reorganização do grupo. Essa reorganização deve ser entendida não apenas pela entrada e saída dos membros, mas pelos desafios que o próprio contexto local, dada a sua visibilidade crescente como bem patrimonial representativo da cultura e religiosidade do município, oportuniza. Bem como pelas indagações presentes nos próprios indivíduos – seja pela carga emocional, seja pelo sentido da crença, particularmente entre os membros recentes.

Por outro lado, a prática de penitência, enquanto noção social, nos permite rediscutir, não só de maneira teórica, mas confrontando-a de maneira sistemática com o material empírico. O termo penitência aparece um pouco por todo o lado como justificativa para um erro ou uma ofensa cometida. Mas em muitos dos casos, passa a ser percebida como punição de comportamento impiedoso e inadequado.

Sabe-se que a propósito institucional da Igreja Católica, o ato penitencial é compreendido enquanto sacramento, um rito sagrado cujo o intuito da prática é obter a salvação da alma ao ser confessado o arrependimento de pecados cometidos.<sup>2</sup> Segundo o Teólogo José Ramos-Regidor (2006), ao longo da sua própria história, a penitencia sacramental tem sido vivenciada de diferentes formas.<sup>3</sup> Contudo, o intuito da prática penitencial sempre foi similar no decorrer dessas fases, permitir ao homem reconcilia-se com Deus ao alcançar o perdão dos pecados. Nesse sentido, na vida atual da Igreja, a reflexão teológica ensina que a penitencia é marcadamente conduzida pelo ato de confissão individual, mas por ser um sacramento, portanto, um ato cultural da Igreja, ela expressa e representa toda a comunidade religiosa, pois a fé vivida no sacramento da penitencia é significada na experiência comunitária que forma o sujeito religioso.

---

<sup>2</sup> Para a Igreja católica são reconhecidos sete sacramentos: batismo, crisma (confirmação), eucaristia, penitencia (reconciliação), unção dos enfermos, ordem e matrimônio.

<sup>3</sup> O teólogo aponta que diante das fases que a Igreja percorreu no quadro da história geral os principais períodos que marcam a história da penitencia e as mudanças nas formas de vivencia-la, começam ainda antes da Idade Média com a ‘penitencia canônica’, durante a Idade Média altera-se para ‘penitência tarifada’. Com a Reforma Protestante e o Concílio de Trento, habilitaram-se novas perspectivas na Igreja que se consolidaram através das pastorais de ‘massa’ e de ‘elite’ cuja a teologia é marcadamente Pós-Tridentina. As pastorais criadas para atingir um público de ‘massa’ visavam a moralização dos pecados através da conversão e da confissão. Toda uma estratégia foi pensada para o funcionamento dessas pastorais de forma que a teologia tocasse o modo de agir e de pensar do povo, este tomado como supostamente leigo nos direcionamentos da Igreja.

No universo do catolicismo devocional a prática de penitência é extremamente valorosa. É um instrumento eficaz que serve para aproximar o devoto, isto é, aquele que tem devoção, de sua divindade, ou seja, o ente ou ser divino. Contudo, como observam Alba Zaluar (1983) e Pereira de Queiroz (1998), a penitencia, nesse contexto, não se limita ao ato de confessar o mal cometido, mas se firma como ferramenta de punição, o corpo subjugado a dor é um meio merecedor para alcance do perdão.

Considerando os atos de devoção e penitencia observados em campo, percebemos que é somente através do ato penitencial, coletivo ou individual, que o devoto espera obter o perdão, de qualquer ato negativo que ofenda um código de moralidade e conduta de determinação religiosa (pecados). Para isso, são feitos os rituais de pagamentos de promessa, no qual o pecador enfatiza performaticamente sua dependência e pequenez diante do poder das figuras divinas a quem devota toda a sua fé.

Além disso, os próprios penitentes e interlocutores, afirmam que a pessoa religiosa está condiciona pela crença ao status de pecador eterno, fazendo referência ao pecado de Adão e Eva. Assim, o ato penitencial purifica seu espírito do mal e ameniza tal estado, afirmando sua fé através do sacrifício. Ato que precisa ser renovado com certa regularidade, para que o devoto possa estar sempre pedindo o perdão do mal por ele cometido. Acumular os pecados, nesse sentido, resultaria, na hora da morte, num período de sofrimento no purgatório. A penitência, portanto, é o caminho necessário para evitar a condenação do espírito.

Essa reflexão sobre penitência nos direciona para uma terceira forma. Aquela que diz respeito a barganha com o Santo. Isto é, nos pagamentos de promessa, que temos observado em campo, vemos que os devotos constroem uma relação de reciprocidade (troca) com a divindade. Em um primeiro momento, o devoto pede uma graça e promete uma penitência como forma de retribuir tal graça. O alcance dessa graça é a confirmação, para o devoto, do reconhecimento do divino para com sua fé. Ou seja, sendo o devoto digno do recebimento dessa estima santificada, cabe-o agora orquestrar a maneira pela qual irá manifestar seu agradecimento. Esse agradecimento é, em linhas gerais, a penitência.

Exemplos desses atos penitenciais vemos com frequência em espaços de devoção religiosa: como as procissões marianas, em que as pessoas retribuem graças alcançadas ao fazer todo o percurso da procissão com pés descalços; devotos que sobem ladeiras de joelhos; há aqueles que carregam andores; aqueles que, com auxílio de outros, recorrem a grupos, como o de São Gonçalo, para agradecer o solicitado, são todos exemplos de sacrifícios expiatórios (MAUSS, 2013) coletivamente estabelecidos e reconhecidos. A noção de penitencia presente neste trabalho é convergente a noção de sacrifício estuda por Mauss e Hubert (2013), por ser

uma análise que compreende, em linhas conceituais, o sentido e, principalmente, a sistemática dos rituais de sacrifício que casam com a forma dos pagamentos de promessa, entre elas, a executada pelo grupo de São Gonçalo.

A dança de São Gonçalo observada no grupo do Ouricuri, como um ritual religioso, expressa uma relação de troca entre os devotos e o ser espiritual santificado, no caso, São Gonçalo. Essa relação de troca se inicia quando o devoto ou alguém próximo a ele, como um familiar, vivência algo negativo, muitas vezes são casos de problemas de saúde, onde a esperança de resolução se tornou inalcançável por via da ação “concreta”, como um diagnóstico médico por exemplo, logo passa a ser necessário que o ser santificado seja requerido pelos devotos, que em orações pedem por sua intercessão junto a outras divindades (Jesus Cristo, Deus, Nossa Senhora).

Como dito, sendo o devoto digno da intercessão do santo, a resolução do infortúnio é alcançada e assim se constrói a relação de reciprocidade com o São Gonçalo. Sob a ótica de Mauss e Hubert (2013) compreendemos a sistemática do ritual em três etapas: *o precisar, o receber e o retribuir*, sendo o pagamento de promessa o momento em que a graça é retribuída com a performance da penitencia.

### **1.1. São Gonçalo: percurso de um Santo e as festas populares**

A pessoa que veio a se tornar ‘São Gonçalo’ viveu uma vida inteira dedica a religião católica. Existe uma variedade de narrativas sobre como ele se tornou uma figura reconhecida entre religiosos de Portugal e do Brasil. Segundo Márcio Antônio Reiser, um estudioso de biografias de santos católicos, São Gonçalo teria nascido em um povoado chamado Vizela em Portugal, lá ordenou-se padre e por longos anos esteve à frente da paróquia de São Paio de Riba. Então, afastou-se da paróquia para viver um período de peregrinação, e assim, visitar a terra santa e os túmulos de santos, deixando-a sob os cuidados de seu sobrinho que também era ordenado.

Após 14 anos regressou a sua paróquia e ficou horrorizado com a forma que seu sobrinho ganancioso estava administrando a paróquia. Tentou retomar sua atividade como pároco, mas foi expulso por seu sobrinho que já tinha espalhado a notícia falsa de sua morte. Este fato o levou a viver como eremita em uma região de Portugal próxima ao rio Tâmega, a cidade de Amarante. Em Amarante depois de um período como eremita voltou a caminhar, até decidir entrar na ordem dos dominicanos. Acreditasse que sua ingressão na irmandade foi devida a orientação da Virgem Maria, a quem o santo tinha muita fé. Afirmasse que ela o



aconselhou em sonho a participar da ordem, construir uma igreja e ajudar os pobres. Após ter recebido o hábito de frade voltou a Amarante para lá fundar uma ordem dominicana.

Viveu sob a ordenação de frade até a sua morte em 10 de janeiro de 1259. Sua maior realização foi a construção de uma ponte que permitisse o acesso a Igreja para diversos moradores que viviam na outra margem do rio. Muitos dos seus milagres estão associados a construção dessa ponte. Infelizmente um terremoto a destruiu e outra já foi construída em seu lugar. São Gonçalo foi beatificado pelo papa Júlio III.

Passou também a ser reverenciado no Brasil com a colonização, no entanto, para muitos grupos de devotos brasileiros, não foi a construção da ponte o que o tornou famoso e sim a sua preocupação com as mulheres que sobreviviam da prostituição. Em muitos grupos pesquisados por outros estudiosos, e também no grupo que pesquiso, acredita-se que através da dança, durante todo o dia, São Gonçalo incapacitava as mulheres de exercer seu ofício noturno. Afastando-as da prostituição conseguiu realizar seus casamentos. Dando um destino valoroso para as mulheres que outrora eram prostitutas.

Baseado nos atos do frade, que os seus devotos acreditam que a dança de São Gonçalo contribui para alcançar a redenção dos pecados. Para Flávia, dançadora do grupo do Ouricuri, o São Gonçalo foi o primeiro mestre, que através das nove rodas salvou essas mulheres da perdição e arranjou seus casamentos. Esse saber teria sido repassado ao longo de todos esses anos, entre aqueles que tem devoção pelo santo. De forma que, a pessoa que dança para São Gonçalo, terá a ajuda do santo para ter os seus pecados perdoados.

Em vida, São Gonçalo foi padre, peregrino, eremita e frade. Viveu uma vida exclusiva de dedicação a fé e ainda contribuiu para que outras pessoas também a vivessem. Sua história de vida é um exemplo para todos os religiosos. E por isso, estes devotos seguem o seu caminho, em busca de conhecimento religioso, mas principalmente de perdão.

## **1.2. A dança de São Gonçalo como objeto de pesquisa**

Refletir sobre questões como penitência e festas populares de devoção atendendo às dinâmicas que tocam a realidade social e religiosa do interior alagoano, requer ter presente a diversidade e complexidade de modelos de análise decorrentes no campo da antropologia. Por exemplo, a importância de falar sobre o conceito de devoção inerente a realidade do catolicismo popular, uma realidade em que os santos são tomados enquanto seres divinos e o mal cometido pelos devotos assombram as suas almas em vida e, principalmente, na hora da morte. Para tanto, diferentes são os referenciais que trazemos sobre este fenômeno, para dar conta de um contexto

religioso tão marcante da formação histórico social do Nordeste, incluindo o sertão Alagoano. Tais definições aparecem no primeiro capítulo desta dissertação, quando são feitos os apontamentos sobre a circularidade de devotos que dão mobilidade a experiência de sociabilidade religiosa.

Diante de um objeto que está continuamente em movimento, se modificando, se transformando, escolhemos uma escrita que focasse no processo, nas transformações sensíveis, simbólicas e materiais vivenciadas pelo grupo de devoção. Logo, a proposta de investigação da memória coletiva mostrou-se interessante para alcançarmos informações sobre a formação do grupo na comunidade e as mudanças que o afetaram.

Nas ciências sociais, o aparecimento da memória enquanto objeto de pesquisa está associada ao sociólogo Maurice Halbwachs, que passa a entender que os sujeitos vão adquirindo memórias diferenciadas em razão das agregações sociais, tais como, os grupos de parentescos, os grupos religiosos. Para o autor, a memória é um fenômeno construído coletivamente, faz do recordar um ato representacional do passado no presente e futuro (HALBWACKS, 2003), ou seja, a memória não é compreendida apenas como elemento do passado, mas como identidade e persistência do futuro (ROSSI, 2010). A recordação, enquanto ato individual, está, nesse sentido, compenetrada na memória coletiva.

A observação e a participação no contexto empírico de sociabilidade religiosa, nos permitiu criar uma narrativa interpretativa para os fatos e imagens associados e apresentados ao longo do texto, no entanto, mais do que o pensamento do pesquisador, as interpretações representam pensamentos e significados apresentados pelos próprios interlocutores, sobre seu universo de sociabilidade e sobre a performance de seus rituais.

A noção de performance ganha crucial importância para o ordenamento da análise aqui pretendida. Performance designa, em certos registros, o estudo de uma multiplicidade de práticas, eventos que podem ser representados pela dança, pelo teatro, pelo ritual, pelos funerários, isto é, que estejam vinculados a certos comportamentos teatrais, ensaiados ou convencionais adequados a um conjunto de ocasiões (TAYLOR, 2013). Noutros, performance constitui uma lente metodológica no auxílio da análise de eventos enquanto performance, que sejam relativos a cidadania, ao gênero, a identidade étnica, etc. São esses modos de conhecimentos que se encontram incorporados aos discursos culturais, sendo ressaltados pela performance como entendimento real e construído das práticas da vida social (TAYLOR, 2013).

Dessa forma, o modelo de análise proposto inspira-se na perspectiva geral de Tambiah (1985), quando reconhece que, no âmbito da antropologia, nenhuma performance de um rito é exatamente a mesma. Justamente pelos processos peculiares, pelas características variáveis,

pelas próprias circunstâncias dos atores sociais. É necessário, portanto, esclarecer que festivais, rituais cósmicos e ritos de passagem estão sempre interligados as reivindicações de status e interesse dos participantes, logo, aos seus significados contextuais. Isso porque, como dirá Terrin (2004) realizamos ritos a toda hora, apesar de não darmos tanta atenção, no fluir da vida cotidiana, aos aspectos de ordem religiosa e não-religiosa. Os ritos constituem uma parte dominante de nossa vida. A ritualidade é, nesse sentido, o reflexo da história e da vivência do homem, de suas manifestações culturais e sociais. É o reflexo de uma comunidade, de seus padrões morais e valorativos.

Assim posto, pode-se dizer que o ritual de São Gonçalo pode ser tomado sob uma perspectiva de análise simbólica, material e política, tendo em vista, os processos de reconstrução de identidade tradicional e territorial que afetam o grupo estudado, assim como os cenários de disputa política que afetam o significado do rito. E temos vindo a acompanhar o desenvolvimento de tais questões no grupo pesquisado.

Na sequência, veremos que na comunidade pesquisada esses apontamentos encontram particularidades nos padrões vivenciais vigentes e nos modos de interação que ali impregnam as práticas da vida quotidiana. Essa perspectiva leva-nos a interrogar sob que condições o ritual da dança de devoção a São Gonçalo passa a ser referência à construção das identidades coletivas, ao mesmo tempo em que alcança continuidade ao conceber alianças de devoção juntos a novos integrantes. Isto é, a tradicionalidade de uma prática, de um rito, de usos e costumes tem como efeito final transmitir determinados valores que influenciam, direta ou indiretamente, a vida social de uma localidade.

No caso aqui, de maneira particular, algumas hipóteses nos fornecem questões para assim acompanharmos e melhor explicar a natureza dessas relações. Quais sejam:

- Que a construção dessas identidades coletivas responde a um universo de sociabilidade religiosa, em que as práticas devocionais são significadas, vividas nas interações familiares e comunitárias que conjuntamente fomentam formas de agir e pensar coletivamente;
- A proximidade dos atores locais, as relações de parentescos e a natureza dos pagamentos de promessa dão contributos as dinâmicas de enraizamento da devoção mesmo quando articulada em contextos outros que não o religioso.

A noção de família e parentesco que trazemos neste trabalho parte da perspectiva de que ela é o espaço de socialização que faz a intermediação entre o indivíduo e a coletividade com qual este interage (SANTOS, 1969). A família, nesse sentido, nada mais é que universo singular desta coletividade, pois é, afinal, interdependente e corpo-presente desta coletividade, por ser

parte de uma coletividade, convergem dois sentidos de laços familiares, os estabelecidos pela consanguinidade e moradia compartilhada e os estabelecidos pela interação comunitária.

Em contrapartida, não deixamos de considerar que a conectividade real e global da contemporaneidade é alimento para o descentramento, mudança e mobilidade (AGIER,2015), isto é, questões relacionadas as alterações da infraestrutura e dos padrões de comportamentos vividamente percebido na esfera da vida local da comunidade observada. O que fomenta de forma inédita e expressivamente forte a individualidade frente a espaços de sociabilidades formadores de modelos sociais.

Nesse sentido, a família não possui total potencialidade modeladora dos seus, diante das escolhas individuais que os mesmos, conscientes de si no mundo, podem seguir como modelos de comportamento. Mas, claramente passam a encontrar outras referências que, a depender do quanto inserido estejam tais indivíduos, funcionam semelhantemente as tradicionais esferas do modelo familiar. Interroga-se assim, qual a relação dos indivíduos com o seu núcleo familiar e também territorial? Como está configurado os modos de viver com referências as heranças messiânicas? Essas questões nos auxiliam para pensar as formas de sociabilidade nas comunidades da região de Água Branca, ao mesmo tempo em que servem para buscar identificar as sociabilidades religiosas presente no cotidiano, especialmente, das comunidades rurais.

Portanto, tendo claro tais apontamentos, procura-se, no decurso da investigação, identificar, analisar e compreender a conjuntura e a dimensão da devoção a São Gonçalo no contexto local da comunidade alagoana. Trata-se, pois, de um acompanhamento que se reporta a memória daqueles que compõem o grupo da Serra do Ouricuri, que partilham não apenas a devoção, mas todos os desafios que o cotidiano rural/urbano se encontra associado às formas de viver em Água Branca/AL. Por ser um contexto espacial específico, a comunidade da Serra do Ouricuri apresenta alguns desafios quanto a mobilidade e a geração de empregos. Questões que interferem diretamente na realização dos pagamentos de promessa, tal qual no cotidiano corrente da vida local, como teremos oportunidade de constatar ao longo do texto.

### **1.3. Grupo e contexto da investigação**

O local em que se realizou esta investigação é um cenário rural. Apesar de estar localizado no interior de uma cidade urbana, Água Branca, o grupo observado tem suas raízes numa sociabilidade rural. A comunidade em que residem chamasse Sítio do Ouricuri, região de acesso difícil, em função das más condições das estradas por qual os moradores precisam

transitar diariamente. São, em sua maioria, estradas de barros cujo acesso só é facilitado para aqueles que possuem seus próprios meios de transporte, na sua maioria motocicletas ou automóveis do modelo D-20, que possuem robusta estrutura motora para enfrentar os inúmeros buracos da região.

No Sítio do Ouricuri, bem como nas comunidades vizinhas, como a Serra das Viúvas, a Baixa do Pico, a Tatajuba, a Serra do Cavalo os graves problemas podem ser observados pela ausência de postos de saúde, mercados, farmácias, agência bancária, tampouco escolas. Somada a outras questões, o viver na comunidade rural não é uma tarefa fácil. Muitas das atividades diárias que deveriam ser realizadas na própria cidade, a exemplo do fazer compras, pagar contas, estudar e trabalhar quase sempre resulta num deslocamento para cidades vizinhas, como é o caso do fluxo migratório para a cidade de Delmiro Gouveia. Queremos com isto demonstrar os problemas relativos a infraestrutura e a mobilidade, que resulta numa ausência do estado para com a definição de intervenções necessárias para o viver nessa região.

Pontuamos tais problemas por acreditar (e experimentar) que são fatores geralmente inibidores das interações comuns da vida local. Contudo, outros elementos denotam características comuns entre essas comunidades, para além dos problemas mencionados, que de certo modo, se aproxima da temática aqui estudada. É que essas comunidades vizinhas também vivenciam da experiência compartilhada em diferentes ritos de natureza religiosa, são novenas diversas, encontros de famílias e de casais, etc. São diferentes atividades e eventos que conjuntamente são definidoras de uma identidade religiosa marcante na sociabilidade destas comunidades. Sendo o catolicismo a religião preponderante na região de Água Branca.

Essa proximidade entre as comunidades, direta ou indiretamente, influencia as redes de interações locais a ponto de potencializar as relações de parentescos. Essa questão vai ficar mais clara quando, no decurso da pesquisa, estivermos a falar sobre a estrutura das comunidades e, especificamente, acerca da organização das casas no interior da Serra do Ouricuri. Veremos, nesse sentido, como os membros do grupo se encontram localizados, como as redes familiares estão situadas, os trajetos percorridos para efetivação dos pagamentos de promessa.

Pois bem, a que grupo nos reportamos quando assim falamos? Estamos a falar do grupo de São Gonçalo. Que não possuem um nome ou um codinome específico, mas passam a ser identificados por sua localidade. Portanto, são assim conhecidos por grupo de São Gonçalo do Ouricuri. A imagem do grupo geralmente está, também, associada as suas lideranças. É o ‘grupo de São Gonçalo do Mestre Rico’, empregando assim o título de atual liderança dessa nova geração de dançantes. Mas, outrora, esse grupo também foi conhecido como “grupo do Mestre Zé do Benedito”, mestre falecido e pai do Mestre Flávio, popularmente conhecido como Rico.

A existência do grupo soma mais de 50 anos na comunidade, viu diferentes gerações e núcleos familiares dedicando-se aos pagamentos de promessa, construindo uma rede de atuação que margeava os municípios vizinhos a Água Branca, até mesmo os estados vizinhos.

Desde a década 1970, boa parte da família de Dona Nina, viúva do mestre Zé do Benedito e mãe do mestre Rico é atuante no grupo de São Gonçalo, devido ao fato de seu marido ser um mestre bem conhecidos na região. As inserções dos seus filhos homens, herdeiros da dança e da posição de mestre do violão no grupo, aconteceram ainda na infância, juntos aprenderam as músicas e os passos com Dona Severina, moradora da Sítio Ouricuri e antiga dançadora do grupo, atualmente afastada devido a velhice e com seu pai.

Rico e Jocelmo, filhos de Dona Nina com o mestre falecido, atuaram por anos no grupo apenas como dançadores. Tonhão, embora fosse o mais velho de todos e, portanto, a pessoa esperada para torna-se mestre no lugar de seu pai, nunca aprendeu a dançar, pois foi criado por sua avó em Tacaratu/PE, só passando a residir no Ouricuri quando adulto, depois da morte da mesma. Gradualmente as irmãs também foram tornando-se dançadoras, mas o seu aprendizado não ocorreu na infância como o dos meninos, foi no período de adolescência, quando decidiram por apoio materno pela inserção. Gonçalo e Damião, os mais novos, também não são dançadores fixos no grupo, além disso, quando Zé do Benedito faleceu, eles ainda eram crianças.

Dona Nina, natural de Tacaratu/PE aprendeu a ter devoção pelo santo após seu casamento, logo, passou a ser dançadora do grupo, acompanhando o esposo nos pagamentos de promessa. Atualmente, somente Flávia e Flávio (Rico) de todos os filhos, participam dos pagamentos de promessas de outras pessoas, os outros quando participam, o fazem somente para pagar a promessa anual de Dona Nina.

Segue abaixo, a título de informação, a localização residencial daqueles que, desde de o início desta investigação, participaram fortemente com seus relatos, com suas histórias de vida e com informações relevantes acerca do objeto aqui em causa. Para além disso, a imagem fornece informações sobre os caminhos que os interlocutores percorrem na comunidade, viabilizando suas relações de interação familiar, de trabalho e social.



**Imagem 1:** Localização residencial dos interlocutores no sítio Ouricuri. Fonte: Google

1. Esta residência é a casa de Dona Nina, de sua filha Gonçalina e de sua neta vitória. Com elas ainda mora a Nega, senhora com deficiência auditiva “adotada” por Dona Nina após separação, ela é dançadora no grupo e trabalha para a matriarca cuidando da roça e das galinhas que são vendidas. Colada à casa de Dona Nina, há mais duas residências em cada lado, a esquerda mora Damiano com Mima, esposa, e o filho Davi. A direita é a casa de Lia, que mora com o marido e o filho recém-nascido;
2. Nesta residência mora Rico;
3. Esta é a casa de Flávia, filha de Dona Nina, mora com o marido Gilson, os filhos Glória e Lucas e a afilhada Maria Aparecida, que a ajuda com os afazeres domésticos;
4. Casa de Gonçalo e Luana, com eles moram os dois filhos: José Henrique e Luiz Gustavo, e em breve nascerá Maria Tereza;
5. Casa de Tonhão, o filho mais velho de dona Nina, e Beta, como eles moram os filhos Vitória, Arthur, Laura e Felipe, o caçula;
6. No ponto seis indico o caminho que dá acesso à casa de Jocelmo e também a estrada para o Batuque, comunidade onde está localizada e escola de ensino fundamental que atende a toda demanda da região;
7. No ponto sete, localizo a Igrejinha de São Pedro, santo para qual a comunidade do Ouricuri tem devoção especial. Todos os anos, para comemoração do seu dia litúrgico, no dia 29 de junho, a comunidade organiza um novenário, onde cada dia uma família diferente fica responsável pela organização da noite, alimentação dos tocadores da banda de pife e compra dos fogos. No início do novenário há o hasteamento da bandeira, de São Pedro, e no último dia acontece a procissão, seguido de apresentação da quadrilha, cujos membros são jovens da comunidade. No final dessa comemoração, geralmente, a prefeitura realiza um show para o encerramento das festividades. Nem sempre os shows têm caráter religioso, suas finalidades são apenas para o encerramento das festividades que reúnem os moradores de maneira geral.
8. Casa de seu Zé Filho;
9. Casa de Jocelmo;
10. Casa de Dona Severina.

A esquerda do ponto dois, ainda é possível localizar uma bifurcação que dá acesso a duas estradas. Para quem segue o caminho da direita da bifurcação acessará a comunidade Baixa do Pico, onde residem uma quantidade expressiva de dançadores do São Gonçalo, lá

também é possível encontrar estruturas antigas de fabricação de melaço e rapadura, cuja produção desse material era baseada numa economia doméstica familiar. Já para quem segue o caminho da esquerda, acessará mais adiante a comunidade Serra das Viúvas, onde também residem alguns dos membros do grupo.

Atualmente, Rico juntamente com o Mestre José Filho são os mestres responsáveis e herdeiros do grupo na comunidade. Essa herança é basilar das relações de parentescos. Estes sujeitos, assim como a maioria dos dançantes, viram os seus familiares antes deles atuarem no grupo sob a liderança marcante de Zé do Benedito. E hoje, buscam promover a inserção de novos membros e dar continuidade a essa prática de devoção. Interessa-nos, como sinalizado, compreender justamente os desafios e as condições por eles traçados para manter viva uma tradicionalidade performática de devoção a um Santo popular.

#### **1.4 – Aspectos metodológicos**

Na construção desta pesquisa, a primeira ida à campo aconteceu em fevereiro de 2016. Nesta viagem buscávamos estabelecer contanto e obter a autorização para a realização da pesquisa junto daqueles que são considerados no Ouricuri os líderes do grupo de São Gonçalo, mais especificamente, a família que por herança de sangue é considerada diretamente responsável pela existência e continuidade do grupo na comunidade.

Nesse sentido, foi apresentado por meio de conversação quais eram os objetivos do trabalho, as justificativas pessoais para a escolha da dança e da comunidade como objetos de pesquisas e as situações que seriam encaradas como problemas de investigação. Esclarecidos estes termos obtive autorização desta ‘família central’ para a realização da pesquisa. Estes que vem na produção da pesquisa, um reconhecimento e valorização de suas práticas, assim como uma maneira de difundi-las.

A aproximação com esta família foi mediada com a ajuda de Fal, moradora de Água Branca, de grande engajamento político no município cujo reconhecimento é vasto nas comunidades rurais da região.<sup>4</sup> Ela estabeleceu um contato inicial com o grupo, informando

---

<sup>4</sup> Fal se dedica intensamente a questões políticas e econômicas vivenciadas pelas comunidades rurais do município, principalmente aquelas voltadas para a produção familiar e feminina (associação) de alimentos agrícolas orgânicos. Recentemente, como secretária da agricultura, vinha apoiando a produção de mel de abelhas sem ferrão, atividade elaborada na comunidade da Serra das Viúvas, assim como colabora abertamente na luta por reconhecimento de identidade quilombola de várias comunidades rurais do município.



previamente do meu interesse em produzir um estudo sobre a dança de São Gonçalo juntamente com eles.

A resposta que recebi foi imediata e positiva, com esta permissividade me desloquei até a serra do Ouricuri para dar início a elaboração da pesquisa e meu primeiro contato com o grupo. Falo em primeiro contato, pois desta vez chegava à comunidade de forma autônoma, como pesquisadora e não como aluna de graduação, como dito na anteriormente, foi durante a graduação em ciências sociais que se deu minha primeira inserção neste campo.<sup>5</sup>

Nessa primeira conversa mediadora, não abordei nenhum dos mestres e sim a viúva do antigo mestre do violão, dona Nina. Pontuei questões das quais eu já tinha um certo conhecimento sobre a dança de São Gonçalo e especifiquei as informações que já tinha sobre o grupo do Ouricuri. Dona Nina não só aceitou que a pesquisa fosse realizada, como ofereceu hospedagem sempre que eu me deslocasse até o município para dar continuidade a pesquisa. Somente depois é que tive oportunidade de conversar com o atual mestre do grupo, o mestre Rico. Aos poucos fui sendo apresentada para o resto da família. No encerramento desta visita fui convidada para o próximo pagamento de promessa agendado, marcado para o dia 28 de março de 2016, dia do pagamento de promessa anual de Dona Nina.

Todas as outras idas à campo, que fiz no ano de 2016 e 2017 visavam o registro e a participação em eventos nos quais os interlocutores estavam envolvidos. Em março e junho fui à campo para acompanhar pagamentos de promessa. Em novembro para participar da comemoração do dia da consciência negra na comunidade da Serra das Viúvas onde estava prevista a apresentação do grupo de São Gonçalo, formado somente por dançadoras da comunidade recém inseridas no grupo. Em dezembro viajei para acompanhar as festividades da padroeira do município, Nossa Senhora da Conceição, onde também haveria apresentação de São Gonçalo. Em janeiro e março voltei a campo, para acompanhar respectivamente os pagamentos de promessa de Dona Mazé e de Dona Nina, em junho para acompanhar as festividades do novenário de São Pedro da comunidade investigada onde atuam boa parte dos dançadores do grupo.

Já ao que se refere aos procedimentos metodológicos acionados nesta pesquisa, é válido dizer que a etnografia foi construída a partir de entrevistas (registros em áudios e vídeos) e da

---

<sup>5</sup> Durante a graduação, participei do grupo de pesquisa que frequentemente realizava pesquisas curtas de campo nesta região do sertão. Junto com outros colegas de graduação e sob a coordenação do professor Siloé Amorim visitávamos comunidades que, entre outras coisas, exerciam práticas de devoção. Uma entre as muitas comunidades visitadas, foi a do Ouricuri, portanto naquele período foi somente como aluna, que em campo só auxiliava na coleta e registro de dados, que tive uma aproximação com estes sujeitos. Só agora estando no mestrado, que atuei de forma autônoma como pesquisadora em campo.

produção de imagens (fotográficas), que irão compor os elementos necessários a análise da dança ritual. Assim, o gravador de voz nas entrevistas, a realização de imagens fotográficas, a produção de vídeos e a elaboração dos diários de campo foram as ferramentas usadas para registro e construção de dados.

Isto deu-se através da observação participante, em conjunto com a aplicação de entrevistas semidiretivas e não-diretivas, nas quais os entrevistados relembressem e descrevessem os principais caminhos percorridos pelo grupo, do período em que individualmente ingressam nele até o momento presente. Com as entrevistas também nos interessava registrar narrativas sobre pagamentos de promessa, histórias que evidenciassem a fé dos devotos na figura de São Gonçalo.

A entrevista semidiretiva é um tipo de abordagem metodológica usada em investigações de natureza qualitativa. Segundo Philippe Riutort (2008), esta é uma modalidade de entrevista não direcionada, na qual as perguntas feitas aos entrevistados não seguem um roteiro fixo, de forma que o diálogo entre pesquisador e pesquisado tende a ser mais dinâmico e as respostas espontâneas. Assim na abordagem semidiretiva o pesquisador faz uso somente de um roteiro guia, com perguntas essenciais para manter o entrevistado canalizado no assunto da entrevista. Já a abordagem não-diretiva, explica Riutort (2008), são aquelas que não seguem roteiro algum, trata-se de uma modalidade de entrevista semelhante com uma conversão aberta entre pesquisador e pesquisado, na qual o mais esperado é que o entrevistado fale sem se prender a um conteúdo específico. Esta é uma modalidade de entrevista bastante viável para aqueles que fazem abordagem de história de vida.

Nesse sentido, para compreendermos os diferentes períodos vivenciados pelo grupo, entrevistamos pessoas que são atualmente dançadores de São Gonçalo; pessoas que já foram do grupo, mas que por motivos diversos deixaram-no; pessoas moradoras do Ouricuri e de outras regiões que testemunharam a ação do grupo, mas nunca fizeram parte do grupo. Estes entrevistados também tinham idades diferenciadas, portanto, experiências diversificadas de conexão e vivência com o grupo.

No geral, objetivávamos conhecer o motivo e a forma da entrada destes sujeitos no grupo, suas permanências, e quando foi o caso, a motivação para a saída. Questionávamos sobre a experiência do pagamento da promessa e a importância que a devoção tem para o sujeito entrevistado em sua individualidade, para a comunidade do Ouricuri e para o município de Água Branca, no sentido histórico e patrimonial da prática.

Claramente, não há espaço neste material para trazer integralmente todas as histórias de vida registradas que dão conta destas informações, seja sobre as promessas feitas que resultaram

em pagamentos, ou sobre as trajetórias individuais com o grupo de devoção. Se trouxéssemos todas essas narrativas, mesmo sendo histórias interessantes sobre a devoção, teríamos uma compilação de dados que, de certa forma, são semelhantes, principalmente, nos casos de realização das promessas. Optamos assim, por descrever uma parcela dessas histórias que já nos permita compreender a força dessa devoção na comunidade, sem precisar apresentar uma quantidade mais que substancial de informações e dados construídos.

Outro ponto importante da metodologia, é referente a elaboração dos registros fotográficos e audiovisuais que resultou num acervo visual etnográfico extenso. Contudo, neste trabalho, os dados visuais são explorados em conjunto com a escrita dos fatos empíricos com o objetivo de provocar interpretações imaginativas e subjetivas sobre o objeto. Com isso espera-se que o mesmo seja compreendido não como algo letárgico e sim como algo vivo, cuja a simbologia é mutável aos olhos de quem as contemplam.<sup>6</sup>

É importante acrescentar que, primeiramente, o uso de métodos audiovisuais no trabalho teve o objetivo de captação de dados, autorizado pelos interlocutores para a gravação das entrevistas realizadas, parte de caráter apenas sonoro e parte audiovisual. Com a produção fotográfica, por sua vez, registrou-se os eventos religiosos observados em campo, incluindo os momentos em que os penitentes atuavam na dança para o pagamento de promessa, participação em novenas e procissões.

Em seguida, no meio do percurso de investigação, o ato de doação das fotografias aos sujeitos investigados tornou-se uma ferramenta interessante de aproximação entre a pesquisadora e os dançantes que não são parentes dos mestres Zé Filho e Rico, também daqueles que não residem na Serra do Ouricuri. Algo que possibilitou acesso a mais histórias de vida e os processos que atingiram o grupo de devoção.

A produção e o repasse desse conjunto de imagens resultou no estabelecimento de negociações entre pesquisadora e alguns dos membros do grupo, para elaboração futura de uma produção audiovisual que funcione como instrumento narrativo deles para falar sobre sua devoção, sua comunidade e suas tradições. Logo, a pequena parcela de imagens que apresento no decorrer do texto, funcionam narrativamente na construção do imaginário do contexto investigado e dos atores sociais. São imagens que mostram as divindades e os sujeitos corporalmente doados para o momento de devoção. Espera-se que em trabalhos futuros a maior

---

<sup>6</sup> Como salienta Etienne Samain (2012) as imagens provocam os pensamentos, nos convocam maneiras de pensar e é através delas que questionamos o como das coisas (p.21). Toda imagem porta e veicula pensamentos sobre um objeto (p.22), portanto, nos tocam tanto objetivamente quanto subjetivamente, acionam memórias individuais e coletivas, emoções e até mesmo sensações que podem ser particulares ou compartilhadas.

parte do acervo imagético dessa pesquisa, construída por mim e por alguns dos penitentes, seja apresentado com o devido destaque merecido.

Um terceiro ponto importante da metodologia de escrita nesse capítulo foi optar pela fragmentação analítica de todos os elementos que compõe a performance do ritual. Um passo-a-passo que nos permiti compreender o que é dito simbolicamente e materialmente na expressividade dançante do rito, para isso demos destaque, primeiramente ao papel dos mestres para como o ritual, e posteriormente demos visibilidade ao papel das dançadoras no grupo, por fim, pontuamos questões exclusivas de sua performance como vestimenta e instrumentos, elementos materiais, e as músicas (orações cantadas) como elemento simbólico.

Trazer apontamentos desta natureza faz-se necessário diante da pluralidade de grupos de São Gonçalo na região. Veja que em termos de semelhança ritual, há elementos que são característicos da dança-ritual de devoção a este santo, portanto, são comuns em diferentes grupos. Verdadeiramente, esses penitentes partilham e convergem sobre a importância da devoção aos seres espirituais que são homenageados através dessas práticas, essa convergência é a base significativa desses rituais.

Todavia, existem é claro suas particularidades de acordo com o grupo que a constrói. Diferenças capazes de singularizar cada um dentro dessa circularidade de devotos. Diante desta singularidade é que percebemos questões sociais e de pertencimento abrigadas em cada grupo social, vividas no seu universo de interações sociais, marcadas pelas heranças, memórias, interesses, e relações do cotidianas.

Claramente, a forma como os indígenas Pankararu, os grupos de Santa Brígida e os grupos de Água Branca fazem sua devoção é singular. Uma singularidade advinda das particularidades e complexidades que estes grupos carregam em sua vivência histórico-processual e também nos dilemas presentes no cotidiano, como lutas por reconhecimento étnico, por pertencimento, por visibilidade. O que salienta que por mais que os grupos de devoção estejam conectados por essa herança devocional, grande parte do que essa devoção representa e importa para cada grupo precisa ser compreendida através seu interior, ou seja, em sua dimensão inter-religiosa.

A dança de São Gonçalo do Ouricuri, como um tipo de experiência-ritual, apresenta uma forma de “organização” que lhe é particular, por isso, nos dedicaremos no decorrer do texto a sua compreensão. Contudo, a forma como se estrutura essa organização é, em termos situacionais, variável. Em campo, notou-se que a configuração do ritual precisou se mostrar maleável para acordar com situações não padronizadas de negociação entre devedor e santo. Veremos isso nos tópicos que trazem as descrições de diferentes pagamentos de promessas.

Apesar dessas formas pouco rígidas de ‘esqueleto ritual’, ou seja, a forma padronizada de se executar o rito seguindo um costume é imperativa, ou seja, uma forma performática do ritual que é ressonante com saberes herdados, saberes esses respeitados pela manutenção da normatividade pré-existente no momento atual do grupo, portanto, descrever tal “esqueleto ritual” é relevante para alcançarmos estes saberes e costumes herdados, presentes na sua prática atual.

Vale ressaltar que independente da performance ritual ser formal ou mutável, há uma permanência em seu objetivo, construir o laço de proximidade com o sagrado. Momento no qual o compromisso que se assumi com o santo é evidenciando entre os devotos, onde o ato de fé, que é a definição desta prática, é testemunhado pelo santo e também por outras divindades em que estes sujeitos acreditam.

Além desta introdução, a investigação encontra-se assim estruturada em quatro capítulos. Esse trajeto é consubstanciado por uma reflexão de postulados teóricos e dos dados recolhidos pela incursão etnográfica. Sendo, portanto, imprescindíveis para formulação de hipóteses e questões norteadoras a abordagem aqui trabalhada.

*Devoção e penitência: heranças do messianismo no sertão nordestino*, é o capítulo que abre esta dissertação. Nele fornecemos, num primeiro momento, uma ilustração acerca do catolicismo popular e do movimento messiânico, revelando como as marcas destes movimentos estão presentes nas práticas religiosas da comunidade da Serra do Ouricuri e nas regiões adjacentes. Uma célebre pesquisa sobre o messianismo foi conduzida principalmente por Queiroz (1976; 1998), a quem recorreremos para melhor esclarecer as temáticas que no desenvolvimento da pesquisa foram surgindo. Em seguida, apresentamos os ensinamentos de Madrinha Dodô e Padrinho Pedro Batista quanto aos *Saberes da Boa Morte*, que demonstram, por meio de um caráter devocional, como a devoção a São Gonçalo se encontra organizada no sertão baiano e encontra sua transmissão de valores, costumes e tradição em comunidades vizinhas. Situar estas questões possibilita reconhecer a importância singular desse universo de devoção popular nas diversas comunidades sertanejas e rurais. Que, em partes, coincidem com a formação das identidades dessas populações interligadas ao catolicismo popular.

No capítulo que trata sobre *Famílias, Memórias e Tradição na Serra do Ouricuri*, cabe-nos situar o ambiente ao qual estamos nos reportando para assim esclarecermos as condições presentes que caminham associadas aos modos de pensar e agir no quadro geral das práticas religiosas de devoção. Falaremos da cidade de Água Branca, da comunidade da Serra do Ouricuri, dos processos históricos e socioeconômicos dos sujeitos investigados. Para assim pensarmos o espaço e a simbologia religiosa passa a ser conduzida no cotidiano dos moradores,

por meio das novenas, das missas, dos festejos, etc. Conhecer o local da investigação é promover um estreitamento da maneira com a qual o grupo lida, diariamente, com os desafios da infraestrutura e da mobilidade para efetivação dos pagamentos de promessa. Do mesmo modo, oportuniza demonstração dos caminhos percorridos pela pesquisa para explicitação de particularidades da prática ritualística e do grupo, de maneira geral.

Em seguida, com o capítulo *A Batida no chão, o subir da poeira, o clamor da oração: pertencimento e memória na construção do ritual*, veremos aquilo que identificamos como sociabilidade religiosa. Que, em maior ou menor grau, representa a forma como está organizada os ensinamentos de devoção entre as comunidades, mas ganha certa relevância em algumas situações de circularidade e interação entre os grupos. Além disso, é um convite para a descoberta do papel das famílias, dos mestres para com o grupo, dos bastidores do pagamento da promessa e, obviamente, dos elementos que constituem os princípios inerentes aos pagamentos de promessa. É esse um momento para fazermos um balanço das informações recolhidas pela incursão etnográfica e de orientações teóricas diversas.

Por fim, *uma nota para pisar, um passo para cantar: atuações do grupo nos pagamentos de promessa e em outros contextos*, fecha os capítulos da dissertação. O foco, como sugere o título, visa conhecermos a trajetória do grupo particularizando os pagamentos que foram catalizadores para continuidade da devoção na comunidade e igualmente para transmissão endereçadas aos novos integrantes. Propomos aqui uma abordagem mais processual e histórica das vivências, das experiências e dos caminhos tomados por integrantes do grupo que se viram em situações de risco, mas encontram elementos suficientemente fortes na veneração ao Santo para manterem viva a renovação e a ressignificação da devoção a São Gonçalo.

## 2. DEVOÇÃO E PENITÊNCIA: HERANÇAS DO MESSIANISMO NO SERTÃO NORDESTINO



**Figura 2:** Penitentes aguardando a saída do andor principal na procissão de Nossa Senhora da Conceição em Água Branca/AL. 08/12/2016. Imagem da autora. O desfile de diversos andores faz parte da tradição da procissão e evidencia a gradiosidade da festa de Nossa Senhora no município. Entre muitas das imagens que desfilam, as varias marias são representadas juntos aos líderes messiânicos nordestinos e outros santos católicos. Ela, ‘Maria, mãe de Deus’ é uma das divindade mais importantes no coticolicismo devocional.

Essa investigação aborda a área temática da religião popular no Brasil, especificamente, aquela dedicada a experiência coletiva, devocional e não institucional com o sagrado, outrora designada de *catolicismo popular*, justamente pela conservação das relações de vizinhança, manifestadas nas festas religiosas; das famílias entre si e das realizações de novenas; com fortes caracteristicamente de ordem rural, apesar de não ser circunscrito apenas neste universo; enfim, que passam a promover diferentes ritos de compadrio (QUEIROZ, 1976).

Os contornos da discussão aqui espelham a complexidade e a multidimensionalidade do ritual religioso, denominado *dança de São Gonçalo*, por este ser representativo do universo sagrado que o gerou (PEIRANO, 2002). Dito isto, pode-se dizer que esse trabalho se insere no conjunto de investigações filiadas a antropologia da religião, ao se preocupar prioritariamente com a experiência que o fiel tem com o sagrado (MESLIN, 2014). Buscamos nos concentrar na experiência religiosa, por mostrar-se como vetor potencial para revelar aspectos da realidade de vida dos sujeitos de fé. De forma que, se seguirmos a afirmação de Michel Meslin (2014,

p.8) quando diz que: “aí reside o objeto de toda a antropologia religiosa: a saber, na análise das relações do homem com o divino”.

Pois só com o estudo da experiência de contato com o sagrado, expressada através da dança de São Gonçalo, que foi possível registrar, através da comunidade religiosa de Ouricuri, conhecimento dos dramas vivenciados por diferentes grupos de devotos em suas buscas por visibilidade e direitos políticos, seja por questões étnicas como no caso dos grupos indígenas, de etnogênese como nos casos dos grupos quilombolas ou para reconhecimento de pertencimento e tradicionalidade que parece atingir todos esses grupos, incluindo as comunidades rurais que querem ser reconhecidas como produtoras de práticas tradicionais e assim representantes da cultura local, ao mesmo tempo em que se esforçam para conservar o sentido religioso primordial de suas práticas simbolizados como elementos culturais.

Por mais que esta dissertação não abarque os processos sociais históricos e identitários que permeiam todos esses universos empíricos, há uma consciência de parte desses processos, pois eles são de relevância para o universo que foi pesquisado.<sup>7</sup> O foco recai sobre os circuitos de devoção que envolvem os sujeitos que vivenciam estes processos. Dentro deste circuito, abarcamos um único universo empírico, isto é, nomeadamente a devoção a São Gonçalo pela comunidade da Serra do Ouricuri, em Água Branca/AL e uma única prática de devoção que é a dança de São Gonçalo com o objetivo de evidenciar que existe uma *herança messiânica* difundida, por exemplo, desde o século XIX, por Conselheiro, e que se propagou com Padre Cícero, Madrinha Dodô e Padrinho Pedro Batista (QUEIROZ, 1998; AMORIM, 2012; BAIÃO, 2013).

Essa é uma devoção que persiste no sertão alagoano. Apesar das questões relativas a velhice, a morte dos fundadores e participantes que deram início a esta comunidade, o distanciamento e a não adesão dos jovens, a indução das prefeituras locais que tende a transformar estas práticas rituais em apresentações folclóricas dentro do que entendem como práticas tradicionais ou folclore alagoano, estereótipos fundamentados pela ideia de um turismo regional, que entre outros fatores interferem nas inter-relações desses grupos com a sociedade local e regional.

Portanto, esta pesquisa trata de conhecer como os sujeitos da comunidade Serra do Ouricuri, devotos de São Gonçalo, se deparam com esta experiência sagrada, como se

---

<sup>7</sup> Na região em que se realizou a pesquisa, há um movimento quilombola e indígena em busca de espaços e afirmações de identidades étnicas, embora seja uma questão de extrema relevância, não a daremos devida atenção, tendo em vista que os objetivos aqui são outros.



organizam em grupo, que mecanismos acionam para manutenção e funcionamento do mesmo, representando a si e o coletivo de que fazem parte.

Já o que se defende como “herança messiânica” responde a uma realidade simbólica material e imaterial vividas nos *circuitos de devoção* (MURA, 2012). Primeiramente, é válido dizer que esses circuitos são vividos por uma infinidade de devotos, romeiros e penitentes no sertão. Em diferentes momentos e lugares são acionados encontros entres estes com a finalidade de realizar coletivamente atividades de caráter religioso, muitas vezes, estes devotos expressam a afinidade que compartilham pelo mesmo ser sagrado, e assim cumprem ciclos de promessas, realizam penitências, participam de procissões, novenários, entre outras atividades. Categoricamente, compreendemos tais circuitos através da noção de *peregrinações* ou *communitas*, como posto por Victor Turner:

As peregrinações são fenômenos liminares (...); também elas revelam em suas relações sociais a qualidade de *communitas*; e, em peregrinações há muito estabelecidas esta qualidade se articula, até certo ponto, com a estrutura social circundante através de sua organização social (TURNER, 2008, p. 156).

As peregrinações são atos liminares pois o sujeito peregrinador vivencia, quando necessário, uma alteração do seu status social. Segundo Turner, isso seria o caráter mais especial do ritual religioso, pois o ato performático é o momento onde o sujeito vive essa liminaridade. Se pensarmos nesses circuitos de romarias, no período anterior a prática de peregrinação, o sujeito é visto como pecador. Contudo, ao passo em que à sua experiência de peregrinação vai ganhado força sobre aquele que a pratica, este pecador vive o recebimento da indulgência e com isso, no decurso de sua experiência, completado o ato de peregrinação, o sujeito se encontra perdoado dos pecados cometidos. Já a noção de *communitas*, advém da coletividade que participa desses circuitos, carregando geralmente a mesma intencionalidade: experienciar coletivamente uma aproximação com o sagrado.

Somente assim, por meio destes aspectos, é que estes fenômenos possuem relevância para a organização social, além das características voltadas para o pecado e o perdão, estes circuitos ou circularidade através da fé, das promessas e rituais de pagamentos de promessas, são espaços de socialização, educação e moralização legitimada coletivamente.

Um pouco mais além disso, muitos desses encontros, compõe há décadas, calendários de rituais programados e performatizados anualmente. Veja por exemplo, as festas dos santos

que possuem dias litúrgicos,<sup>8</sup> comemorados pelo calendário católico, como é o caso da comemoração em honra a Nossa Senhora da Conceição em Água Branca sendo realizado sempre em 08 de dezembro. Estas festas do universo católico são essencialmente populares, os novenários e as etapas da festividade são frequentadas por uma multidão de homens e mulheres que se preparam previamente para datas comemorativas como essas. É verdade que eventos como esses, muitas vezes, acontecem junto com a participação da Igreja Católica, instituição que organiza e coordena o acontecer destas festas. Porém, aqueles que participam e partilham da exaltação da divindade, em casos particulares, como a dança de São Gonçalo, o fazem a seu modo, de forma semelhante aos seus próprios rituais de penitência e pagamento de promessas.

Entre o *ser* divino e o sujeito que crer (MAUSS; HUBERT, 2013) há um grande distanciamento, sendo a ação pecadora que o fomenta, somente a fé que este sujeito alimenta permite que esses pecados sejam reconhecidos e somente as penitencias fornecem meios fortes para que os mesmos sejam perdoados. Assim, a penitência e a promessa são mecanismos rituais eficazes para aproximar pecador e divindade, trazendo o perdão dos pecados, portanto, a aproximação quanto o alcance do perdão não depende da intermediação da Igreja, aspectos observados claramente na dança de São Gonçalo aqui analisada.

Além destes encontros aguardados e fixados nas agendas dos devotos, continuamente aparecem rituais, principalmente de pagamentos de promessas, que motivam a circularidade destes devotos em datas inesperadas, como são os casos de pagamentos de promessa executados pelos grupos de Guerreiro Santa Joana<sup>9</sup> e de São Gonçalo, exceto aqueles que fazem promessas anuais, geralmente é aleatoriamente que uma promessa dessas é paga.

Estas idas e vindas são essenciais para reforçar os laços entre os mais diversos grupos de fieis. A execução e participação dos atos rituais são assim, experiências de aproximação e renovação simbólica significativa do sentimento de pertencimento a esse universo coletivo de devoção do catolicismo popular.

Já o que se compreende como a herança messiânica, é um elemento que circula junto com estes devotos e assim faz-se presente nestes momentos de experiência coletiva de fé. A herança messiânica, não vem necessariamente dos movimentos messiânicos em si, contudo

---

<sup>8</sup> Fruto do período colonial, tais festividades tornaram-se marcantes da religiosidade católica brasileira.

<sup>9</sup> O exemplo etnográfico deste momento, será melhor caracterizado quando, no decurso desta pesquisa, estivermos a falar sobre os Grupos de Guerreiros de Santa Brígida e do Cal que foram juntos para festa de Nossa Senhora da Conceição para pagamento de promessa de uma devota falecida. De acordo com um dos guerreiros, esse trânsito entre as comunidades e as aldeias é constante.

foram nesses momentos em que mais a vida no sertão foi significada pelos ensinamentos do catolicismo popular (AMORIM, 2012; MURA, 2012).

Foi possível observar, pois, através desses grupos, que estes ensinamentos são vividos e formados por saberes e práticas, que respondem ao modo de ver e de agir no mundo que foi preponderante no período dos movimentos messiânicos que aqui serão mencionados. Dessa forma, essa herança pode ser pensada como um conjunto de moralidades, de crenças, sentimentos e pertencimentos de significância religiosa. Uma forma projetada de ser e estar no mundo que se perpetua entre os sujeitos mesmo com suas mortes e com as mortes dos próprios líderes messiânicos, pois ela é vivida nas ‘arenas’ (TURNER, 2008) que os sujeitos de fé frequentam.

Contudo, defendemos a perspectiva de que os sentidos e a normatividade religiosa, neste universo de pesquisa, não é algo imposto pelo convívio, algo do qual não se escape. Pelo contrário, são modelos de ‘ação e ser’ que são, com efeito, vivenciados no cotidiano destes sujeitos, isto é, em suas ‘arenas’, mas que são seguidos ou negados no decorrer das escolhas de vida, a partir das leituras criadas e das ‘metáforas’ sobre estes ‘modelos’ e/ou ‘paradigmas’ dos quais dos quais sempre se pode escapar, redefinir ou se guiar, tudo está atrelado ao momento de vida dos sujeitos, aos campos que formulam e aos dramas que vivenciam. De acordo com Turner (2008):

No contexto atual, “campos” são os domínios culturais abstratos nos quais os paradigmas são formulados, estabelecidos e entram em conflito. Tais paradigmas consistem em um conjunto de “regras” pelas quais vários tipos de sequencias de ação social podem ser geradas, mas que especificam mais adiante quais sequencias devem ser excluídas. Os conflitos entre paradigmas originam-se das regras de exclusão. “Arenas” são os palcos concretos onde os paradigmas transformam-se em metáforas e símbolos com referência o poder político que é mobilizado e no qual há uma prova de força entre influentes paladinos de paradigmas. “Dramas sociais” representam o processo escalonado dos seus embates (TURNER, 2008, p.15).

Assim, trabalharemos justamente com essas escolhas, buscando compreender como as pessoas buscam vivenciar a religiosidade na subjetividade de suas experiências de vida. Nesse sentido, trabalharemos a experiência de aproximação com o ser sagrado em dois diferentes níveis, o da experiência individual, através dos depoimentos dos sujeitos devotos; e a devoção enquanto vivência de uma coletividade. São etapas importantes que se significam e se simbolizam uma na outra, afinal, toda experiência individual tem valor e peso para o universo religioso que é compartilhado.

É preciso ter essa diferenciação porque quando pensamos no indivíduo religioso, acreditamos que é por identificar-se e também por seguir uma religião, que o sujeito se tornar capaz de orientar-se no mundo, de definir-se a partir dos padrões de agir e pensar diante de outros homens em seu cotidiano (DURKHEIM, 2000). Já quando pensamos na religião como fenômeno social, sua relevância na vida humana dá-se em diferentes esferas: material, sensorial e simbólica, todas criadas para dotar de significado os acontecimentos da vida, as coisas e os seres em seu fluxo processual (TURNER, 2008). Neste trabalho, notar-se-á que todas essas dimensões são relevantes para o estudo do ritual referido, compreendidas e apreendidas através do estudo da performance e da memória.

É sobre tal premissa que apresento um olhar inicial para a prática de devoção à figura sagrada de São Gonçalo. Registrando para conhecimento prévio que, em primeiro lugar, a maior expectativa desta pesquisa é dar visibilidade a experiência religiosa e as crenças que são tão marcantes aos processos sociais e históricos dessas localidades. Para só assim, ser possível falarmos sobre as redes de sociabilidade pertinentes aos processos políticos, identitários e de parentesco que fazem parte do contexto etnográfico investigado e que estão atrelados a existência e continuidade da prática aos grupos de devotos da Serra do Ouricuri.

Pretendeu-se, assim, apresentar a dança de São Gonçalo como uma prática ritual tradicional para devotos e romeiros do sertão nordestino, que apresenta conforme já anunciado antes, uma variedade imensa de grupos de devotos de Santos populares. Para isso, foram apresentados dados de campo correspondentes a atuação da prática religiosa nesses universos, buscando assim analisar alguns aspectos que fundamentam o grupo como sua origem, devoção, penitências e pagamento de promessa.

Portanto, neste primeiro momento é significativo apresentar alguns aspectos ou características referentes ao Alto Sertão Alagoano e adjacências com a Bahia, particularmente, no município de Santa Brígida, localizado no Sertão do Raso da Catarina, região na qual se desenvolveu interessantíssimo fluxo de beatos e devotos em direção a Juazeiro do Norte fixando monumentos, rituais e casa de romarias em devoção a vários beatos e beatas santificados pelo povo, cujos estudos, apontam para o movimento messiânico. E, nesse conjunto, mergulhar nos aspectos pertinentes as práticas religiosas que lhes são característicos como experiências de devoção popular, analisado doravante neste trabalho, através da comunidade, com a dança de São Gonçalo da Serra do Ouricuri, Água Branca, AL.

## 2.1. Catolicismo popular, messianismo e devoção

Viu-se de antemão que abordar práticas tradicionais como a dança de São Gonçalo, no contexto simbólico do fenômeno religioso, considerando ainda a perspectiva de herança de bens messiânicos, e por fim, tendo em vista que as noções de pagamento de promessa e de penitência mencionadas como caracterizantes dos ritual de dança, são classificações marcantes nos estudos voltados para o universo do catolicismo devocional, não haveria como abordar o contexto em que os movimentos messiânicos ocorreram sem fazer uma revisitação as noções conceituais que definiram o caráter e as principais características destes movimentos e daquilo que se configura como catolicismo popular.

Contudo, ressalta-se que não são abordadas as discussões sobre os limites atrelados ao empregabilidade do conceito de movimento messiânico e catolicismo popular, esclareço apenas que foi o estudo dessa categoria que permeou as interpretações iniciais sobre o fenômeno estudado, e que aqui retomo, por acreditar que a mesma auxilia, em termos relativos, a compreender: questões morais, econômicas, familiares, mas principalmente questões religiosas e das redes de sociabilidade fomentada pelos membros da comunidade.

Assim, essa retomada a alguns conceitos que, de certa forma, caíram em desuso tem sua justificativa tanto pela forma como a dança de São Gonçalo é construída, modificada e atualizada pelos vínculos relativos as penitências e aos pagamentos de promessa, bem como pelo contexto social, histórico e religioso que vem percorrendo.

João José Reis (1991) quando traça um retrato sobre o catolicismo popular no nordeste brasileiro, o denomina enquanto catolicismo barroco e chama atenção para o período ainda colonial da formação da “nação brasileira”, acordando com outros estudiosos do catolicismo popular, quando afirma que o catolicismo que tinha força no país era o caracterizado pelas grandiosidades de formas, de festas e pelo pouco apego ao espaço institucional. Para este autor, as práticas religiosas eram vividas nas ruas e não entre grossas paredes sob a orientação da liturgia. Por isso, as práticas religiosas populares, ganhavam as ruas, transformavam-se em festividade, com fartura de comida e bebida, assim como as festas pagãs europeias em épocas de solstícios:

Um catolicismo que se caracterizava por elaboradas manifestações externas da fé: missas celebradas por dezenas de padres, acompanhadas por corais e orquestras, em templos cuja abundante decoração eram uma festa para os olhos, e sobretudo funerais grandiosos e procissões cheias de alegorias, de que participavam centenas de pessoas. (...) e aqui se destacavam, além dos funerais, as festas de confrarias católicas, em que música, danças mascaradas, banquetes e fogos de artifício alegravam os

fiéis em apoteóticas homenagens aos santos de devoção” (REIS, 1991, p.49).

Esse historiador afirma que já naquela época, existia na Bahia uma preocupação social em criar formas possíveis para que homens e mulheres pudessem manter-se sempre próximos as suas divindades, tanto na vida, quanto na morte. No Brasil-Império surgiram as irmandades, grupos de pessoas que se uniram segundo sua cor, posição social, função econômica e alguns casos gênero, com o objetivo de criar relações pessoais, familiaridades e cooperação nas dificuldades enfrentadas no cotidiano e na hora da morte. Entre as atividades desenvolvidas nestas irmandades, extensivamente eram realizadas atividades de teor religioso, incluindo as festividades em homenagens aos santos:

As irmandades, sobretudo, mas não exclusivamente as negras, foram, pelo menos até o Brasil-Império, os principais veículos do catolicismo popular. Nelas os santos muitas vezes ganhavam precedência sobre o Deus Todo-Poderoso, e este se contentava com o estatuto de grande santo. As irmandades eram organizadas como um gesto de devoção a santos específicos, que em troca da proteção aos devotos recebiam homenagens em exuberantes festas. É conhecida a relação de barganha, de troca simbólica, embutida na prática da “promessa ao santo”, uma relação familiar a portugueses e africanos em suas culturas originais. A atitude em relação aos santos refletia tanto uma preocupação com o destino da alma após a morte, quanto uma busca de proteção no dia-a-dia, particularmente proteção do corpo, estratégia de enganar a morte. (...). Não há dúvida sobre o comprimento dos baianos com o catolicismo, não o de Roma certamente, (...) adotado pelo povo e mesmo membros de elite. Um catolicismo ligado de maneira especial aos santos de devoção. (...) Celebrar bem os santos de devoção representava um investimento ritual no destino após a morte – além de tornar a vida mais segura e interessante. (...) Nessa visão barroca do catolicismo, o santo não se contenta com a prece individual. Sua intercessão será tão mais eficaz quanto maior for a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de maneira espetacular. Para receber força do santo, deve o devoto fortalecê-lo com as festas em seu louvor, festas que representam exatamente um ritual de intercambio de energias entre homens e divindades. Enquanto ideologia, a religião era então coisa dos doutores da Igreja, cabia aos irmãos o lado “emblemático” e mágico da religião (REIS, 1991, p.59-61).

A preocupação com a vida após a morte marcou a religiosidade popular brasileira (QUEIROZ, 1976; 1998), assim como a crença nos santos, no poder que estes possuíram para curar doenças,<sup>10</sup> para cuidar do corpo doente e zelar pela alma daquele que lhe é devoto.

---

<sup>10</sup> Em muitos casos a cura de problemas de saúde é o motivo principal para o acionamento das divindades e realização das promessas quando alcançada as intercessões. No contexto etnográfico estudado, podemos encontrar curadores (as), rezadores (as) que atendem pessoas no geral, ou em alguns casos, grupos específicos, o caso daqueles que só curam crianças, buscando pela fé dar fim aos males físicos e/ou espirituais que os afligem.

Embora que, para além do aspecto fisiológico e psicológico, ou seja, das crenças e promessas encaminhadas aos santos e a nossa senhora também veiculavam a cura para males sociais. As irmandades negras, especialmente, a existente em homenagem a Nossa Senhora da boa morte, clamava não só pela glória na hora da morte, também clamava pela libertação das irmãs e irmãos escravizados.

Os cultos a Nossa Senhora da Boa Morte, aconteciam desde o século XVIII, no Brasil. Em Salvador, foram os afrodescendentes da nação Nagô (queto) que se reuniam na Igreja Barroquinha. Todos eles membros da irmandade de negros que leva o nome de Nossa Senhora da Boa Morte: designação que evoca a relevância do ritual fúnebre para seus fundadores (REIS, 1991, p.55).

Em outras palavras, a libertação do povo negro escravizado era tão almejada quanto a boa morte. Com o fim da escravidão, a devoção continuou viva para aqueles herdeiros da irmandade, e se expandiu, uma vez que a preocupação com a alma e com morte é algo perene na vida humana. Esta é a característica, de acordo com Reis (1991), dos movimentos messiânicos no nordeste brasileiro. Estes, de certa forma, são comparáveis com estas grandes irmandades, a exemplo de Padre Cícero, Pedro Batista, Frei Damião, grandes líderes que promoveram festas, diversas formas de celebrar o sagrado e também a morte, veículo final para aproximar o pecador a sua divindade.

No final do século XX, Maria Isaura P. de Queiroz (1976; 1998) estudou os movimentos religiosos de Pedro Batista ocorrido na região de Santa Brígida /BA, o de Padre Cícero em Juazeiro do Norte/CE e o de Antônio Conselheiro em Canudos/BA, como um conjunto de movimentos messiânicos que a autora classificou como *rústicos*. Isto é, do universo relativo as culturas tradicionais do homem do campo, que apresenta traços de cultura nativa misturada com traços de culturas negras e tudo enraizado pela componente da colonização portuguesa. Um dos elementos comuns entres estes movimentos, é a sua aproximação ao sebastianismo,<sup>11</sup> fenômeno que explica, em parte, o comportamento social empregados pelos líderes e vivenciados por seus seguidores.

Na sistemática de vida defendida por estes líderes, a política, a economia e a vida doméstica, mesmo sendo idealmente esferas autônomas da vida social, não estariam

---

<sup>11</sup> Segundo Queiroz (1976) o sebastianismo parte de uma crença portuguesa oriunda de diversas profecias que prometiam a chegada de um príncipe, conhecido como o Encoberto, que conceberia à Portugal um poder hegemônico sobre as outras nações. Uma vez que o império Português vivia sob um período de desencanto e terror provocando o aumento do fanatismo religioso. Justamente nesse período deu-se o povoamento do Brasil, onde boa parte dos portugueses que foram enviados a colônia eram extremamente religiosos, estes passaram a esperar pelo messias nas novas terras dispersando a crença Sebastiana por toda a colônia.

cotidianamente dissociadas da esfera religiosa, na verdade, a religião seria semelhante a uma esfera totalizadora (QUEIROZ, 1976), pois a normatividade e a moralidade religiosa teriam influência imperativa sobre todas as outras. Mesmo para aqueles que não viviam diretamente sob os cuidados desses líderes, era possível sentir o poder de sua influência, pois testemunharam a propagação e grandiosa adesão aos seus conhecimentos e modo de vida.

Influenciada por uma leitura durkheimiana, Queiroz defende a noção de ‘anomia social’ do autor, isto é, como explicação para o surgimento e consolidação dos movimentos, pois estes líderes estariam determinados em implantar um sistema de vida que respeitava os valores de uma igreja católica conservadora, e nesse sentido, buscavam restaurar uma ordem de mundo de outrora.

Deixando de lado os preâmbulos referentes aos contextos políticos que se fizeram fortemente presentes em todos estes movimentos e que estiveram diretamente ligados aos caminhos percorridos por cada um destes líderes para se estabelecerem como “conselheiros” (a voz dos sertanejos) e diretamente responsáveis pelo desenvolvimento econômico e de condições de vida nos lugares em que se estabeleceram; devemos nos concentrar nos aspectos religiosos. Em todos estes movimentos, a experiência religiosa de devoção coletivamente vivida foi algo incentivado e repassado entre diferentes gerações.

Este universo de religiosidade popular, marcado por diferentes práticas devocionais e penitencias, como são os pagamentos de promessa, foram práticas que existiram em todos estes movimentos. No período em que realizou sua pesquisa, Queiroz (1976) acreditava que estas práticas simbolicamente veiculavam a moralidade e o modo de vida escolhidos por aqueles sujeitos, e nesse sentido, foram tomadas como ferramentas de combate a tal anomia social. Eram, afinal, instrumentos que colaboravam com a aproximação aos valores de uma fé conservadora, pois, os sujeitos que a praticavam e que a presenciavam sentiam essa aproximação com o ser sagrado, uma aproximação que era gestual, corporal e espiritual.

Atualmente, tal sociabilidade religiosa mostrasse-se próxima ao messianismo pelas práticas religiosas que se conservam e pela moralidade que se renova processualmente, uma vez que, com outras dinâmicas e não sob a vigilância de um líder messiânico, os sujeitos de fé buscam manter-se ainda atrelados aos ensinamentos e a este modo de viver que foi propagado por estes líderes. Dessa forma, buscam homenageá-los, mantendo ressonante e, nesse sentido, recriando, alimentando no imaginário, sobre eles e sobre a grandiosidade dos seus atos.

Nesse sentido, os pagamentos de promessa e as penitencias continuam sendo uma forma de praticar as devoções às figuras sagradas que estes líderes já veneravam em vida. Contudo, também se tornaram veículos para evidenciar que o modo vida desta época ainda possui valor



e ainda é referência para aqueles que são os “herdeiros” destes movimentos, como é o caso do grupo aqui analisado.

Somente na Serra do Ouricuri há uma pluralidade de práticas de devoção a diferentes figuras religiosas consagradas pela Igreja, em geral, santos que trazem resolução de problemas, de dramas vividos no cotidiano, como São Pedro, Nossa senhora da Saúde, Nossa Senhora da Conceição, São Jorge, Santa Terezinha e claro São Gonçalo. E entre as figuras sagradas que compõe os altares particulares desses sujeitos, se vê com frequência, ainda nas figuras de Frei Damião e de Padre Cícero. Prova de que, estes líderes são respeitados e realmente vistos como seres santificados. De forma que, seus ensinamentos perduram, como já foi dito, mesmo após suas mortes. Estes ensinamentos, hoje, são vistos como conhecimentos religiosos, em alguns contextos como segredos.

Nesse sentido, a compreensão desse cenário, o conhecimento sobre estes líderes e o mergulho nos ideais e ensinamentos religiosos semeados entre devotos e romeiros é de total relevância para essa pesquisa, já que, de certa forma, o movimento religioso que foi regido por esses sujeitos continua vivo e pode ser percebido entre devotos, fieis e claro, romeiros.

É preciso esclarecer que as práticas rituais, os ensinamentos morais, o modo de pensar e de encarar o mundo daquela época foram perpetuados, embora, aquela sistemática de vida, não seja mais operativa. Ou seja, mesmo que dentro desses universos não se viva mais sob a estrutura de um movimento religioso em acontecimento, muito da moralidade e dos valores continuam válidos para os sujeitos que se vem como herdeiros desse movimento (QUEIROZ, 1976).

É fato que muitos dos homens e mulheres que viveram com esses líderes, sob os seus cuidados e sistemática de vida, sejam hoje idosos, o que faz ressoar um sentimento prematuro de perda de lembranças pessoais sobre esse período, assim como é possível lamentar a fatalidade desses sujeitos deixarem grupos de pagamento de promessas e de penitência. Justamente por não ter mais vitalidade para dançar e tocar. Ainda, procuram acompanhar e aconselhar o desenvolvimento destas práticas com os grupos remanescentes. Assim, as memórias, os símbolos e os conhecimentos de outrora são propagados através do sentido do “ser pessoa pertencente a comunidade que é religiosa e herdeira”<sup>12</sup> desse passado, este que na verdade, se renova no presente e continuará aparentemente sendo perpetuado.

---

<sup>12</sup> Essa premissa está imbuída nos discursos dos mestres ou dos membros mais antigos e, de certo modo, influenciam as condições, como veremos mais a frente, da permanência do grupo e da adesão de novos integrantes/devotos.

Assim, antes de nos concentrar nas particularidades da experiência religiosa, que no caso desta pesquisa, se concentra na comunidade rural da Serra do Ouricuri, Água Branca, pesamos que seja relevante, primeiramente, compreender um “caminho em comum” na conexão com o sagrado representado pela herança dos ensinamentos de Madrinha Dodô e Padrinho Pedro Batista. Queremos, com isto, ingressar na forma como a tradição dessa prática tem sido organizada atrelada aos *Saberes da Boa Morte*.

## 2.2. Os Saberes da Boa Morte: ensinamentos de Madrinha Dodô e Padrinho Pedro Batista



**Figura 3:** Santuário na Casa de Madrinha Dodô e Pedro Batista em Santa Brígida/BA. 26/06/2017. Acervo da autora. Nessa fotografia vemos imagens de santos e líderes religiosos idolatrados no Nordeste brasileiro. Vê-se com destaque as imagens que representam o Padrinho Pedro Batista (aquele com boinas) e as repetidas imagens de Padre Cícero e Frei Damião. Entre eles há São Pedro, São Francisco, e diversas faces de nossa senhora, que evidenciam sua dor e morte. E no centro de todas elas, está a imagem de pombo, representando o Espírito Santo.

Com caráter de devoção, os ensinamentos transmitidos por Pedro Batista, difundiram-se entre seus fiéis, sobretudo, nas regiões que fazem fronteira com a cidade de Santa Brígida, no sertão baiano. Da veneração à Nossa Senhora da Boa Morte, a diversas práticas de penitências, com destaque para a dança de São Gonçalo, os seus ensinamentos e mecanismos

de redenção foram repassados entres gerações e fronteiras conforme a mobilidade daqueles que o seguiam.

Na década de 1940, quando Pedro Batista iniciou sua jornada junto aos romeiros, o território de Santa Brígida pertencia ao território pertencente a comarca de Jeremoabo, a consolidação do seu movimento foi diretamente responsável pela transformação do pequeno povoado em cidade. Oficialmente, acredita-se o empenho do padrinho em gerar um desenvolvimento social e político na região onde vivia como uma espécie de “messias”, de “homem santo enviado por Deus”, foi tão eficaz que houve prosperidade não só em sua cidade, como em toda a região próxima a ela.<sup>13</sup> De forma que, Pedro Batista obteve tal prestígio social que se tornou aliado da oligarquia da região, onde apoio econômico era trocado por apoio eleitoral, assim como ocorreu no Juazeiro de Padre Cícero.

Durante o processo de consolidação de seu movimento carismático, Pedro Batista encontrou aquela que foi seu braço direito, em presteza e peculiaridade, a Beata Madrinha Dodô. Natural de Água Branca/AL, mais precisamente da área rural do Moreira de Baixo,<sup>14</sup> a romeira que desde a infância já se dedicava aos caminhos de fé dirigidos por Padre Cícero no Juazeiro do Norte/Ceará, não mediu esforços para contribuir na jornada iniciada em Santa Brígida, unindo a sua sabedoria de vida à do padrinho, tecendo uma vasta rede de seguidores e semeando essa religiosidade devocional. Sobre sua atuação entre os seguidores do padrinho, Mura (2012) afirma que:

Em Santa Brígida, o padrinho, além de contar com o auxílio de comerciantes e administradores para o desenvolvimento de seu projeto, valia-se da assistência de outra líder para juntos gerenciarem as diversas esferas do movimento dos romeiros: a madrinha Dodô. Se bem que com menos repercussão que o padrinho, madrinha Dodô parece ter desempenhado um papel fundamental no controle dos comportamentos morais dos seguidores do movimento (Mura, 2012, p.120).

Enquanto foi beata de Padre Cícero<sup>15</sup> e sua copeira, segundo Amorim (2012) e Mura (2012), Dodô aprendeu a devoção que se dirige a Nossa Senhora da Boa Morte e como romeira frequentava as festividades dirigidas a Nossa Senhora das Dores em Tacaratu/PE.

---

<sup>13</sup> Segundo Queiroz (1976) Pedro Batista conseguiu comprar vários lotes de terras por baixos preços, comprou máquinas, caminhões e até fazendas. Construiu escolas e hotéis, comprou até geradores, estruturando o povoado para a imensa quantidade de pessoas que passaram a morar lá. Pouco a pouco o cenário comercial local mudou, se antes da sua chegada o povo vivia da plantação de subsistência, com o seu investimento, as plantações ficaram maiores e diversas, voltas para comercialização.

<sup>14</sup> Comunidade que hoje luta por reconhecimento étnico quilombola

<sup>15</sup> Padre Cícero, segundo Queiroz (1976), chegou na pequena cidade de Juazeiro- CE no ano de 1872 e lá viveu e liderou um movimento messiânico até o ano de sua morte em 1934. Era penitente, seguia as normas do catolicismo da forma mais fiel possível. E levou a cidade de Juazeiro a um grande desenvolvimento social e econômico. Todos os anos milhares de pessoas se dirigem a cidade do “Padim Ciço”, desde sua morte, em grandes caravanas repletas

Após o falecimento de padre Cícero, a parceira de Pedro Batista em Água Branca, para onde a madrinha voltara para cumprir suas obrigações rituais e fazer “caridade”, viu nela ser despertado o desejo de ser a substituta de padre Cícero. Seguiu Pedro Batista na direção de Santa Brígida. Residiu até a morte do padrinho em sua casa sem, no entanto, deixar de viajar para Juazeiro do Norte. Com efeito, os romeiros afirmaram que madrinha Dodô, após o falecimento de Pedro Batista, morou metade do ano em Santa Brígida e na outra metade em Juazeiro do Norte. (...) Pelos relatos dos seus seguidores, esta figura carismática mantinha uma atitude humilde e reservada, dedicando-se fervorosamente aos assuntos mágico-religiosos, a fazer “caridade”, a curar doenças e, sobretudo, a realizar trabalhos rituais para o cuidado com os mortos e os moribundos. A capacidade especial de lidar com a dimensão da morte levou-a a fundar, tanto em Água Branca quanto em Santa Brígida, uma irmandade de culto à Nossa Senhora da Boa Morte, incentivando ainda sua propagação em Brejo dos Padres. Por sua capacidade de intermediação da esfera dos vivos com o além, madrinha Dodô era procurada e auxiliava moribundos e “perturbados” por espíritos, além de se dedicar à assistência dos mais necessitados e a “aconselhar” os romeiros que a ela e ao padrinho recorriam. O dom da oração, entre outros mistérios alimentados em torno da madrinha, suscita ainda comentários sobre a sua proximidade com as divindades. Através dos sonhos, a madrinha recebia as orações e somente nos últimos anos da sua vida decidiu escrevê-los com o auxílio de uma colaboradora. (MURA, 2012, p.121,122).

Aqueles que viviam sob os braços de Pedro Batista e Madrinha Dodô, deviam policiar as ações do seu cotidiano. Existiam regras normalizadoras dos comportamentos que indivíduos e grupos familiares deviam seguir. Nenhum tipo de vício e violência era permitido em Santa Brígida, por isso nenhum dos habitantes possuíam armamentos. O ócio era visto como um grande pecado, todos aqueles que podiam, trabalhavam, principalmente os homens na roça. As mulheres, por sua vez, deveriam permanecer dentro de suas residências, exercendo, preferencialmente, apenas serviços domésticos, zelando por sua família.

Dessa forma, toda a comunidade deveria zelar pelo padrão cristão de família, e por isso a prostituição, o amasiado e o namoro não eram permitidos. Para evitar “despertar interesses pecaminosos”, o padrinho exigia que as mulheres cuidassem do seu corpo como um grande segredo, nada poderia estar a mostra, então suas roupas cobriam toda a extensão do seu corpo, literalmente vestiam-se dos pés à cabeça. O tempo que não era dedicado ao trabalho, era dedicado a religião, as rezas, aos benditos, as penitencia e aos cuidados com os altares e capelas da comunidade (QUEIROZ, 1976).

---

de devotos que vão até lá com seus familiares, com intuito não só de demonstrar a fé, mas de vive-la em uma imensa experiência coletiva.

Diante da imagem do Senhor da Boa Morte e de Nossa Senhora, os romeiros e penitentes clamam por piedade, purificação da alma e descanso eterno. (...) os romeiros penitentes clamam por purificação dos pecados ou falta cometida que ofendem os desígnios divinos, aspectos visíveis nas noites de vigílias ao Senhor Morto. Nestas veladas, as práticas de cultos de adoração dos penitentes fazem parte dos rituais de devoção à Santa Cruz e à “boa morte” e ao sofrimento de Nossa Senhora, mãe de Jesus, por ver seu filho sofrer impiedosamente (AMORIM, 2012, p. 8).

Contudo, não só da penitencia e da promessa os sujeitos podiam alcançar indulgências. Era preciso ser, acima de tudo, caridoso, solidário, humilde e amoroso para com o próximo. Todas essas ações contribuía na purificam o corpo e a alma. Nesse sentido, Dodô acreditava firmemente que a vida comunitária na cidade de Santa Brígida só existia porque esses valores eram imperativos, tanto que eles eram essências até para o cumprimento das promessas e da penitencia:

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

A existência de confiança e respeitabilidade entre os membros também tem reflexo na performance do mesmo, pois para que aconteçam as danças, os cantos e os passos de forma correta, sem erro de performance, algo necessário para buscar a sacralidade do rito, precisa haver harmonia entre os membros. Quando não, os dançadores não trocam olhares essenciais para a marcação dos passos, qualquer indisposição entre eles faz com que as batidas no chão dos seus pés tornem-se fracas, assim como as cantigas, tornam-se incompreensíveis. Toda essa falta de disposição causa erros na atuação ritual que só gera desconforto entre eles e críticas de quem assisti. No final, diz-se que uma promessa dançada dessa forma não foi paga, o grupo, por sua vez, não pode cumprir o seu papel penitencial.

Assim, como salientado por Queiroz (1976) percebe-se que a generosidade, a comunhão, a caridade, são atitudes centrais significativas dos atos penitenciais e dos pagamentos de promessa, estes que são eventos existencialmente coletivos. Este conjunto de moralidade, tornou-se a base dos ensinamentos de Madrinha Dodô para os seus seguidores.



**Figura 4:** Retratos de Madrinha Dodô e Pedro Batista ao lado da imagem de Padre Cícero. Imagem da autora. 26/06/2017. Esta casa em Santa Brígida/BA foi de Madrinha Dodô e Pedro Batista enquanto lideraram o seu movimento messiânico na região. Nesta residência são recebidos os romeiros que vão a cidade homenagear os dois líderes, existindo ainda um espaço muito mais amplo na rua de baixo, com a possibilidade de abrigar dezenas deles. Atualmente a mesma residência tornou-se o museu de Pedro Batista, onde estão expostos objetos pessoais e antigos registros da atuação do Padrinho na cidade, incluindo fotografias de grupos penitentes, do guerreiro e do grupo de São Gonçalo. Na fotografia, em segundo plano, vê-se a mesa onde os penitentes fazem a mesada, quando em comunhão fazem uma refeição, mostrando a união que os penitentes precisam ter, ao partilhar desta experiência de fé e solidariedade. Chamo atenção ainda para um terceiro elemento presente na figura 2 e 3, o uso de panos brancos para simbolizar a morte, o branco é marca do culto a nossa senhora da morte, e simboliza o sagrado e a pureza que se alcança com a morte.

Dessa forma, Pedro Batista e Madrinha Dodô conseguiram promover a formação e o desenvolvimento do movimento sócio-religioso por vários anos. Quando o Beato Pedro Batista faleceu em 11 de novembro de 1967, a Madrinha Dodô deu continuidade ao seu movimento até o dia em que veio a falecer em 28 de agosto de 1998. Se, por um lado, ao que se refere à força política e econômica a beata não tinha a voz de liderança como tinha o padrinho; por outro, em temas de encaminhamento e diretrizes religiosas a beata era figura importantíssima entre os devotos (MURA, 2012, p. 121).

Dentre as práticas de penitências ensinadas aos romeiros e romeiras, têm-se a dança de São Gonçalo, o Guerreiro de Santa Joana, o maneiro-pau, o reisado, a vigília ao Senhor morto, cultos de devoção ao Nosso Senhor e Nossa Senhora da Boa Morte e o autoflagelamento no período quaresmal. Ou seja, formas de veneração como estratégias para convocar os fiéis. A noção de *boa morte*, entendida e descrita segundo a crença católica popular e, principalmente,

segundo a explicação que nos foi dada pelos penitentes, refere-se a uma benção recebida no pós-morte, alcançar o paraíso divino sem passar pelo purgatório, uma morte consagrada, que só poderá ser recebida se o espírito da pessoa falecida estiver livre de pecados.

Os atos penitenciais são meios para evitar o que os penitentes mais temem, a condenação do seu espírito ao inferno. Todos esses cuidados, incluindo o flagelo direcionado ao corpo físico, tinha uma única meta, a salvação.<sup>16</sup> Dessa forma, o corpo do penitente torna-se um meio físico que proporciona o alcance de um objetivo espiritual. Alimentando uma relação mútua de negociação, em que o corpo *flagelado* se insere dentro de um contexto ritual (reza, caminhada, cantos e danças), juntamente com as práticas de abstinências submetidas ao corpo e ao espírito (gula, vaidade e luxúria), que garantem a validade do pagamento da promessa e da penitência, se o corpo e alma não estiverem devidamente preparados para o ato ritual, a penitência e a promessa não tem validade.

Aqueles que se tornam penitentes executam repetidamente, como devoção ritualística ao santo, o ato de penitência ritual. E com o decorrer da ritualização da penitência, simbolicamente a condição do indivíduo se altera (TURNER, 2012), de sujeitos pecador para sujeito perdoado. Saliente-se que, pago ou não os pecados, nenhum indivíduo deixa de ser pecador, dado que o sujeito já se encontra por condição religiosa cristã em tal estado, estando qualquer cristão, enquanto estiver vivo, passível de condenação. Logo, constantemente é sentida uma necessidade de se realizar novos atos rituais, que servirão como uma negociação constante, possibilitando ao fervoroso uma forma legítima de se redimir.

Viver tal religiosidade tem significado nas necessidades que tocam o corpo e o espírito dos sujeitos de fé. Pois, estes sempre estão buscando a cura para os males que afligem seus corpos e com o perdão dos pecados pretendem conceber a purificação do espírito. Dessa maneira, a bondade e a generosidade tornaram-se marcas elementares destas práticas, a penitência e o pagamento de promessa só existem porque os sujeitos comprometem-se uns com os outros para a sua execução. E isto, é especialmente percebido em Água Branca, nas comunidades da Serra do Ouricuri, na comunidade do Cal, na comunidade Moreira, bem como em Santa Brígida. São laços de compromissos entre devoto, santo e o grupo de penitentes, para alcançar o pagamento da promessa.

Nesse sentido as práticas penitenciais são chaves essenciais para negociação com as figuras sagradas. Como foi dito por Reis (1991), para cada santo, há um tipo de festividade, um

---

<sup>16</sup> Como já observamos, esta crença não é particular aos ensinamentos de Pedro Batista, José Reis esclarece que são, na verdade, heranças do período colonial, que já teriam sido observadas entre as irmandades de salvador.

tipo de formalidade devocional que promove a força, o poder sagrado da figura divina em curar os infortúnios que atingem homens e mulheres.

Décadas após o falecimento dos beatos, estas práticas podem ser observadas em diversos momentos e em datas específicas na região de Santa Brígida. Pois, atualmente os penitentes se organizam em romarias para venerar a Madrinha Dodô, Pedro Batista e Padre Cícero, principalmente no aniversário de morte deles. Além disso, também se organizam nas datas comemorativas religiosas, como na semana santa, no dia de finados, etc. Formando os circuitos de romaria e devoção.

Através das práticas religiosas ensinadas aos estes devotos, que as novas gerações podem usufruir de uma herança messiânica mencionada. Assim, o que determinamos como ensinamentos religiosos, logo, como herança messiânica, referem-se aos esforços destes líderes para vivenciar uma aproximação constante com o sagrado, assim como a sua preocupação em expandir essa vivência para o máximo de pessoas, ambos objetivos que podem ser alcançados nos circuitos de devoção experienciados pelas novas gerações.

Assim, estas formas de agir e de compreender o mundo correspondentes a um ‘ideal geral’, a construção e manutenção de um modo de vida plenamente e cotidianamente regrado pela moralidade religiosa (QUEIROZ, 1976; AMORIM, 2013; BAIÃO, 2013). Dito isto, passemos agora a abordar os espaços e alguns dos grupos que formam estes circuitos de devoção. Estes diferentes grupos sociais são formados por sujeitos que partilham dessa crença em comum, apesar de serem divergentes quanto a sua etnicidade. São sujeitos que compartilham dessa herança messiânica e, portanto, encontram-se conectados pelo laço da crença religiosa.

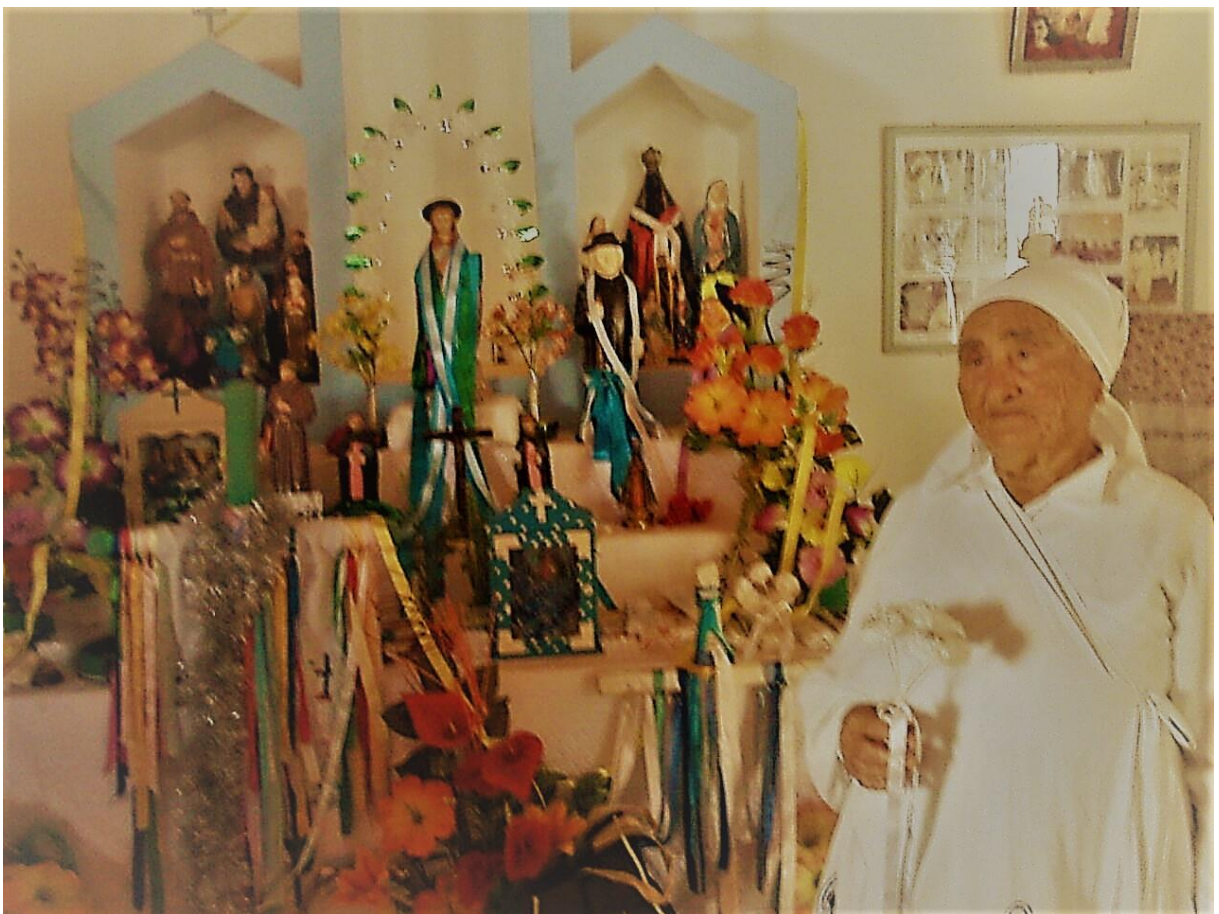
### **2.3. O vivenciar das *communitas*: peregrinações ao São Gonçalo do Amarante**

Como já foi dito, os penitentes partilham e convergem sobre a importância da devoção aos seres espirituais que são homenageados através dessas práticas. Essa convergência é a base significativa desses rituais. Mas, existem é claro suas particularidades, de acordo com o grupo que a constrói.

No caso do São Gonçalo, a forma como os indígenas Pankararu, os grupos de Santa Brígida e os grupos de Água Branca fazem sua devoção é particular e singular. Por mais que eles estejam conectados por esse mesmo passado de devoção, mas as identidades e sentimento de pertencimento são evidenciados na construção da prática.



Segundo a antropologia Sara Raquel Nacif Baião (2013), que pesquisou sobre os rituais de morte em Santa Brígida, afirma em sua dissertação que o maior grupo de São Gonçalo dessas regiões é o alagoano de Zé Do ó. Esse devoto reside no Km 42, um povoado que fica as margens da BR 110, já em território baiano, região de Santa Brígida. Nesse povoado há uma igreja de São Gonçalo, construída com o auxílio da comunidade, lá acontece, no começo de todo mês de janeiro a festa em homenagem ao Santo, a construção tem estrutura para abrigar os penitentes e todas as pessoas que se deslocam até o povoado para acompanhar a festividade (BAIÃO, 2013, p. 120).



**Figura 5:** Dona Mariquinha, romeira e mestra, responsável pela inserção e ensinamentos de São Gonçalo diante do altar da Igrejinha de São Gonçalo, nas proximidades do km 42. Foto do dançador Rafael. Bahia. – Dona Mariquinha, já na infância tornou-se dançadora de São Gonçalo devido a influencia de Madriha Dodô. Natural de Paulo Afonso (BA), orfão de pai e mãe ainda quando criança e irmã mais velha de dois irmãos, afirma que só sobreviveu e conseguiu cria-los, por ter recebido a ajuda de Madrinha Dodô. Atualmente já com mais de 90 anos, Dona Mariquinha continua firme em sua atuação no grupo, ocupando papel de mestra de São Gonçalo. E ainda afirma que preferiu viver toda sua vida como devota de São Gonçalo, promovendo o pagamento de promessas de pessoas e de espíritos em agonias, sem arrependimentos por nunca ter casado, fato que provavelmente teria dado fim a sua vida de dançante.

A festa sempre é encerra no dia 10, dia litúrgico do santo e também a data de sua morte. Na noite do dia 09, durante toda a madrugada em reverência ao santo os indígenas Pankararu

dançam o Toré, utilizando os mesmos utensílios rituais que usam para reverenciar os encantados. Eles se deslocam todos os anos de Tacaratu/PE para a Bahia respeitando os ensinamentos de Pedro Batista e Madrinha Dodô.

No geral, são três diferentes grupos que dançam em homenagem à São Gonçalo só em santa Brígida. Todos eles existem com a mesma função de ajudar os devotos em dívida a pagar suas promessas, assumindo o papel de sacrificantes.

O grupo existente no km 42, dança exclusivamente para pagar promessas de pessoas falecidas. Nesses casos, o dever de realização do pagamento recai sobre os familiares, que ficam em dívida pela pessoa falecida. Acredita-se que enquanto a promessa não é paga, a alma do falecido não encontra descanso. Esta situação causa um grande desconforto nos parentes de luto, alguns afirmam que sonham com os falecidos, clamando pela realização do pagamento.

Existem também pessoas, consideradas médiuns, que podem diretamente confrontar essas almas em dívida, escutam suas suplicas e repassam para o grupo de dançantes a necessidade desse pagamento. Neste grupo a farda é toda branca, tanto os dançadores e dançadoras como os mestres e mestras vestem-se completamente de branco. Os homens usam calça e blusa de mangas cumpridas e as mulheres vestidos de mangas cumpridas com mantas envolta de seu corpo. E todos usam tocas para prender seu cabelo e dançam descalços.

Em Santa Brígida, há um grupo de São Gonçalo criado em 1972 que pertenceu ao seu Pedro Vieira já falecido. Segundo Baião (2013), ele e sua família vieram de Pernambuco, foi na cidade do livramento que o mesmo aprendeu a dançar, mas só quando estava estabelecido na cidade do Padrinho Pedro Batista que sentiu a necessidade de se tornar penitente de São Gonçalo, e assim, criou o seu próprio grupo, com a participação dos seus amigos e vizinhos, com o grupo formado ele logo começou a dançar e pagar promessas. O grupo de Seu Pedrosa como é conhecido, hoje sob a responsabilidade de seus familiares, paga promessas para vivos e para os mortos.

Quando a promessa é para vivos o grupo deveria dançar preferencialmente descalço, para assegurar a penitencia da dança, mas dependerá muito das condições do terreno onde o grupo dançará. Agora, quando a promessa é para descanso do morto, o grupo deverá sempre dançar descalço. Como seguidores dos ensinamentos de Madrinha Dodô, seu Pedrosa e agora a sua família, não permite que as dançadoras usem batom, esmalte, brinco, ou qualquer outro utensílio de beleza evitando o desrespeito ao ritual. Sua farda tem cores branca e azul. As calças e as saias são azuis, as blusas e camisas são brancas, somente a parte próxima ao pescoço é azul, já as tocas usadas por todos os membros são brancas.

O último grupo de devotos de São Gonçalo que participa da festividade de dez dias em homenagem ao santo, são os indígenas Pankararu de Pernambuco, eles vivem em uma região chamada Brejo dos Padres, em Tacaratu, Pernambuco. Sua cosmologia, seus conhecimentos tradicionais e suas relações de parentesco estão todas relacionadas a proximidade que tiveram com o movimento de Pedro Batista e Madrinha Dodô. Por isso, tornaram-se indígenas e romeiros, que estão inseridos e participam do calendário de festividades religiosas nessa região. Sobre a sua participação na festa, Nacif Baião (2013) chama atenção para a particularidade de sua presença e cosmologia:

Para os Pankararus é construído um cômodo todo coberto com palha de buriti onde os homens descansam e recebem os espíritos dos encantados para dançar mais tarde o toré. É servido o jantar a todos os presentes. No terreiro, há a venda de muita comida e bebida, além da fornecida gratuitamente pela organização da festa, mas não bebida alcoólica. O momento mais esperado é quando os encantados, vestidos com o croá, dançam o toré no terreiro, acompanhando pelos presentes. A dança estende-se por toda a noite, e o povo da romaria bem como aqueles que estão apenas participando da festa dançam junto com os índios levantando poeira. Ninguém dorme (BAIÃO, 2013, p.133).

Durante o acontecimento da festa, todos esses grupos se juntam para homenagear o mesmo santo. Enaltecem essa devoção em comum, mas a prática da devoção é construída revelando a singularidade de cada grupo. Sua forma particular de estabelecer sua conexão com o sagrado.

Essas questões justificam os motivos de como e do porquê do surgimento da dança de São Gonçalo. Isto é, dentro desse universo de tradições religiosas, existe uma riqueza singular sobre a dança de São Gonçalo, claramente por ela ser permeada dos mesmos valores que sustentam o guerreiro e outras práticas religiosas. E, ainda mais relevante, por atender pendências de vivos e mortos, é que se tornou uma tradição bastante difundida pelo sertão.

Dado o panorama sobre alguns dos diferentes grupos de São Gonçalo que juntos formam uma rede de devoção ao Santo, fica ainda mais evidente a força e a fé que estão presentes na devoção a esta divindade. Algo preponderante na realidade atual de muitos desses grupos, apesar das contextualizações desse costume em outros espaços que não o religioso, nomeadamente naquilo que se refere à folclorização cultural de um movimento religioso. Essa também é uma problematização a continuidade desta prática, como veremos no texto.

Como já foi dito, estas romarias unem uma infinidade de sertanejos, entres eles, podemos encontrar sujeitos pertencentes aos grupos indígenas dos Pankararus e de seus pontade-ramas os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn, como também quilombolas das

comunidades rurais do Cal e Moreira,<sup>17</sup> dentre outras. Todos esses homens e mulheres se encontram para vivenciar a devoção, assumindo um movimento de coletividade. Aqui não nos coube investigar os seus processos de etnogênese, o que nos chamou atenção foram os circuitos de romarias e as práticas rituais destes devotos, universo em que todos eles são atuantes.

Além disso, outras investigações com essa finalidade e com esses grupos já foram realizadas (AMORIM, 2010; MURA, 2012), e são, certamente, referências constitutivas para o aprofundamento desta investigação. Pois, tendo interesses pelos processos históricos e étnicos desses grupos, para além dos aspectos políticos, visualizou-se que a relevância da cosmologia é extremamente significativa para a validade dos discursos de identidade que eram investigados (MURA, 2012). De forma que estas investigações encontraram elementos suficientes fortes, para fazer uso do estudo ritual e das peregrinações, visando compreender as dinâmicas sociais relevantes para o movimento de reconhecimento étnico que lhe são particulares.

É necessário, assim sendo, fazer uma pequena consideração sobre o uso do termo comunidade nesta dissertação. Estes espaços onde as relações de sociabilidade são voltadas para o universo religioso, onde o conjunto de fieis unem-se, e a partir disso, interagem construindo laços de aproximação, familiarização e de sistemas de trocas serão aqui pensados enquanto “comunidade” (LEMOS, 2009).

Muito embora, os usos do termo ‘comunidade’ referenciam dois espaços de interação social onde coletivamente esta religiosidade popular é experienciada. O primeiro é o espaço relacionado à residência e, portanto, é geograficamente determinado, logo, definimos o grupo que habita região “x” como uma comunidade.<sup>18</sup> Já a ação religiosa é o que define a segunda noção aqui usada, é a comunidade formada pelos romeiros, devotos e penitentes em seu circuito de atos devocionais onde circulam o conjunto de saberes, segredos e práticas denominadas como herança messiânica. Esta obviamente perpassa os limites geográficos. É na vivência deste circuito de fé que se constroem relações interpessoais, colaborativas e duradouras.

Desta forma, considero, neste caso, a propósito da pesquisa, que o termo comunidade representará tanto o conjunto de pessoas que vivem em um determinado local, uma noção fixa e física de comunidade. Passando a representar também a sociabilidade fruto das dinâmicas

---

<sup>17</sup> Grupos localizados em regiões rurais do município de Água Branca que muito recentemente iniciaram seu movimento de reconhecimento étnico, com auxílio da comunidade quilombola Serra das Viúvas, do mesmo município, que passa por esse processo há mais tempo.

<sup>18</sup> É válido dizer que os homens e mulheres que vivem nessa esfera espacial estão envolvidos de redes de solidariedade, de vizinhança, de parentesco e de poder que configuram as relações sociais predominantes dentro e fora do espaço comunitário. O que faz destas “comunidades” um espaço de “residir” habitado por sujeitos que se mobilizam, e, portanto, não podem ser vistos como sujeitos fechados em suas fronteiras.

urbanas/rurais, mas que se configuram espacialmente na comunidade rural, pelas relações de proximidade, pelas novenas, pelas festas religiosas, etc. Todos esses elementos são meios usados pelos fieis para permanecer constantemente envolto da sacralidade. Além disso, viver cotidianamente a religiosidade é, entre outras coisas, manter um padrão de vida corrente nos lares e nas comunidades religiosas que buscam conservar a fé entre as gerações.

### **2.3.1. Questões de pertencimento: entre Santos e Encantados**

Nesse sentido, vale salientar que aqueles que são reconhecidos como romeiros indígenas, estão frequentemente buscando afirmar seus costumes, sua tradição, suas práticas de devoção. Como é o caso, registrado por Mura (2012), dos indígenas Pankararu que vivem no estado de Pernambuco na região de Tacaratu e de seus descendentes ‘rama’ e ‘ponta de rama’: Kalankó, Karuazu, Katokinn e Koiupanká, estudados por Amorim (2010)<sup>19</sup> grupos localizados entre os municípios do alto sertão alagoano – Água Branca, Pariconha e Inhapi.

---

<sup>19</sup> Consultar Tese de doutorado de Siloé Amorim. (UFRS, 2010).



**Figura 6:** Registro da participação dos Indígenas Pankararu na festa de São Gonçalo na Bahia, região do km 42. Fotografia retirada por Rafael penitente de São Gonçalo e de Guerreiro de São Jorge, morador de Santa Brígida. Esta festividade ocorre em toda primeira semana de janeiro, sendo a participação Pankararu corrente anualmente na noite do dia 09 de janeiro, quando o tore é dançando em homenagem ao santo. Nesta imagem os Pankararus carregam o andor de São Gonçalo diante toda a comunidade de devotos. E acima, em segundo plano, vemos a roupa branca que representa os afilhados de Madrinha Dodô, e principalmente, como já foi dito, representa a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte. O branco representa a gloria buscada na hora da morte, a libertação do espírito.

Os povos descendentes dos Pankararus, compreendidos como pontas-de-rama, migraram ainda no séc. XIX para essas regiões do estado de alagoas. Sobre esse período, destaca-se que:

O deslocamento dessas famílias que hoje formam as pontas de rama resultou de um processo compulsório iniciado após a extinção do aldeamento Brejo dos Padres, em 1875 (Hohenthal, 1960, p. 55; Arruti, 1996), quando a terra foi repartida em lotes distribuídos entre famílias indígenas, negras e fazendeiros locais. Esse período é lembrado pelos Pankararu como a “época das linhas”, e os relatos das inúmeras violências sofridas tornaram-se a base da construção de uma memória comum de sofrimento que ecoa nos discursos dos mais jovens e politizados das aldeias. O conteúdo desses relatos refere-se às fugas de famílias para as serras que circundam a área e para lugares mais distantes do Nordeste, ou mesmo do país, em face das perseguições e das invasões dos linheiros ou coronéis – latifundiários e oligarcas da região – em seu território e das violências que estes reservaram aos índios (...). A escassez da terra, as secas que se abatiam sobre a região e as perseguições antes e depois da extinção do aldeamento foram os principais motivos que determinaram a mobilidade destas coletividades (Arruti, 1996). Após a instalação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI na área, em 1940, a mobilidade dos Pankararu não parece ter diminuído. A forte migração para São Paulo a partir da década 50 do século passado mostra a continuidade dos deslocamentos, com os Pankararu – como outros inúmeros nordestinos – partindo para as metrópoles. Os que lá fixaram a própria moradia são também considerados pontas de rama, mantendo estritos vínculos com as famílias que permaneceram na área indígena (MURA, 2012, p. 36-37).

O enfretamento a essa situação de violência ganhou força com a vivência do período de ‘ressurgimento’ étnico e político dos grupos “ponta-de-rama”, no final da década de 90. Através das festas de “ressurgimento”, movimentos cujo objetividade é gerar visibilidade e reconhecimento étnico desses grupos, houve uma fortificação do requerimento realizado a FUNAI (Fundação Nacional Do Índio) que visava o reconhecimento, a delimitação e a demarcação étnico-territorial de todos eles (AMORIM, 2010).

Pois bem, a relevância de tais pesquisas para a questão aqui em causa, é que são estudo que, de certo modo, evidenciaram a identidade do indígena do sertão atrelada a sua cosmologia religiosa. Nesses contextos, a memória e o resgate a essa religiosidade que foi e é vivida também no circuito de romaria é de uma significância impar em seu movimento de resistência. A proximidade com o sagrado, vividos nas festas de ressurgimento, nos rituais de devoção, nos levantamentos de terreiro, nas corridas do imbu,<sup>20</sup> que lhe são particulares se complementam ou interagem com os encontros e eventos dos romeiros em todo alto sertão.

---

<sup>20</sup> Ver dissertação Juliana Barretto sobre os indígenas Karuazu (UFPE, 2010).

Isto acontece porque a “promessa” é um elemento circundante em todo esse universo do catolicismo popular. Para um Santo, a exemplo das comunidades rurais, ou para os encantados, a exemplo das comunidades indígenas, a promessa representa o compromisso entre o ser divino e o sujeito que necessita de sua ajuda, e por isso, pede a intercessão da figura sagrada. Estabelecendo assim, entre eles, um pacto que só é finalizado com o pagamento dessa promessa.

Os rituais são, nesse sentido, os meios de se quitar essa dívida, de se alcançar a *dádiva*. E, no caso dos indígenas, ainda estabelece hierarquias e identidades dentro de suas comunidades, pois, como já foi dito, a organização social indígena está atrelada a sua cosmologia, ao poder do encantado.

Quando chega o momento em que as dádivas serão retribuídas, aqueles que receberam a graça, precisam fazer circular o milagre que ocorreu em sua vida. Assim, divulgam qual ser divino teve o poder para sanar o mal que o afligia. Por isso, os pagamentos de promessa são eventos de testemunho do milagre. São eventos em que a fé nessas figuras divinas pode ser construída, renovada, fortificada:

Este aspecto, observado principalmente a partir das promessas indígenas karuazu e katokinn, nas quais os Encantados ou Praiá passaram a ser venerados, e, portanto, procurados para a realização de outros pedidos. Ressignificados pelos índios em questão, os Encantados, a partir de algumas promessas realizadas nas respectivas comunidades, passaram também a ser cada vez mais reverenciados por um número maior de pessoas, inclusive de outras etnias e também por não índios na região do Alto Sertão Alagoano, principalmente no Município de Pariconha, Alagoas e adjacências (AMORIM, 2012, p.143).

O mesmo caso acontece durante a semana de devoção à São Gonçalo. No evento, homens e mulheres de todas as idades, que são dançantes de São Gonçalo, que são devotos, ou que se identificam com a prática, deslocam-se de suas residências e passam 10 dias, vivendo uma experiência totalmente plural em reverenciar o santo. Estes que se encontram neste período, também se deslocam em outros dias de pagamento de promessa, para uma infinidade de lugares, inclusive para presenciar e/ou participar, seja a promessa voltada para um encantado ou um santo.



### 2.3.2 Questões de afirmação: entre a tradição e a identidade

Já os grupos que atualmente se reconhecem como remanescentes quilombolas em diferentes áreas rurais de Água Branca e que fazem parte do circuito de romaria, vivem uma luta muito recente de afirmação de sua etnia. Existem atualmente cinco comunidades rurais de Água Branca que buscam difundir o reconhecimento quilombola já obtido na Fundação Palmares: Cal, Moreira de Baixo, Lagoas das Pedras, Barro Preto e Serra das Viúvas. Ainda há comunidade Queimadas que está ainda vivenciado esse processo junto a Fundação.

Para estes grupos, diferente dos indígenas, a herança religiosa não é um instrumento de afirmação identitária. Estas comunidades rejeitam abertamente o imaginário de que por serem quilombolas seriam praticantes de religiões de matriz africana, afirmando-se enquanto praticantes do catolicismo popular. Mesmo as práticas de devoção popular, onde está incluída a festa de São Gonçalo, não estão diretamente ligadas às lutas e ações políticas orientadas para o discurso de afirmação étnica, muito desse movimento, está em volta do trabalho e geração de renda comunitária, organizado através das associações quilombolas, na produção de mercadorias artesanais.

Um exemplo desta questão, pode ser observada, quando no final de 2015 a comunidade quilombola da Serra das Viúvas fez uso da prática ritual, em um contexto muito significativo que visava alimentar o seu discurso identitário.<sup>21</sup> Um momento onde a dança de São Gonçalo foi executada sem a finalidade de pagamento de promessa, mas ainda assim, foi vivenciado com uma simbologia dupla, foi tanto ‘elemento discursivo’ quanto religioso; pois mesmo que ali estivesse sendo performatizado a representação da tradicionalidade cultural do pertencer a etnia quilombola, todo o processo de aprendizado para a execução da dança foi marcado pelo ensino do respeito à essência religiosa que a fundamenta em existência. Isto devido em função da proximidade entre as comunidades, que naquele momento, teve sua representatividade aguçada pela devoção a São Gonçalo.

Contudo, ao que se refere às outras comunidades quilombolas, há que se reconhecer que não tenho conhecimento sobre acontecimentos semelhantes, tampouco conheço suas histórias internas de luta identitária. Embora não deixem de ser relevantes para o contexto estudado e

---

<sup>21</sup> A festividade que marcou a finalização do Projeto Pro-Jovem Saberes da Terra. Esse é um projeto do governo que oferece qualificação profissional e escolarização aos jovens agricultores familiares de 18 a 29 anos que não concluíram o ensino fundamental. O projeto se propõe a ampliar o acesso e a qualidade da educação à essa parcela da população historicamente excluídas do processo educacional, respeitando as características, necessidades e pluralidade de gênero, étnico-racial, cultural, geracional, política, econômica, territorial e produtivas dos povos do campo. Para maiores informações, ver <http://portal.mec.gov.br/projovem-campo--saberes-da-terra>

para o formato desta pesquisa. Sempre que possível estaremos fazendo pontes de reflexões sobre esta questão, por entender as pessoas que ali residem são atores sociais atuantes na comunidade romeira, por isso mesmo são pensados enquanto herdeiros messiânicos.

Seria de uma importância e de uma grandiosidade a realização de um mapeamento que cobrisse a diversidade de grupos e práticas rituais pertencentes a esta rede comunitária, infelizmente muito pouco conheço deste universo, mas defendo, juntamente com os autores aqui acionados (AMORIM, 2010; BARRETO, 2010; MURA, 2012; BAIÃO, 2013) que estas heranças messiânicas é o que forma seu vínculo.

É fato, há uma complexidade de elementos extremamente sensíveis e importantes que hoje estão atrelados ao acontecimento e continuidade ritual e que serão melhor apresentados e compreendidos no avançar da narrativa textual. Não obstante, é inegável que estas práticas conduzem historicidade e função religiosa, quase como de forma “inerente” a sua existência, ou seja, a religiosidade se mantém junto a prática por mais pluralizada e dinâmica que torne a vida dos fiéis e dos seus praticantes. Dessa forma, uniremos categorias de outrora, como ‘catolicismo popular’ e ‘sincretismo’ sob a luz de perspectivas contemporâneas que explicam a mudança e a mobilidade dos homens na vida social (QUEIROZ, 1976).

Se até aqui conseguimos acompanhar o desenvolvimento desta prática de devoção no sertão brasileiro, particularmente em algumas comunidades próximas a que estamos observando, teremos, no capítulo seguinte, a possibilidade de demonstrar como tais ensinamentos se encontram organizados nas redes familiares e não-familiares da comunidade da Serra do Ouricuri. Importa também situar o ambiente ao qual estamos nos reportando para assim esclarecermos as condições presentes que caminham associadas aos modos de pensar e agir no quadro geral das práticas religiosas de devoção.

### 3. FAMÍLIAS, MEMÓRIA E TRADIÇÃO NA SERRA DO OURICURI



**Figura 7:** Vista do Cruzeiro do Sítio do Ouricuri: Cidade de Água Branca. Março de 2016. Acervo da autora. A cidade que foi fundada entre serras, águas cristalinas e pés de Ouricuri, ainda no período colonial, conserva em sua estrutura arquitetônica e tradicionalidade cultural marcas e heranças do conservadorismo religioso e político. Na imagem acima, vemos o registro de grande parte da área urbanizada deste município, a igreja matriz de Nossa senhora da Conceição no centro e no fundo da imagem, quase como se tocasse as nuvens, as torres do cruzeiro do calvário, lugar de forte peregrinação. Destaque para os pés de Ouricuri, em primeiro plano, planta com grande valor para o comércio, o turismo e principalmente o artesanato local.

Neste segundo capítulo apresentamos a cidade de Água Branca e a comunidade rural Sítio do Ouricuri onde vive o grupo de devotos de São Gonçalo cujo processo de reagrupamento e ressignificação tornou-se objeto dessa pesquisa<sup>22</sup>. Ao abordar o espaço empírico etnográfico desta pesquisa, centramos em primeiro lugar, nos processos históricos e socioeconômicos referentes à realidade social vivenciadas pelos sujeitos investigados. Em seguida, descrevemos a dimensão subjetiva da religiosidade católica e popular para o município, pensando em termos de espaço e simbologia. Religiosidade essa ressonante no cotidiano dos seus moradores, e dentre eles, nas comunidades rurais onde são praticados ritos de devoção a inúmeras figuras santificadas pelo catolicismo institucional e popular.

---

<sup>22</sup> Gostaria de salientar, de antemão, que cada capítulo vai sendo estruturado para melhor situar as famílias, as redes de sociabilidade religiosa, os instrumentos utilizados para os rituais de devoção, etc. Ainda assim, também fazemos breves apresentações dessas relações a propósito das questões que iam aparecendo como relevantes para os momentos da pesquisa.

Vê-se que atrelados a realidade das atividades econômicas da região, existe uma estrutura familiar e uma herança religiosa que em existência e continuidade revelam aspectos essenciais do modo de vida do agricultor sertanejo, que também são “pais e mães de família”, devotos (as) e penitentes.

Assim, trazendo este panorama, objetivamos construir um caminho narrativo que evidencie a realidade de vida dos interlocutores aqui compreendidos como sujeitos, que em sua maioria, são viventes de núcleos familiares religiosos e ainda residentes de comunidades rurais do município, como a Serra do Ouricuri, Serra das viúvas, Tatajuba, Batuque, Baixa do Pico, entre outras. Sujeitos que compartilham de um modo de viver, de agir, de forma semelhante, por sua criação conservadora, nesse sentido, articulam-se para a promoção de suas tradições devocionais.

Aqui, não caberia pontuar uma pluralidade de festividades devocionais, afinal são muitas as comunidades rurais do município que promovem anualmente as suas devoções.<sup>23</sup> Pontuamos apenas as registradas em trabalho de campo, especificamente, a festividade de Nossa Senhora da Conceição que ocorreu no dia 08 de dezembro de 2016, evento que ocorre no centro da cidade e que mobiliza não só comunidades do município, como de cidades e estados vizinhos.

Ao falarmos deste evento estaremos avaliando a importância de três espaços de socialização: as práticas de devoção, as redes familiares e a territorialidade, pois muito da moralidade, das normas de conduta, próprias da formação do sujeito em seu espaço familiar e habitacional é refletido e significado também nesses espaços outros de vivência de fé.

Espera-se que a abordagem destes espaços de sociabilidade junto com as descrições das experiências de fé dos interlocutores, seja caminho plausível para a compreensão da importância que as práticas de devoção possuem na vida daqueles que necessitam da ajuda divina para resolução de seus males.

Pensando nestes problemas, seguiremos primeiramente para a apresentação destes territórios, explorando tantos dados etnográficos da pesquisa, quanto informações colhidas em diferenciadas fontes (literários, historiadores e IBGE). Assim buscamos tecer uma ponte entre realidade socioeconômica de parte das famílias do contexto rural do município a partir das diferentes narrativas desses sujeitos com os dados oficiais da realidade social, política e histórica fornecidos nestas fontes.

---

<sup>23</sup> Na serra do Cavalão a devoção é em homenagem a Nossa Senhora Aparecida, na Serra das Viúvas a Santa Cecília, na Tatajuba a São Sebastião, no Cal a Santa Joana, entre outras.

Em um segundo momento falamos das redes familiares e dos ensinamentos de fé, para o estabelecimento da normatividade e moralidade que são vivenciadas no cotidiano dos interlocutores e exaltadas nos momentos de devoção, seja nas festividades religiosas como nos momentos de pagamentos de promessas, que ocorrem fora do espaço sagrado da igreja.

Desse modo, poderemos dar continuidade à reflexão sobre as sociabilidades locais e as questões relativas aos desafios vivenciados pela infraestrutura das comunidades. Tendo presente que, a região em que se encontra o município de Água Branca equivale a uma viagem de cinco a sete horas da capital alagoana, a depender do veículo (não particular) que se esteja utilizando e da fluidez do trânsito. Este é o deslocamento que fiz, assim como é o deslocamento de quem necessita, por alguma razão, se deslocar para a capital do estado. Faremos melhores apontamentos logo a seguir, quando teremos a preocupação de trazer dados mais esclarecidos sobre a região e a comunidade do Ouricuri.

### **3.1. Aspectos históricos e socioeconômicos de Água Branca: sociabilidade econômica e familiar num espaço rural**

A cidade de Água Branca está localizada na microrregião serrana do Sertão Alagoano.<sup>24</sup> Tem como municípios fronteiriços: ao norte Mata Grande; ao sul Delmiro Gouveia; a leste Inhapi e Olho D'Água do Casado; a oeste Pariconha e o estado de Pernambuco e dista aproximadamente 304 km da capital, Maceió.

No período equivalente aos séculos XVI e XVII, a jurisdição de Água Branca fazia parte das sesmarias de Paulo Afonso,<sup>25</sup> pertencente a capitania hereditária de Pernambuco. Segundo Edvaldo Feitosa (2015) foi somente em 1769 que se iniciou o povoamento da região com a chegada de Faustino Vieira Sandes e seus irmãos José Vieira Sandes e João Vieira Sandes, colonos portugueses que adquiriram em leilão no Recife a sesmaria de Paulo Afonso (FEITOSA, p. 25).

Neste período, a família buscava promover atividades agrícolas e pecuárias nesta região do sertão.<sup>26</sup> Geograficamente, fatores como a altitude e as riquíssimas fontes de água

---

<sup>24</sup> Marcada pelo clima semiárido, sua altitude é de 570 m, sendo o segundo ponto mais alto do estado. Sua área total é de 454,622 km<sup>2</sup> (IBGE, 2010).

<sup>25</sup> Território correspondente atualmente a área ocupada pelos municípios de Mata Grande, Piranhas, Delmiro Gouveia, Olho d'água do Casado, Inhapi, Canapi, Pariconha.

<sup>26</sup> Primeiramente a família Vieira Sandes instalou-se em povoados do litoral sul de Alagoas administrando sesmarias doadas por D. Pedro II, cujo dever foi de desenvolver e empregar imigrantes, com os Sandes 48 famílias de colonos foram trazidas para povoar toda a região que margeava o Rio São Francisco, da foz à cacheira de Paulo Afonso (2015, p. 22).

encontradas na região, somados a fertilidade das pastagens, foram atrativos para estes imigrantes. Tamanha foi a produtividade dos Sandes que estabeleceram no centro dos vales serranos a vila de Água Branca e posteriormente estabeleceram muitas das vilas serranas onde hoje são encontradas comunidades rurais do município (IDEM, p.24).

Foi ainda em meados do sec. XVIII que a região de Água Branca se tornou povoado de Mata Grande, chamava-se então de Mata Pequena ou Matinha de Água Branca.<sup>27</sup> A total emancipação de Água Branca em relação a Mata Grande ocorreu em 24 de abril de 1875 (FEITOSA, 2015, p. 29), tendo em vista que em 1822 a região equivalente ao estado de Alagoas tinha se tornado província de Alagoas, portanto território independente de Pernambuco. Já em 1889 a província tornou-se estado de Alagoas, mas foi somente em 2 de junho de 1919, por intermédio da Lei nº 805, a vila de Água Branca foi elevada à categoria de cidade (IBGE, 2015).

Ainda, Segundo Feitosa (2015), a principal atividade econômica do período colonial era a criação de gado, o funcionamento dos engenhos de açúcar, a importação do açúcar mascavo, mel e rapadura. O cultivo de cana-de-açúcar na região foi muito intenso, a monocultura gerou a construção de dezenas de engenhos viabilizados pelo trabalho escravo:

Na época do Brasil colonial, Água Branca teve sua economia representada pela cana-de-açúcar (...). Vários foram os engenhos e seus senhores. Neste período, o cultivo da cana tornou-se monocultura na região, deixando a cidade circundada por canaviais. (...). No início, a utilização da mão de obra escrava em Água Branca foi intensa, assim como em todo o nordeste brasileiro. Se o escravo era as mãos e os pés do senhor de engenho, este, por sua vez, constituía-se em uma espécie de juiz supremo, sendo fazendeiro e proprietário da unidade produtiva, cujo o objetivo era vender o açúcar ao mercado europeu. Os subprodutos da cana eram comercializados no mercado interno. Trabalhadores livres e sem-terra que necessitassem dela para o plantio de culturas de subsistência, conhecidos como rendeiros, eram obrigados a participar de moagem e, a cada quinze dias, pagar em serviço pelo uso da propriedade rural (FEITOSA, 2015, p.30-31).

Com o início do século XX, a plantação de algodão, também teve sua relevância no cenário econômico local, contudo mesmo com o fim do trabalho escravo e implantação da república a agricultura da cana-de-açúcar manteve seu potencial. Tanto que os restos físicos de parte desses engenhos ainda podem ser encontrados nas comunidades rurais do município. Este

---

<sup>27</sup> Tendo em vista que a região de Água Branca detém uma grande bacia hidrográfica, as águas destes lençóis freáticos emergem gradativamente através de diversas nascentes, estes recursos naturais, percebidos como extremamente produtivos, foram de importância impar para a centralização dos Sandes na região, logo, essas fontes tornaram-se inspiração para o nome 'Água Branca' dado ao município (IDEM, p.23). Posteriormente estas fontes também atraíram os interesses econômicos do empresário e empreendedor Delmiro Gouveia (IDEM, p.27-29).

império perdeu forças com a expansão das usinas de açúcar no estado de Alagoas e em todo o Nordeste, pois a produção dos engenhos foi extremamente afetada.

Até o fim do século passado, parte da renda de núcleos familiares das comunidades rurais vinha da venda de produtos como a rapadura e o mel. Várias eram as famílias, da Serra do Ouricuri, do Baixo do Pico, Serra das Viúvas, que se envolviam no processo de produção, da plantação da cana-de-açúcar, colheita, até a venda dos produtos final.<sup>28</sup> Com o passar dos anos a manufatura deu lugar a uma produção diversa de alimentos voltados para um mercado interno.

Atualmente a situação socioeconômica do município, revela que 95,3% de sua renda é oriunda de fontes externas, contudo a principal atividade produtiva interna é a agricultura familiar, com a produção de uma variedade de frutas e verduras, além da criação de animais para abate: aves, porcos, bodes e cabras. Todos esses produtos são vendidos no mercado público municipal e no mercado dos municípios circunvizinhos.

Segundo o IBGE de 2015, a população de Água Branca contabilizava 20.434 habitantes, dentre eles, 14.276 eram residentes de área rural, divididos aproximadamente entre 7.209 homens e 7.067 mulheres. Como pode ser observado pelos números dos habitantes do município, sua população está quase que majoritariamente dividida entre as suas inúmeras comunidades rurais. E são nestas comunidades que se encontram a força de trabalho da região (FEITOSA, 2015).<sup>29</sup>

Na conjuntura atual, a produção que se inicia como plantação de subsistência, mas que pelo empenho de familiares, de amigos e dos vínculos empregatícios existentes se consolida como uma produção mais vasta de mercadorias, é veiculada primeiramente no mercado interno, ou seja, na área urbana do próprio município, também circula um mercado externo, quando estas mercadorias são levadas as áreas urbanas dos municípios vizinhos, sendo vendido até mesmo na cidade de Maceió.

Contudo, essa produção mais farta é dependente de um período de chuva anual para que as plantações temporárias de feijão, mandioca, cana-de-açúcar e de milho sejam fortes. O produto como o milho é vendido em abundância para as festividades juninas, sendo este um período de maior rentabilidade para estas comunidades. Quando a seca é muito forte, e o período de estiagem se prolonga, muitos trabalhadores rurais perdem suas sementes,

---

<sup>28</sup> Atualmente, só há atividade visibilizada em um destes engenhos, pois este teve sua estrutura preservada com o passar dos anos e hoje produz estes mesmos alimentos vendidos nos pontos de turismo do município, o próprio engenho e o restaurante que há na mesma localidade do engenho são pontos de cultura e turismo do município.

<sup>29</sup> São aproximadamente 23.130 hectares de terras usadas na produtividade agrícola do município.

prejudicando a produção do ano atual e do ano que virá, tornam-se assim, dependentes da doação de sementes.

Situação que se consolidou na Serra do Ouricuri no ano de 2016. Considerada região rural do município de Água Branca, apesar de sua proximidade com a área urbana, a comunidade foi atingida, assim como todas as outras, por uma estiagem que foi prolongada e muitas das plantações de milho e de feijão foram perdidas. Esses produtos foram escassos tanto para o consumo dos moradores das áreas rurais, quanto para o mercado da cidade. Tendo o valor do quilo do feijão subindo até nos grandes mercados. Com o inverno de 2017, houve uma reviravolta deste ocorrido pois o período de chuva foi extenso e essas plantações tiveram um crescimento muito forte, garantindo as sementes para a plantação no ano que vem.

Estas condições escassas de trabalho refletiram nos números registrados pelo IBGE de 2015 relativos a proporção de pessoas ocupadas em relação à população – naquele ano foi registrado apenas um total de 6.2% em relação a todos os habitantes do município, sendo o salário médio dessa população em ocupação referente somente a 1.7 salários mínimos. Sob outro ponto de contabilidade, quando a proporção foi pensada em relação aos domicílios, 53% da população viviam com um rendimento mensal mensurado em meio salário mínimo por pessoa, cuja a ocupação era majoritariamente registrada como produção para o próprio consumo.

Aqueles que não trabalham com a roça local, muitas vezes saem de seu lar, para trabalhar em grandes fazendas, para latifundiários do Sul, Sudeste e Centro-Oeste do país. Entende-se que as situações de migração ocorrem pela pouca variedade de ofertas de trabalho na cidade, na maioria dos casos, os homens e mulheres migrantes são adultos que acabam de completar maioridade e vem-se a impossibilitados a alcançar uma rentabilidade, oriunda de um vínculo empregatício seguro, junto a impossibilidade de dar continuidade a formação, além do ensino básico, muitos jovens acabam por deixar Água Branca para procurar emprego em outras cidades.

Existem aqueles que se limitam a cidades próximas, Delmiro Gouveia e Paulo Afonso/BA, nestes casos, não necessariamente precisam sair de suas casas e deixar a cidade para trabalhar, contudo, alguns ramos específicos de trabalho causam esse distanciamento, trabalhar como empregada doméstica ou trabalhar na construção civil são exemplos desta situação, pois nestes casos, os jovens dirigem-se a Maceió ou vão para o sudeste exercer essas profissões.

Para aqueles que enxergam como única oportunidade de trabalho tornar-se funcionário do agronegócio, infelizmente submetem-se a anos de trabalho ininterrupto. Essas pessoas



podem passar anos de suas vidas migrando entre diferentes fazendas, permanecendo tempos curtíssimos em sua cidade natal, só voltando de fato na aposentadoria.

A má formação escolar infelizmente só alimenta este círculo de dependência ao agronegócio, pois reforça a necessidade destas migrações constantes em busca de trabalho, fazendo muitos sujeitos afastarem-se de suas famílias, de seus amigos e de suas tradições (IBGE, 2015).<sup>30</sup> Este é um processo violento e duradouro na vida de muitos sertanejos brasileiros.

### **3.1.1. Migração e trabalho na Serra do Ouricuri**

No dia 09 de janeiro de 2017, vários jovens do Ouricuri e de outras comunidades de Água Branca, viajaram para Minas Gerais, estavam trabalhando na colheita da laranja, a perspectiva era de que trabalhassem até abril do mesmo ano, retornando com a finalização da safra. No entanto, este grupo não retornou nem para passar as festividades de final de ano em casa. Uma permanência de quatro meses, tornou-se indefinita, sabe-se apenas que esta poderá possivelmente estender-se e até abril de 2018 com a fim da próxima colheita.

Em todos esses meses de trabalho não houve possibilidades para que esses jovens pudessem visitar suas casas. Esta realidade de afastamento pode durar anos. Em alguns casos, com encerramento da colheita, os sujeitos podem aproveitar o “período de férias” para retornar a sua cidade natal. Mas, por questões financeiras, muitos deles só retornam quando demitidos.

É válido salientar que na contratação deste tipo de mão-de-obra o transporte é por conta do próprio trabalhador, tanto a ida quanto a volta. Ainda assim, a relação de trabalho com estes latifundiários pode durar anos. Apesar do retorno ou da demissão, os trabalhadores tendem a voltar a exercer atividades nas mesmas fazendas durante toda a sua vida. Assim, irmãos, pais, namorados, noivos e até mesmo maridos podem passar boa parte de sua vida adulta longe de seus familiares.

---

<sup>30</sup> O IBGE (2015) diz que a taxa de escolarização é de 97% no município de Água Branca, mas somente entre alunos que estão na faixa etária entre 6 a 14 anos de idade. Por sua vez, os números das unidades de matrículas entre os anos de 2005 a 2015 revelam uma queda gigantesca de matrículas conforme avança o nível de escolaridade. No ano de 2005, por exemplo, 434 alunos estavam matriculados no período pré-escolar, 5.469 foram a quantidade de alunos cursando o ensino fundamental, contudo apenas 1.083 alunos estavam matriculados no ensino médio. Já no censo de 2015, a quantidade de alunos matriculados no pré-escolar aumentou para 657, contudo todos os outros números reduziram, 4.092 alunos estavam cursando o ensino fundamental e somente 659 estavam matriculados no ensino médio. Além disso, entre 2005 a 2015 não houve registro de alunos matriculados no ensino superior. Sabemos que essas numerações são apenas aproximadas da realidade, mas são reveladoras de um problema de formação de escolaridade básica do município que infelizmente é a realidade difundida em todo o sertão do estado alagoano.

Atualmente quatro jovens da serra do Ouricuri, uniram-se a grupo extenso de trabalhadores de Água Branca, que passaram a residir no Paraná. Eles estão trabalhando na construção da barragem de uma hidrelétrica. Grupos minoritários deles ainda conseguem vir a suas casas em um período de três em três meses, se tiverem condições financeiras para isso, mas uma outra parcela deles não recebe liberação de seus contratantes, estando aproximadamente a mais de nove meses sem voltar para casa.

Além destes grupos de migrantes que são formados todos por homens, há de ser mencionados os casos de migrações femininas, mulheres que deixam sua terra natal em busca de emprego em grandes capitais. Na maioria dos casos relatados, estas mulheres também são mães, e por não vivenciarem um relacionamento estável com os pais de seus filhos, buscam emprego em outras cidades com o intuito de gerenciar sua independência financeira e condicionar a criação de seus filhos.

Enquanto isso, aqueles que permanecem na serra do Ouricuri, encontram no transporte coletivo uma forma de exercer uma atividade empregatícia, seja no percurso diário entre Água Branca para Delmiro Gouveia (município vizinho), e as outras cidades próximas, seja transportando alunos para as escolas. São poucos aqueles que possuem micro-ônibus para a realização do transporte entre os municípios, geralmente os moradores trabalham com automóveis de modelo D-20. É necessária uma adaptação da carroceria para possibilitar o transporte coletivo, uma forma de locomoção chamada de ‘pau-de-arara’.

Apesar da ilegalidade deste tipo de transporte, a prefeitura e os motoristas tem relação contratualmente legitimada, principalmente com os motoristas e carros que são contratados para fazer o transporte escolar, tendo em vista que não há no município ônibus que circulem pela cidade, além disso, os ônibus escolares não conseguiriam se locomover nas serras e baixadas onde estão as comunidades da zona rural, principalmente no período de inverno, quando as estradas de barro ficam quase que intransitáveis.

Logo, apesar da falta de conforto, e principalmente de segurança, este é o único meio de transporte viável para circular nas condições degradadas das estradas e que podem mobilizar as pessoas coletivamente pela cidade. A última alternativa de transporte e renda é o trabalho como moto-taxi. Outra questão importante de relatar, na serra não há escolas, postos de saúde (em construção a mais dois e dois anos). Os moradores precisam se deslocar com frequência até a zona urbana do município para resolver quase toda demanda do dia-a-dia, como pagar contas, fazer compras (medicamentos, alimentos, roupas...), estudar, trabalhar, etc. Como não há transporte público, os moradores que possuem algum tipo de meio de locomoção própria geralmente transportam os outros moradores, principalmente através do pau-de-arara.

Esse movimento de descer e subir a serra se intensifica em dias de feira (mercado público) que ocorre todas as segundas-feiras pela manhã, também em dias de missa na Matriz de Nossa Senhora da Conceição aos domingos de manhã, localizada no centro da cidade. Nesses dias a quantidade de pau-de-arara que se pode observar é efetivamente grande, evidenciando que automóveis como a D20 são essenciais para a circularidade das pessoas não só em Água Branca, mas em toda essa região do sertão, afinal, somente o pau-de-arara transporta alunos, agricultores, compradores, vendedores, devotos, rezadores e dançadores.

Dito isto, percebemos que os aspectos socioeconômicos da conjuntura atual, principalmente a dimensão que a agricultura familiar e comunitária possui como fonte principal de renda para os moradores do município, são cicatrizes do processo de formação histórica e social da região.

O período de interiorização da colonização nordestina, em meados do sec. XVIII, trouxe para a região um grande investimento nas atividades agropecuárias. A produção de mel e de gado mantiveram-se firmes na região, explorando muitos e enriquecendo poucos. De barões a coronéis, de coronéis a latifundiários, a caatinga e o sertanejo foram aparelhados como ferramentas de trabalho incessantes, com isso, como foi descrito, jovens que acabam de chegar a maioria tendem a abandonar suas casas, seus familiares, mantendo um círculo de dependência dos grandes produtores agrícolas do sul e sudeste brasileiro (FEITOSA, 2015).

Contudo, com os movimentos de ressurgimentos das aldeias do município e dos arredores, junto com a formação das bases comunitárias e fundação das associações quilombolas, muitas comunidades rurais buscam a longo prazo estabelecer formas gradativas de frear esse círculo de dependência, criando em seu próprio meio, formas de trabalho rentáveis, que entre outras coisas, também buscam estimular uma aproximação mais consciente com a terra, gerando uma produção e mercantilização de produtos livres de agrotóxicos e, além disso, valorizando a participação ativa das mulheres como lideranças e também figuras atuantes na produção agrícola e artesanal destas comunidades, embora, por hora, estas mulheres ainda podem ser consideradas como “viúvas da seca”.

Trazer estas informações sobre as atividades agropecuárias do município neste trabalho, contribui não só para conhecimento panorâmico da historicidade e realidade socioeconômica do município. Queríamos, antes, evidenciar que em muitos termos a herança da nossa formação colonial conserva marcas ainda muito latentes nesta região do sertão alagoano, para além de aspectos econômicos, estas raízes também se evidenciam em outras esferas da vida social, entre elas, na experiência religiosa e nas relações familiares, que em tríade com as relações econômicas formam um cenário extensivo de conservadorismo.

Uma vez que iniciamos este capítulo falando sobre o cenário social Água Branca, passaremos a falar sobre a relação da família e religião, como espaços de socialização que alimentam o conservadorismo e o sentimento de pertencimento, elementos impares para a manutenção de significado de práticas rituais tradicionais como a dança de São Gonçalo, entre outras.

### **3.1.2 Relações econômicas que permeiam o grupo de devoção**

A família de Maria José de Araújo Freire, popularmente conhecida por Dona Nina, viúva do antigo mestre, José Benedito, conhecido como Zé do Benedito, e mãe de Flávio, como falamos anteriormente, conhecido como mestre Rico, atual mestre do violão<sup>31</sup> (responsável pelos pagamentos de promessa), é composta por nove filhos, sendo cinco homens e quatro mulheres. Além de três noras e dezesseis netos<sup>32</sup>.

Vivem economicamente de todas essas atividades descritas, criam galinhas e as vendem diariamente em casa após o abate. Plantam mandioca, produzem farinha e pão. Rico, até recentemente trabalhava na própria roça e vendia os produtos que cultivava. Seus irmãos, Damião, Gonçalo e Jocelmo, trabalham com o transporte de passageiros para Delmiro. Também eram contratados pela gestão municipal anterior para transportar os alunos da serra para as escolas, com a mudança de gestão, alguns desses contratos foram renovados outros não. Os outros filhos de dona Nina, trabalham em diferentes ramos, como professora e socorrista do Serviço de Atendimento Móvel de Urgência – SAMU.

É preciso dizer que estas atuações empregatícias nunca são fixas, dependem principalmente da situação política do município e dos municípios vizinhos. A existência de obras temporárias na região, trazem empregos alternativos, mas em grande medida, somente aqueles que trabalham com a roça, conseguem se manter economicamente e perenemente atuantes na região.

Detalho esse aspecto econômico porque essas atividades voltadas para agricultura exigem de fato uma cooperação entre parentes e vizinhos que se refletem também na prática ritual. A dona Nina, por exemplo, emprega pessoas para vender seus pães, matar as suas

---

<sup>31</sup> Daremos melhores detalhes acerca do que torna um membro mestre do violão nos capítulos seguintes, aqui queremos apenas trazer tais informações a título de ordenamento da pesquisa.

<sup>32</sup> Logo mais à frente, vamos indicando onde espacialmente estão localizados os filhos e netos de Dona Nina, justamente quando falaremos sobre as redes de sociabilidade que vão permear a comunidade do Ouricuri.

galinhas e trabalhar na casa de farinha e uma dessas pessoas, também participam do ritual, como dançadora.

Seu Manuel, que não mora na Serra do Ouricuri, mas participa do grupo como “mestre da cuia” é auxiliado em seu trabalho pelo outro mestre da cuia, seu Milton, que havia sido empregado por seu Manuel para trabalhar em sua roça. Assim dançadores e mestres não só matem proximidade quando estão atuando no ritual, também o fazem cotidianamente em sua vida local e nas relações de trabalho.

Além das relações de trabalho que influenciam e são influenciadas pela a participação e cooperação nas atividades religiosas. Existem outras relações que também estão vinculadas e são legitimadas pela religiosidade, são as relações de parentesco religioso. São redes de familiaridade que se diferenciam das de consanguinidade, como os casamentos e os batizados, onde se estabelecem compromissos entre diferentes núcleos familiares. Em outras palavras, na Serra do Ouricuri a dança de São Gonçalo interage com a dinâmica local, sendo assim composta, para além das redes familiares, por outros membros da comunidade. Em maior ou menor grau, a participação das pessoas da comunidade, bem como das comunidades vizinhas, é recorrente. Tendo em vista que, mesmo quando não aderem a devoção a São Gonçalo, participam acompanhando os pagamentos de promessa. Seja como curiosos ou como interessados pelos rituais.

É sob este aspecto que a dança de São Gonçalo, reflete o sentimento de pertencimento a esta comunidade e simboliza o seu modo de vida. Por mais que seu acontecimento esteja ligado mais as famílias dos mestres, essas relações de parentesco religioso e a cooperação no campo aproximam as pessoas, aproximam suas memórias e seus campos de atuação.

É nesse sentido, que Seu Zé Filho, mestre da cuia, afirma que a dança de São Gonçalo não é só uma dança religiosa é também uma dança folclórica. Uma vez que sua utilidade não é exclusivamente o pagamento de promessa e um ato penitencial. É também uma herança da comunidade, pois é algo construído pela coletividade, pelos familiares, vizinhos e amigos que perpetuam sua identificação e pertencimento ao modo de vida rural pela pratica ritual.

### **3.2. Devoção e família em Água Branca: a experiência religiosa como esfera de socialização**

A importância de pontuar festividades de devoção, está em primeiro lugar, em sua relevância como esfera de sociabilidade cujo principal interesse é experienciar o sagrado. Portanto, como argumenta Santos (1969), por sociabilidade compreende-se os espaços de

socialização onde a individualidade das pessoas é processualmente conduzida a uma coletividade. Assim, conduta e pensamento passam a ser significadas a partir dos sentidos e dos símbolos construídos nas redes de sociabilidade. Se retomarmos a perspectiva de que todas essas práticas de devoção são pensadas enquanto espaços de *communitas* (TUNER, 2008; 2013), ou seja, espaços coletivos de vivência de fé, se evidencia que, como práticas tradicionais, estas festividades promoveram experiências reais de simbolização e significação da fé coletivamente testemunhadas.

Em segundo lugar, com a incursão etnográfica, poderemos observar que estes encontros também são potencialmente espaços de circularidade de romeiros, penitentes e devotos que juntos constroem um circuito de socialização religiosa, logo, este conjunto de experiências que segue em acúmulo constante (ao passo de sua ocorrência anual) são ligadas historicamente a diferentes memórias, as quais pertencem ao indivíduo, ao coletivo, ao familiar e ao espacial.

Nesse sentido que descrevemos a comemoração do dia de Nossa Senhora da Conceição, registrada no dia 08 de dezembro do ano de 2016, festividade caracterizada como ato de homenagem a divindade católica, mãe de Nosso Senhor Jesus Cristo, Santa Maria, a imaculada. É a crença no poder desta divindade que exemplifica a fé marcante do catolicismo popular brasileiro sertanejo.<sup>33</sup>

### **3.2.1. Festa de Nossa Senhora da Conceição: Devoção e Sociabilidade Religiosa**

A devoção a Nossa Senhora da Conceição faz parte da formação da Cidade de Água Branca, tendo sido a Igreja Matriz construída pelo Barão de Água Branca, Joaquim Antônio de Siqueira Torres, ainda no século XIX, a obra que foi iniciada em 1864 só foi finalizada em 1871. Deste período em diante, a devoção ainda possui grande difusão na região.

Edvaldo Araújo Feitosa (2015) descreve as festividades ainda do período colonial, embora diferenciem muito pouco da forma como se apresenta atualmente. Talvez a festividade observada em dezembro de 2016 apresente ainda mais pompa, buscando mostrar a força que a igreja católica tem na cidade:

Nas procissões, preparavam-se três ou quatro andores de santos, vestiam-se lindas moças de cabelos longos representando a fé, a esperança e a caridade, e havia também “as virgens” em trajes de noivas, as “promessas” de branco com faixas vermelhas, os anjos, e as crianças de 1ª comunhão. Água Branca tornava-se ponto de concentração de todas as cidades, vilas e povoados circunvizinhos.

---

<sup>33</sup> Lembro aqui as festividades em homenagem a Nossa Senhora da Saúde de Tacaratu-PE e de Nossa Senhora da Boa Morte em Santa Brígida-BA.

Mata Grande, cuja a padroeira também é Nossa Senhora da Conceição, respeitava o grande dia de Água Branca para celebrar a festa. Estavam presentes as famílias de Tacaratu, Piranhas, Delmiro Gouveia, distrito de Pariconha, Várzea do Pico, Santa Cruz do Deserto, Maceió, Penedo e Propriá, entre outras que mantinham grandes laços de amizade e religiosidade (FEITOSA, 2015, p.79).

Estes mesmos elementos podiam ser observados na festividade registrada. Foi uma semana inteira de eventos - novenas, shows, missas - mas, a maior movimentação foi no dia 08 de dezembro, as 16h, do ano de 2016, quando saiu a procissão.

Ao chegar no centro da cidade poucas horas antes da procissão sair, o impacto visual daquela movimentação em torno da igreja, no momento pré-ritual era narrativamente simbólico, os objetos, a posição do palco, da banda, das barracas de comida, tudo estava espacialmente determinado, havendo assim ordem dentro de uma circulação de devotos ansiosos, chorosos, emocionados e inquietos com a dimensão que a festa anunciava.

Exatamente em frente à igreja havia um grande palco que foi ocupado por três padres e o coral da igreja. Mais à frente, recuado a esquerda da igreja, estava as barracas de comida. Exatamente a esquerda da igreja estava montado um parque de diversões que esteve funcionando durante todos os dias de novena, menos no momento da procissão. Já ao lado direito da Igreja estava sendo organizado o corpo inicial da procissão.

Nas imagens 7 e 8 a seguir registrou-se os momentos iniciais da procissão e a posição daqueles que saem puxando o ritual. Nestas imagens nós podemos observar a presença de alguns dos elementos que fazem parte do corpo da procissão desde o período colonial descrito por Feitosa em citação anterior e também um pouco da estrutura organizacional da festa descrita.



**Figura 8:** Preparação para a saída da procissão. 08/12/2016. Foto de autora.



**Figura 9:** Ancilas, acólitos, coroinhas e crianças da catequese iniciando a procissão. 08/12/2016. Foto da Autora.



Nas fotografias, pode-se observar que a frente de todos foi posicionada a cruz, o símbolo maior do cristianismo, a representação física (material) e simbólica, da presença de Cristo como testemunha do ato de fé que estava sendo iniciado; logo após, duas filas paralelas foram formadas, ordenando ancilas e acólitos, em seguida as crianças da catequese, o apostolado da mãe rainha (em que leigos católicos se reúnem em busca da santificação pessoal e da evangelização e assim se encontram para rezar em homenagem a Santa Maria), e a banda de fanfarra que acompanhou todo o percurso da procissão. Depois da banda, o espaço era destinado ao andor de Nossa Senhora da Conceição.

Nesse momento as pessoas ainda estavam espalhadas entre as laterais e frente da igreja, entretanto, quando a imagem da santa surgiu e ocupou seu lugar no corpo da procissão, rapidamente todo o espaço ao seu redor foi tomado pelos devotos, dezenas de pessoas empurrando uns aos outros para chegar o mais próximo possível do andor. Neste instante a banda de fanfarra tocou a primeira canção, a melodia da música ‘*Jesus Cristo*’ do cantor Roberto Carlos,<sup>34</sup> dando a deixa necessária para os primeiros passos da caminhada.

Assim, a liderança da igreja deu início ao ritual penitencial, anunciando para toda a cidade a felicidade e importância de vivenciar aquele momento como provação de fé – a voz do padre se sobressaía diante do som ritmado da banda, dos barulhos explosivos dos fogos e dos murmúrios da multidão que se colocava rapidamente em volta do andor:

Aí está meus irmãos, a obra de arte que as mãos humanas agradecidas fizeram para louvar maria Mãe de Deus. Não é à toa que o próprio evangelho diz, ‘todas as gerações te chamaram bem-aventurada!’ Assim tão bem ornamentada, é a expressão da nossa alegria, do nosso amor a Maria! É a expressão da nossa fé em um mundo de esperança, de paz, de fraternidade, de um mundo em que todos se dobraram diante de Deus para abrirem os corações e viverem a alegria deste advento em que a proposta da paz nos iluminará e com certeza plena e absoluta Maria estará caminhado conosco, Maria estará sempre nos apontando o caminho! Viva a Maria! Viva a Nossa Senhora nossa padroeira! Olhai do céu todos os vossos filhos, prontos para a caminhada, com o coração arquejando de alegria e de felicidade, na certeza que um dia sermos também conduzidos por voz a presença do altíssimo! Maria mãe de Deus, nossa Mãe caminha conosco, abençoando teu povo, abençoando as famílias, abençoando nossa cidade, que te venera, que te proclama! Bem-aventurada seja entre todas as mulheres, Amém! (Procissão de Nossa Senhora da conceição 08/12/2016).

---

<sup>34</sup> Esta música é tocada frequentemente em eventos católicos, uma vez que faz referência as procissões como marca da expressão de fé católica: “olho por céu e vejo uma nuvem branca que vai passando, olho na terra e vejo uma multidão que vai caminhado, como essa nuvem branca essa gente não sabe aonde vai, quem poderá dizer o caminho certo é você meu pai [...]”.

Ditas estas palavras, deu-se início ao hino de louvor da cidade, somente o início deste hino foi suficiente para que as lágrimas dos devotos anunciassem o tamanho da emoção que sentiam por experienciar aquele momento. A fotografia abaixo, figura 9, é o registro da beleza do andor de Nossa Senhora da Conceição, pois, em primeiro lugar, ela narrativamente revela o cuidado caprichoso dos fieis para ornamentar a imagem sagrada, com a intencionalidade de fazer dela um símbolo de ostentação, da força que esta festividade tem para o município e para a sua cultura religiosa através da estética. Em segundo lugar, o andor é instrumento de aproximação com o sagrado, para os devotos, somente o ato de tocar nas rosas, na madeira, ou estar próximo dele, seria como estar em contato direto com o sagrado, uma benção, já que naquele momento a divindade está de corpo presente no ritual, extremamente próxima de seus fiéis.



**Figura 10:** Andor de Nossa Senhora da Conceição. 08/12/2016. Foto da Autora

Neste momento a imagem de Nossa Senhora é retirada do corpo da procissão, sendo recuada, para que a sua frente tomasse corpo o desfile dos andores trazidos para a festividade, no fundo da figura 8 é possível visualizar o início da caminhada destas imagens. Somente com a saída do último andor, a imagem de Nossa Senhora seguiu o cortejo, caminhado com todo seu esplendor pelas subidas e descidas das ruas de Água Branca.<sup>35</sup> As imagens retratam momentos antes do início da procissão, onde dezenas de penitentes já estavam posicionados com o andor de suas comunidades aguardando a saída da dona da festa.

---

<sup>35</sup> Ver também figura 1, localizada no início do primeiro capítulo.

É preciso dizer que nos municípios de Alagoas, principalmente no interior, as festividades de devoção, como as comemorações dos dias de santos católicos, são festividades grandes, que duram semanas de comemoração e que reúnem a presença de inúmeras comunidades religiosas que participam circularmente destas festividades.

Os sujeitos que fazem parte destas comunidades, não só participam diretamente da festa, eles marcam a sua presença com as figuras sagradas de suas paróquias, levadas com eles essas imagens também se tornam fundamentais para engrandecer ainda mais o evento.

Iniciada a procissão estes penitentes percorreram um longo caminho, subindo e descendo as ladeiras da cidade. Quando a procissão estava perto do fim, eles foram enfileirados lado a lado, em quatro filas paralelas, para dá início as bênçãos finais do ritual, com a apresentação da orquestra sinfônica da cidade. A procissão foi finalizada após quase 4 horas de duração.

Durante os dias antecedentes a festividade, foram guardadas na Igrejinha do Rosário, localizada no centro de Água Branca, mais de 20 imagens de divindades católicas. Segundo Maria Aparecida, uma das ancilas atuantes na igreja matriz, moradora da serra do Ouricuri,<sup>36</sup> estas imagens são oriundas de diferentes capelas tanto do município como de outras cidades, até de comunidades religiosas dos estados vizinhos. Elas ficaram expostas para visitaçã durante toda a semana conforme chegavam, ocupando o chão, o altar e os bancos da pequena capelinha do rosário, como registrado na figura abaixo.

---

<sup>36</sup> Seus pais são dançadores de São Gonçalo e seu tio paterno, já falecido, foi por muitos anos mestre da cuia.



**Figura 11:** Igreja do Rosário em Água Branca/AL. Imagens ornamentadas para a procissão. 06/12/2016. Foto da Autora.

Duas noites antes do dia final da festa, houve a procissão dos carros e motos, a cidade foi tomada por barulhos, conversas, buzinas e músicas, se ouvia até mesmo gritos e risadas vindas do parque ao lado da igreja, o centro da cidade estava lotado. Nesta noite, toda a parte central e frontal da igreja estava cheia de imagens de santos e santas, variadas versões de Nossa Senhora, e claro, os santos populares, Padre Cícero e frei Damião, todos preparados para o dia final da festividade. Toda esta ornamentação, a dimensão da procissão, a presença de tantas imagens de figuras santificadas é reveladora da força que igreja católica tem no sertão alagoano, no sertão de forma geral. Por mais que exista um processo progressivo de expansão do pentecostalismo, o sertão ainda é fortemente uma região católica, um catolicismo que é popular por ser devocional, afinal, são estes santos que em sua intercessão representam esperança de vida e de cura de infortúnios que atingem esses devotos.

Durante o acontecimento da procissão, temos exemplos de práticas de penitências que usam o corpo como forma de agradecer pelas graças alcançadas. O carregamento do andor, por exemplo, é uma ação que requer um grande esforço físico, uma vez que essas estruturas são construídas para suportar uma quantidade significativa de peso em ornamentação e no dia da procissão, como já foi dito, haviam dezenas de homens carregando andores por todo o percurso. Todo aquele peso foi carregado literalmente sobre os ombros destes sujeitos por horas, isto

porque, muito antes da procissão iniciar, estes homens se preparam para a saída do andor, até todos os preparativos ficarem prontos e a procissão realmente começar levou muito tempo.

O carregamento do andor é algo fisicamente cansativo, mas é um esforço que os devotos estão dispostos a fazer. Representa o sacrifício do penitente para agradecer por sua graça alcançada. Muitos devotos quando estabelecem relações de troca com os seres espirituais a quem são devotos, se comprometem em carregar o seu andor como forma de agradecimento. Não, necessariamente, todos os homens que carregaram os andores o fizeram para pagar promessas. Mas esse é um ato que expressa intensamente o quanto o corpo físico é subjugado a favor da purificação do espírito. Esse flagelo do corpo é um dos elementos que configura o ato penitencial. Mas esse ato, no catolicismo popular é necessariamente criado e vivido coletivamente. O que já remete ao outro acontecimento importante, a presença do grupo dos guerreiros na festividade.

### **3.2.2 Tradição e dever: a participação (inesperada) do guerreiro de Santa Brígida/BA**

No dia da procissão esperava poder registrar a apresentação de um grupo de São Gonçalo que não é o da comunidade do Ouricuri. Na véspera da festividade, dia 07 de dezembro de 2016, fui informada de que apresentação deste grupo iria ocorrer concomitantemente a saída da procissão, acompanhando-a.

É preciso dizer que a presença de um grupo tradicional em um evento deste porte ganha uma visibilidade importante, uma vez que a comemoração da padroeira, como já foi dito, potencialmente reuni uma grande quantidade de pessoas, parentes distantes, turistas e uma porção de romeiros e devotos que encheram as ruas do centro da cidade.

Apesar deste grupo de dançantes de São Gonçalo não ter aparecido, e tampouco ter sido tal ausência justificada pelos organizadores, este evento acabou sendo revelador da circularidade de devotos vindos dos municípios e estados vizinhos. A verdade é que se houve uma falta amarga do grupo de São Gonçalo esperado, ela foi amenizada com a presenças dos guerreiros de Santa Joana e de São Jorge vindos de Santa Brígida para pagar a promessa de Dona Brandina, senhora falecida e afilhada de Madrinha Dodô, que tinha uma função singular em dar continuidade aos ensinamentos recebidos por Madrinha Dodô. Dona Brandina morava e cuidava de Madrinha Dodô, viveu seguindo tais ensinamentos e recebeu essa homenagem em sua morte.

Dona Brandina desejava que as comunidades juntassem os dois grupos de guerreiro e fossem até a cidade de Água Branca, no dia da festa de Nossa Senhora da Conceição, lá os

guerreiros deveriam acompanhar a procissão devidamente fardados e no final fazer uma apresentação “da luta” na frente da igreja. A presença inesperada deste grupo no evento, evidenciou ainda mais a existência do circuito devocional, o compromisso que esses grupos possuem com as promessas e com as almas daqueles que já partiram e a importância da ligação que os fies criam com estas figuras divinas.

Os Guerreiros de Santa Brígida, assim como outros grupos, fazem esse deslocamento sem auxílio financeiro de terceiros. Geralmente seus recursos estão baseados naquilo que o grupo consegue juntar com as contribuições dos próprios devotos. Nessa situação particular, os Guerreiros de Santa Brígida/BA, com tais recursos, se deslocaram até a comunidade do Cal, em Água Branca/AL. Ao chegar na festividade, foram recebidos pela organização da festa que os posicionaram entre os grupos com destaque na procissão. Mas, infelizmente o pagamento da promessa não foi realizado, devido à falta de instrumentos que possibilitariam a realização da apresentação no encerramento da procissão. Alguns dos guerreiros também não conseguiram acompanhar a procissão, porque a multidão era tamanha que eles não conseguiram manter a formação.

Um dos guerreiros que conheci neste dia, Rafael, morador de Santa Brígida, dançador de São Gonçalo<sup>37</sup> (em dois grupos diferentes ‘São Gonçalo de Amarante’ e ‘São Gonçalo Caminhante’) e do Guerreiro de Santa Joana<sup>38</sup>, foi extremamente atencioso em me explicar que o Guerreiro também é um grupo de pagamento de promessas e chamou atenção para um aspecto muito importante, as crianças que fazem parte do grupo. Em sua fala, deixou muito claro que os mestres do guerreiro fazem questão de inserir as crianças no grupo para que “peguem gosto” da prática.

Nos grupos de Guerreiro há uma regra que não existe nos grupos de São Gonçalo, os homens podem ingressar no grupo com qualquer idade e independente do seu estado civil. Mas, as mulheres precisam ser inseridas ainda na infância, pois quando se tornam sexualmente ativas não podem mais dançar. Por isso há sempre uma diferença entre gerações e gêneros no grupo. Há homens de todas as idades, mas as mulheres são todas crianças e adolescentes, poucas participantes são mulheres adultas. Contudo, a inserção de crianças não se limita e inserção de

---

<sup>37</sup> A devoção de São Gonçalo do Amarante é referente a cidade em que atuou como frade, em Amarante, cidade portuguesa. Ele atuou como Frade em Amarante e buscou tirar as mulheres da prostituição. O Caminhante é referente a sua peregrinação pela Europa como sinal de renovação da Fé. Nas músicas fala-se que ele *caminha* salvando as mulheres, sendo assim simbolizado como Santo que peregrina para auxiliar na salvação dos pecadores.

<sup>38</sup> Aqui refere-se a devoção a Santa Joana. São os Guerreiros que estão localizados na comunidade do Cal, em Água Branca. Dias antes das festas, uma pessoa fica responsável por esconder a imagem de Santa Joana em sua casa, os Guerreiros então seguem de casa em casa, na comunidade, dançando o guerreiro (batendo uma espada na outra). A imagem é escondida no dia 12 de maio e no dia 30 eles saem dançando para procurar.

meninas. A inserção é de crianças de forma geral, pois isso representa uma forma de transferir conhecimentos e responsabilidades para com as práticas religiosas.

Assim, como espaço de sociabilidade religiosa, eventos como esses de dedicação coletiva ao sagrado, entendidos como movimentos de peregrinação que se transcrevem em *communitas*, são importantes para renovação e transmissão da religiosidade na vida das pessoas que estão inseridos nesta experiência. É um momento de definição, de significação ou ressignificação da crença.

Jöel Candau, em seus estudos sobre “memória” e “identidade” (2016), faz uso de uma abordagem interessante para pensar os processos de ressonância de práticas e simbologias que contextualmente chamamos de heranças messiânicas. O autor compreende que a transmissão da memória é sempre uma negociação entre preservação e mudança. Nada é mantido em estado de pureza, a memória é sempre uma adequação ao que realmente é significativo para o praticante em sua realidade atual e isso muitas vezes significa uma mudança gradativa ao sentido empregado à prática ritual.

Assim, para Candau (2016), a melhor forma de proporcionar a continuidade aos sentidos já existentes de um saber ou costume tradicional, é a convivência, ou como já dito anteriormente, o compartilhamento da experiência com o sagrado. A participação, que só se dá através da atuação, ou seja, da ação dentro do campo da experiência com o sagrado, possibilita ao agente ritual a apropriação das redes já existentes de significação. Pois existem um compartilhamento de sentido que se herda dentro desse processo.

Dessa forma, a inserção das crianças no guerreiro para que possam “pegar gosto”, e o carregamento de andor por mais de quatro horas, reflete justamente o esforço desses mestres e dos devotos em primeiro de lugar de afirmar através da ação coletiva sua devoção e segundo gerar a transmissão dos seus segredos e conhecimentos tradicionais. Buscando evitar qualquer forma de perda ou de mudança no sentido provedor dos rituais. Assim, participar da procissão carregando andores, lutar no guerreiro, dançar no São Gonçalo são todas formas de expressões comunicativas que transmitem as escolhas valorativas e morais que guiam seu modo de vida. É uma reafirmação coletiva de fé que se perpetua a cada participação ritual.

#### 4. A BATIDA NO CHÃO, O SUBIR DA POEIRA, O CLAMOR DA ORAÇÃO: PERTENCIMENTO E MEMÓRIA NA CONSTRUÇÃO DO RITUAL



**Figura 12:** Altar para pagamento de promessa realizado em 08 de janeiro de 2017. Imagem da autora. Esta fotografia foi registrada na casa de Dona Mazé, moradora da Serra do Ouricuri e devota de São Gonçalo. O altar foi montado em sua garagem, local onde houve a realização das nove rodas. Na imagem vemos Padre Cícero e São Gonçalo postos lado a lado, para os devotos ambos os “santos” testemunharam o gesto de fé e de doação que estava para acontecer. As velas colocadas em frente as imagens são comuns em altares de São Gonçalo, sua colocação no ritual tem o objetivo de simbolizar a sacralidade do mesmo, pois a chama é sinal da presença espiritual da divindade na festa. Por outro lado, as flores sobre a mesa e o arco de palha envolvido no pano branco, foram escolhas da Dona da Promessa, seu desejo foi fazer uma festa de homenagem marcada com dança, música, fartura e beleza.

Ao longo do texto, venho buscado tecer um panorama que descrevesse os espaços de interação social nos quais os sentidos dos grupos tradicionais de devoção e seus rituais religiosos – como o São Gonçalo, os guerreiros, entre outras – encontram meio para serem mantidos, renovados e até mesmo descobertos. Em outras palavras, houve uma problematização sobre a forma como estas práticas tornam-se sucessivamente ressonantes para grupos sociais diversificados e geracionais.

Nesse sentido, iniciei a escrita desta dissertação procurando pontuar, mesmo que brevemente, a fundamentação que promove a circularidades dos devotos dentro um território



que é geograficamente extenso, religiosamente complexo e socialmente pluralizado. Aqueles que, apesar dos desafios relativos a infraestrutura, a mobilidade e economia, se esforçam em manterem uma relação de proximidade. No caso de Água Branca essa questão encontra familiaridade nas comunidade da Serra do Ouricuri (São Gonçalo), da comunidade do Cal (Guerreiros de Santa Joana), comunidade Moreira de Baixo e Moreira de Cima (seguidores dos ensinamentos de Madrinha Dodô e Padrinho Batista), Baixa do Pico (Novenas), Serra das Viúvas (Quilombolas), Serra do Cavalo (Novenas), Tatajuba (Novenas), Corredores em Pariconha (descendentes dos Pankararu, mas que ainda não se identificam coletivamente como ‘ponta-de-rama’, acionam anualmente o grupo da Serra do Ouricuri para pagamentos de promessa); No caso da Bahia, essa questão encontra familiaridade com a comunidade de Santa Brígida.

Em maior ou menor grau, em algum momento específico, essas comunidades deixam transparecer as redes de devotos, entendida aqui por uma rede de sociabilidade religiosa. Dos vários exemplos que temos dado, como as missas, as procissões, os festejos, as novenas, devotos de uma comunidade vão assim interagindo com outros de uma outra comunidade. Essa circularidade possibilita, em linhas gerais, o conhecimento não apenas naquilo que diz respeito à organização dos pagamentos de promessa, mas nos próprios desafios experimentados para dar continuidade a devoção aos santos populares. Esse esforço também justifica o papel que as lideranças passam a desempenhar. Tendo em vista que são eles que influenciam essa proximidade, informando acerca dos eventos que ocorrem de maneira particular em suas comunidades ou em suas cidades de origem. Para os novos integrantes o papel das lideranças é admirável. Pelo empenho em promover os pagamentos de promessas, mas também pelas ações anteriores, como é o caso da transmissão dos valores e dos ensinamentos que por eles foram interiorizados.

Dada a finalização destes aspectos passemos agora a abarcar aspectos relevantes sobre a dança de devoção, a festividade na qual ela está inserida e os agentes que a promovem. Acentuando-a em termos de organização, “aspectos performáticos” e “memórias narrativas”. Cujo objetivo é evidenciar as relações de troca e de reciprocidade que são estabelecidas no contexto da crença, na medida em que, como saliente Mauss e Hubert (2013) as mesmas dão suporte e resolução às demandas individuais e sociais.

Como salienta Peirano (2006), o ritual é um meio pelo qual podemos compreender a visão de mundo dos nossos interlocutores, pois seus dramas, conflitos e processos são todos corporificados na ação ritual, ou seja, tornam-se compreensíveis em sua performance. Dito isto, espera-se que nesta pesquisa, o ritual tenha sido pensado como uma estratégia de análise

e de abordagem, visando compreender como esses sujeitos se enxergam e se mobilizam no mundo.

Neste capítulo, está posto descritivamente alguns dos pagamentos de promessas observados em campo e as narrativas de milagres alcançados, que expressam a força da devoção à São Gonçalo na comunidade do Ouricuri. Pontua-se ainda os caminhos percorridos por este grupo, iniciando pelo período de sua grandiosidade sobre a condução do falecido mestre Zé do Benedito, seguimos para o período de “declínio” causado pela velhice e pelas mortes dos mestres e dançadores antigos, até chegarmos nos momentos mais atuais do grupo de redescoberta, reagrupamento e busca por visibilidade.

Além disso, como esta prática de devoção é tanto herança familiar, quanto herança da comunidade, sua existência se configura objetivamente como um compromisso coletivo, assumido perante essa coletividade, que visa a manutenção de boas relações com os diferentes núcleos familiares da comunidade, semente para a convergência de interesses comunitários.

Dessa forma, percebemos que a atuação do grupo de devoção é, nestes termos, uma ferramenta onde certas relações de consanguinidade são legitimadas (titulação de mestre/ posição de poder e prestígios), e outras são superadas, uma vez que, a reciprocidade vigente no ato ritual de troca estabelece relações de familiaridades (parentesco legitimado ritualmente), apadrinhamentos e até mesmo, como vimos no capítulo anterior, de trabalho, dando as relações sociais e a convivência comunitária condições razoáveis de manutenção, que temporariamente são lembradas e quando necessário renovadas com a atuação do ritual.

#### **4.1. “No subir da ladeira, no pé do catolezeiro, louvores são dados ao santo violeiro”: memória, famílias e membros**

Antes de dar início as descrições dos pagamentos de promessas, apresento uma visualização dos elementos rituais essenciais para a realização do pagamento de promessa no Ouricuri, aspectos que lhe são particulares, incluindo a descrição sobre os membros e seus devidos papéis no ritual. Dito isto, passemos agora a nomear aqueles que como herdeiros e devotos compõe o grupo enquanto membros, assumindo o papel ou de mestres ou de dançantes.

Atualmente, o grupo é composto de quatro mestres fixos: Rico mestre do violão; Zé Filho que é o mestre da cuia, embora, também toque violão alternando as rodas com Rico; Seu Manuel, ou Mané, que é o mestre mais velho dos quatro, tocador da cuia; e seu Milton, morador do Ouricuri, que aprendeu a tocar cuia com seu Zé Filho.

Do mesmo modo que o grupo não tem uma nomenclatura, sua composição também não é fixa. Exemplo disso é que nos momentos de pagamento de promessas geralmente começam com dez membros e gradativamente esse número vai aumentando, podendo chegar a trinta. O maior número de integrantes é do sexo feminino, muitas delas são jovens e passam a atuar no grupo como dançadoras.<sup>39</sup>

O papel das (os) dançadoras (es) no grupo é tão importante quanto a dos mestres, pois, se a eles cabe o poder de iniciar e de terminar o ritual, são as mulheres e homens dançantes, que o tornam possível, entoando louvores e clamando em orações a devoção ao Santo. Ao contrário do que conseguimos observar na comunidade de Santa Brígida, a presença das mulheres enquanto lideranças dos grupos, não é sentida na comunidade da Serra do Ouricuri. Na verdade, em toda a história da formação do grupo da Serra do Ouricuri, apesar de desempenharem um relevante papel na transmissão de valores e de ensinamentos acerca da tradição e da veneração a São Gonçalo, geração pós geração a liderança do grupo está marcada por uma presença exclusivamente masculina.

Quanto a isto, é importante destacar, por exemplo, que antes da atual formação do grupo, algumas mulheres tiveram importante papel para essa transmissão de valores. É o caso, por exemplo, de Dona Severina moradora do Ouricuri e antiga dançadora do grupo, atuando principalmente ao lado do mestre falecido Zé do Bendito, juntamente com Dona Nina<sup>40</sup>. Destaca-se, também, a presença de Maria das Coleiras, mãe de Seu Zé Filho, que também era dançadora do grupo. Apesar de nenhuma destas atuarem dançando no grupo, continuam participando e acompanhando os pagamentos de promessa. Além, obviamente, de darem prosseguimentos aos ensinamentos apreendidos durante anos no grupo.

Na formação do atual grupo, os destaques femininos, são entre aqueles que são parentes do mestre Rico, a Flávia e a Lia, suas irmãs; Luana dançadora recente e sua cunhada, casada com Gonçalo, irmão caçula de Rico. Entre aqueles que são parentes de seu Zé Filho, tem-se Regina e Edjane suas irmãs, antigas dançadoras no grupo que aprenderam a dançar com o falecido mestre Zé do Bendito; Maria, filha de Seu Zé Filho, que com ele aprendeu não só a dançar como também a tocar as músicas de São Gonçalo no violão<sup>41</sup>, sendo atualmente, a única

---

<sup>39</sup> Algumas delas entrevistei diretamente e outras não, mas, devida a minha presença constante nos pagamentos de promessas, todas possuem conhecimento da elaboração deste trabalho.

<sup>40</sup> Zé do Bendito escolheu Dona Severina como responsável por ensinar aos novos membros adultos e crianças os passos e canções ditas, ou seja, cantadas, faladas, e acordo com as batidas dos instrumentos.

<sup>41</sup> Isso é importante frisar, tendo em vista que, aqueles que geralmente tocam o violão são as lideranças dos grupos. Isso me lembra que, em uma das conversas que tive com Dona Severina, ela fez questão de interromper o início da entrevista em vídeo e colocar o violão no colo, para assim demonstrar que se esforçou em aprender a tocar e louvar ao Santo seguindo as melodias do violão.

pessoa jovem capacitada para assumir o papel de mestre do violão, apesar de ser mulher. Por fim, ainda lembramos de Créu, irmã de Seu Milton, que também é dançadora antiga.

Entre aquelas que não são parentes dos mestres, e que são moradoras do Ouricuri temos a Claudenice, Maria de Cuca, Toinha, Mariana, Nena e Nega. Outras que são de outras comunidades, como a Serra das Viúvas, onde vive Terezinha, Mariinha e Neuza, as mulheres da Baixa do Pico, como a Rosa, que conservam também em sua família a devoção a São Gonçalo. Há ainda as professoras do Projeto Saberes da Terra, como a Fátima, Patrícia e Janaina.

É importante ressaltar que no São Gonçalo do Ouricuri, o trabalho de inserção de crianças no grupo não faz diferenciação entre meninos e meninas, são recebidos igualmente e tratados como aprendizes de dançadores. Também não há regras quanto a permanência destes quando passam da infância a adolescência e posterior idade adulta. Contrariamente, em alguns grupos de guerreiro (como é o caso dos Guerreiros de Santa Joana e de São Jorge), meninos e meninas são inseridos de forma igualitária, contudo, quando iniciada a vida sexual somente das meninas, as mesmas são consideradas impuras para permanecer no grupo, tendo que muitas vezes deixar de participar. Logo, no guerreiro, a presença de jovens adultos é quase que exclusivamente masculina, enquanto que no São Gonçalo do Ouricuri é o oposto, pois lá os mestres e o grupo como todo, não exercem tamanha influência sobre o andamento da vida privada dos seus participantes. Lá o controle normativo advindo da participação no grupo religioso existe como modelo de comportamento que uns seguem e outros não, além disso, mais importante que condenar os “atos falhos alheios”, é tentar remediá-los com os constantes ensinamentos morais reproduzidos nas esferas de socialização familiar, comunitária e ritual. Outro ponto a ser destacado é o problema da imigração na comunidade que torna indisponível a presença masculina de jovens no grupo.

Sobre a presença masculina, todos os homens fixos no grupo possuem mais de 40 anos, em sua maioria passaram a integrar o grupo ainda na adolescência, ou no início da vida adulta. Hoje, sua maior preocupação é com o fato de não haver rapazes no grupo, pois somente homens deveriam assumir o papel de mestres e conduzir o ritual. Para Rico, essa delimitação é uma questão de respeito para com o Santo. Justamente por entender que, o ritual de promessa teve início com o próprio São Gonçalo, enquanto ainda era Frade.

#### 4.1.1. Formação do grupo, atuação de antigos membros e inserção de novos

Pouco dos interlocutores indagados tinham memórias ou informações sobre a figura de Zé do Benedito, qualquer narrativa que fosse suficiente para explicar como ele se tornou um líder no São Gonçalo, muitos dos membros atuais, mesmo seus filhos, desconhecem a história de vida do mestre. Apesar de poucas lembranças quanto aos grupos que vieram antes de seu Zé do Benedito, as informações que conseguimos coletar, especialmente a partir da memória de Dona Severina, é que o grupo do qual tem lembrança estava vinculado a figura de seu Zé da Madalena e que antes desse a vinculação do grupo estava representada na imagem de Zé Alagoinha.

Essa é uma questão importante. De fato, gostaríamos de melhor esclarecer de maneira sequencial as formações anteriores e as formas de atuação desses grupos para com, especialmente, os pagamentos de promessa. Dona Severina, nos conta, simplesmente que, alguns desses líderes, vieram das proximidades de Delmiro Gouveia e que por um curto período de tempo seu Zé do Benedito foi apenas dançador no grupo de Zé de Madalena, junto com outros mestres chamados Zé Preto e Zé Luiz, até que, em algum momento, entre a década de 1960/1970 resolveu dar início ao seu próprio grupo. Este foi um período em que conviveram dois grupos de São Gonçalo na comunidade da Serra do Ouricuri.

Como dito, nenhum dos entrevistados, mesmo os membros mais velhos da comunidade, souberam datar o período exato em que esses acontecimentos ocorreram. Nem mesmo Dona Nina, pois quando se casou, Zé de Benedito já era o mestre de seu próprio grupo. Ninguém tinha conhecimento, nem mesmo do motivo que o levou a tomar esta decisão de largar Zé de Madalena e fundar o seu próprio grupo e se manter dentro da comunidade.

Dona Severina nos conta que conforme crescia, o grupo do seu Zé de Benedito recebia convites para pagamentos de promessas e quanto mais ganhava visibilidade na região, mais seu nome ficava conhecido. Os convites chegavam para pagamentos de promessas cada vez mais longe. Essas promessas geralmente estavam associadas a problemas relativos à saúde e, de certa forma, até hoje se mantêm. Uma família que tem um de seus membros com algumas doenças graves, que sofreram um acidente, ou que estejam assim associadas, recorriam (e continuam a recorrer) aos devotos de São Gonçalo por uma intercessão de cura.

Além de Água Branca, ele também fazia festas em Mata Grande, Delmiro Gouveia, Inhapi, que são territórios relativamente próximos e estão localizados no interior de Alagoas,

vão assim estabelecendo contato com os grupos de Santa Brígida, no interior da Bahia e em Tacaratu, interior de Pernambuco.<sup>42</sup>

Quanto mais visibilidade o grupo ganhava, mais pessoas tornavam-se membros. Com a morte de Zé de Madalena, extinguiram-se os dois grupos, pois a dançadores passaram a dançar sob a liderança de Zé do Benedito. A relação entre esses territórios, como mencionado anteriormente, é de devoção religiosa.

Tantos foram que seu Zé de Benedito teve que comprar um caminhão para transportar todos, nele tinha até bancos de madeira para melhor acomodação dos dançadores.<sup>43</sup> Sobre esse período de crescimento do grupo, antes da compra do caminhão Dona Nina relata que:

Eles (o grupo) iam para muitos lugares longe, e quando iam, eles andavam de pé, não tina carro né. Andavam de pé até muito longe! E ele quando ainda não era meu marido, antes de nos casar, ela ia mais o pessoal de um dia para o outro, assim, ele ia hoje e a festa só era amanhã. Porque era muito longe, aí tinha que ir caminhando (Entrevista com Dona Nina, 7 de janeiro de 2017).

Somente depois da morte do patriarca, fato que já tem cerca de 25 anos (foram problemas no coração a causa de sua morte aos 40 e poucos anos), que Rico foi nomeado mestre do violão. Decisão que partiu de um consenso estabelecido pelos mestres da cuia junto com a família do falecido. Acontece que Rico, apesar de jovem, naquela época, mantinha, por assim dizer, boa reputação perante a comunidade, não consumia bebidas alcoólicas, não fumava, não tinha vícios, não brigava.<sup>44</sup> Essa imagem que não estava associada a nada de incomum, para a família e os demais membros do grupo, passou a ser referência para garantir-lhe o papel de mestre do violão permanecesse com a família dos Freire. Isso porque, o momento em que se deu o falecimento de seu Zé do Benedito, abriu esse espaço de disputa. Em outra fala de Dona Nina, percebemos o impacto de sua morte tanto para sua família, como para o grupo de São Gonçalo:

---

<sup>42</sup> Inclusive, nos foi contado que nesta época houve um acidente com os automóveis que levavam diferentes grupos de dançadores, houve uma colisão na estrada na noite anterior há um pagamento de promessa que ia acontecer em Santa Brígida. Como o grupo era muito grande neste período, era preciso ir com antecedência para o local da festa, assim, as rodas podiam ser iniciadas no comecinho do dia. Neste acidente muitos dançadores faleceram, a festa foi cancelada e os corpos trazidos de volta para ser enterrados. Hoje, o grupo atual, não conserva aproximação com os grupos de São Gonçalo de Santa Brígida, afastamento esse, causado pela morte do mestre.

<sup>43</sup> Atualmente, Jocelmo guarda o caminhão em sua casa, uma lembrança de seu pai que deseja concertar e conservar.

<sup>44</sup> Comportamento que mantém até hoje e afirma que em toda sua vida, não colocou uma gota se quer de álcool em sua boca.

Meu marido dançou no dia 28 de março, e quando foi no dia 09 de maio ele faleceu. E Rico não sabia nem tocar, não tocava em nada, que ele era bem novinho né. Não sabia nem tocar, quando foi no outro ano, ele tocou sem ninguém nunca ensinar. Ninguém nunca ensinou a ele, ele não toca violão, assim sem ser na festa, ele não toca nada, não sabe fazer nada. Mas quando chega o dia da festa ele toca. E toca bem né! (...). Quem o pai ainda ensinou para ficar no lugar dele foi Jocelmo, mas Jocelmo nunca quis, ele dançava e sabia tocar, Jocelmo sabia, e assim, quando o pai morreu ele sabia, mas ele não quis. Aí Rico foi quem ficou (Entrevista com Dona Nina, 7 de janeiro de 2017).

Tendo sido tal decisão tomada com rapidez, mesmo passando por um período de luto, o grupo não deveria ter sofrido com a falta de um líder. Toda via, isto não foi suficiente para manter o grupo com toda sua potência, pois, em termos quantitativos, o grupo sofreu com a diminuição dos membros e dos convites para pagamento de promessa.

Questionada sobre o papel de mestre do violão ser assumido somente por alguém de sua família, Dona Nina diz que não é que necessariamente esse posto só cabe alguém de sua família, outro poderia ter feito, mas esse não poderia ser assumido por alguém que bebesse, como é o caso de Rico que nunca bebeu. Jocelmo, por exemplo, mesmo sendo seu filho, não poderia ter assumido como mestre por não ter essa restrição, para ser o mestre Jocelmo não poderia mais beber e nem permiti que tivesse bebida nas festas de São Gonçalo.

Assim percebemos que a notícia da morte de Zé do Bendito foi propagada em toda região, mas pouco sabiam que o filho tinha ficado em seu lugar, logo, muitos acharam que o grupo tinha deixado de existir. Com o passar do tempo mestres, dançadores e dançadoras foram se afastando do grupo, ou porque envelheceram, ou porque adquiriram problemas de saúde, e outros infelizmente faleceram. Cada vez mais desfalcado, cada vez mais invisibilizado, as promessas quase sessaram.

Quanto aos membros do grupo que não mantêm laços de consanguinidade com a família de Dona Nina, seu Zé Filho e o seu tio Manuel fazem parte do grupo desde criança. Que foram pouco a pouco crescendo nessa hierarquia, passando de dançadores a mestres no grupo do Ouricuri. Após a morte de Zé do Benedito, seu Manuel passou por alguns problemas pessoais e se afastou do grupo. O seu retorno aconteceu em 2015, ao participar do pagamento da promessa de Dona Nina daquele ano.

Atualmente, sempre que pode, seu Manuel aparece nos pagamentos e toca algumas latadas, mas não pode reassumi posto de primeiro mestre da cuia, já que seu Zé Filho continuou durante todos esses anos, assumindo o lugar que ele mesmo deixou. Outro fator que impede o retorno de seu Manuel é o seu trabalho que é fora de Água Branca, trabalho para qual contratou seu Milton, eles passam a semana afastados de Água Branca como cuidadores de uma fazenda,

voltam apenas no fim de semana, logo, se houver pagamentos marcados para o meio da semana, ambos não poderão comparecer.

A mãe de seu Zé Filho, dona Maria da Coleira, também era dançadora do grupo de seu Zé do Benedito, como já está de idade avançada parou de dançar. Esporadicamente ela participa dos pagamentos de promessa que acontecem na Serra do Ouricuri, somente os de lá, quando visita o filho, pois atualmente, a mesa reside em Paulo Afonso, na Bahia.

Em entrevista, seu Zé Filho conta que sua inserção no grupo, ocorreu através de sua mãe. Dona Maria sempre levava ele e suas irmãs para ver os pagamentos, e como já foi dito, elas também são dançadoras até hoje. Em sua casa Dona Maria sempre fazia suas orações pessoais para o santo, devoção motivou ele e as suas irmãs a também ingressarem no grupo.

Por anos, ele esteve no grupo apenas como dançador, junto com sua mãe e suas irmãs. Um tempo depois, seu tio Manuel o ensinou a tocar na cuia e por incentivo próprio aprendeu a tocar as músicas rituais no violão. Porém, antes de seu Zé Filho se tornar um mestre na cuia, já haviam dois no grupo, Seu Manuel e um outro que se chamava Mané Lau. Por anos os dois dividiam o posto, alternando-se no dançar das rodas, até quando chegou o dia que seu Manuel saiu, e assim ficaram seu Mané Lau e seu Zé Filho cumprindo o dever.

O primeiro mestre da cuia, então era Mané Lau e Zé Filho estava lá para tocar as rodas depois dele. Alguns anos atrás, infelizmente seu Mané Lau faleceu, deixando todo o dever de Mestre do Violão para seu Zé Filho. Ele, então ensinou a seu Milton como tocar na cuia. E assim ficou por um período, até que seu Zé Filho ensinou Maria, a sua filha, a tocar na cuia e no violão, mas por ser mulher, ela não pode ser considerada, e não deverá se tornar, uma mestra do São Gonçalo.

Durante o pagamento de promessa, Rico só toca duas rodas das nove, pois ele não sabe tocar violão outra música que não a do São Gonçalo, como não tem o costume, sempre que toca, as cordas do violão cortam seus dedos. Por isso, seu Zé Filho assume o violão nas outras sete rodas e seu Milton fica sozinho, como mestre, para tocar a cuia também nessas mesmas setes rodas. A participação de Maria tanto na cuia quanto no violão e de seu Manuel somente na cuia, aliviam o fardo de seu Zé Filho que era obrigado a tocar em todas as rodas, e também de seu Milton que pode descansar entre as rodas.

As rodas têm durações variadas, mas geralmente chegam até 30 minutos, poucas vezes passa disso, para quem dança e ainda precisa tocar, participar das nove rodas tonasse bastante cansativo, por isso, os quatro mestres precisam revezar entre as rodas. O mesmo fazem as dançadoras, dançam roda sim, roda não, se, claro, houver dançadores suficientes para esse revezamento. Os mestres não só obrigados a participar apenas como tocadores, se puderem



podem participar de uma roda ou outra somente como dançadores. Seu Milton é o que mais faz isso.

Acresce ainda mais uma participação no grupo que é extremamente recente. No ano de 2016, Fábio, um rapaz bem atuante nas atividades religiosas populares, principalmente nas novenas em homenagem aos santos católicos, e que faz parte do apostolado da Mãe Rainha, integrou-se ao grupo e além de se tornar um dançador, também está aprendendo a tocar na cuia sob a tutela de Seu Zé Filho e de seu Milton, para que no futuro possa se tornar também mestre na cuia. Assim, nos pagamentos mais recentes que presenciei, algumas rodas foram tocadas por Fábio, que aos poucos vai melhorando o toque, nos passos e no aprendizado das canções.

Apresentado esses aspectos, tendo presente o conhecimento relativo tanto sobre as relações das famílias e de sua convergência na atuação no ritual, como das dinâmicas que esse grupo percorreu, desde sua formação até a morte do Zé do benedito. Ficou claro que a continuidade do grupo não foi algo fácil. Um grupo que está sob a tutela de líder pouco conhecido, que não domina o instrumento que deve tocar, que viveu um processo forte de partida de seus membros e que pouco a pouco tem conseguido reunir os membros antigos que eram dançantes e também tocadores.

Apesar das aparentes dificuldades encontradas pelos membros do grupo, sua atuação na comunidade da Serra do Ouricuri desempenha uma função crucial para o andamento dos pagamentos de promessas. Essa importância também é dada pelas solicitações de outras pessoas que não residem nessa comunidade. São moradores das comunidades vizinhas, como tão frequentemente temos anotado, como das cidades vizinhas, a exemplo do pagamento que foi realizado na cidade de Pariconha<sup>45</sup>, região pertencente ao estado alagoano. Talvez aqui resida a importância das lideranças, justamente pelo empenho em aceitar solicitações de outras comunidades, incentivar a ida dos dançadores e tocadores, para pagar a promessa solicitada.

#### **4.2. Sobre o papel dos mestres para com o grupo**

A organização para o dia do ritual é responsabilidade dos mestres do grupo, cabe aos mestres do violão e da cuia convidar e garantir a presença das dançadoras e dos dançadores na festividade. Isso exige, que os mestres entre em contato com estes dançadores. Se for necessário

---

<sup>45</sup> No caso aqui em observação, o pagamento da promessa aconteceu no mês de junho de 2016. Uma senhora, dona Maria de Oliveira Gomes, mas conhecida como dona Didi, da região do Sítio dos Corredores, solicitou um pagamento de promessa para agradecer pela cura do olho doente e também por respeito a memória de sua mãe, que realizava festa de São Gonçalo anualmente.

o deslocamento pelas serras, é principalmente o mestre da cuia que indo nas residências dos membros do grupo, concretiza o convite para participação neste pagamento futuro.

Na verdade, quem deseja agendar um pagamento de promessa precisa procurar o mestre do violão, no caso Rico, para combinar o dia, hora, local do pagamento. Se a promessa feita pede uma forma de dançar que não segue a premissa da dança das nove rodas, é preciso informar com antecedência o mestre para que este repasse para os outros mestres e dançadores como aquela promessa será paga especificamente. A partir do momento que a promessa é marcada, é responsabilidade maior do mestre da cuia propagar essa informação entre os membros do grupo.

Como dito anteriormente, não é corriqueiro que alguma promessa seja tratada entre devoto e santo fugindo da estrutura ritual comum da execução das nove rodas, mas veremos que existem casos assim, em que os mestres em acordo ou desacordo acabaram por ter que pagar promessas fora deste formato, pois a negociação feita com o santo mesmo que divirja do formato normal, não deixa de ser obrigatória.

Chegada o dia do evento, cabe ao mestre do violão, buscar os dançadores e dançadoras em suas casas e seguir para o local da festa, incluindo também aqueles que não são dançadores, mas participam da festividade como espectadores do ritual, dentre eles, podemos achar antigos membros do grupo que por velhice ou por problemas de saúde não possuem mais condições físicas de atuar como dançantes, mas que ainda querem participar dos rituais.

Nos dias de pagamento de promessa, a casa de Dona Nina é ponto de encontro dos dançadores que moram próximos. Horas antes da saída deles para o local onde a promessa vai ser paga, os membros reúnem-se na garagem de Dona Nina, aproveitamento aquele momento de lazer para colocar “o papo em dia”. São vizinhos, amigos, familiares que veem nesse momento uma forma de driblar a correria do dia-a-dia e ainda partilhar de um dia cujo objetivo é diferenciado do vivente diário.

Ao se aproximar da hora marcada da partida da serra, o mestre do violão inicia a busca pelos dançantes que não estão na casa de sua mãe, mas que confirmaram para o mestre da cuia que iam participar da festa. O transporte de todo esse pessoal é realizado em carros modelos D-20, que se tornam como explicado no capítulo 2, uma forma de transporte coletivo chamado pau-de-arara.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Quem não vai nas D-20, dirige-se a festa em seu próprio meio de transporte, geralmente motocicletas, essas são pessoas de outras serras, como a serra das viúvas, elas avisam com antecedência que vão participar da festa e o meio que utilizaram para ir até a festa. Quanto mais distante for o local do pagamento, mais cedo os dançantes precisam se organizar para a sua locomoção até o ritual.

Estando todos reunidos e prontos é iniciado percurso até o local do pagamento, ao chegar, não há muito o que ser feito antes de dar início ao rito. Os mestres só precisam conferir se tudo que é necessário está à disposição: se o altar está montado, esperando apenas a acomodação da imagem de São Gonçalo por eles levada; se a comida para oferta está sendo preparada, certificando-se mais uma vez que seja suficiente; e se os fogos foram comprados.

Nesse meio tempo, os dançadores já se prepararam para execução do ritual, devidamente vestidos, aguardam apenas o posicionamento dos mestres para dar início a primeira latada. Realizadas todas essas etapas, o grupo está pronto para começar.

#### **4.2.1. Sobre os ensaios**

Outra responsabilidade, que hoje é do mestre da cuia, é convocar os dançantes para a realização de ensaios performáticos, principalmente se houver no grupo membros inseridos recentemente, ou se ele acreditar que o ensaio é necessário para relembrar passos mais antigos e assim garantir que na hora do ritual não haverá erros no ato performático do mesmo.

Salienta-se que a dança de uma roda que não é feita com seriedade, foco e destreza incomoda os membros mais velhos, a dança tem sua seriedade por ser um ato que busca sacralidade e pequenez diante do que é sagrado, logo, brincadeiras e desconcentração no ato ritual são vistas como desrespeito para com os outros dançadores, para com o solicitante do pagamento e principalmente para com o santo homenageado.

É da vontade de muitos dos membros mais velhos que a prática do ensaio seja retomada com grande frequência, pois isso contribuiria o aprendizado dos membros mais novos sobre a questão da seriedade e do respeito, como era ensinado pelo antigo mestre. Além disso, facilitaria o rememorar de antigos passos, músicas e orações que estão sendo esquecidas, por justamente, não serem mais praticadas.

Aqueles que ainda são dos tempos de Zé do benedito, lamentam essas perdas e tomam a dança de São Gonçalo atual como apenas um vislumbre do que já foi em beleza e grandeza. Apesar disso, é preciso dizer que os ensaios acontecem com uma certa raridade e quando ocorrem é sempre na véspera do pagamento.

O ensaio na véspera é importante porque muitos membros mais antigos que não são de Água Branca, já estão na comunidade e podem auxiliar o mestre da cuia no ensaio, se ele acontecesse um dia antes talvez já não pudesse contar com a experiência destes mais antigos. Mas, de uma forma geral, juntar as pessoas para fazer um ensaio exige dedicação, paciência e tempo, porque é um momento demorado e bastante trabalhoso.

Em março de 2017, quando fui acompanhar o pagamento de promessa de Dona Nina, pude presenciar um desses ensaios, ele ocorreu no dia 27, foi iniciado por volta das 18:30h em sua garagem e foi finalizado por volta das 21h conforme as pessoas iam se despedindo ou ficando cansadas para continuar.

Este ensaio estava acontecendo pela grande quantidade de membros que o grupo estava recebendo. Acontece que os últimos pagamentos de promessa tinham ocorrido entre os meses de janeiro a março tiveram bastante visibilidade na comunidade, o que despertou interesse de várias pessoas a ingressar no grupo, inclusive muitas delas eram crianças e adolescentes.

Para dar início ao ensaio, seu Zé Filho reuniu oito pessoas para aprender a dançar, 4 adultos e 4 crianças, juntos daqueles que são participantes fixos e que estavam ajudando no ensaio, Maria e Regina, tinha cerca de 5 pares, 10 pessoas dançando. Conforme foi ficando mais tarde foi também chegando mais gente, logo, no final da noite podiam ser contabilizados cerca de 30 pessoas participando do ensaio mais o seu Zé Filho comandando, sem dançar.

No início só Maria e Regina, estavam ajudando no ensaio, mas acontece que as crianças e os adolescentes que estava dançando são filhos das dançadoras e elas também participaram do ensaio. No final, havia cerca de 6 meninas e um menino aprendendo, com as idades mais variadas. Indagando as mães sobre a escolha dos filhos em querer aprender a dançar São Gonçalo, elas garantem que por serem dançadoras as crianças já tinham contato com o grupo, apesar disso, insistam em afirmar que não houve de suas partes insistências ou ordens para que seus filhos ingressassem no grupo, teria sido, aparentemente uma escolha feita por eles.

Além destas sete crianças, houve participação de apenas dois homens que desejam tornar-se novos membros no grupo, Fábio morador da Tatajuba, comunidade próxima, e o esposo de Dona Mazé, ele já foi do grupo há muitos anos atrás, mas se afastou do grupo antes mesmo da morte de Zé do Benedito. Agora, que não trabalha mais desejou regressar ao grupo e ainda tocar na cuia. O resto do corpo do ensaio eram formado por mulheres, divididas entre as que já são dançadoras e as que estavam aprendendo.

Assim, durante o ensaio, foram feitas duplas entre antigos dançadores com as crianças, entre as próprias crianças e entre os adultos. A ideia era que uma dupla imitasse os passos da dupla a sua frente e também segue as orientações do companheiro experiente e dos mestres. A frente de todos estava Maria com o violão fazendo dupla com Fábio, que assumia a posição de mestre da cuia, eles davam início as músicas e a dupla posicionada logo depois deles aos passos. Durante um pagamento de promessa real, a formação é feita em frente ao altar onde é colocado o São Gonçalo, por isso, no ensaio os dançadores já foram colocados na formação correta. Ensaíram os passos marcha roda, rolo, furtar e o trancelim, para dançarem no outro dia.

Na imagem abaixo registro os dançadores que estavam no ensaio na noite do dia 27 e que no dia seguinte participaram do pagamento. Boa parte das pessoas que ensaiaram estavam lá e dançaram algumas rodas, sem a presença de muitos dos membros fixos. Podemos ver a criança mais nova a participar do ensaio. Ao seu lado direito está a pessoa mais velha que procurou ingressar no grupo, já a sua esquerda, aquela que faz o seu par, é também uma jovem recém ingressa no grupo. Nesse momento do ritual, a dupla está a abaixar a cabeça diante da figura de São Gonçalo, este que está sendo segurado por Dona Nina.



**Figura 13:** Pagamento de promessa de Dona Nina em março de 2017. Acervo da autora.

A participação das crianças no pagamento foi algo marcante para todos os que estavam assistindo o pagamento. Era curioso que as crianças tivessem um comportamento exemplar durante a dança e ensaio, uma atitude visível de seriedade e calma, que não se via nos adultos, esses em seu desconforto, não conseguiam manter-se sérios, o que causou erros na performance, principalmente, no canto das estrofes, adiantando ou retardando o tempo entre cada estrofe, o que por sua vez, tinha efeito sobre os passos.

#### **4.3. Os elementos que constituem o pagamento da promessa do grupo da Serra do Ouricuri**

Como era no tempo de Zé do Benedito, para o pagamento da promessa ocorrer o grupo de São Gonçalo deveria dançar nove rodas, cada uma dessas rodas são compostas por um

ciclo de passos, que eles chamam de partes, cada qual com o seu nome: marcha roda, rolo encantado, Santa Cruz, prisão, furtado, etc. Esses nomes representam basicamente os nomes por eles identificados para os cânticos de devoção. A diferença entre essas partes ou passos está na forma gestual dos dançantes, para parte desses passos existe canções-orações e movimentos fixos que os identificam.<sup>47</sup> O acontecimento de cada uma dessas rodas também pode ser chamado de latada.

O pagamento da promessa exige que o grupo se desloque até a residência do solicitante, o grupo não é pago para exercer seu papel como dançadores de São Gonçalo, para estes devotos este dever deve ser necessariamente voluntário, só assim pode ser considerado como ato penitencial, pois, a penitência só é revelada e válida no altruísmo em relação a promessa, ou seja, a dívida de outrem.

Geralmente o solicitante, ou seja, a família ou o sujeito em dívida com o santo, deve garantir o transporte do grupo e principalmente a alimentação de todos aqueles que estão presenciando o pagamento da promessa. Se o solicitante não possuir meios para pagar este transporte, o mestre do violão assume essa despesa. Se o solicitante também não tiver meios para assegurar a alimentação de todos, a família do mestre do violão também não hesita em complementar a refeição, pois é imprescindível que a alimentação ofertada seja distribuída por todos aqueles que estão presentes na festa.

Considera-se que na maioria dos casos, por uma questão da “eficácia ritual”, as promessas seguem o padrão da dança das nove rodas, assim como é geralmente na residência do dono da promessa que a mesma precisa ser paga. Se o devedor não abre a porta da sua casa para o grupo, se não o alimenta com a sua comida, se economiza com a dança das rodas para não ter que fazer uma festa completa, este devedor não está seguindo os passos penitenciais que deve ofertar para o santo e para a coletividade.

Atos como esses são interpretados como negligenciais, por isso, existem casos de pessoas que fazem uma promessa, mas não conseguem criar condições financeiras de oferta-la, por isso passam anos, até mesmo décadas, com esta dívida assolando suas consciências, seu bem-estar emocional, psicológico, fisiológico o que atinge diretamente os familiares do devedor. Esses sujeitos podem viver suas vidas inteiras carregando essa pendência até a hora de sua morte, deixando para os familiares o dever de um dia saldar essa dívida, pois, somente neste dia é que o espírito da pessoa falecida encontrará paz na morte, contudo, enquanto a dívida permanecer, estes familiares seguem suas vidas sentindo pesar por demorar a dar descanso aos

---

<sup>47</sup> As descrições destas canções encontram-se nos anexos.

falecidos. Estes, que em sonhos, lembram e cobram de seus parentes a resolução do martírio de suas almas. A dança mostra-se assim, não só como espaço de *communitas* (TURNER, 2008; 2013), cujo intuito é exclusivamente religioso, em grande medida, é também uma forma dos parentes vivos manterem laços com aqueles que já faleceram. É uma tentativa de homenagear e de relembra-los. Justamente criando formas de promover a continuidade da prática religiosa, o que por si justifica a importância da devoção para seus familiares vivos.

#### **4.3.1. Sobre os preparativos para o pagamento de promessa**

A alimentação compartilhada durante a execução do ritual mostrasse primeiramente como oferta dada ao santo, em segundo lugar, é também um sacrifício que o solicitante faz junto daqueles que se importam com o acontecimento do ato ritual, ele é visível tanto na compra de toda essa comida, como na preparação da mesma, pois exige dedicação coletiva de membros da família, vizinhos, amigos, enfim, exige cumplicidade, que é reafirmada no momento de comunhão ritual, quando todos partilham dessa comida juntos. Se a festa não for com fartura pode ser encarada como ineficaz pelos sujeitos presentes, o que seria uma ofensa aos convidados e ao santo.

Assim, nos dias que antecedem o ritual, a família do mestre do violão e do solicitante entram em contato, o objetivo é assegurar que tudo o que é necessário para garantir a boa conduta do ritual esteja devidamente arranjado e organizado. Primeiro ponto, como dito, é garantir a fartura da alimentação, geralmente as comidas preparadas para o ritual são simples, as do cotidiano mesmo: arroz, macarrão, feijão, salada, galinha, buchada, pirão, farofa, suco, refrigerante, etc. Se ficar nítido que é necessário ajudar o solicitante levando mais alimentos para a festa, estes são arranjados rapidamente.

Uma dificuldade encontrada na logística da preparação dos alimentos é a não previsibilidade da quantidade real de pessoas que participaram do evento, em todo pagamento observado em campo percebe-se que além dos parentes do dono da promessa, participam também devotos que tem conhecimento da festividade, vizinhos, familiares dos dançantes, curiosos, pessoas que a presença no evento é, na realidade, desconhecida.

É perceptível que no período vespertino a quantidade de espectadores aumenta, isto porque algumas pessoas preferem e prestigiar a dança após a partilha do almoço, evitando ser uma surpresa para o dono da festa. Aqueles que participam desde o início do ritual, seja dançante ou apenas espectador, não podem negar a alimentação ofertada, mesmo que seja vizinho da casa onde está havendo o pagamento, por isso, é preferível que aqueles que não se

sintam confortáveis com a partilha só cheguem na festa para ver as rodas dançadas no momento pós almoço.

Há ainda outro ponto para destacar, dependendo do número de dançadores presentes em uma festa, a performance ritual pode chegar a ter a durabilidade de quase um dia inteiro, nestes casos, a família do solicitante precisa ofertar ainda café da manhã, lanches e líquidos constantes para os dançadores e para aqueles que estão assistindo o pagamento acontecer, o que torna ainda mais caro fazer este evento.

Outro ponto importante da conversação entre mestre e solicitante é garantir a compra dos fogos. As rajadas de fogos são disparadas no início do ritual, instantes antes de ser iniciada a primeira roda, também são disparados ao final de cada latada e obviamente no encerramento do mesmo, sendo 18 momentos de disparos de fogos no total. Definidas estas duas questões relevantes, resta apenas assegurar o transporte e o acerto do horário para a chegada do grupo e de início do pagamento.

#### **4.3.2. Sobre a performance do pagamento de promessa**

Na prática ritual é o mestre do violão quem tem permissão para fazer uma ponte entre os devotos e o santo, no momento inicial do ritual, o mestre do violão toma seu lugar à frente do grupo, paralelamente a ele, colocasse o mestre da cuia, atrás destes as dançadoras e dançadores tomam cada um o seu lugar.

Os (as) dançadores (as) não possuem um lugar fixo na fila, quando a roda está para ser iniciada eles (as) sempre só caminham e se organizam como queiram, entretanto, geralmente são os mais experientes no grupo que assumem os lugares de frente logo após os mestres. Geralmente a pessoa posicionada ao lado da outra é alguém que lhe é próximo, irmãos, filhos e pais, tios e sobrinhos, quando não são familiares, dança-se em par com vizinhos e amigos.

Com todos os dançadores organizados, o mestre do violão pode iniciar o ritual, o primeiro passo é pedir autorização ao santo para começar o pagamento, o seguinte pedido então é proferido: ***“Meu divino São Gonçalo, estamos na vossa presença e pedimos licença para a promessa pagar”***.<sup>48</sup>

Esta reza sempre mencionada antes dos pagamentos, é dita em comunhão com outras rezas, direcionadas muitas vezes para outras figuras sagradas, além do São Gonçalo, inclui-se sempre as rezas como: o “Pai-Nosso” e a “Ave-Maria” pois elas permitem que as divindades

---

<sup>48</sup> Trecho inicial da reza registrado em 19/06/2016.



superiores como Maria, mãe de Cristo e o próprio Deus, sejam lembrados, respeitados e honrados pelo ato ritual.

O proferir dessas rezas no início do ritual comprova diretamente aos espectadores o propósito de fé que o marca e significa. Há um semear da crença na experiência ritual, que é evidenciado nas súplicas e nos agradecimentos direcionados ao sagrado, algo que reitera a importância da purificação, pois é este sagrado que na hora da morte salva ou condena as almas.

Também é nesse momento inicial do rito que há espaço para mencionar, se for desejo do dono da promessa, qual graça foi alcançada. Não necessariamente as pessoas compartilham os problemas por qual passaram como testemunho da ação de intercessão do santo.<sup>49</sup> Uma vez que, se vai haver um pagamento, já se entende que alguma graça foi alcançada.

Além disso, no início de cada pagamento de promessa, quando a primeira roda vai ser executada, o dono da festa precisa se dirigir à frente do grupo, colocar-se ao lado do altar e segurar o santo, ato que dura a primeira roda inteira, cerca de quase meia hora. Preferivelmente, o devoto deve se ajoelhar diante do grupo e sustentar o santo, mas há quem se coloque de pé diante de grupo para isso. Já os mais idosos, limitam-se a sentar ao lado do altar, segurando o santo em seu colo.

Depois de pedida a benção para dar início ao ato da dança, com todos os membros posicionados em frente ao altar e concentrados após a reza, tudo está pronto, então os fogos podem ser soltados, dando início a primeira roda. A dança se inicia somente com o som do violão, são dadas as primeiras notas que logo são acompanhadas pelo som da cuia, a cuia é que dita o ritmo para a dança. Assim, o mestre do violão inicia os primeiros passos, demarcando a coreografia das rodas, que são seguidas pelo resto do grupo. A primeira parte da roda é sempre a que reafirma o pedido de autorização ao santo, e depois seguem os outros passos, geralmente o primeiro a ser dançado é a marcha roda, depois o rolo.

Apresento abaixo, alguns dos trechos da música cantadas pelos devotos<sup>50</sup>, que são referentes a esses passos, estas estrofes fazem referência aos passos que são dançados sempre em todos os pagamentos de promessa: o rolo, a marcha roda, a Santa Cruz e a música final de despedida. Os outros trechos que não são pertencentes a nenhum passo específico, portanto, podem ser cantadas livremente sem uma sequência:

---

<sup>49</sup> Contudo, quando abordados sobre esta informação, não houve nenhum devoto que negou contar a sua história, pelo contrário, foi sempre com alegria que estes sujeitos compartilhavam sua experiência de devoção ao santo.

<sup>50</sup> Trechos das músicas cantadas em forma de louvores à São Gonçalo pertencentes ao grupo pesquisado. Estes trechos transcritos do registro audiovisual dos pagamentos de promessas observados em campo, para qual obtive não só permissão para gravar como incentivo dos líderes do grupo.

**CANTO DA PRIMEIRA CANTIGA**

Concedei-nos à licença/ concedei-nos à licença  
 Santo do meu coração/ santo do meu coração  
 Nós queremos dar princípio/ Nós queremos dar princípio  
 A essa nossa devoção/ a essa nossa devoção

Nas horas de Deus, Amém! Padre, Filho e espírito santo  
 Nas horas de Deus, Amém! Padre, Filho e espírito santo  
 É a primeira cantiga/ é a primeira cantiga  
 Que a São Gonçalo eu canto/ que a São Gonçalo eu canto

Essa viola publica/ essa viola publica  
 Louvores à São Gonçalo/ louvores à São Gonçalo

**MÚSICA DO PASSO MARCHA RODA**  
**(TRECHO DITO NO INÍCIO E NO FINAL DA RODA)**

Marcha roda para adiante/ marcha roda para adiante  
 Vamos ver a luz do dia/ vamos ver a luz do dia  
 Vamos ver a nosso Deus, vamos ver a nosso Deus,  
 Filho da virgem Maria/ filho da virgem Maria

**MÚSICA DO PASSO ROLO**

Na dança de São Gonçalo/ Na dança de São Gonçalo  
 O rolo é o mais Bonito/ o rolo é mais bonito  
 São Gonçalo anda no meio/ São Gonçalo anda no meio  
 Todo enfeitado de fita/ todo enfeitado de fita

Quem dança o são Gonçalo/ quem dança o são Gonçalo  
 Deve ter o pé ligeiro/ de ter o pé ligeiro  
 Que é para não sair dizendo/ que é para não sair dizendo  
 Tem barroca no terreiro/ tem barroca no terreiro

**MÚSICA DO PASSO SANTA CRUZ**

Bendito louvado seja/ bendito louvado seja  
 Louvores à Santa Cruz/ louvores à Santa Cruz.  
 Que nos deixou de lembrança/ que nos deixou de lembrança  
 O coração de Jesus/ o coração de Jesus

**MÚSICA FINAL DAS NOVE RODAS**

Chegue, chegue minha gente/ chegue, chegue minha gente  
 Tudo junto no cordão/ tudo junto no cordão  
 Vamos à porta da igreja/ vamos à porta da igreja  
 Vamos fazer oração/ vamos fazer oração

Aqui se fica a lacrada/ aqui se fica lacrada  
 As costas eu vou girando/ as costas eu vou girando  
 São Gonçalo vai comigo/ São Gonçalo vai comigo  
 E o povo fica chorando/ e o povo fica chorando

Meu divino São Gonçalo/ Meu divino São Gonçalo  
 Vestidinho de Azul/ vestidinho de azul  
 Rogai por todo esse povo/ rogai por todo esse povo  
 Para sempre, Amém Jesus! / Para sempre, amém Jesus!

As estrofes descritas a seguir não estão ligadas a um passo em particular, elas são ditas no executar das nove rodas, conforme as dançadoras ou os mestres as puxam. São falas de agradecimento pelas graças alcançadas, ao citar os supostos milagres operados por São Gonçalo, também fazem referência à outras figuras santificadas, como Santa Tereza e São Francisco.

**PARTES CANTADAS PARA COMPLEMENTAR AS RODAS**

Chuvinha que vem do Norte/ chuvinha que vem do Norte  
 De longe traz a zuada/ de longe traz a zuada  
 Acordando seus devotos/ acordando seus devotos

Do sono da madrugada/ do sono da madrugada

Eu vi tanta gente junta/ eu vi tanta gente junta  
 Perguntei o que seria/ perguntei o que seria  
 Me responderam os devotos/ me responderam os devotos  
 É são Gonçalo Garcia/ é são Gonçalo Garcia

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

Deus nos salve em casa santa/ Deus nos salve em casa santa  
 Onde Deus fez a morada/ onde Deus fez a morada  
 Onde mora o caliz bento/ onde mora o caliz bento  
 E a hóstia consagrada, e as hóstia consagrada

Eu tenho meu São Francisco, eu tenho meu São Francisco  
 Pregado no meu dente/ pregado no meu dente  
 Para me levar ao céu/ para me levar ao céu  
 Que sabe bem o caminho/ que sabe bem o caminho

Menino Jesus na lapa, menino Jesus na lapa  
 Dizei-me por que chorais/ dizei-me por que chorais  
 Choro pelos pecadores/ choro pelos pecadores  
 Que cada vez pecam mais, que cada vez pecam mais

Pelas três horas da tarde/ pelas três horas da tarde  
 São Gonçalo foi chamado/ São Gonçalo foi chamado  
 Quem for chamar com apelo/ quem for chamar com apelo  
 Logo fica aliviado/ logo fica aliviado

São Gonçalo já gastou/ São Gonçalo já gastou  
 A sola do seu sapato/ a sola do seu sapato  
 Em visitar as paridas/ em visitar as paridas  
 Para não morrer de parto/ para não morrer de parto

O que areia tão quente/ o que areia tão quente  
 O que caminho tão longe/ o que caminho tão longe  
 O que caminho tão longe/ o que areia tão quente

Milagre de São Gonçalo/ milagre de São Gonçalo  
 Fez abalar tanta gente/ fez abalar tanta gente

Santa Tereza foi feira / Santa Tereza foi freira  
 Menina de 12 anos/ menina de 12 anos  
 Escreveu pra São Gonçalo/ escreveu para São Gonçalo  
 Que esse mundo era um engano/ que esse mundo era um engano

La vem um carro cantando/ lá vem um carro cantando  
 Cheio de cravos e rosas/ cheio de cravos e rosas  
 São Gonçalo vem no meio/ São Gonçalo vem no meio  
 Por ser a flor mais cheirosa/ Por ser a flor mais cheirosa

Eu moro na melancia/ eu moro na melancia  
 Pois de lá eu venho agora/pois de lá eu venho agora  
 Vim visitar São Gonçalo/ vim visitar São Gonçalo  
 Pois dizem que ele aqui mora/ pois dizem que ele aqui mora

Se São Gonçalo soubesse/ Se São Gonçalo soubesse  
 A minha amada o que deseja/ A minha amada o que deseja  
 As portas do céu abertas/ as portas do céu abertas  
 Como estão as dá igreja/ Como estão as dá igreja

Quem tiver para morrer/ quem tiver para morrer  
 Não segure com o sujão/ não segure com o sujão  
 Se pegue com o São Gonçalo/ Se pegue com o São Gonçalo  
 Que cura sem pôr as mãos/ que cura sem pôr as mãos

São Gonçalo do Amarante/ são Gonçalo do Amarante  
 Feito do Pau de alfavaca/ feito do Pau de alfavaca  
 Quem não tem cama nem rede/ quem não tem cama nem rede  
 Dorme no couro de vaca/ Dorme no couro de vaca

Oh aguas do mar abrande/ Oh aguas do mar abrande  
 Que eu quero pescar o peixe/ que eu quero pescar o peixe  
 Eu quero deixar o mundo/ eu quero deixar o mundo  
 Antes que o mundo me deixe/ antes que o mundo me deixe

Eu vi o céu pintadinho/ eu vi o céu pintadinho  
 Pintado de maravilhas/ pintado de maravilhas

Quem pintou foi nosso Deus/ quem pintou foi nosso Deus  
 Filho da Virgem Maria/ Filho da Virgem Maria

Se o rio for enchendo/ Se o rio for enchendo  
 Chamarei Santa Luzia/ chamarei Santa Luzia  
 Que se lembre dos milagres/ que se lembre dos milagres  
 Que São Gonçalo fazia/ que São Gonçalo fazia

São Gonçalo é meu pai/ São Gonçalo é meu pai  
 São Francisco é meu irmão/ São Francisco é meu irmão  
 Os anjos são meus parentes/ os anjos são meus parentes  
 Ó que bela geração/ ó que bela geração

As almas que vão ao céu/ as almas que vão ao céu  
 (?) é quem as guia  
 Aquelas que são devotas/ aquelas que são devotas  
 Do rosário de Maria/ do rosário de Maria

São Gonçalo me perdoe/ São Gonçalo me perdoe  
 Que eu não posso mais/ que eu não posso mais  
 Já me dói o céu da boca/ já me dói o céu da boca  
 E um dente no queixal/ E um dente no queixal

Murmura, murmurador/ Murmura, murmurador  
 Vai murmurar para o teu canto/ vai murmurar para o teu canto  
 Deixa os devotos passar/ Deixa os devotos passar  
 Que vai festejar o santo/ Que vai festejar o santo

Os olhos de São Gonçalo/ os olhos de São Gonçalo  
 São galantes Benza Deus/ São galantes benza Deus  
 Peça ele intercessão/ peça ele intercessão  
 Que Deus abençoe os seus/ que Deus abençoe os seus

E a juíza da festa/ e a juíza da festa  
 Tão cedo se apareceu/ tão cedo se apareceu  
 Pegou-se com São Gonçalo/ pegou-se com São Gonçalo  
 Grande milagre ele obrou/ grande milagre ele obrou

Cada uma dessas estrofes, como uma exceção apenas, é composta por quatro frases que são ditas repetidamente durante a dança. Elas não só fazem referência ao santo homenageado,

elas também reverenciam outros seres espirituais que são considerados divindades, como a Santíssima Trindade e a Virgem Maria mãe de Jesus Cristo.

Além do dono da festa, outros podem fazer deste um momento para pedir pelo alcance de novas graças necessárias ou também agradecer por algo alcançado. Para isso, o devoto, diante da coletividade lá presente, segura o santo evidenciado para todos a fé que depositam em São Gonçalo. De tal modo que durante as oito rodas restantes, vê-se diferentes devotos tirando um momento para realizar suas preces pessoais diante do altar. O altar é o lugar em que o devoto reconhece sua inferioridade perante a divindade. É o local para se ajoelhar diante das representatividades de diferentes seres sagrados e agradecer pelas graças, enfim, alcançadas.

Na fotografia que registra o altar de São Gonçalo, que figura na abertura deste capítulo, preparado pelos familiares de Dona Mazé, percebe-se lado a lado a imagem de São Gonçalo juntamente com imagem de Padre Cícero. A primeira vista, este posicionamento de imagem pode ser lido como uma forma simbolicamente rica de representar e homenagear o Padre Santo, o que é de uma verdade factual, contudo, a sua imagem também foi colocada com um propósito ímpar, ela remete os espectadores um raciocínio simples que acaba por resultar na valorização do ato performático – considere, primeiramente, o símbolo forte que é o Padre Cícero para o catolicismo popular, considere ainda sua representatividade enquanto líder religioso e, claro, a sua santificação popular em todo o Nordeste. Não há figura mais importante no catolicismo devocional sertanejo e lá estava ele colocado diante dos penitentes, um convite à memória coletiva, lembranças que evocam a importância da devoção, da penitência, aquilo que é obrigação do pecador.

Objetivo crucial na organização das divindades no altar é, assim, representar o sagrado. É assim, que durante anos, durante diferentes gerações, as famílias conseguem manter o espírito de dever e de devoção em suas comunidades. Pois em sua alimentação contínua de expressão de fé, no contexto familiar, comunitário e regional, há um ato pedagógico de ensino do dever; há um sentimento de pertencimento e identidade que é alimentado dentro desses espaços de *communitas*. Neles, cada fiel que se ajoelha diante da comunidade, em submissão a um altar, evoca um sentimento compartilhado, ou pelo menos conhecido entre eles, que é o de conhecer a crença de perto, de senti-la em seu corpo, na pele e na necessidade que só é atendida e resolvida pela ação do sagrado.

Pois bem, neste capítulo foram pontuadas todas as questões necessárias sobre a ação dos sujeitos como agentes no ritual, inclusive foram descritos os papéis esperados para mestres, dançadores, donos da promessa e seus familiares. Um segundo fato explicado foi a formatação que o ritual exige para execução do pagamento, um padrão aberto a mobilidade. E o terceiro

fator importante apresentado, foram os processos que este grupo percorreu relativos à sua continuidade. Como foi visto, apesar das dificuldades, o grupo se manteve firme em definir-se em sua característica basilar, uma prática tradicional de devoção e penitência.

Nesse sentido, será abordado no capítulo a seguir, informações sobre os espaços de atuação desse grupo, momentos onde todos esses elementos serão descritos tanto dentro das narrativas sobre pagamentos de promessas, como nos momentos em que a dança foi executada fora do contexto religioso, em que foi (re)significada simbolicamente enquanto ferramenta de comprovação de identidade.



## 5. UMA NOTA PARA PISAR, UM PASSO PARA CANTAR: ATUAÇÕES DO GRUPO NOS PAGAMENTOS DE PROMESSA E EM OUTROS CONTEXTOS



**Figura 14:** Dona Nina e Lucas, seu neto, segurando o São Gonçalo para a execução da primeira roda. 28/03/2017. Acervo da autora.

Dar-se início a este último capítulo apresentando primeiramente as atuações do grupo dentro do contexto religioso, trazendo diferentes histórias sobre os pagamentos de promessas e de graças alcançadas. Ao mesmo tempo que estas histórias são apresentadas, busca-se evidenciar as dinâmicas que estão percorrendo o grupo, dando abertura para a compreensão daquilo que está sendo defendido no percorrer de todo o texto, a premissa que de existem atualmente dinâmicas e estratégias que resultam a favor da fortificação do grupo, de reagrupamento e de visibilidade que somados contribuem para processualmente encaminhar o grupo a um caminho mais favorável em relação a sua continuidade.

Sobre as narrativas de pagamento de promessa que aqui trazemos, há histórias com uma carga emocional muito forte, tendo em vista que, muitos dos milagres vivenciados e que são narrados por esses devotos, falam de um processo de sofrimento devido problemas de saúde graves e do processo de cura posterior com a interferência do santo em suas vidas.

Além disso, salientasse que essas histórias de vida que são tão particulares, foram todas compartilhadas com prazer pelos devotos entrevistados, sabendo eles que esta pesquisa servirá

para difundir as suas histórias de devoção. Por isso, espero que todos os que contribuíram com a construção desse trabalho sintam-se representados e respeitados.

Já para tecer informações sobre o processo de “ressurgimento”, de reagrupamento e de visibilidade que o grupo vivencia desde de 2015, precisasse trazer à tona informações importantes sobre decisões e atuações de natureza política que afetam a forma como práticas tradicionais, como o São Gonçalo, são vistas pela gestão política de Água Branca. Houve um período, durante os anos de 2013 a 2016, que a secretária de turismo do município estava buscando fazer das práticas tradicionais religiosas locais ferramentas de incentivo ao turismo na região.<sup>51</sup> Só que esta política de valorização da prática cultural, tinha essa objetividade turística como prioridade, algo que acabou ferindo a essência religiosa dessas práticas tradicionais.

É perceptível alguns elementos na formação histórico-social do município dão base para aplicabilidade dessa política. Considera-se, em primeiro lugar, que Água Branca é um município muito marcado pelas raízes do colonialismo, e isso está presente não só na agricultura, mas também está materialmente e simbolicamente representado na conservação de práticas religiosas trazidas por esses colonizadores.

Considera-se ainda, as políticas de valorização e conservação de bens, saberes e práticas consideradas patrimônios culturais materiais e imateriais. Política que viabiliza ainda mais a preocupação em registrar, valorizar e até mesmo fomentar aqueles que são considerados os condutores de saberes e práticas como essas.

Parece, dito nesses termos, ser mais que correto dar visibilidade a estas práticas considerando-as como bens culturais e históricos do município, e com isso, fomentar o turismo a partir delas. Algo que poderia vir a ser essencial para que essas comunidades recebessem financiamento e, por consequência, a sustentabilidade necessária para seus grupos. Tais aspectos, assim postos, são produtivos da argumentação proposta pela secretaria do município.

Em termos práticos, por sua vez, dentro desse projeto a atuação do grupo de devoção ficava preso aos interesses e demandas da secretaria, o que gerava um tipo de atuação afastada do sentido religioso que era, primeiramente, o que devia ser valorizado. Esse desrespeito ao

---

<sup>51</sup> Se tais políticas tiveram início em um período anterior a esse não saberia informar. Tomo 2013 como uma data de início pensando em dois fatos: o primeiro é o período das eleições para prefeitura, quando geralmente, os funcionários não concursados, ou seja, funcionários de cargos comissionados ganham ou perdem espaço de atuação na prefeitura; o segundo, refere-se a dados etnográficos, quando presenciei em campo a atuação dessas políticas nos anos de 2013 e 2014, em outras comunidades rurais que não o Ouricuri. Uma delas foi a comunidade de reminiscência quilombola nomeada Cal, provedora de duas práticas religiosas por herança de Madrinha Dodô, uma São Gonçalo e a outra o Guerreiro de Santa Joana.

aspecto sagrado dos ritos era algo que dividia opiniões dentro das comunidades, gerando nelas grande desconforto e conflitos.

De fato, o problema não estava na ideia, o problema estava na prática desse projeto, principalmente pelo diálogo que a secretaria estabelecia com essas comunidades, cuja a atuação era de imposição e inflexibilidade. Nos foi repassado, inclusive, que embora as lideranças comunitárias tivessem a vontade de cooperar, sentiam na atuação da secretaria um desrespeito com sua comunidade, por principalmente, não se importar com a esfera do religioso, além de não garantir dar solução a demandas importantes que esses grupos carregavam. Ou seja, existia muito o que cobrar, mas pouco a dar, nessa relação de troca.

Em termos consequenciais, este interesse político foi palco para tantos embates que não foi adiante com a mudança de gestão na prefeitura. Entretanto, não se pode negar que o grande motivador do turismo na região atualmente é a religiosidade católica popular, somada a comercialização de bens materiais, categorizados como artesanatos, que são confeccionados pelos moradores de Água Branca. Apesar de que é principalmente o artesanato produzido pelos moradores de áreas rurais, que são simbolizados como representantes da cultura ou identidade de suas comunidades. A exemplo da comunidade quilombola Serra das Viúvas, que comercializam produtos feitos de palha do ouricurizeiro e da bananeira.

Neste período de atuação da secretaria, tal proposta foi direcionada a liderança do grupo de São Gonçalo. A ideia era que o grupo passasse a atuar performaticamente como prática folclórica, de forma que sua execução acontecesse em festivais e eventos municipais de incentivo ao turismo, independentemente da existência de uma promessa para ser paga.

Este cenário, claramente alteraria, em maior ou menor grau, os aspectos relativos a performance em sua forma tradicional, assim como atingiria a manutenção de seu significado, pois isso é exatamente um exemplo de ressignificação. O altar, a posição dos dançadores, a roupa dos dançantes, a próprias músicas do ritual são um conjunto de elementos rituais que podiam ser modificados, para uma adaptação do rito dentro do contexto de quem cria e performatiza arte e não ato religioso.

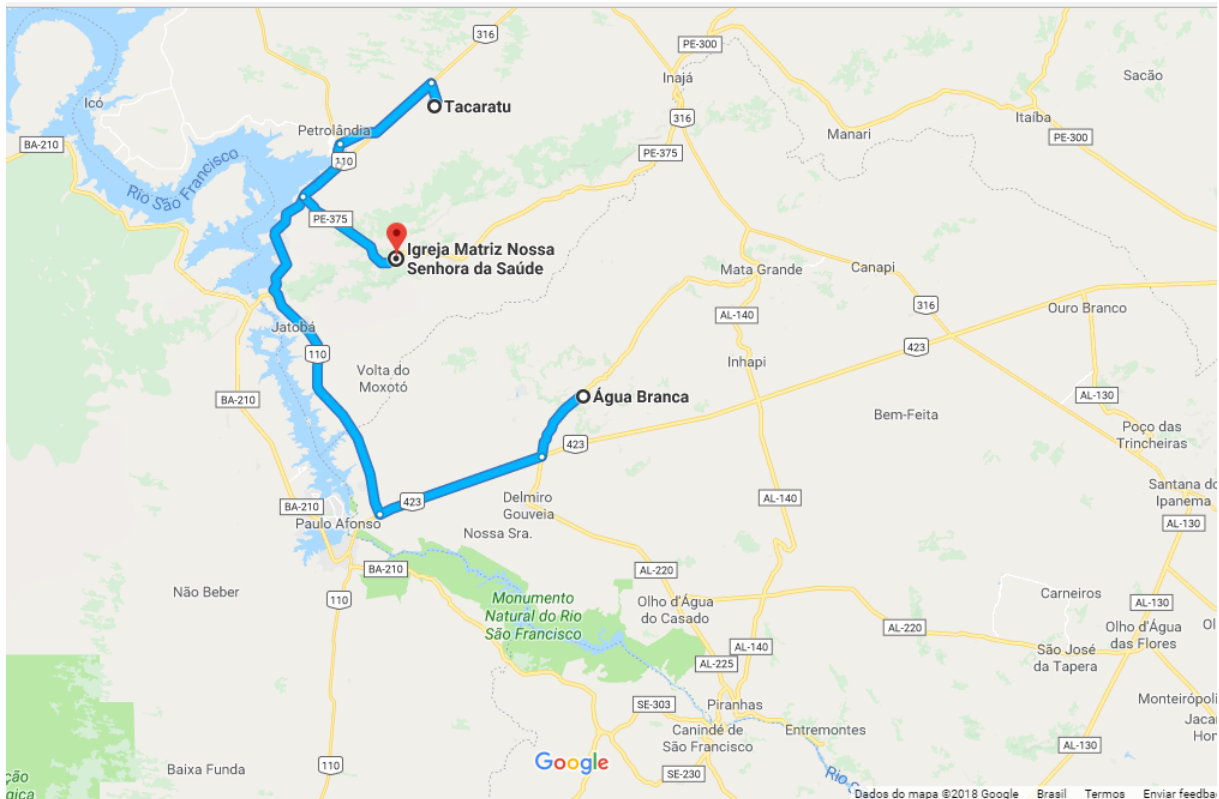
Por um lado, aqueles que viam nessa participação uma oportunidade de ganhar visibilidade e fortalecer o grupo, pensava positivamente nessa abordagem nova para o rito. Para outros, por sua vez, não havia interesse algum em fazer o uso da dança de São Gonçalo, que não fosse para pagamento de promessa, pois entendem que esse é o objetivo único que justifica sua existência. Se for executado para outra finalidade, os dançadores não estariam sendo somente negligentes com a herança para eles deixada, estariam ofendendo o próprio santo, que fez dessa dança um ato sagrado.

Dessa forma, a liderança entendeu que era do interesse de uma maioria que a prática ritual continuasse existindo exclusivamente para pagar promessas. Portanto a proposta ofertada pela secretaria foi negada. E, assim, o grupo permaneceu, sem esperar por visibilidade dentro do seu próprio município e sem ajuda alguma da prefeitura, já que essa vem se recusando, na antiga e na nova gestão, a ajudar o grupo em um único pedido, que é o refardamento. Esse refardamento é talvez, uma influência de outros grupos e uma exigência da prefeitura para eventos turísticos e apresentações oficiais. O grupo, em suas origens, nunca demandou isso, o ritual tinha outros princípios e se dava em outra lógica que não a da prefeitura e do turismo religioso. Isso transforma ou demanda do grupo, uma identidade formal, oficial com instrumentos indenitários formalizados por vestes e outras formas de padronizações. O grupo não tem condições financeiras – os componentes e não tem essa tradição, então, começam a demandar da prefeitura, que na figura de um secretário/secretaria de cultura sem autonomia política/financeira, demanda estas coisas e o grupo, se vê também retratado frente aos outros grupos e inseridos em um processo de etnogênese (e folclorização em contextos identitários) complexos que demanda outras formas de identidades e uma complexidade impar em sua reorganização frente a si, a comunidade local, aos outros grupos de São Gonçalo com a mesma questão.

Este foi o contexto atual quando iniciei meu trabalho de campo em março de 2016, quando fui presenciar o pagamento de promessa de Dona Nina. Um grupo que à primeira vista parecia desfalcado e esteticamente marcado pela ausência de uma liderança forte. E que sofria com o total descaso da gestão municipal que não lhe concedia qualquer auxílio. Paralelamente, mantinha-se forte na sua devoção e, naquele contexto, já tinha feito sua principal articulação para mudar esse quadro geral tão negativo.

Feito esses apontamentos, partimos agora para as descrições dos pagamentos de promessas observados em campo e das histórias de vida que evidenciam o porquê desses devotos terem se mantido tão fieis a sua devoção, não abrindo mão da crença como o sentido único para praticá-lo. Paralelamente, trazemos as descrições de atuações de alguns sujeitos do grupo, que dentro desse quadro temporal de pesquisa, revelou um panorama sobre as inserções que possibilitaram ao grupo um pouco de visibilidade, mas que foi suficiente para criar forças e buscar as mudanças necessárias para sua fortificação.

## 5.1. Caminhos percorridos por Dona Nina em torno da devoção



**Figura 15:** Caminho que os devotos percorrem de Águas Brancas até a matriz de Nossa Senhora da Saúde em Tacaratu. Mapa acessado em 27 de janeiro de 2018. Fonte: Google Maps.

Dona Nina, como já foi dito, é natural de Tacaratu/PE, foi somente após o seu casamento que passou a residir em Águas Brancas, na comunidade Sítio do Ouricuri. Com o seu casamento, veio sua inserção no grupo de devoção e, conseqüentemente, sua popularização entre os devotos e amigos do mestre Zé do Benedito. Período em que esteve ativa nos eventos de peregrinação religiosa. Atualmente, devido aos problemas de saúde, Dona Nina pouco sai de sua casa, sua visão, sua audição, sua capacidade de locomoção são as atividades mais afetadas em seu corpo nesse processo natural de envelhecimento. Apesar disso, ela se mantém forte diante das demandas de seu cotidiano, controla atividades de funcionários e as finanças da família. Delegando pouco, mantém em suas mãos o controle de sua renda e o cuidado com os bens de sua família.

Precisou conquistar tal independência com a morte de seu marido, sendo ela, na época, mãe de oito filhos e alguns deles ainda crianças, Damião, o mais novo, na época tinha apenas quatro anos e Gonçalo, tinha seis. A dedicação que precisou concentrar em casa, o cuidado com os filhos pequenos, causou gradualmente seu afastamento dos circuitos de práticas de devoção.

Veja que por ser de Tacaratu, a cidade padroeira de Nossa Senhora da Saúde, cuja a festa é provedora de um circuito de devoção muito forte, inclusive dos seguidores de Madrinha Dodô e Pedro Batista, Dona Nina vivia imersa e ativa neste universo desde sua infância, e permaneceu nele mesmo depois de casada. Foi a chegada de sua viúves que, infelizmente, levou-a a dedicar-se exclusivamente a criação dos filhos.

No entanto, a matriarca, encontrou outras formas de vivenciar essas devoções sem precisar sair do Ouricuri. Dessa forma, tornou-se responsável por fortificar a devoção a Nossa Senhora da Saúde na comunidade. Durante anos, ela recebeu em sua casa fieis de sua terra natal, eles levavam até ela a imagem da santa para peregrinar pelo Ouricuri durante o novenário. Assim, vizinhos, amigos e parentes de Dona Nina se organizavam para cada noite receber a imagem da santa e os peregrinos. E quem podia, ao final dos nove dias, acompanhava os peregrinos de volta a Tacaratu para participar do último dia da festa, o dia da procissão.

Da mesma forma que Dona Nina se afastou de sua participação nas festividades dedicadas à Nossa Senhora da Saúde, também diminuiu gradativamente sua participação nas festas de São Gonçalo, acompanhando com pouca frequência o grupo nas viagens de pagamento de promessa. Apesar do distanciamento, afirma ter permanecido cerca de 47 anos dançando, quando os pagamentos de promessas eram no Ouricuri.

Sua saída foi tão sentida do circuito de devoção que, quando entrevistava uma devota de São Gonçalo moradora de Pariconha, município vizinho, era de total certeza de sua parte, o fato de que supostamente Dona Nina já teria falecido a muitos anos. Para sua surpresa, nesse mesmo dia, após período do almoço Dona Nina foi levada ao pagamento, a dona da festa a recebeu incrédula, dizendo para seus familiares e para os familiares de Dona Nina, a convicção que tinha sobre sua morte. Dona Nina limitou-se apenas a rir de tudo isso, dizendo “para você vê, quanto tempo não saiu de casa”. Em todos esses anos, Dona Nina limitou-se aos bastidores, permitindo a Rico dar direcionamento ao grupo de forma independente. Seu papel como líder teve, como vimos, consequências temporariamente negativas para o grupo. Mas, que atualmente já foram deixadas para trás.

Em parte, a manutenção da existência da dança de São Gonçalo e sua prática dentro do Ouricuri se deve a execução da promessa anual de Dona Nina, que já tem mais de 30 anos. A história de sua devoção tem sido de importância ímpar para a continuidade do grupo. Se por um período, o pagamento de sua promessa foi garantia de execução da dança pelo menos uma vez durante um ano inteiro. Tem sido nos últimos anos, um meio para alimentar nos mais novos o interesse de ingressar no grupo. A promessa e Dona Nina, entre muitas outras que soube em campo, evidencia a força que São Gonçalo tem para trazer resolução de males que são quase

sempre relacionados ao corpo, ao mal funcionamento do fisiológico, que traz desconforto e até mesmo risco de morte.

### **5.1.1. Problemas na gestação, parto desenganado e a cura milagrosa**

Quando engravidou do seu sétimo filho, o Gonçalo, Dona Nina percebeu que quanto mais o bebê se desenvolvia, mas debilitada se sentia. Quase no fim da gestação, após passar mal muitas vezes, foi para o hospital em Paulo Afonso/BA. O médico que a consultou afirmou que havia pouquíssimas chances dos dois sobreviverem ao parto, mesmo com acompanhamento médico, internação e qualquer assistência que o hospital poderia dar, a escolha seria necessária, ou ela ou a criança sairia do hospital com vida, mas não os dois.

Dona Nina disse que saiu do hospital bem desenganada e quando voltou para casa, fez suas orações para São Gonçalo. Dona Nina pediu pela sua intercessão, para que a ajudasse a passar pelo parto, que o seu bebê nascesse saudável e que ela sobreviesse para criar seus outros filhos e o recém-nascido. O contrato então foi estabelecido, se o santo intercedesse por ela e salvasse a vida dos dois, a partir do primeiro aniversário do filho, até o dia em que ela vier a falecer, seria sua obrigatoriedade, fazer todos os anos, na data de nascimento do filho, uma festa em sua casa, com direito a dança das nove rodas, foguetes e muita fartura como é necessário. E ainda batizaria o filho de Gonçalo.

Chamo atenção, para um dos trechos cantados durante o pagamento de promessa: *São Gonçalo já gastou, a sola do seu sapato, em visitar as paridas, para não morrer de parto.* Acontece que São Gonçalo, é conhecido por ser um santo que ajuda as mulheres tanto a casar, quanto a ter bons partos, por isso Dona Nina “se pegou” com ele. Quando chegou a hora, no dia 28 março, teve seu bebê em casa e tudo correu bem. Foi ao hospital pouco tempo depois para fazer uma revisão, lá encontrou com o médico da última consulta, ele não acreditava que ela tinha sobrevivido ao parto e que ela e o filho estavam bem de saúde, afirmando que toda situação foi realmente um milagre.

Recebida a intercessão de São Gonçalo, todos os anos em 28 de março, ela organiza a festa de São Gonçalo em sua casa. Mesmo após a morte de seu marido, não houve nenhum ano em que a festa tenha deixado de acontecer. Para se garantir diante de qualquer dificuldade ou eventualidade, ela ensinou todos os seus filhos a dançar.

Hoje em dia, como dito anteriormente, apenas Rico e Flávia são ativos nos pagamentos de promessas de outras pessoas, mas todos os outros irmãos contribuem de alguma forma no pagamento de promessa de Dona Nina, menos, claro, aqueles que não moram no Ouricuri. No

entanto, certamente, Dona Nina pode contar com os outros dançadores e mestres para executar seu pagamento de promessa.

Depois de Gonçalo, Dona Nina só pariu mais uma vez, que foi Damião, segunda ela esta gestação também foi bem difícil, situação que a fez decidir não ter mais filhos. Logo após enviuvou e não se casou novamente. Hoje em dia, Gonçalo já está casado com Luana, os dois já conceberam três filhos, dois meninos José Henrique e Luiz Gustavo e uma menina chamada Maria Tereza. Luana, desde meados do ano passado, tem procurado aprender a dançar. Justifica seu interesse pelo fato de que essa promessa foi feita em benefício do nascimento e saúde de seu marido, tomando como um dever, alguém de sua casa atuar no rito de agradecimento.

### **5.1.2. Execução dos pagamentos de promessa de Dona Nina**

Nos anos de 2016 e 2017, acompanhei o processo de organização para a realização da festa. A parte mais importante para Dona Nina é garantir a alimentação. Como dito anteriormente, a comida servida deve ser suficiente para todos os participantes e espectadores do pagamento. É importante frisar que muita gente participa da festa de Dona Nina já que é a sua promessa é de conhecimento difundido na região.

No ano de 2016, no dia 27, seus filhos mataram mais de 10 galinhas para ser guisada. Depois de despenadas, levam-nas para casa, onde suas irmãs, Gonçalina e Flávia, retiram os restos de penas que possam estar agarradas a pele das aves. Depois as distribuem para ser cozinhadas. Foi morto também um bode para a preparação de pirão e da buchada. Os outros alimentos produzidos, arroz, macarrão, feijão e verdura, entre outras coisas, são divididas entre as filhas e a as noras de dona Nina. No ano passado, no dia do pagamento, todos começam a trabalhar bem cedo, as panelas foram logo para o fogo, dispersas entre a casa de Dona Nina e de suas noras. As panelas maiores, que não cabem no fogão, foram arrumadas na casa de farinha, onde foram feitos fogos como toras e galhos de madeira. Laranjas e limões foram colhidos para fazer jarras de suco, a ainda foi feito um bolo para a hora do lanche. Enfim, o trabalho não para na cozinha, até que o pagamento acabe.

Do lado de fora, a garagem é limpa e coberta para proteger os dançadores do sol. Enquanto isso, os filhos de Dona Nina circulam para comprar o que ainda estiver faltando, buscando dançadores que moram mais distantes e os visitantes que estão chegando. Pouco a pouco, os que moram próximos vão chegando, se arrumando no bancos e cadeira colocados na garagem, aguardando a chegada de mestres e dançadores suficientes para começar.



No ano de 2016, quando deu 09 horas da manhã, já havia uma quantidade de dançadoras chegando. As 10h começou a primeira roda. Dona Nina fica posicionada na frente do grupo, segurando a imagem do santo em seu colo. Rico como mestre do violão e seu Zé Filho como mestre da cuia, se posicionaram para dar início a latada. Sobre o pagamento do ano de 2016, gostaria de pontuar dois acontecimentos interessantes. O primeiro é que alunos do ensino fundamental de uma escola municipal que fica em um povoado vizinho do Ouricuri chamado Batuque, foram levados por suas professoras até a casa de Dona Nina, para assistir a performance do ritual, sendo uma das professoras moradora do Ouricuri. Nessa escola, estudam as crianças de toda as comunidades próximas da Serra do Ouricuri, inclusive os netos de Dona Nina. A ideia era que ao assistir o pagamento, as crianças conhecessem e valorizassem as práticas religiosas tradicionais que existem na comunidade, sendo o São Gonçalo o exemplo de uma delas.

Outra participação interessante que aconteceu neste ano, foi a das alunas e professoras do Pró-jovem Saberes da Terra. Projeto que foi aplicado na comunidade Serra das viúvas. Se até então elas só tinham se aproximado da prática para executa-la como prática cultural patrimonial, nesse momento elas estavam fazendo parte do contexto religioso, e, portanto, atuando como dançadoras de São Gonçalo. Retomaremos nos tópicos a seguir uma melhor abordagem sobre a questão do projeto, mas veja que tanto com a aparição dessas alunas do pró-jovem, quanto dos alunos do ensino infantil, nós percebemos o esforço que a comunidade pedagógica que atua na educação rural tem feito para dar a essa suposta herança religiosa, uma atenção diferenciada, quando problematizada dentro do espaço institucional pedagógico, para, em seguida, dispor dela no contexto de experiência religiosa, fazendo desses dois momentos de aprendizagem – discussão e vivência – um meio pelo qual se possa alcançar ressonância.

Durante a execução das rodas, a professora contava para os espectadores da dança que sabendo da aproximação da festa de dona Nina, veio trabalhando com os alunos a importância que as tradições religiosas como as novenas, as festas de santo, e os pagamentos de promessa possuem para as famílias da comunidade. Por isso, resolveu levar os alunos para a festa, no período da tarde, após o intervalo, oferecendo a eles a oportunidade de ver como acontece essa experiência do religioso, vivencia essa que contribuiria aos alunos criarem pontes entre o que foi discutido em sala de aula e o que foi visto no pagamento. Veremos adiante que esta pedagogia surtiu efeito, promovendo entre as crianças a vontade de inserir-se no grupo.

Nesse ano o mestre Seu Milton, usou a farda do Pro-Jovem saberes da Terra no pagamento da promessa. Essa farda foi feita para a apresentação do grupo de São Gonçalo em uma atividade semestral e avaliativa do projeto. Gostaria de salientar que todos aqueles que

participaram da apresentação da dança nesse projeto ficaram com essas fardas e as usam nos pagamentos de promessas, portanto, todos aqueles que foram inseridos no grupo através do projeto, são reconhecidos pelo uso dessas roupas nas festas de pagamentos.

Essas fardas evidenciam ainda a aproximação que alguns sujeitos do Ouricuri, que são membros do grupo, passaram a fortalecer com os sujeitos viventes da Serra das Viúvas, estes que inseridos no processo de luta cuja o foco é identitário e territorial, podem possibilitar, através desta aproximação, mecanismos de visibilidade para as demandas sociais de ambas as comunidades, para as práticas tradicionais que produzem, concedendo espaço e voz para aos seus praticantes.

Assim, essa aproximação mostrasse, em termos de reciprocidade, de grande validade para ambos os lados, ainda que eles carreguem em seus processos internos objetivos diferenciados, afinal, enquanto a Serra das Viúvas luta, cada vez mais, para gerenciar seu posicionamento como comunidade tradicional de reminiscência quilombola; a rede de devotos que reside no Ouricuri, busca somente que suas práticas religiosas, também possam ser pensadas em termos de tradicionalidade e pertencimento, rede essa que se estende para além do Ouricuri, tendo a participação de moradores de outras comunidades, incluindo, como vimos, moradores da Serra das Viúvas, mostrando que há mais que interesses conjuntos nessas relações de proximidade, há realmente uma partilha.

Sobre o pagamento da promessa de Dona Nina no ano de 2016, apresentamos os elementos mais importantes, no que diz respeito ao contexto no qual a promessa foi executada. Mas ainda falta abarcarmos uma outra história de pagamento de promessa que aconteceu nesse mesmo dia, que é o pagamento de promessa de Samuel, apresento essa narrativa de devoção por motivos diferentes, por mostrar a fé de devotos que não vivem no Ouricuri e por ter sido o depoimento mais emocionante que tive a honra de ouvir dos meus interlocutores.

Além desses dois motivos, há um terceiro de grande relevância, que é referente ao formato que a promessa foi feita e paga. No tópico a seguir falaremos dos pagamentos de promessa observados em campo que fogem do formato ideal de execução das nove rodas. Mostrando assim, outras formas viabilizadas pelos devotos em quitar suas dívidas e ainda estabelecer uma aproximação ao ser sagrado no qual acreditam.

## **5.2. Outras histórias, outros formatos: possibilidades no pagamento de promessas para além das nove rodas**

O mais comum para o pagamento, como já foi dito, é a realização das nove rodas juntamente com a festa, ou seja, com oferecimento do banquete. Mas existem casos em que a pessoa faz oferta ao santo, estabelecendo para a troca outra coisa que não uma festa completa de nove rodas, caso o santo cumpra sua parte no trato. Com a observação de campo, vimos casos em que os devotos prometeram uma quantidade menor de rodas, sem precisar fazer uma festa para isso. Outros casos mais recorrentes são aqueles em que os devotos prometeram apenas participar da promessa de outra pessoa, segurando o santo no decorrer de uma roda, esse foi o caso da promessa de Samuel.

Em ambos os casos, os devotos não prometem fazer sua própria festa, precisam da festa de outra pessoa para executar seu pagamento. Mas existe uma diferença importante entre esses formatos, no primeiro caso, para haver o pagamento é preciso dançar as nove rodas do dono da festa e depois executar as outras rodas necessárias para atender o pedido da outra pessoa, o que exige do grupo um uso maior do seu corpo; já no segundo formato, não é necessária a execução de rodas extras, a pessoa só precisa interagir com o grupo e com o santo em uma das setes rodas restantes do ritual, digo sete porque a primeira é sempre o momento em que o dono da festa agradece por sua graça alcançada, e a última roda é um momento de despedida do grupo, onde geralmente o dono da promessa, volta a se colocar a frente do grupo, e a segurar o santo, uma forma de finalizar o pagamento.

Feito esses apontamentos, escolhi mencionar uma outra narrativa de pagamento antes de passar a descrever a promessa de Samuel, para exemplificar as diferenças entre esses dois formatos de pagamento que fogem do modelo de nove rodas. Também escolhi fazer essa descrição, ainda que pouco detalhada, por seu peso emocional no contexto em que aconteceu, emoção essa que foi sentida não só por mim, mas por todos os que estavam presentes nesse pagamento.

### **5.2.1. O pagamento de promessa de uma senhora evangélica, Dona Celestina<sup>52</sup>**

Em junho de 2016 o grupo que pesquisa foi convidado para executar uma festa de São Gonçalo na região rural dos corredores, município de Pariconha. Ao conversar com a dona da

---

<sup>52</sup> Esse nome é fictício uma vez que a mesma não quis ser identificada.

casa e provedora da festa, Dona Didi interroguei sobre sua promessa, mas num primeiro momento ela ficou em silêncio, não esboçou nenhuma resposta. Na verdade, a senhora teria chamado o grupo para se apresentar naquele dia, em respeito à sua mãe já falecida, que quando viva, tinha o costume de manter essa tradição em sua casa<sup>53</sup>.

Todo o percurso das nove rodas aconteceu quase que normalmente. Contudo, devido ao fato de ter sido servida bebida alcoólica para os convidados, algo que causou desconforto entre os mestres<sup>54</sup>, tanto que, segundo o Rico, houve problemas na performance do ritual, erros com os passos e com as músicas cantadas, outro problema atingiu o violão, que desafinava durante o toque, as cordas se partiam, enfim, aconteceram fatos que atrapalhavam a continuidade do ritual.

Independente disso a festa continuou, as rodas foram dançadas uma após a outra, o almoço foi ofertado normalmente, depois o grupo retomou a dança. Já no período da tarde, chegou a senhora evangélica com sua promessa pendente. Perguntando quantas rodas já tinham sido dançadas e quantas faltavam para acabar o pagamento, sentou-se e ficou ali esperando a oportunidade de abordar os mestres. Quando as nove rodas foram dançadas, ela se aproximou dos mestres contando sua história.

A mulher relatou para os mestres que buscou por muitos anos festas de São Gonçalo, quando encontrava precisava da autorização do dono da festa para que três rodas fossem dançadas em seu credito, se o dono da festa permitisse, ela passava a pedir aos mestres que considerassem seu pedido, mas nunca obteve sucesso. Assim, ano após ano, essa mulher viveu com esse peso. Quando encontrava festas de São Gonçalo não conseguia que os mestres ou os donos da festa autorizassem o seu pagamento. Disse ainda que nunca teve condições financeiras de fazer sua própria festa e bancar o pagamento de sua promessa. No fim da conversa ela pediu a eles que *pele amor de deus, por tudo que for sagrado, eles pagassem a promessa dela*, exatamente com essas palavras.

Os mestres então colocaram-se em reservado, sem saber se deveriam ou não atender seu pedido, consideravam que por um lado não era certo fazer uso da festa alheia para executar a promessa de outrem. Acontece que nem todos os mestres aceitam pagar a promessa de uma pessoa e a de outra na mesma festa, se para isso for preciso dançar mais que nove rodas. Por outro lado, parecia ser dever do grupo atender o pedido da senhora, que como devota só pode contar com o altruísmo de grupos como esse para quitar sua divida. Além disso, a dona da

---

<sup>53</sup> Veremos no próximo tópico, a fala de uma dançadora que esteve presente na última festa dessa senhora.

<sup>54</sup> Como falamos anteriormente, o uso de bebidas sempre foi proibido, justamente por inibir determinados aspectos necessários ao desenvolvimento dos pagamentos de promessa.

festa, já tinha dado autorização para que usassem sua casa e sua festa em prol do pagamento da senhora desconhecida.

Enquanto isso, a senhora de idade avançada, magra e de vestimentas simples esperava visivelmente nervosa e ansiosa pela resposta dos mestres, resposta essa que foi positiva. Ao saber que sua promessa finalmente seria paga, a senhora não pode mais se conter, as lágrimas saíam sem controle algum e a única coisa que conseguiu dizer foi obrigada. A sua reação foi tão forte, que abalou emocionalmente todos ali presentes, muitos choraram, e se até aquele momento existia dúvidas sobre a validade de um pagamento arranjado de última hora, ninguém mais ali questionou a possibilidade de não ser paga a promessa.

São momentos como estes que tornam os problemas existentes no grupo, e seus desafios diários, pequenos perante a emoção causada pela manifestação da fé ao Santo. São estes momentos, também, que fortalecem as redes de sociabilidade no interior do grupo, mas também as redes de sociabilidade fora do grupo, que preservam os elementos inerentes a tradição e a devoção a São Gonçalo. O pagamento de promessas, representa assim, em seu cortejo final, uma tranquilidade para o corpo, para o espírito e para o cotidiano das pessoas.

Seu Zé filho e Flávia comovidos pela fé da Senhora, deram início a reza do terço, uma simbologia ainda mais sagrada. Com o fim da oração, as dançadoras voltaram a se posicionar, e assim, as três rodas foram executadas sobre lágrimas de felicidade. Por fim, quando voltamos para a residência de Dona Nina soubéssemos que a tal senhora tinha há muitos anos mudado de religião, sendo agora participante de uma igreja neopentecostal, apesar disso, nunca tinha esquecido a sua promessa. E disse que seu maior medo era morrer sem nunca conseguir pagá-la.

### **5.2.2. O pagamento de promessa de Samuel**

A promessa de Samuel segue um formato diferenciado também, está entre aqueles em que os devotos prometem segurar a imagem do santo em pé ou ajoelhado durante uma roda. Nesses casos, os indivíduos podem não estar abrindo sua casa e partilhando de sua comida com os outros devotos. Mas ainda encontra, nesse formato, um meio de evidenciar a coletividade o milagre de São Gonçalo, que intercedeu por ele, junto às outras divindades.

Samuel e sua família são moradores da comunidade Baixa do Pico. Sua família participa há muitos anos do grupo de São Gonçalo, por isso tem boas relações com a família de dona Nina, mas ele não é inserido no grupo. Seu engajamento religioso é como acólito na Igreja Matriz do município, no grupo jovem do Ouricuri, e em outros grupos voltados para discutir os

ensinamentos bíblicos. Objetiva desenvolver um projeto que incentive a inserção e a participação dos jovens na Igreja.

Conheci Samuel durante a festa de dona Nina. Ele apareceu ao lado de sua tia e de sua mãe, ambas dançadoras desde o tempo de Zé do Benedito, eles chegaram logo após o almoço. Sua chegada foi notada, as pessoas perguntavam se ele já estava curado, se estava se sentindo melhor, mostrando claramente que algum problema grave de saúde tinha o atingido. Quando o grupo começou a se organizar para dançar mais uma roda, Samuel foi até a frente do grupo, tirou o santo do altar e o segurou durante toda a roda. Acontece que naquele momento ele estava pagando uma promessa que sua tia tinha feito por ele.



**Figura 16:** Samuel se preparando para pagar sua promessa. 28/03/2016. Acervo da autora.

Sua família muito devota de São Gonçalo “pegou-se” com o santo, para que Samuel melhorasse de uma doença pulmonar gravíssima. Em entrevista, perguntei se ele era devoto do santo e como tinha surgido a sua promessa:

Quem tem mais essa devoção é minha mãe e minha tia. No caso, a promessa foi por conta que eu estava numa situação muito difícil, do qual eu sempre vivia em médicos e mais médicos, emagrecendo com muita facilidade, e sem descobrir qual doença seria essa que eu estava, que estava presente em mim, e.... meu último recurso foi a cirurgia, foi feita uma cirurgia exploratória só para descobrir com que doença eu estava. Quando eu estava lá em Maceió, minha tia se pegou com São Gonçalo né, e disse que se fosse descoberto o problema, eu iria ficar uma roda de São Gonçalo segurando o São Gonçalo, e hoje estou aqui para pagar essa promessa né. (...) desde criança sempre acompanhei meus pais para a Igreja, confesso que de início eu não gostava, eu detestava, sabe aquelas crianças marrenta mesmo, sabe (risos) e.... fazia de tudo pra chamar atenção, eu era desse tipo, mas apesar de minha convivência né, através da minha convivência hoje, hoje em dia eu tenho minha devoções, é.... Digamos eu sou devoto de Jesus Cristo misericordioso, me peguei muito com ele também, quando eu saí de lá de Maceió, e temos também as nossas devoções em família, a gente também reza o terço diariamente, todos os santos dias, a partir das seis horas. E.... a minha vida religiosa é assim, praticamente isso. (...). Sou jovem, católico, apostólico, romano.

Depois do dia do pagamento da promessa, busquei uma oportunidade de falar com Dona Ana, sua mãe, para que ela contasse com mais detalhes como se deu a devoção de São Gonçalo em sua família. Outra curiosidade minha era entender porque ocorreu a elas de pedir a São Gonçalo não pela cura, mas sim pela descoberta da doença que estava o enfraquecendo. Em entrevista realizada exatamente um ano depois do pagamento de promessa de Samuel, Dona Ana falou sobre como a devoção começou para ela e suas irmãs:

A minha devoção à São Gonçalo começou desde criança, meu pai, ele tocava também, ele era tocador de São Gonçalo junto com o mestre de São Gonçalo finado José, aí, quando a gente era criança a gente via né, eu nunca ensaiei, eu aprendi assim... olhando, vendo os outros dançar, e ele também dançava, aí eu sempre ia para as festas e aprendi, daí começou a devoção. (...). Daí, começou, aí eu fui aprendendo sozinha, até tocar mesmo, eu cheguei a pegar no violão, ainda eu as vezes ia..., mas não cheguei... ele também faleceu né, mas ficou aquela lembrança dele, ele queria, ele incentivava a gente tanto a tocar quanto a dançar, quando a gente ia para as festas, eu gostava de pegar no violão e ele queria que eu aprendesse, mas, infelizmente ele chegou a falecer aí num... Mas, mesmo assim continuou, assim, eu não sou aquela dançadora fervorosa, que vai toda festa, mas tenho devoção e é na família toda a devoção por São Gonçalo. Uma vez eu estava com uma dor numa perna, aí eu pedi a ele que se eu melhorasse, eu ia dançar uma festa todinha, as nove rodas, aí eu melhorei, graças a Deus melhorei, foi aquela que eu fui na casa de Dona Mazé (festa que tinha ocorrido em janeiro, descrita no tópico a seguir), graças a Deus eu dancei as nove rodas, e não senti mais não a dor na perna, e olhe que eu sentia muita dor na perna.

Quando questionada sobre os tempos do finado mestre José de benedito e dos pagamentos antigos, perguntei se ficava sabendo das histórias de promessa quando ia para as festas, alguma história bonita de devoção mais antiga. Sobre esse período ela nos conta que lembra de muito pouco:

Na época de finado José, ele falava muito assim, que as moças que não arrumavam namorado, não arrumavam noivo, elas se pegavam com o São Gonçalo para arrumar um noivo e se casar. Ele falava muito que as moças solteiras que quisessem casar, se pegassem com São Gonçalo que ele ajudava. Quando eu ia para as festas eu sempre perguntava as donas das festas e elas falavam né, “o que fez a senhora fazer essa promessa e elas contavam”, só que a memória, a gente não lembra né, é muito tempo e a gente não lembra tudo. Mas, uma festa bonita, foi uma que teve nos corredores, de uma senhora de 90 anos, e todo ano ela... eu lembro que quando chegamos lá ela disse assim, eu acho que essa vai ser a última festa que eu vou fazer, e foi. A gente ainda era parente dessa senhora... E foi tão bonito, eu lembro que ainda era o finado José, e foi tão bonita Ave Maria! Eu lembro que chegou uma borboleta e pousou assim do lado de São Gonçalo, era um altarzinho, aí ela chegou e posou bem ali, do lado de São Gonçalo, as crianças viram e queriam tanger, e ela ficava lá, continuava lá a borboletinha branquinha, aí foi a festa todinha, aí no final ela disse aquela borboleta ali, é alguma coisa, não sei o que significa, mas ela ficou as nove rodas lá, quando terminou nos rezamos um terço, que ela pediu, aí quando o finado José foi pegar o São Gonçalo, aí ela saiu, aí depois ela falou né, a filha dela falou, que depois (quando o grupo não estava mais lá) ela disse ali era o sinal que foi a minha última festa, a minha última festa que eu paguei, aí depois de pouco tempo ela faleceu.

Sobre a promessa de Samuel ela conta que foi, na verdade, sua irmã quem a fez. Uma vez que ele vivia muito doente e por isso sofria muito, sua doença era tuberculose intrapulmonar, quando a mesma se fortificou, abalando ainda mais a saúde de Samuel, foi necessário fazer a cirurgia exploratória, porque que ainda era necessário descobrir que o problema. Enquanto acompanhava o sofrimento do sobrinho, a tia lembrou-se de São Gonçalo, logo, se apegou ao santo e prometeu que se ele ficasse bom, ele mesmo deveria ir segurar, durante uma roda, a imagem de São Gonçalo:

A gente fazia bastante exame, fazia exame de todo tipo, e não descobria o que era, aí foi indo, foi indo, aí quando ele piorou mesmo, a gente levou ele para Delmiro, de Delmiro levou para Santana, de Santana para Maceió. Chegando lá o médico disse que a única solução era abrir ele né, fazer a cirurgia, não era nem uma cirurgia, era tipo uma... mas tinha que abrir né, aí quando abriu descobriu que era tuberculose, entre o coro, que eles chamam tecido da carne, e a carne. Aí fizeram a biopsia, disseram que era curável, que tinha cura, aí eles abriram só para ver o que era né, depois eles fecharam, aí ele entrou em tratamento, foram seis meses de tratamento. Mas foi uma coisa assim, a gente achava até que ele não ia sobreviver, ele ficou muito né, muito mal, só quem viu mesmo é quem sabe, graças a Deus está aí contado a história. Muitas e muitas! Olhe, quando eu me vi aqui aflita, eu fiz ele ir para Tacaratu vestido de branco, uma promessa a Nossa Senhora da Saúde que ele já pagou, e várias e várias, muitas que eu fiz para nem falar né! Para eu fazer e pagar a promessa sem nem falar. Para Nossa Senhora da Saúde eu pedi assim, que se ele sobrevivesse, nós íamos para a festa dela, ele ia vestido de branco e chegando lá, ele deixava a veste na igreja, esses nós já pagamos. (...) Na hora que meu esposo ligou lá de Maceió, e disse assim, olhe Ana o médico disse que tem que operar ele, ele disse que não sabe o que é, mas quer operar ele, porque sabe que tem alguma



coisa por dentro dele, e quer operar ele de qualquer jeito, e perguntou se eu tinha fé em Deus, perguntou a mim e a ele, nós respondemos que tínhamos muita fé em Deus, então o resto deixe comigo. Ai quando ele me falou, me deu uma vontade de sair gritando, de chorar, mas assim de repente me veio assim uma força, aí eu cheguei aqui diante de Jesus, aí... Graças a Deus ele melhorou.

Assim que se viu curado, Samuel passou a pagar várias de suas promessas, incluindo a de São Gonçalo no acontecimento da promessa se Dona Nina. A promessa de Samuel fugiu do formato ideal de pagamento, apesar disso, ela não se tornou mais ou menos válida que qualquer outra, isto porque no percurso entre adoecimento e cura, era apoiada na fé, na certeza de melhora que a família se apoiava, reforçando cada vez mais os pedidos de intercessão, milagres solicitados a diferentes seres sagrados. Essa crença de que essas divindades realmente intercederam por seus devotos, resolveram o mal que os tingem, é o que caracteriza essencialmente o catolicismo popular. É por isso que são criados tantos mecanismos de agradecimentos, todos eles válidos, porque nessas possibilidades diversas de agradecimento, coletivamente os seres divinos sempre estão em notoriedade.

Outro aspecto importante que a conversa com Dona Ana nos permite problematizar, é perceber que fato ou ação tem mais significado para alimentar em um indivíduo uma crença devocional. No caso de Dona Ana, percebemos, aparentemente, que foi através da devoção de seu pai, da sua vontade de ver as filhas dançando, que houve na sua família uma propagação dessa devoção no passar de uma geração. Ou seja, neste aspecto a ressonância geracional está ligada a uma noção de herança familiar. Contudo, conversando com o Samuel, fica evidenciado que para conseguir estabelecer uma transmissão de conhecimento e de significação de uma devoção, o que contou foi a experiência dele individualmente de contato com o sagrado. Esta observação baseia-se no fato de que, chegado o momento de agradecer pela cura, o contato que Samuel precisou estabelecer foi de aproximação a diferentes divindades, algumas com as quais ele se aproximou mais, outras que ele simplesmente só se aproximou para conseguir pagar a promessa, a devoção a São Gonçalo é um desses casos, tanto que após o seu pagamento, mesmo que sua mãe e sua tia tenham se mantido fieis nos pagamentos, ele não buscou participar de nenhum, nem mesmo os que ocorreram no Ouricuri. Ou seja, independente da carga familiar, até o momento, ele não faz parte da geração que encarará a devoção à São Gonçalo como uma obrigação herdada.

Pontuados tais exemplos, é notório que as redes de transmissões essenciais para inserir um sujeito nessa realidade de experiência com o sagrado se dão a partir de dois universos de socialização a família e a comunidade. Para além disso, vimos que outros espaços de natureza

pedagógica, estão colaborando para reforçar o sentido dessas experiências. Que passam assim a contribuir na formação de cidadãos que se não escolherem se inserir como praticantes desse universo de religiosidade. É a própria interação com os atores que são praticantes que passam alimentar um sentimento de reciprocidade e assim criar laços de familiaridade religiosa. De maneira geral, conseguimos compreender aquele universo de socialização pela fé, pelas práticas de devoção, pela carga emocional daqueles que precisam recorrer ao grupo para amenizar as dores físicas e espirituais.

O caso de Samuel não é diferente de muitos jovens da comunidade. Eles são testemunhas das devoções dos seus familiares, como os netos da Dona Nina e filhos e netos das dançadoras. Por mais que eles reconheçam que a prática é importante dentro do seu espaço familiar, ou mesmo para a comunidade de forma geral, parte desses jovens não sentem algo significativo para sua inserção no grupo. Mesmo aqueles que já estão interagindo em outros espaços de atuação religiosa, como é o caso do Samuel e de outros dos meus interlocutores jovens/adultos.

Por mais que ser conhecedor ou provedor de uma prática tradicional seja importante para compreendermos quem é o indivíduo dentro de sua comunidade. É preciso mais que essa herança para fazê-los participar, interagir com o grupo. É claro que a construção de um interesse como esse, é algo extremamente subjetivo, onde cada um desses jovens constrói sua própria significação para ingressar ou não no grupo.

Aqui, infelizmente, não posso falar dos interesses de todos os jovens que participam do grupo, mas para alguns, tais interesses estão transparentes através de suas ações. Contudo, é preciso admitir que eles não são pessoais, pelo contrário são interesses que esboçam uma rede de jogadas e articulações politizadas que afetam o grupo. Digo isto, porque acredito muito que estabelecendo relações de proximidade com outras comunidades, o mestre do violão, seu Zé Filho, tornou-se consciente que podia usar dessa aproximação para estabelecer algumas relações que estão gradativamente aproximando pessoas mais jovens da devoção.

Agora que pontuamos aspectos importantes sobre os pagamentos de promessas, explicamos os diferentes formatos para a execução do pagamento e discutimos sobre o papel da família e da comunidade na manutenção dessas práticas, seguimos para abordagem dos aspectos relacionados aos usos do São Gonçalo em contextos outros que não o religioso. No entanto, é justamente o caráter religioso que o qualifica para inserção nesses universos em que a essencialidade característica da prática é fundamental para criação e fortificação de uma atuação politizada.

### 5.3. Caminhos percorridos pelo grupo: usos para além do religioso

Se até esse momento a prioridade foi exemplificar as relações existentes entre memória (comunitária, familiar e individual) e ação, o fiz por entender que são nessas relações que os sujeitos encontram sentidos relevantes para atuar nas práticas religiosas, portanto, tais relações mostraram-se como contextos formadores de ressonância.

Entretanto, durante o percurso de pesquisa de campo, percebemos espaços outros que vem alimentando uma aprendizagem diferenciada sobre o grupo, ao mesmo tempo que dá a ele visibilidade, estes espaços demonstram o peso da responsabilidade dos indivíduos, enquanto cidadãos, para com a sua comunidade. E como resultado, o grupo de devoção vem lidando com uma crescente procura de sujeitos que buscam inserção.

Trazemos como exemplos desses espaços os projetos desenvolvidos em sala de aula, trabalhados tanto no ensino fundamental, como o projeto Pro-jovem Saberes da Terra. Estes momentos pedagógicos institucionais acabaram se tornando um terceiro espaço de significação onde a dança ganhou, de certa forma, um respaldo politizado, pois, foi trabalhado com esses alunos, a importância da conservação da tradição quando pensada dentro do percurso histórico ao longo da formação desses espaços comunitários e do próprio município de Água Branca.

Pois bem, os projetos desenvolvidos na escola fundamental do Batuque e no Pró-Jovem saberes da terra, não foram as primeiras experiências em que houve uma aproximação dos dançadores de São Gonçalo com instituições escolares. Segundo seu Zé filho, essa conversação entre dançadores, professores e alunos começou com um projeto desenvolvido na escola estadual de ensino médio de Água Branca.

Esse projeto tinha o objetivo de fazer com que os alunos se aproximassem de práticas tradicionais da região, entrassem em contato com as responsáveis por ela, pedindo autorização para aprender como executar a prática, para que no final do ano, houvesse uma apresentação aberta a comunidade de Água Branca.

Assim, um grupo de alunas procurou seu Zé Filho pedindo que ele as ensinasse a dançar, explicando que aquela era uma atividade avaliativa da escola, que visava fazer uma homenagem as tradições de Água Branca e as comunidades que as praticam. Parte dessas alunas eram moradoras do Ouricuri, como a Cidinha (Maria Aparecida) que é a filha de Zé Filho, outras já eram moradoras da parte urbana da cidade.

Vendo nessa apresentação uma boa forma de divulgar a dança de São Gonçalo, como uma tradição folclórica e religiosa, seu Zé filho aceitou prontamente o convite. Assim, toda semana, as meninas viam da escola direto para serra, reunindo-se para aprender os passos da

dança e as músicas. Chegado a data de apresentação, as meninas subiram no palco e dançaram alguns dos passos que compõem as nove rodas.

Depois dessa experiência com as alunas do ensino médio, no segundo semestre de 2014, veio a experiência de lecionar com as alunas (meninas e mulheres) e professoras da Serra das Viúvas, no primeiro semestre de 2015. Onde, o seu Zé Filho viu a oportunidade de atuar em uma comunidade próxima, e no processo de ensinar, cultivar nas alunas a devoção à São Gonçalo. Veja que na primeira experiência, ele lidou com adolescentes que estavam dedicadas ao projeto no aspecto avaliativo, sabendo que ali seria algo momentâneo na vida das garotas. Mas ainda assim, ele procurou já alimentar naquelas meninas o entendimento de que aquela dança é algo tanto folclórico como religioso, portanto devia ser respeitado como qualquer outro ritual religioso. Já com as mulheres da Serra da Viúvas, a bagagem de suas histórias de vida, a familiaridade que já possuíam por compartilhar a experiência de outras devoções, alimentou fortemente em seu Zé Filho a perspectiva de que o ato de ensino performático poderia ser um momento de ensinamento religioso, de criar uma convergência a favor do religioso e não do folclórico.

Assim, atuando nessas experiências formativas, onde o Seu Zé Filho tinha que pensar os passos e as músicas dentro de uma lógica performática diferenciada, para que fosse executada uma apresentação cujo formato é de entretenimento e não de devoção, ele percebeu algo muito nitidamente, aquilo que fundamenta o interesse de aproximação desses espaços de ensino ao grupo é a perceptividade da dança como um bem folclórico, que relemos para o termo de patrimônio imaterial, contudo a aquilo que caracteriza essa prática como folclórica é sua essencialidade como prática de função devocional.

À primeira vista, em muitos termos essa aproximação parece algo contraproducente, ou ao menos, paradoxal. Como um mecanismo que gradativamente vai gerando visibilidade ao grupo, a escola contribui para fortalecer o sentido religioso que está na base significativa da prática. Mas, quando parte para o campo da execução da dança, os projetos fazem o oposto, pois exige uma performance que não tem sentido religioso algum, somente o sentido de entretenimento.

Falar sobre a dança como elemento tradicional, visibilizando seu uso exclusivo para pagamento de promessa, é algo positivo para os devotos, mas se logo em seguida, é preciso quebrar essa normatividade, para exemplificar o ritual, a situação, se torna, no mínimo divergente. Pois, nesse momento o grupo precisa deixar de lado essa suposta exclusividade.

Nesse sentido, poderíamos pensar que a lógica pedagógica não divergiria em muitos termos da proposta de visibilidade ofertada anteriormente pela secretária de cultura, afinal,

ambas promovem o afastamento do sentimento religioso, que deveria ser algo priorizado e não marginalizado. Mas, na verdade, as propostas diferem em termos essenciais, enquanto que a secretária priorizava o aspecto econômico vindo da visibilidade dos grupos tradicionais, pesando apenas em solidificar um roteiro de turismo cultural patrimonial, as escolas, fazem justamente o oposto, inserem as crianças nos universos das tradições, para que elas aprendam diretamente com os detentores do conhecimento tradicional. Isso é construir um tipo de reconhecimento que alimenta uma reciprocidade positiva.

Logo, pelo projeto da secretária, o olhar direcionado para a prática tradicional, é o olhar que só vê o exótico, o puro da prática, algo que existe só para ser admirado. Enquanto que, o olhar direcionado pelas escolas, é o olhar processual, que reconhece na tradição momentos bons e ruins, e por isso, abordam o dever necessário de inserção e atuação no grupo para gerar sua continuidade. Trago a seguir trechos da primeira entrevista que fiz com o Seu Zé filho, momento no qual ele falou sobre sua relação com o grupo e seu papel nesse processo de ensinar e conservar a manutenção do grupo. Com essa fala, muitos elementos que já abordei sobre a atuação de seu Zé Filho reapareceram, mas eu escolhi aguardar e apresentá-las conjuntamente agora para que seja mais apreensível a posição que seu Zé Filho ocupa dentro do grupo, e principalmente, dentro desses contextos contemporâneos que resultaram em reagrupamento e visibilidade do grupo:

Desde o tempo do finado Zé (que eu aprendi com ele), e até hoje, a gente tenta manter a tradição, a gente não deixa terminar, que na verdade, eu acho muito bonito! Acho muito lindo! Eu gosto também dessas coisas tradicionais, principalmente folclóricas... que é uma coisa que a gente... não só depende de estar na dança como depende também das pessoas. E quando a gente vai dançar uma festa, pagar uma promessa, a gente busca as pessoas que já sabem, para poder realizar (né) os pagamentos de promessa (...). As primeiras vezes que eu vi (a dança) eu fiquei muito feliz! Porque é uma dança religiosa né! Gosto muito de praticar a religião, para mim é uma coisa boa, muito boa! (...). Na verdade, quando a gente precisa de algumas pessoas é até difícil, se torna um pouco difícil, por conta de que está acabando né, aquela vontade, a garra que as pessoas precisam ter para manter a tradição, manter a religião né, porque a dança de São Gonçalo é uma religião, a qual a gente não tem ela só como folclórica, mas a gente paga a promessa, o pessoal faz a promessa e a gente vai dançar. (...) Um dom que Deus me colocou na vida é ensinar, então quando tem alguma apresentação, as meninas, umas pessoas me chamam, as vezes para eu ir para a cidade, as vezes ali para a serra das viúvas, (...) quando eu sei que tem algumas pessoas que querem aprender, eu até assim me emociono! Saber que posso (né) ensinar e saber que eu posso participar de uma coisa boa! Religiosa! Uma coisa que eu me sinto à vontade, me do bem, e sei que estou fazendo bem né! Fico muito feliz quando eu posso fazer algo que Deus colocou nas minhas mãos. Quando me procuram geralmente é porque elas precisam de uma peça, de uma apresentação, a escola pede né. E as vezes, a gente ensina, mais as pessoas que estudam. A gente vai no colégio, vai em uma comunidade, aí elas pedem para aprender para fazer a apresentação das escolas. Aí

como Deus disse para mim, assim, que eu entendo que ele que me fala, que eu posso fazer isso, e ao mesmo tempo, dou a chance de que algumas delas que queiram participar das festas, a partir daí, depois do momento que aprende, pode ficar sendo devota da dança de São Gonçalo. Inclusive, eu tenho, que nem eu falei né, no momento que a gente ensinou ali o pessoal da serra das viúvas, elas mesmo ficaram a disposição né, de que quando tivesse uma festa, pudesse falar com elas, que elas vinham com o maior prazer! (...) é uma das satisfações que eu tenho, uma das felicidades que eu tenho, quando eu chego numa festa de São Gonçalo, ver muita gente dançando sabe! E eu, graças a Deus, eu não tenho receio de muita gente dançando não, eu acho é muito bonito! E, foi um sonho realizado na minha vida, a gente dançou com 10 páreas, ou seja, 20 pessoas dançando (uma promessa na comunidade Alto da Boa vista, que as alunas da Serra das Viúvas participaram). E já está com bastante tempo, muitos anos que a gente não vê essa quantidade de pessoas aí. Quando eu vi lá e comecei a imaginar que aquilo dali... para mim foi uma grande satisfação saber que eu pude realizar uma coisa daquela! Saber que eu posso fazer uma coisa boa na vida! Que pode fazer com que uma dança dessa, uma tradição dessa não se acabe! E eu estou ali também, sempre que eu posso, estou ali. Para mim é uma satisfação muita grande! 10 pareias para mim, foi uma emoção de verdade!

Com a fala de seu Zé Filho, nós só confirmamos que estes projetos foram de uma importância singular para gerar uma inserção que há muitos anos não se via no grupo. E como foi dito anteriormente, a atuação em um projeto de uma outra comunidade, cria laços de reciprocidade benéficos para ambos os lados. Se seu Zé Filho pôde contribuir no percurso da Serra das Viúvas em sua luta de afirmação étnica, suas alunas retribuíram tornando-se membros daquilo que fizeram uso.

Dito isso, faz-se necessário, abordamos com mais detalhes a execução deste projeto Pró-Jovem saberes da terra, a natureza para qual foi criado, para podermos compreender o momento de aproximação de seu Zé filho e a finalidade deste ato. Para isso, precisamos contextualizar, mesmo que resumidamente, os acontecimentos que tocam a busca pela identidade quilombola, que a comunidade reivindica a anos.

### **5.3.1. Festividade de comemoração do dia da Consciência Negra**

No dia 20 de novembro de 2016, fui até a comunidade da Serra das Viúvas acompanhar a festividade em comemoração ao dia da consciência negra. Em Maceió, alguns meses antes encontrei com uma das lideranças da comunidade, Lia filha de Marlene, figura representante política da comunidade. Lia estava trabalhando no Maceió Shopping, vendendo os produtos artesanais que a cooperativa produziu.

Nesse encontro fui convidada para participar da festividade e conhecendo minha pesquisa sobre o São Gonçalo, informou-me que estava preparando a agenda da festa, e um dos elementos que faria parte da festividade seria a apresentação da dança de São Gonçalo, exclusivamente com dançadoras da comunidade. Somente quando cheguei no evento que descobri que o ponto alto do dia seria a assinatura do registro da fundação da cooperativa da comunidade de Queimada.

Antes da assinatura, algumas pessoas foram chamadas para discursar, e nesse aspecto, as lideranças tanto da Serra das Viúvas quanto da comunidade de Queimadas, abordaram em suas falas, como aquele momento está atrelado a um processo de luta de direitos e identidade que vem sendo vivenciada por várias comunidades, por isso, naquele dia elas não estavam só comemorando o dia da consciência negra ou o registro da cooperativa de Queimadas, estavam comemorando o quanto a união de suas comunidades estava trazendo resultados positivos. Assinado o documento, a cooperativa de Queimadas estava oficialmente registrada.



**Figura 17:** Assinatura da Fundação da Cooperativa da comunidade quilombola de Queimadas. Esse evento contou com a participação de várias autoridades municipais, dos movimentos sociais quilombolas locais, representantes estudantis, representantes da Universidade Federal de Alagoas. 20/11/2016. Acervo da autora.

Por mais que o grupo que eu esteja pesquisando, não esteja buscando reconhecimento deste tipo, e neste caso, podem ser considerados apenas moradores de uma região rural do sertão, ou seja, somente sertanejos, esses conflitos e essas disputas não estão passando

despercebidas, pelo contrário, eles estão sendo inseridos cada vez mais nesses contextos. Principalmente quando inserem em seu grupo de devoção sujeitos vindos desses contextos.

Acontece que dentro desses universos é muito marcante que as práticas tradicionais, muitas vezes religiosas, sejam usadas como instrumentos de comprovação desse pertencimento a uma cultura “ancestral”. Nos casos indígenas do Nordeste, por exemplo, o Toré se tornou o maior símbolo de representação da cultura indígena, junto com ele, o universo cosmológico. Por isso, nesses casos, os principais elementos acionados para a afirmação de uma identidade étnica indígena no Nordeste é a memória coletiva e a religiosidade (AMORIM, 2012; MURA, 2012).

Mas, para outras comunidades de etnias não indígenas, como as de identidades quilombolas nesse contexto nordestino e sertanejo, nem sempre é possível acionar, através da memória alguma prática religiosa ou cultural que possa ser interpretada como prova de sua identidade. Nesses casos, é preciso se apropriar das práticas de outros grupos e aciona-los em contextos de visibilidade e atuação política. É o que deveria ter acontecido no dia 20 de novembro, na Serra das Viúvas. Dentro da programação, estava planejado para haver algumas apresentações com essa finalidade: dança infantil com as crianças da comunidade que representa a identidade africana, a capoeira, o Toré e a dança de São Gonçalo.

Todas essas apresentações deveriam ter ocorrido no período vespertino, culminando com a assinatura do registro da cooperativa, depois seria oferecido uma refeição para todos. Contudo, ocorreu algumas dificuldades de locomoção que impediram a participação do grupo indígenas e do grupo de capoeira convidados. Havendo apenas a apresentação das crianças e assinatura do documento. Antes de iniciar a apresentação durante a tarde, foi chamado um grupo de forró pé de serra para animar o evento.

Já, ao que se refere a não apresentação da dança de São Gonçalo, é preciso antes explicar como as jovens do grupo poderiam apresenta-lo. Porém, antes de falar, especificamente do não acontecimento da dança de São Gonçalo, gostaria de dar uma pouco de visibilidade a produção do artesanato. Na Serra das Viúvas, através da produção de artesanato realizado dentro de uma cooperativa de trabalhadoras femininas, trabalho caracterizado como saber tradicional das mulheres quilombolas, é garantida uma renda para parte das famílias que lá residem. Na cooperativa são produzidos diversos produtos com palhas, principalmente do Ouricuri, produtos que servem para decoração, uso doméstico ou como acessórios: bolsas, chapéus, carteiras, cestas, balaios, flores, porta frutas, luminárias, entre outros.

Durante seu percurso para obtenção de reconhecimento étnico, a comunidade tem recebido o apoio de algumas lideranças políticas de Água Branca, entre elas está a Fal, que



como ex-secretária de agricultura, sempre esteve buscando formas de dar mais e mais visibilidade ao trabalho de artesanato lá produzido. Outra secretaria, que até a mudança de gestão nas últimas eleições buscava contribuir na luta da comunidade, era a de cultura e Turismo, visando exatamente conceder a comunidade visibilidade a partir do Turismo patrimonial.

Dessa forma, nos últimos anos, a Serra das viúvas tornou-se uma das comunidades de maior visibilidade turística da região, devido principalmente à sua reivindicação étnica e o apoio das secretarias, que nesse aspecto, teve uma atuação razoavelmente mais aplicável, tendo em vista que os objetos confeccionados já objetivavam a venda. Diferente das práticas religiosas, que não tem valor de troca.

Embora, na verdade, esta situação pouco contribui para mudança ou melhora nas condições de vida dos seus moradores, mas, pelo mesmo, fortifica suas lutas, e por consequência, contribui para que outras comunidades desenvolvam um percurso mais sólido em suas próprias lutas de reconhecimento, pois se espelham nela.

É preciso lembrar que o grupo pesquisado está inserido dentro de um contexto muito singular, muitos grupos tradicionais que são do município de Água Branca, como a comunidade Quilombola da Serra das Viúvas e a aldeia Kalankó, ou de regiões próximas como a aldeia Katokinn de Pariconha, entre outras, estão passando pelo processo, ou passaram a pouco tempo, de obtenção de reconhecimento legal do território como área quilombola ou indígena. Na verdade, existem atualmente cinco comunidades rurais de Água Branca que lutam para legitimar o reconhecimento quilombola. Nesse espaço de disputa territorial e legitimação das identidades coletivas, a Fundação Cultural Palmares<sup>55</sup> reconheceu as seguintes comunidades: *Cal, Moreira de Baixo, Lagoas das Pedras, Barro Preto e Serra das Viúvas*. Barro Preto foi a primeira a receber o reconhecimento da Fundação, a última foi o Moreira de Baixo. A comunidade sítio das Queimadas ainda está buscando o registro, porém, na festa do dia 20 de novembro, deram um passo importante nessa direção ao fundar sua *cooperativa das mulheres quilombolas de Queimadas*.

A fundação dessas cooperativas é algo importante para essas comunidades, no caso da Serra das Viúvas, foi devido a produção artesanal, que sua cooperativa pode receber alguns

---

<sup>55</sup> A Fundação Cultural Palmares tem por finalidade promover e preservar a cultura afro-brasileira. Passando a preocupar-se com a igualdade racial e com a valorização das manifestações de matriz africana. Assim, a Fundação passa a formular e implantar políticas públicas que potencializam a participação da população negra brasileira nos processos de desenvolvimento do País. Para maiores informações, ver a este propósito, [www.palmares.gov.br](http://www.palmares.gov.br) e [www.cultura.gov.br/cultura-afro](http://www.cultura.gov.br/cultura-afro)

programas, cujo objetivo é melhorar, o valor de troca dos produtos que produzem. Há alguns anos estiveram vinculadas ao projeto PROARTE<sup>56</sup>, através da intervenção do SEBRAE, em que buscaram tornar os produtos economicamente mais rentáveis a partir do trabalho estético. Atualmente, estão vinculados ao projeto SEMEAR.

O SEMEAR<sup>57</sup> é um programa que atua nas regiões semiáridas do nordeste brasileiro, sua implementação e apoio são oriundas de órgãos internacionais, cujo propósito é de: *facilitar o acesso a saberes, inovações e boas práticas que possam ser adotados e replicados pela população rural para melhorar suas condições de vida e promover o desenvolvimento sustentável e equitativo da região.*<sup>58</sup> Na imagem abaixo, trago a fotografia feita do banner no evento de comemoração a consciência negra, em novembro de 2016. Não só o SEMEAR, mas há uma diversidade de órgãos apoiando a causa das comunidades de minorias no nordeste brasileiro. Cujo foco é completamente voltado para o processo de produção dos objetos artesanais e sua venda.

---

<sup>56</sup> De acordo com a moradora da Serra da Viúva, Lia, esse projeto contribui para a qualidade dos produtos e para sua comercialização. Uma reportagem acerca dessa questão foi noticiada no seguinte site, ver [www.alagoas24horas.com.br/824583/artesinato-e-desenvolvimento-sustentavel](http://www.alagoas24horas.com.br/824583/artesinato-e-desenvolvimento-sustentavel), acessada no dia 19/02/2018.

<sup>57</sup> Implementação a partir do Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura – IICA e apoio da Agência Espanhola de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento – AECID. Já o seu financiamento é do Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola – FIDA. Para maiores informações acerca do Programa SEMEAR, ver [www.portalsemear.org.br](http://www.portalsemear.org.br)

<sup>58</sup> Informação retirada do Portal SEMEAR.



**Figura 18:** Banner exposto na festa da consciência negra na Serra das Viúvas: 20/11/2016. Acervo da autora.

Como foi dito a pouco, a aproximação entre as jovens moradoras da Serra das Viúvas e o mestre Zé Filho ocorreu através do programa Pró-jovem Saberes do Terra. Esse projeto foi aplicado na comunidade em 2015. Em seu projeto pedagógico integrado compreende-se que a educação no campo deve ocorrer tanto dentro do espaço escolar quanto fora dele, com isso

valoriza-se não só os saberes disciplinares como os saberes da comunidade, fruto da convivência familiar, social, produtiva, cultural e política.

Em sua *organização temporal e espacial formativa*, as metodologias e conteúdos disciplinares precisam alcançar tanto a formação continuada dos alunos como o aspecto da educação do campo. Para isso, o tempo do projeto foi pensado sobre dois eixos: o *tempo escola* e o *tempo comunidade*. Foi na construção do *tempo comunidade* que as estudantes se aproximaram da dança de São Gonçalo.

O Tempo Comunidade corresponde ao período em que o estudante é motivado a partilhar seus conhecimentos e experiências na família, na comunidade ou nas instâncias de participação social e de classe. No Tempo Comunidade o estudante desenvolverá pesquisas, projetos experimentais, atividades grupais, entre outras atividades com o auxílio do planejamento e acompanhamento pedagógico dos/as educadores/as. (Projeto Base... 2008, p. 50).

No fim do semestre correspondente a aplicação do eixo tempo comunidade, um grupo de alunas desenvolveu como atividade grupal a apresentação da dança de São Gonçalo. Para isso, elas precisaram entrar em contato com o mestre Zé Filho que prontamente aceitou participar do projeto, não pelo seu envolvimento direto com a luta dessas jovens, isso só veio depois de sua atuação, e sim porque interpretou esse convite como uma oportunidade de transmitir conhecimento sobre a devoção de São Gonçalo e conseguir inserir mais dançadoras ao grupo. Juntamente como o Seu Milton, que foi aluno do projeto mesmo sendo morador do Ouricuri e Flávia irmã de rico, seu Zé Filho ensinou os passos e as músicas que formam as rodas.

Das alunas que ele ensinou, quatro delas acabaram entrando no grupo e participando dos pagamentos de promessas desde então. Elas e o seu Milton sempre dançam identificados com a farda, rememorando a cada pagamento como foi gerada sua inserção no grupo. Vale ressaltar que antes desse projeto, não havia nenhuma dançadora no grupo que reside nessa comunidade, mas apesar dessa não participação, a devoção ao santo não é restrita ao Ouricuri. No dia da festividade do dia 20, Lia confirmou que sua mãe, Dona Marlene, conhece histórias de São Gonçalo e que é devota do santo. Por outro lado, acredito que dentro desse contexto, a dança de São Gonçalo passar a ser vista não só como uma tradição do Ouricuri, mas como um conhecimento tradicional que pertence também a comunidade da Serra das Viúvas. Ou seja, pensando esse processo de hibridização da dança, parece ser necessário que previamente exista

uma ligação religiosa. Dessa forma há uma garantia de que em nenhum momento haverá uma desvinculação de que o sentido moral da prática é esse.

Contudo, considerando o contexto que solicitou essa apropriação e as pessoas que construíram a performance “do ritual”, temos no momento da ação uma representação significativa de algo que não é religioso. Na verdade, o que foi representado no dia da apresentação foi de forma mais preponderante todo o processo de luta identitária que a comunidade da Serra das Viúvas vem construindo e que tem ressonância forte nos jovens da comunidade. Mesmo que essa prática tenha sido apresentada como um saber religioso do campo, que representa famílias e comunidades.

Nesse sentido, gostaria de acentuar uma questão importante. Somente dentro da produção dos meus primeiros campos, foi que obtive conhecimento sobre este fato. Como foi dito, essa apresentação ocorreu 2015, foi inserido na festividade de comemoração da consciência negra daquele ano. Isso iria ser repetido em 2016, o mesmo grupo de dançadoras que aprendeu a dançar com Zé Filho se apresentaria na festividade do ano passado, mas por falta de ensaio as garotas optaram por não realizar a apresentação, embora o mestre da cuia tenha se disponibilizado a ensaiá-las novamente.

Foi tomando conhecimento sobre este fato que, pela primeira vez, o discurso do seu Zé Filho de que a dança de São Gonçalo é tanto uma tradição religiosa quanto folclórica, começou a fazer sentido. Embora eu ainda visse esses sentidos como opostos e não como algo interligado. Vale salientar também que alguns outros integrantes do grupo não concordam com esse uso performático da dança de São Gonçalo em contextos não religiosos. Mas, seu Zé filho se posiciona a favor, porque ele compreende esses contextos como momentos de visibilidade e que podem promover uma aproximação dos espectadores com a devoção, buscando disseminá-la.

Além disso, como disse também anteriormente, a visibilidade concedida a outras comunidades tradicionais é relevante para as comunidades que também “produzem tradição”, mas que não recebem os auxílios oferecidos restritamente há algumas delas. O raciocínio responde a ideia de que visibilidade se traduz em financiamento e financiamento traz mais visibilidade. O que pode se transformar em recurso para refardar o grupo, gerar mais mobilidade, obter um lugar de ensaio, garantir a realização dos pagamentos de promessa, tanto no que se refere a alimentação quanto o transporte, entre outras coisas.

Dito tudo isto, gostaria de salientar um último ponto conceitual abordado por Joël Candau (2016, p.106), o autor defende que os atores sociais se apropriam da memória e fazem uma seleção proposital daquilo que é preciso esquecer para poder gerar uma adaptação ao

contexto do presente, “pois para ser útil as estratégias identitárias, ela (a transmissão de memória) deve atuar no complexo jogo da reprodução e da invenção, da restituição e da reconstrução, (...) da lembrança e do esquecimento”. É exatamente este movimento que parece realmente está sendo construído nas relações que rodeiam os agentes rituais. Através de suas ações é possível alcançar como está se dando essa adaptação da memória coletiva e como está sendo construída processualmente a ressonância da prática, entre os mais novos membros.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A devoção não é um fenômeno exclusivo das religiões populares, sua permanência existe desde sempre e em todos os grupos sociais, variando apenas, como conseguimos observar, a forma como se caracteriza e se torna visível ao longo dos tempos. De igual modo, também a preocupação sobre essa temática não é nova. Contudo, nos dias de hoje, adquire especial relevo pelas questões relativas a associação com as comunidades, especialmente, ruralizadas. Justamente por se reportar as relações de vizinhança, de compadrio e de parentescos.

Cruzando uma linha orientada pela antropologia da religião, pelos aspectos relativos as memórias dos membros do grupo de São Gonçalo e, de certo modo, dos próprio moradores da Serra do Ouricuri e da cidade de Água Branca, bem como assinalando os estudos da performance, procurou-se, com esta investigação, compreender a existência de uma sociabilidade religiosa, que tem sido alimentada pelas relações familiares de consanguinidade e não-consanguinidade; assim como evidenciar as condições concretas que justificam e possibilitam a continuidade das práticas ritualísticas de devoção a São Gonçalo. Ainda assim, os desafios para efetivação desta prática existem.

Os desafios em contexto rural colocam em cheque a ausência das políticas de incentivo para melhor qualidade de vida da população ali residente. O próprio contexto passa a ser percebido pelo grupo como desafio a realização dos pagamentos de promessa. Consideremos nesta mesma linha de raciocínio, as tentativas da prefeitura em folclorizar uma prática religiosa que é de devoção a um Santo pertencente ao universo do catolicismo popular. Como essas tentativas recorrentemente são negadas, não há um incentivo por meio do órgão municipal em contribuir, por exemplo, com o fardamento do grupo. Tampouco naquilo que diz respeito à legitimação da prática religiosa no interior da cidade. Isto implica reconhecer que, em maior ou menor grau, cabe ao grupo criar condições de locomoção e continuidade dos valores e da tradição já enraizada na comunidade da Serra do Ouricuri.

Esses desafios, assim como as análises quanto a identidade coletiva como referência aos ensinamentos e as vivências no universo atrelado aos pagamentos de promessas, estão longe de se esgotar no que aqui é apresentado nesta dissertação. Com prazos tão curtos, não se teve oportunidade de estudar toda essa pluralidade, mas somente de desenvolver uma análise centrada numa das suas possíveis vertentes, especificamente a que diz respeito as redes de sociabilidade religiosa.

No entanto, é de assinalar que a prática de devoção a São Gonçalo é repassada, pelos mais velhos, pelos antigos dançantes e pelos antigos mestres, pelos membros, de maneira geral, desde cedo ao quadro infantil. Desde cedo as crianças vão sendo inseridas neste cenário de devoção. Cedo vão acompanhando os usos e os costumes das práticas simbólicas de veneração aos Santos. Importante salientar, nesse sentido, o papel das novenas e dos festejos religiosos, que movimentam um número significativos de devotos e não-devotos para vivenciar as práticas de adoração.

A abordagem concretizada, por meio da incursão etnográfica foi crucial para o desenvolvimento do texto; as hipóteses e as questões de partidas ressaltam a importância da tomada de consciência sobre as dificuldades inerentes aos percursos traçados, seja pela pesquisadora, seja pelo pesquisado. O levantamento de um conjunto de interrogações sobre as dinâmicas rurais, que tendem a marcar os quadros de vida deste segmento da população de Água Branca, nos fez refletir sobre um campo fortemente explorado. Mas cujos significados e sentidos são particulares de cada universo pesquisado.

O caminho percorrido foi longo, as informações, nitidamente, carecem de melhores definições, mas são apontamentos que conduziram a uma profunda e prolongada incursão etnográfica que espelha a complexidade e a multidimensionalidade do universo religioso popular. As limitações deste percurso, não nos impede de reconhecer a necessidade de nos aprofundar ainda mais ao principal problema aqui identificado: a integração numa escala local/regional da prática de devoção a São Gonçalo enquanto pertencente ao universo do catolicismo popular, não atrelado as festividades locais como condizente a uma tradição local ou uma folclorização da comunidade.

Mais do que uma mera questão de atribuição de um espaço e significado subjacente a comunidade, estamos perante a uma prática nomeadamente religiosa de devoção. Prática está que, em momentos de rituais de pagamento da promessa, é alardeada pela comoção emocional manifestada pelos altos louvores, pela pisada forte no chão, pelo subir da poeira, pelo suor de seus integrantes e, sobretudo, pelas lágrimas do solicitante em ver um ritual representar fervorosamente sua graça alcançada.

Na base da construção das identidades coletivas, acreditamos que rememorar e ressignificar a simbologia da devoção na prática ritual, é que acentua os contornos da interação local e das relações de compadrio no contexto da investigação, que compelem para uma normatividade religiosa nas comunidades circunvizinhas (Baixo do Pico, Cal, Moreira de Baixo e Moreira de Cima, Serra do Cavallo, Serra da Viúva, Tatajuba, Corredores de Pariconha) e, consequentemente, se traduzem em laços fortes com as comunidades adjacentes (Santa



Brígida/BA; Tacaratu/PE). Ou seja, não é meramente um contexto de circularidade de devotos é, sobretudo, uma rede de relações que estão sempre se atualizando e se renovando, seja pela presença de novos integrantes, seja pelas situações que levam aos acontecimentos dos rituais de veneração aos Santos populares.

Essa situação adquire uma maior expressão relativamente a acontecimentos condizentes com as festividades a divindades do universo tradicional religioso, exemplificados aqui pela presença de Nossa Senhora e São Pedro, dentre outros; por vezes, associados, ainda, a uma data significativa para os grupos ou uma homenagem aos antigos mestres, a exemplo do que acontece em Santa Brígida, com Madrinha Dodô e Padrinho Pedro Batista.

Certamente existem outras formas de perceber esses cenários de dinâmica e mutabilidade que envolvem grupo, mas aqui grifamos algo fundamental, mesmo que o rito tenha estabelecido relações com diferentes sujeitos externos (professores, escolas, projetos e comunidades cuja a questão étnica é relevante), sua prática como ritual religioso se manteve, entre todas as outras possíveis novas significações, e isto, é devido certamente, a força que religião conserva no município, principalmente, nessas comunidades pequenas como o Ouricuri.

Salientou-se, assim, que os contextos de sociabilidade familiar e comunitárias vividos cotidianamente pelos atores rituais, são convenientes para um terceiro tipo de sociabilidade, cujo o interesse é fomentar a religiosidade, aqui caracterizada enquanto devocional, popular e geracional. Conjuntamente, esses três universos de sociabilidade são essenciais para as determinações de identidades culturais e sociais dessa população, as quais se mostram tradicionais desde a formação histórico-social de Água Branca.

Assim sendo, percebemos que as famílias e as comunidades estabelecem algo primordial para a manutenção dessas identidades e tradicionalidades ao criar diferentes formas de interação com o sagrado. Através das festas de santo, das novenas, dos encontros, entre outros, os sujeitos criam coletivamente pontes par experienciar uma aproximação com o Divino.

Nesse sentido, a dança de São Gonçalo, mostrou-se como exemplo desse mesmo mecanismo, sendo na serra do Ouricuri uma prática de importância fundamental para criar laços de proximidade e familiaridade entre os sujeitos. Laços esses que se fundamentam no compartilhamento de crenças e valores.

Dessa forma, vemos que essas contendas geradas por questões políticas e étnicas, tornam-se apenas polêmicas entorpecidas. As lideranças rituais em momentos de convergência demonstram a não aceitação de performance ritual que não respeite a forma histórica e cultural da mesma, ou seja, o modelo tradicional do rito. Mas, em muito, divergem quanto aos elementos

que são necessários para garantir que o mesmo se mantenha, o que necessariamente, implicaria em mudanças significativas. Portanto, a utilização de forças materiais e simbólicas, por parte daqueles que assumem como herdeiros da devoção, acaba por reforçar a dicotomia entre tradicional/moderno, rigidez/flexibilidade, sagrado/profano. Por um lado, isto não se mostra suficiente para driblar as mudanças que aconteceram e que estão para acontecer. Por outro, poderia interferir negativamente na inserção de novos membros.

O que esclarecemos apenas, considerando o limite dos dados e de tempo enfrentados para a exploração do contexto etnográfico, é que no contexto atual antigos e novos membros tem a felicidade de compartilhar espaços e interesses em comuns, principalmente no que se refere a condicionar a continuidade da devoção ao Santo, o que contribui positivamente para a manutenção gradativa dos laços de proximidade no grupo.

Os conceitos e as noções trabalhadas no texto foram escolhas que pareceram plausíveis para explicar do contexto etnográfico e o objeto investigado. O rito, por exemplo, como mencionado, é um conceito que procura explicar a sistemática do pagamento de promessa e dos atos penitencias, de acordo com Hubert e Mauss (2013). Quanto ao conceito de *communitas* a ideia, de Victor Turner (2008; 2013) corresponde a um momento de margem dos ritos de passagem, ao que ele chama de *liminaridade*. Ou seja, é a fase ritual no qual os devotos apresentam-se indeterminados, em um transe, por ele entendido como processo transitório de *morte social* para num momento posterior *renascer* e se reintegrar à estrutura social. A liminaridade é, nesse sentido, uma condição transitória em que os devotos destituídos de suas hierarquias ocupam um *entre-lugar* (indefinido), que alimenta as práticas ritualísticas.

Estes conceitos, por sua vez, nos auxiliam, nesse sentido, a perceber uma caracterização condizente a organização do grupo. O grupo da Serra do Ouricuri, apesar de não possuir uma nomenclatura, e ser reconhecida pelo local em que atua o grupo, não possui também uma identificação por meio de fardamento. Os mestres e os dançantes trajam roupas de seus quotidianos. Mas no ato performático de clamores e devoção o sujeito encontra-se justamente nesse transe porque toda energia é conduzida pelo ritual compartilhado em direção a uma nova posição, isto é, numa proximidade com o Santo. Toda relação está assim baseada nas relações sociais, no pertencimento do grupo para com a veneração, do mestre para com o grupo, do grupo para com o solicitante, do solicitante para com sua graça alcançada. A relação não é territorial, étnica ou até mesmo familiar. A relação é a construção das identidades inerentes aos circuitos de devoção, a sociabilidade religiosa.

Afinal, foi exatamente o contexto de mudanças que proporcionou ao grupo viver um processo de reagrupamento e de inserção de novos membros. Ou seja, de forma consciente ou

até mesmo inconsciente os sujeitos são implicados pelas situações correntes no contexto ao redor, tendo em vista que, como parte de uma coletividade vivenciam todo o quadro social.

Acreditamos, portanto, que a religião de maneira geral e a religião circunscritas nas relações populares constitui um domínio privilegiado para tratarmos da construção das identidades coletivas. A importância dada aos rituais no plano coletivo, as novenas, as cerimônias expressas nas missas, como também os valores partilhados no cotidiano não só esclarecem a presença do sentimento religioso, mas evidencia, sob formas certamente distintas, a permanência dos símbolos e das crenças nas sociedades rurais. Em que os atores locais, participantes do grupo ou não, se engajam na realização de suas atividades comuns, o que nos permite compreender a multiplicidade das formas que podem adquirir os fenômenos religiosos em comunidades afastadas dos grandes aglomerados urbanos.

A crença, as práticas e seus efeitos sobre os comportamentos do grupo, em particular, da comunidade, de maneira geral, está estreitamente interligado ao contexto social local e produz, em referência aos seus próprios valores, a moralidade das relações sociais. Isso se traduz, por fim, nas disputas simbólicas para manutenção e efetivação da prática enquanto fenômeno religioso, mas nunca folclorizado.

## 7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. **Migrações, Descentramento e Cosmopolitismo: uma antropologia das fronteiras**. Maceió: EDUFAL, UNESP, 2015.

AMORIM, Siloé Soares de. **Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn – Resistência e Ressurgência Indígena no Alto Sertão Alagoano**. 2010. 314 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, [2010].

\_\_\_\_\_. **Crônicas etnográficas dos rituais de promessas Koiupanká, Karuazu, Katokinn e Kalankó**. Espaço Ameríndio. Porto Alegre, v.6, n.1, p. 140-162, jan./jun. 2012a.

\_\_\_\_\_. **“The Pilgrims to Madrinha Dodô (Penitence and Pilgrimages)”**. In: Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology, v.9 n.2. July to december 2012b. Brasília, ABA.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. **A religiosidade Brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético**. CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais. N. 14, setembro de 2009, p. 106-118.

AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia da mobilidade**. Tradução: Bruno César Cavalcanti, Rachel Rocha de Almeida Barros; revisão: Maria Stela Torres B. Lameiras. Maceió: EDUFAL: UNESP, 2010.

BAIÃO, Sara Raquel Nacif. **Nos campos de Josafá: romaria e rituais da morte em Santa Brígida –Bahia**. Dissertação de Mestrado pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2013.

BARRETTO, Juliana Nicolle Rebelo. **Corridas do Imbu: rituais e imagens entre os índios Karuazu**. Dissertação de Mestrado pelo programa de pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Recife. 2010.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes da Viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais**. Petrópolis: Vozes, 1981.

CANDAU, Jöel. **Memória e Identidade**. Tradução: Maria Leticia Ferreira. 1 ed. São Paulo: Contexto, 2016.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Drama, Ritual e Performance em Victor Turner**. Sociologia & Antropologia. Departamento de Antropologia Cultural e Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil. Rio de Janeiro, v.03.06: 411 –440, novembro, 2013.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. José Reginaldo Santos Gonçalves (Org.). Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

DURHAM, Eunice R. **A pesquisa antropologia com populações urbanas: problemas e perspectivas**. In: A aventura antropológica: teoria e pesquisa. Eunice R. Durham ‘et. al’: organizadora Ruth C. L. Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

FEITOSA, Edvaldo de Araújo. **Água Branca: história e memória**. 2. Ed. Maceió: EDUFAL, 2015.

HAAL, Stuart. **A identidade Cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HALBWACHS, Maurice. **A memória Coletiva**. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo, Centauro, 2003.

HANNERZ, Ulf. 1997. “**Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**”. In Mana 3 (1): 7-39. Rio de Janeiro: Contracapa.

LENOIR, Remi. **Objeto sociológico e problema social**. In: Introdução à prática sociológica. Dominique Merlié... ‘et al’. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. In: Sociologia e Antropologia. Tradução: Paulo Neves. Cosac Naify. 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o Sacrifício**. Tradução: Paulo Neves, 1ª edição. Cosac Naify. São Paulo, 2013.

MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa: a experiência humana do divino**. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MURA, Claudia. “**‘Todo mistério tem dono!’: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu**”. Tese (Doutorado) – UFRJ/ Museu Nacional – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2012.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **A construção de imagens na pesquisa de campo em antropologia**. *Illuminuras*, Porto Alegre, v. 13, n.31, p.11-29, jul/dez. 2012.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito: ensaios de uma antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro. UFRJ, 2002

\_\_\_\_\_. **Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance**. *Campos* 7(2): 9-16, 2006.

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

\_\_\_\_\_. **Sociologia e Folclore: a dança de São Gonçalo num povoado bahiano**. Salvador: Secretária da Cultura e Turismo, Egba, 1998.

RAMOS-REGIDOR, José. **Teologia do sacramento da penitência**. São Paulo: Paulus, 1989.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das letras. 1991.

RIUTORT, Philippe. **Compêndio de sociologia**. Tradução Márcio Anatole de Souza Romeiro. Coleção Ciências Sociais. São Paulo: Paulus, 2008.

ROSSI, Paolo. **O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias**. Tradução Nilson Moulin. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

SAMAIN, Etienne. **Como pensam as imagens**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

SANTOS, Maria de Lourdes L. dos. **Família e “socialização”**: um aspecto da evolução social contemporânea. *Análise Social*, vol. VIII, 29. 1969.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **A Performative approach to ritual**. In: *Culture, Thought, and Social Action: an anthropological perspective*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, and London, England 1985.

TAYLOR, Diana. **Traduzindo Performance [prefácio]**. In: *Antropologia e Performance: ensaios napedra*. Organizadores: John Dawsey; Regina Moleer; Marianna Monteiro. [et. al.]. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. p.9-16.

TERRIN, Aldo Natale. **O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade.** Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2004.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas:** ação simbólica na sociedade humana. Tradução de Fabiano de Marais. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

\_\_\_\_\_. **O Processo ritual:** estrutura e antiestrutura. 2. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.