

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

ENTRE PARENTES

COTIDIANO, RELIGIOSIDADE E IDENTIDADE NA SERRA DE PORTALEGRE / RN



Glória Cristina de Oliveira Moraes

IDENTIDADE, RELIGIOSIDADE E COTIDIANO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

ENTRE PARENTES:
cotidiano, religiosidade e identidade na serra de Portalegre/RN

GLÓRIA CRISTIANA DE OLIVEIRA MORAIS

Natal – RN
2005

GLÓRIA CRISTIANA DE OLIVEIRA MORAIS

*ENTRE PARENTES:
cotidiano, religiosidade e identidade na serra de Portalegre/RN*

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob orientação da Prof. Dra. Julie Antoinette Cavignac.

Natal – RN
2005

Catálogo da Publicação na Fonte. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial Especializada do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – (BSE-CCHLA)

Morais, Glória Cristiana de Oliveira.

Entre parentes: cotidiano, religiosidade e identidade na Serra de Portalegre/RN / Glória Cristiana de Oliveira Moraes. – Natal, RN, 2005.

Orientadora: Prof^a Dr^a Julie Antoinette Cavignac.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Área de Concentração: Práticas Culturais, Espaço e Sociabilidade.

1. Comunidade rural – Dissertação. 2. Parentesco – Dissertação. 3. Religiosidade – Dissertação. 4. Comunidade rural – Cotidiano – Porta Alegre (RN) - Dissertação. I. Cavignac, Julie Antoinette. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/UF/BSE-CCHLA

CDU 316.334.55(043.3)

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Julie Antoinette Cavignac
(Orientadora)

Profa. Dra. Maria Rosário de Carvalho

Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção

Profa. Dra. Elisete Schwade
Suplente

Ao meu pai, Dedé Gomes (*in memoriam*), que, mesmo ausente, sempre esteve presente em cada etapa deste trabalho.

À minha mãe, que, mesmo não gostando de serra, patrocinou a escalada desta pesquisa.

Às minhas irmãs Josilma (*in memoriam*), Tereza e Jória, que entenderam a minha paixão por este trabalho e, desse modo, também se apaixonaram por ele.

Aos meus sobrinhos, Fernanda e Rodrigo, os quais eu não gerei ou pari e que, mesmo assim, amo como se fossem meus filhos.

Aos moradores das comunidades do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo, que sempre me receberam com o coração aberto e a *porta alegre*.

Agradecimentos

Este trabalho é sobre a importância das relações de parentesco na vida cotidiana de três comunidades rurais e nada foi mais importante para a sua elaboração do que a minha família – consangüínea ou não. Por isso, de um modo geral, agradeço a todos os parentes, amigos e agregados que, de forma direta ou indireta, contribuíram para a materialização desta pesquisa. Ou melhor, para o nascimento deste filho. De forma específica, agradeço a Deus, Nossa Senhora, São Gonçalo ou qualquer entidade sobrenatural que tenha me ajudado no momento do parto. Ao CNPq que ajudou nas viagens em busca do pai (a vida dos moradores do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo) e na aquisição do enxoval – livro, xerox, fita, pilha, filme fotográfico, revelação das fotos, impressão, papel e tantos outros itens. À avó materna, profa. Julie, que, como boa avó, soube ter paciência comigo no momento da gestação, cuidando carinhosamente do neto, quando a mãe já não sabia o que fazer. *Merci! Merci! Merci!* Ao avô materno, prof. Muirakytan, que, embora eu não tenha encontrado palavras ou dinheiro para agradecer-lhe, sabe da sua importância para o nascimento deste neto. Ao prof. Luiz Assunção, à profa. Rosário e à profa. Elisete, que aceitaram o convite de participar da banca examinadora e, assim, tornaram-se os padrinhos do meu filho. Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) e aos alunos da turma 2003, em especial aos membros do DELE e ao tio Adriano. Aos companheiros de orientação, Karla, Isabel, Eliana e Luiz, que, ao telefone ou nas reuniões, sempre me apoiaram nesta louca gestação. À Inácia e ao Jesus, secretários do PPGCS, pela paciência com que me atendiam ao telefone, mesmo que a sala da secretaria estivesse lotada, e pela atenção com a qual me recebiam nesta sala, ainda que todos os telefones estivessem tocando. Aos moradores de Portalegre, em especial Manuel Neto, ex-prefeito da cidade, Seu Euclides, atual prefeito, Seu Francisco, moto-táxi, e ao pessoal da Casa Paroquial João, Geruza, Raimundo, Leda, irmã Lília e padre Dário. Às amigas Andréia, Ana Lúcia, Brenda, Cymara, Daliane, Dilma, Fabrícia, Marta, Mariana, Paulinha, Sâmara, Soninha e Taciana, que agüentaram horas e horas de falação sobre Portalegre. Ao psiquiatra Quinho Chaves, que, embora não tenha me receitado um remédio mágico e capaz de me fazer sentar e escrever, soube estimular-me a buscar palavras, palavras-fraldas, algumas descartáveis, outras laváveis e reutilizáveis. À Maria Bethânia, cuja voz, embora a grande babá não saiba, foi o meu alento nas horas de cansaço, quando o menino chorava e implorava atenção. Às irmãs de coração, Deise e Eva, que, além de companheiras

de curso, são excelentes tias. À minha primeira família, a consangüínea: mamãe, Tetê, Jória, Fernando, Fernanda e Rodrigo, por sempre acreditar em mim e me apoiar nesta gestação. À minha segunda família: Joãozinho, Sônia, Tobias, Zivaldo, Matheus, Alan, Juliana, Volmar e Davi, que nunca deixaram a solidão entrar em minha casa e sempre me acalentaram quando o menino chutava. À minha terceira família: Paulo, Irani, Sandra, Antônio Neto, Eri Johnson e Igor Johnson, que, além de me acolherem em suas casas, me deixaram participar de suas vidas em Portalegre. E aos moradores do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo, por permitirem que eu conhecesse as suas vidas e que fosse fecundada por elas.

SUMÁRIO

LISTA DE TABELAS	06
RESUMO	07
RÉSUMÉ	08
01 – INTRODUÇÃO	10
Avistando a montanha	11
02 – NO TOPO DA SERRA	18
2.1 – Abrindo as Portas da História	18
2.1.1 – Os levantes indígenas e as missões de religiosas	21
2.1.2 – A Vila de Portalegre	25
2.1.3 – Cantofa e Jandy: “as últimas índias”	28
2.1.4 – As populações afro-descendentes no Rio Grande do Norte	30
2.1.5 – “Quilomado dos índios”	35
2.2 – Cotidiano	38
2.2.1 – “Um sangue só”	39
2.2.2 – A divisão do tempo e as atividades agrícolas	48
2.2.3 – Da leveza do algodão à doçura do caju	52
2.2.4 – Farinhada: é assim que se faz	54
2.2.5 – “São casas simples com cadeiras na calçada”	61
03 – FESTAS CATÓLICAS, REZADEIRAS, CURANDEIRAS E ENCANTADOS	69
3.1 – A Festa para os Santos	71
3.1.1 – A capela de São Francisco	74
3.1.2 – De Nossa Senhora a São Pedro	76
3.2 – Rezadeiras e Curandeiras	83
3.2.1 – “A gente reza”	85
3.2.2 – As rezadeiras e sua prática	88
3.2.3 – Os mestres de cura e as curandeiras	93
3.2.4 – “É o poder de Deus”	99
3.2.5 – Encantados: “Não sei se é verdade ou se é ilusão”	100
04 – DANÇAR PARA SÃO GONÇALO	107
4.1 – O Culto a São Gonçalo	108
4.1.1 – A dança que salva	110
4.1.2 – Olhares sobre a dança	113
4.2 – A Dança de São Gonçalo em Portalegre	115
4.2.1 – O santo como “imagem totêmica”	118
4.2.2 – O grupo de São Gonçalo	123
4.2.3 – Os preparativos para a dança	126
4.2.4 – As letras	129
4.2.5 – “Uma jornada pelo amor de Deus”	132
4.2.6 – “A brincadeira”	134
05 – CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
06 – REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	146
07 – ANEXO	153

Lista de Tabelas

TABELA 01 - População da Capitania do Rio Grande e da Vila de Portalegre em 1805	26
TABELA 02 - Batizados realizados em Portalegre entre 1832 e 1841	32
TABELA 03 - Número de escravos no Rio Grande do Norte	33
TABELA 04 - Expressões utilizadas na casa de farinha	57
TABELA 05 - Calendário religioso das comunidades estudadas	73
TABELA 06 - Lista das rezadeiras e curandeiras que participam da dança de São Gonçalo.....	88
TABELA 07 - Os participantes do grupo de Aldizes	124
TABELA 08 - Os participantes do grupo de Antônia de Agenor	124
TABELA 09 - Santos que aparecem nas letras da dança de São Gonçalo	132
TABELA 10 - Momentos da dança	136

RESUMO

Se os estudos sobre os grupos negros rurais conhecem um desenvolvimento na antropologia brasileira contemporânea, no Nordeste, e especificamente no Rio Grande do Norte, ainda essas investigações são raras. Este trabalho tem como principal objetivo a descrição etnográfica das comunidades do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo, no município de Portalegre/RN, apontadas como grupos afro-descendentes e cujos membros se reconhecem como pertencendo a uma "grande família". Desta forma, queremos analisar os processos de elaboração de uma identidade coletiva e entender o papel das relações de parentesco na vida cotidiana, festiva e religiosa da serra de Portalegre. De fato, observamos que os "parentes" desenvolvem estratégias econômicas e afirmam sua alteridade, retomando traços culturais e religiosos que os são próprios para se apresentar como um grupo coeso diante a sociedade envolvente.

Utilizamos o método etnográfico e a técnica da observação participante, aliada a análise de fontes históricas primárias no intuito de descrevermos essas práticas e estratégias. Acreditamos que a participação dos membros do grupo na produção agrícola, especialmente na confecção da farinha de mandioca, a construção das relações sociais no cotidiano e a organização da dança de São Gonçalo representam ocasiões em que a memória do grupo se fortalece, a identidade coletiva se cristaliza e onde a sociabilidade encontra-se consolidada. Entendemos essas práticas cotidianas e desses momentos festivos como meios de reafirmação de uma identidade local centrada nas relações de parentesco.

RÉSUMÉ

Si les études sur les groupes noirs ruraux connaissent un essor dans l'Anthropologie brésilienne contemporaine, au Nordeste, et spécialement au Rio Grande do Norte, ce genre de recherches restent rares. Ce travail a comme principal objectif de faire une description ethnographique des communautés du Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo, dans la commune de Portalegre/RN, désignées comme des descendants africains et dont les membres se reconnaissent comme appartenant à une "grande famille". Ainsi, nous voulons analyser les processus d'élaboration d'une identité collective et comprendre le rôle des relations de parenté dans la vie quotidienne, festive et religieuse de Portalegre. En effet, nous pouvons observer que les "parents" développent des stratégies économiques et affirment leur alterité, reprenant des traits culturels et religieux qui leur sont propres pour se présenter comme un groupe doté d'une grande cohésion face à la société environnante.

Nous utilisons la méthode ethnographique et la technique de l'observation participante, alliée à l'analyse des sources historiques primaires dans le but de décrire ces pratiques et stratégies. Nous pensons que la participation des membres du groupe à la production agricole, spécialement dans la confection de la farine de manioc, la construction des relations sociales au quotidien et l'organisation de la danse de São Gonçalo représentent autant d'occasions où la mémoire du groupe se fortifie, l'identité collective se cristallise et où la sociabilité se trouve consolidée. Nous analysons ces pratiques collectives et ces moments festifs comme des moyens de réaffirmation d'une identité locale centrée sur les relations de parenté.

introdução

"Nada nos pode ensinar melhor lição (...) do que o hábito mental que nos permite tratar as crenças e valores de outro homem do seu próprio ponto de vista" (MALINOWSKI, 1978, p.370)

1 Avistando a Montanha

Lembro-me, quando criança, ouvia conversas sobre Portalegre/RN¹. A serra mais próxima da minha cidade natal, Severiano Melo/RN. Frequentemente, as pessoas falavam do seu clima aprazível, da abundância das frutas, das farinhadas e dos negros que habitavam a região e dançavam p'ra São Gonçalo. Além disso, havia o encanto e o mistério da serra, lugar que abrigava tesouros e, segundo os mais antigos, morava uma baleia embaixo da Igreja Matriz. A partir dessas lembranças, fui impulsionada a escolher Portalegre como o local de iniciação das minhas pesquisas no campo das ciências sociais.

O nosso interesse pelas comunidades da serra de Portalegre foi despertado a partir da participação no projeto de pesquisa “Tradição e Temporalidade: marcos culturais e fragmentos narrativos do RN”, coordenado pela profa. Dra. Julie Cavnac, no período de agosto de 2001 a julho de 2002. A pesquisa de campo teve início em julho de 2001, quando entrevistamos três casais residentes no Pêga. No mesmo ano, nos meses de setembro e outubro, acompanhando o projeto “Negras Raízes”, coordenado pela assistente social Ceiza Lima e pela fotógrafa Rosa Maciel, visitamos Portalegre semanalmente. Nesse período, participamos de uma farinhada no Pêga e assistimos a quatro apresentações da dança de São Gonçalo. Em 2002, visitamos o município nos meses de maio e agosto, participando de mais uma farinhada na cidade. Entre janeiro de 2004 e maio de 2005, voltamos ao município oito vezes para realizar a pesquisa empírica. O resultado encontra-se exposto nas páginas seguintes².

“Os negros de Portalegre”, mencionados nas conversas dos moradores da cidade, residem nas comunidades do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo. São classificados “pelos outros” como originários de um antigo quilombo. Entretanto, eles não se autodenominam um grupo quilombola, mas, sim, uma grande família que compartilha valores, interesses, crenças

¹ O município de Portalegre localiza-se na região oeste do Estado do Rio Grande do Norte, a 38° de longitude oeste e a 6° de latitude sul. Está a 400Km de Natal, capital do Estado, e a 700m de altitude. O município ocupa uma área de 128Km². No ano 2000, a sua população era de 6.746 habitantes, sendo 2.983 na zona urbana e 3.763 na zona rural.

² Informamos que todas as fotos que constam neste trabalho foram tiradas por mim, usando uma pentax pc-330, 26mm, com fleche automático.

e costumes. Por isso, o nosso interesse reside em demonstrar como as estratégias econômicas, os rituais religiosos e as práticas curativas são momentos de (re)afirmação dos laços de parentesco – consangüíneos ou não –, (re)assegurando o sentimento de pertença a uma comunidade. Desse modo, a nossa principal preocupação é a de verificar o papel que o parentesco tem na construção desse sentimento.

Até a década de 1980, os habitantes do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo mantinham pouco contato com os moradores do núcleo urbano. Em primeiro lugar, o motivo do isolamento associava-se às características geográficas do lugar, uma vez que o acesso às terras do Arrojado e do Engenho Novo era e ainda é difícil por passar por ladeiras íngremes e cheias de pedra. Em segundo lugar, o grupo era marginalizado e conhecia uma segregação social. As pessoas da cidade recordam, por exemplo, que, até a primeira metade do século XX, os negros não podiam participar das festas organizadas pelos brancos no edifício da Prefeitura de Portalegre. Atualmente, mesmo se não existe uma situação de segregação tão forte, os moradores das comunidades investigadas continuam sofrendo certo preconceito.

Dessa forma, os habitantes do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo foram e ainda são levados a desenvolver atividades econômicas, culturais e religiosas num intenso grau de solidariedade. A produção da farinha de mandioca é realizada “entre parentes”. Do mesmo modo, verificamos a existência de laços de parentesco estreitos entre os quatorze participantes – os dois tocadores e as doze dançadeiras – da dança de São Gonçalo e as rezadeiras, também devotas do santo. A escolha da rezadeira ou curandeira também está associada a vínculos de afinidade e de consangüinidade. Assim, as relações de parentesco – consangüíneos ou não – aparecem como o denominador comum das atividades ocorridas dentro do grupo.

Algumas questões teórico-metodológicas nortearam essa pesquisa. Primeiramente, fez-se necessário analisar como os estudos sobre as comunidades negras rurais foram realizados no Brasil, visto que são camponeses os habitantes das localidades por nós investigadas e essas

são apontadas como possíveis redutos quilombolas. Os estudos sobre populações afro-descendentes no Brasil começaram no início do século XX. No entanto, esses são imbuídos das teorias racialistas da época, como se pode observar nos trabalhos de Nina Rodrigues e de outros pesquisadores (DAMATTA, 1997). Mais tarde, com o surgimento da onda culturalista, os temas do sincretismo e da aculturação serão abordados por autores como Gilberto Freyre, Arthur Ramos e Roger Bastide (BAIOCCHI, 1983). Na década de 1950, a UNESCO, preocupada com as relações sociais e raciais no Brasil, patrocina diversos trabalhos nessa área. Borges Pereira, Oracy Nogueira, Thales de Azevedo são exemplos desse período (BAIOCCHI, 1983; BANDEIRA, 1988; QUEIROZ, 1958). Finalmente, na década de 1980, verificamos a predominância de uma vertente teórica que buscava a “especificidade da produção negra”, dando início aos estudos sobre comunidades negras rurais.

Com o crescimento dos estudos sobre as comunidades negras e a promulgação do Artigo 68 da Constituição Federal³, surgiram novos debates sobre essas populações. A principal questão era redefinir o conceito de quilombo, porque ainda utilizavam o termo elaborado pelo Conselho Ultramarino, em 1740, que privilegiava o aspecto da fuga. De acordo com esse conselho, “*quilombo* foi formalmente definido como ‘toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles’” (ALMEIDA, 2002, p.47. Grifo do autor). Em 1994, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), através do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, elabora um novo conceito para remanescentes de quilombos. A partir de então, os estudos tornam-se complexos, tendo em vista que tinham de contar com as reivindicações políticas dos grupos.

³ O Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias declara: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Nesse sentido, torna-se fundamental a autodefinição dos moradores dessas comunidades⁴ como grupo afro-descendente (ARRUTI, 1997; CHAGAS, 2001; ALMEIDA, 2002; LEITE, s.d.). No caso estudado nesta dissertação, os habitantes do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo reconhecem que pertencem a uma rede de parentesco consanguíneo ou não. Através da pesquisa genealógica, documental e oral, procuramos conhecer como vivem esses moradores, visto que o “estudo da família é o estudo da comunidade” (TÖNNIES, 1995, p.248)⁵.

A intenção não é avançar na reflexão sobre o conceito de identidade e, sim, observar a importância do parentesco na vida das comunidades investigadas. Entendemos como parentesco aquilo que une os indivíduos mediante laços de consangüinidade e afinidade. Essa união delimita um lugar, uma função e, conseqüentemente, uma identidade social. O parentesco é um instrumento de organização das relações sociais (HÉRITIER, 1997; LABURTHE-TOLRA, 1997; GHASARIAN, 1999). Desse modo, propomo-nos apenas a descrever a farinhada, as festas religiosas e a dança de São Gonçalo como momentos de sociabilidade, quando observamos uma circulação dos valores do grupo (MCCALLUM, 1998). Nesses momentos de efervescência social, os moradores compreendem que pertencem a uma coletividade, em que são compartilhados hábitos, crenças e costumes (SIMMEL, 1983). Quando o grupo sente que, apesar das alterações, a relação familiar ainda os une, assim “toma consciência de sua identidade através do tempo” (HALBWACHS, 1992, p.87).

⁴ Com Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, ficou estabelecido a partir do Art. 2: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

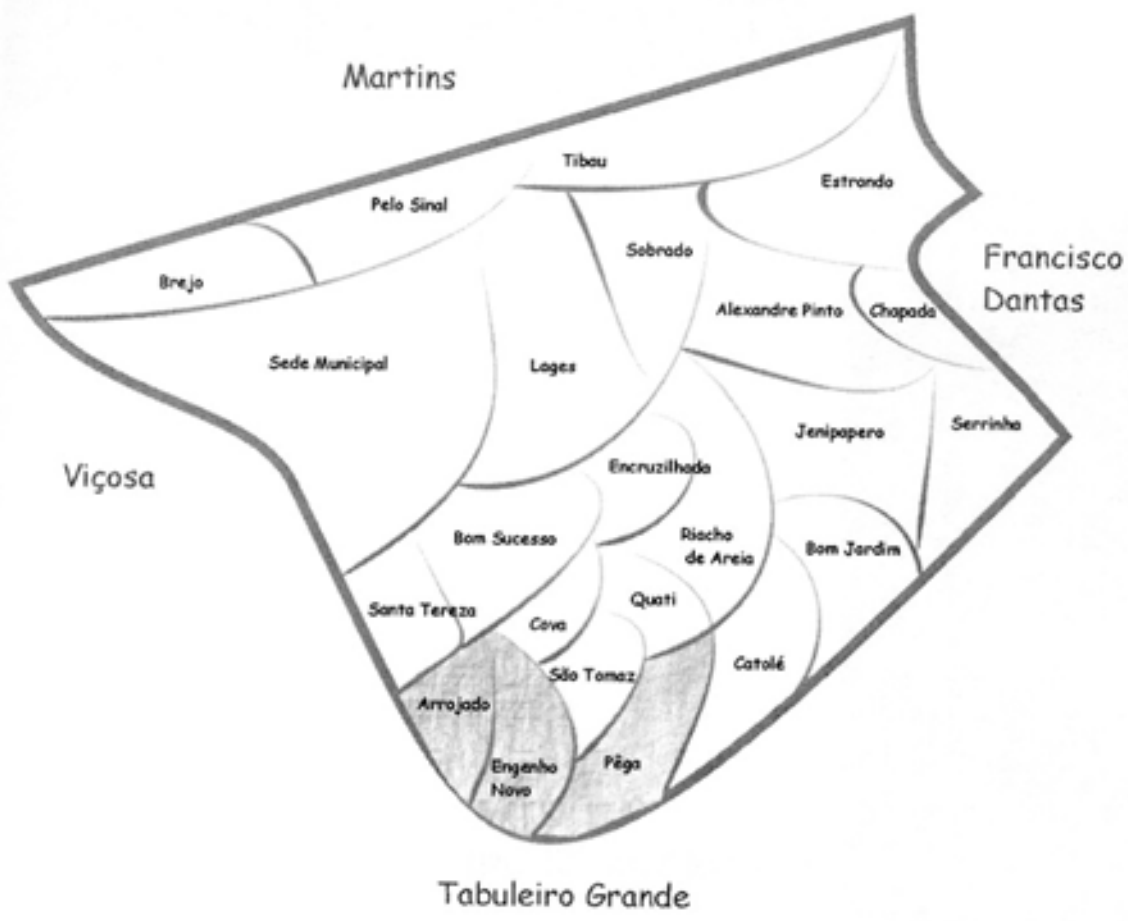
⁵ Tönnies (1995), ao elaborar o conceito de comunidade, revela que os seus membros estão ligados desde o nascimento e que as suas atividades, lúdicas ou econômicas, são realizadas em conjunto. Para ele, a comunidade é duradoura e busca uma identidade a partir do coletivo. Na comunidade, há um consenso que assegura a solidariedade e a identificação dos indivíduos como os seus membros. Esse autor divide, apesar de considerá-las interligadas, três tipos de comunidades: a de sangue, que pode existir como pura memória; a de lugar, marcada pelas atividades com a terra e os hábitos de vida; e a de espírito, assinalada pela igualdade de crenças e de costume.

Portanto, sociabilidade e memória encontram-se na constituição do sentimento de identidade coletiva (POLLAK, 1992).

O nosso trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, “No topo da Serra”, procuramos analisar a ocupação territorial da serra de Portalegre, tendo como base os trabalhos de cunho histórico realizados por Motta (1920; 1923) e Monteiro (1999; 2000). Posteriormente, apresentamos a organização social das comunidades estudadas, as suas atividades econômicas e a importância da família na distribuição das terras. No segundo capítulo, “Festas católicas, rezadeiras, curandeiras e encantados”, fazemos um relato das festas católicas ocorridas no lugar e destacamos as práticas de reza e de cura realizadas pelas mulheres da comunidade. No terceiro e último capítulo, “Dançar para São Gonçalo”, descrevemos a prática da dança de São Gonçalo em Portalegre.

Não sabemos se a escolha da trilha foi correta, mas, após avistarmos a montanha, já é hora de subirmos a serra.

Disposição espacial do Município de Portalegre



capítulo um

No topo da Serra

"Do ponto de **vista da antropologia**, todas as identidades são constituídas, daí o verdadeiro problema de saber como, a partir de que e porque". (MUNANGA, s.d., p.03)



2 NO TOPO DA SERRA

No município de Portalegre/RN, as comunidades do Pêga, Arrojado e Engenho Novo são classificadas como uma das vinte comunidades quilombolas do Rio Grande do Norte (SILVA, 2000)¹. Repetidas vezes, ouvimos nesse município pessoas referirem-se às comunidades citadas com expressões como “os negros de Portalegre”, “os negros do Pêga”, “os neguinhos’ do Engenho Novo, uma raça pura”, “ali foi um quilombo” etc. Entretanto, são raros os moradores do Pêga, Arrojado e Engenho Novo que se afirmam como afro-descendentes. Alguns deles citam a presença de “caboclos brabos”² na família, enquanto a maioria prefere não falar sobre esse assunto. Desse modo, deparamo-nos com dois discursos: o dos habitantes de Portalegre e da região que classificam essas comunidades como originária de um antigo quilombo; e o dos moradores do Pêga, Arrojado e Engenho Novo que se vêem como uma grande família, independente de a sua origem ser negra ou indígena. Para analisar esses dois discursos, procuramos partir da história, tentando responder as seguintes questões: como se desenvolveu o processo de ocupação e povoamento da serra de Portalegre? Quais foram os seus primeiros moradores? Como se deu a distribuição das terras? Quais os produtos cultivados? Tudo isso para melhor entender as relações de parentesco apresentadas nos dois discursos.

2.1 Abrindo as Portas da História

¹ Em 2005, segundo dados EMATER/RN e da Secretaria de Saúde do Município de Portalegre, a comunidade do Pêga era formada por 151 famílias, distribuídas em 150 hectares; no Arrojado 33 famílias, em 60 hectares, e no Engenho Novo 03 famílias, em 30 hectares.

² “Caboclo brabo” é um termo utilizado para designar os índios capturados pelo colonizador a “casco de cavalo e dente de cachorro” (Cf. CAVIGNAC, 2003; MACEDO, 2005).

A colonização do Nordeste brasileiro iniciou no litoral e as regiões ocupadas no século XVII limitavam-se a uma faixa relativamente estreita. A ocupação do interior da capitania do Rio Grande começou por volta de 1670 e seguiu à ribeira dos rios Ceará-Mirim, Apodi-Mossoró, Piranhas-Assu (MONTEIRO, 1999). A ribeira do rio Apodi, que abrangia as terras onde hoje está situada a serra de Portalegre, “era habitada por tribús de índios selvagens conhecidos pelos nomes de Payacús, Pageuns, Icózinhos e Caborés” (MOTTA, 1920, p.45)³.

Em 19 de abril de 1680, Manoel Nogueira e outros colonos que possuíam terras nas ribeiras dos rios Piranhas-Assu enviaram uma carta ao capitão-mor do Rio Grande, Geraldo de Souza. Nessa carta, informaram que desistiram das terras nas ribeiras dos rios Piranhas-Assu, por considerá-las “terras inúteis” para a criação de gado, e solicitaram três léguas de terra em quadrado:

[...] providos do Rio Panema e Rio Jaguaribe e uma Lagoa chamada Itaú, onde assiste o Tapuyo Payacús e outras nações bárbaras [...] visto as terem descoberto e dado seus resgates aos tapuyos, para os domar, as querem povôar ainda que seja com risco de suas vidas e fazendas, pois, são paragens que nunca os antigos povoaram. (Data de Requerimento *apud* MOTTA, 1920, p.46-47).

Em fevereiro de 1682, Manoel Nogueira obteve a concessão de terras na ribeira do Apodi. Em outubro do mesmo ano, Nogueira e os seus sócios iniciaram a ocupação do território. Com o objetivo de expandir as suas propriedades, ele chegou, em 1684, à Serra do

³ No período colonial, a capitania do Rio Grande era habitada pelos índios Tupi, no litoral, e pelos Tapuia, no interior. Os Tapuia estavam divididos em dois grandes grupos lingüísticos: Tarairiú e os Cariri. Segundo Medeiros Filho (1984, p.21-31), os índios Paiacu, Pega, Jenipapo, Canindé, Sucuru, Panati, Caratiu pertenciam à nação Tarairiu, enquanto a nação Cariri era formada pelos Cariri, Corema, Icó e Caicó. Macedo (2002, p.56) considera ‘perigoso’ resumir e classificar em poucos grupos os índios que habitavam essa capitania. O perigo advém do desconhecimento da sua ‘diversidade étnico-cultural’. Para Puntoni (2002, p.68-69), a divisão entre Tupi e Tapuia está associada à noção de barbárie: os Tupi eram mais mansos e aceitavam o colonizador, enquanto os Tapuia eram mais arredios à ‘civilização’, ou seja, mais bárbaros. Sobre este assunto, ver também Lopes (2003, p.135-142) e a sua tese de doutorado que foi defendida em setembro de 2005, mas infelizmente não tivemos oportunidade de consultá-la.

Pody, onde hoje está situado o município de Portalegre⁴. Nogueira solicitou a concessão dessas terras e, para delimitá-las, “infincou naquella Serra, entre dois Olhos d’Agua correntes, um toro de madeira lavrada nas quatro faces (dormentes), sendo por esta causa conhecida por *Serra dos Dormentes*” (MOTTA, 1923, p.113. Grifo do autor.). Nogueira não chegou a receber a concessão. Mesmo assim, o direito de posse foi respeitado aos seus familiares.

Segundo Monteiro (1999, p.8-9), os colonizadores que invadiam o sertão “realizavam na prática o objetivo último da colonização portuguesa e a eles caberia não apenas guerrear mas também estabelecer as bases de núcleos de povoamento europeu, pois tratava-se de combater os indígenas e fixar-se em suas terras. Por isso junto com as armas seguiam o gado e o necessário à lavoura”. No início da ocupação do interior da capitania, a relação entre índios e portugueses “não foi de inimizade imediata [...] até porque a presença colonial era esparsa e, ao mesmo tempo, garantia um fornecimento eventual de alimento aos índios, que podiam usufruir de animais domesticados, e das ferramentas” (LOPES, 2003, p.133).

Com a expansão da pecuária surge a necessidade de mão-de-obra e o modo “mais fácil” para solucionar essa carência era fazer do indígena um escravo. No entanto, no período que vai do século XVI ao XVIII, a coroa portuguesa hesitava tomar uma posição quanto à utilização do indígena como mão-de-obra escrava. Ora era contra a submissão dos índios, satisfazendo a Igreja Católica, que desejava converter o gentio e salvar as suas almas, ora era a favor da escravidão indígena, agradando aos colonizadores que precisavam de mão-de-obra na lavoura e no trato com o gado. Nesse impasse, os colonos usavam o argumento do aprisionamento do indígena em “guerra justa”. Ou seja, caso o indígena se mostrasse hostil à presença portuguesa, atacando os seus bens e pondo em risco as suas vidas, o colonizador declarava-lhe guerra.

⁴ Não se sabe ao certo a origem do topônimo Serra do Pody ou rio Pody. Segundo Motta (1920, p.76), “attribue que foi devido ao grande Potyguassú, chefe da Nação Potyguar, cujos dominios se estendiam até às margens do referido rio, ou á herva Pitum (fumo), que os indios cultivavam naquella serra”.

Nesse contexto, em detrimento do seu despreparo para enfrentar as armas e as estratégias de guerra daqueles, o índio era subjugado, aprisionado e, conseqüentemente, escravizado (LIRA, 1982; LOPES, 2003; PUNTONI, 2005). O indígena via-se acuado, sujeito a uma escravidão e impossibilitado de realizar as tarefas de caça e colheita, devido à invasão do seu território pelos currais de gado. Logo, desenvolvia-se um dos maiores conflitos entre os nativos do Brasil e os colonizadores portugueses: a chamada Guerra dos Bárbaros.

2.1.1 Os levantes indígenas e as missões de aldeamento

Guerra dos Bárbaros é uma expressão colonial utilizada para designar os movimentos de resistência indígena ocorridos entre 1650 e 1720, contra a ocupação do sertão nordestino da América portuguesa⁵. Lopes (2003, p.143) caracteriza a Guerra dos Bárbaros como um levante “indígena pela proteção de seu modo de vida que, por sua vez, levaria a uma pronta investida colonial sobre os índios, matando, afugentando e escravizando-o pelas mãos dos hábeis paulistas”. Já Puntoni (2002, p.44) chama a atenção para o fato de que a historiografia comumente apresenta esse acontecimento como uma grande confederação indígena organizada contra a expansão colonial. Na verdade,

É preciso deixar claro que a noção de uma “guerra geral” dos índios “bárbaros” contra o império, quer dizer, de uma luta deste contra nações com interesses e objetivos militares definidos segundo uma estratégia consciente, era produto do olhar europeu [...]. Se existiram [confederações indígenas] foram mais na noção mais fraca do termo, simples aliança entre nações e tribos para fazer face ao inimigo comum; jamais uma grande aliança orquestrada contra o Império português. (PUNTONI, 2002, p.79-80).

A idéia de uma guerra geral é mais uma amostra da desinformação portuguesa quanto à diversidade de grupos étnicos que habitavam o interior das capitâneas. Outro detalhe que

⁵ Também se utiliza a denominação Confederação do Cariri ou Guerra do Gêntio Tapuia (CASCUDO, 1984, p.96). Na capitania do Rio Grande, os levantes indígenas iniciaram por volta de 1683, estendendo-se até 1720.

escapou aos colonizadores foi a intensidade dos combates indígenas. Segundo Medeiros Filho (1984, p.53), no período da Guerra dos Bárbaros, “os tapuias já utilizavam armas de fogo [...]. Também já tinham aprendido a utilizar o cavalo”; daí, a importante resistência que empenhava aos colonos, “derruindo fazendas e casas, gados e vidas, numa linha de centenas de quilômetros, pondo em pé de guerra milhares de guerreiros” (CASCUDO, 1984, p.95).

Em dezembro de 1687, o Senado da Câmara de Natal escreveu ao Governador Geral da Bahia, solicitando ajuda imediata, argumentando que a capitania estava preste a ser tomada pelos indígenas. “Os gentios, senhores de todo o sertão, tinham assaltado agora os colonos da ribeira do Ceará-Mirim, a cinco léguas da capital” (LIRA, 1982, p.110). Para auxiliar os colonizadores do Rio Grande, o Governador Geral enviou o Terço dos Paulistas com a incumbência de exterminar as populações autóctones (MONTEIRO, 1999; PUNTONI, 2002).

Outra forma de reprimir os levantes indígenas e assegurar a colonização do sertão foi a criação das missões de aldeamento. A capitania do Rio Grande teve cinco missões: Guajiru, Guaraíras, Igramació, Mipibu, localizadas no litoral, e Apodi, localizada no sertão, sob a invocação de São João Batista.

No contexto da Guerra dos Bárbaros, os índios Paiacú também se rebelaram na região do Apodi. Em novembro de 1688, um “encarregado do governo [...] villou os tapuyas nas margens esquerdas da Lagôa do Itaú, em um córrego da mesma Lagoa, córrego este que mais tarde tomou o nome de córrego das Missões de S. João Batista” (MOTTA, 1920, p.48).

A Missão do Apodi foi fundada pelos jesuítas, em 1700. Os jesuítas ficaram responsáveis pela Missão até 1712. “Os ataques de expedições de conquista – em busca de indígenas para serem vendidos como escravos – e de colonos em busca de mão-de-obra [...] levou à fuga de muitos dos seus habitantes. Somente em 1734” a Missão voltou a funcionar sob a coordenação dos Frades Capuchinhos, até ser extinta em 1761 (MONTEIRO, 1999, p.13).

Nas missões, os indígenas ficavam sob a proteção dos religiosos, realizando tarefas agrícolas e artesanais. Na conclusão de Lopes (2003, p.217-218),

Os missionários tinham então o papel de comunicar [aos indígenas], não só a doutrina cristã mas também a forma “civilizada” de viver, cerceando sua liberdade primitiva e impondo-lhes uma religião, modo de vida, conceitos de moral e civilidade [...]. Resultou daí, não um índio convertido e civilizado mas um índio domesticado e subjugado que aceitava aquele tipo de vida por ver nele a única proteção à morte ou à escravidão.

O surgimento das missões e, posteriormente, o fim oficial da Guerra dos Bárbaros não representaram a paz entre índios e colonos. Na região do Apodi, os criadores de gado ainda eram atacados por grupos indígenas. Em consequência disso, buscaram terras mais tranquilas. Carlos Vidal Borromeu e seu irmão Clemente Gomes d’Amorim partiram da ribeira do rio Apodi em direção à Serra dos Dormentes, de onde em 1740, “auxiliados pelos Payacú, expulsaram dali os índios Mouxorós e Pegas, que perseguidos pelos fazendeiros de Upanema, estavam habitando aquela serra. Em 1747, o português Clemente Gomes d’Amorim obteve do governo uma concessão ou doação de terra na Serra dos Dormentes” (MOTTA, 1923, p.113-114)⁶.

Carlos Vidal Borromeu era natural de Coimbra, Portugal. Foi casado com uma índia, Isabel d’Araújo, com quem teve uma filha, Josefa. Viúvo, casou-se novamente com Margarida de Freitas, filha de Manoel Nogueira. Em 1749 recebeu a concessão das terras na Serra dos Dormentes, onde em 1750 “fundou a primeira situação no *Olho d’agua do Brejo*, e neste mesmo ano, faleceu seu irmão Clemente Gomes d’Amorim passando todas as duas

⁶ Conforme Macêdo (2005, p.36), os índios Pega habitavam a região do Seridó, na capitania do Rio Grande. Provavelmente, em decorrência do crescimento da pecuária. Nessa região, esses índios se deslocaram para serras vizinhas, como Portalegre. O primeiro aldeamento dos índios Pega foi “na Serra Cepilhada (hoje, João do Vale, na Paraíba), [de onde] foram transferidos para a Missão de Mipibu, em 1761 [...]. A transferência deveria ser feita para a região do Apodi, mas como lá habitavam índios Paiacu, inimigos dos Pega, preferiu-se levá-los para Mibipu” (LOPES, 2003, p.185). Apesar de serem expulsos da serra de Portalegre, em 1740, e aldeados em Mipibu, em 1761, os índios Pega não desapareceram totalmente de Portalegre. Em 1825, um índio conhecido por João do Pega passou a liderar um levante indígena nessa serra, como veremos adiante (BARRETO, s.d., p.41).

concessões a pertencer a Carlos Vidal, visto ser elle o único herdeiro” (MOTTA, 1923, p.120. Grifo do autor.). Por esses fatos, Borromeu é considerado o fundador de Portalegre.

Segundo Motta (1923), em 1752, Margarida de Freitas adoeceu e, com o desejo de ser curada, fez uma promessa a Sant’Anna, comprometendo-se em construir uma capela para a santa. Com o seu restabelecimento, Margarida de Freitas autorizou a construção da capela na Serra dos Dormentes e mandou buscar uma imagem da santa em Lisboa. Após essa construção, a Serra passou a ser chamada de Serra de Sant’Anna⁷.

Carlos Vidal Borromeu detinha a concessão das terras na Serra de Sant’Anna. Entretanto, por não ter realizado a demarcação do terreno no período determinado pela lei, as terras tornaram-se devolutas, “sendo administradas ou regidas pelo capitão-mor e Governador do Rio Grande do Norte ficando [também] conhecida por Serra do Regente” (MOTTA, 1920, p.83).

Na Missão do Apodi, a relação entre os índios Paiacus e os criadores de gado ainda era conflituosa. De acordo com Motta (1920, p.58. Grifo nosso.),

Com o falecimento de Manoel Nogueira Ferreira [em 1715] e a retirada do seu genro Portuguez para a Serra de Sta. Anna, antiga Pody, foram os indios se apoderando não só das terras a elles doadas, como da dos proprietarios e desenvolvendo grande perseguição aos gados dos fazendeiros. Em 1761, os criadores do Apody se queixaram ao governo, pedindo para retirar os tapuyos Payacús e seus aggregados para *um lugar, onde pudessem viver da agricultura*, visto terem elles abandonado a vida da caça e da pesca para viverem da rapinagem.

Para acatar o pedido dos fazendeiros do Apodi, era necessário encontrar um outro lugar para acomodar os índios que moravam nessa Missão. O Juiz de Olinda, Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco, foi designado para essa incumbência. O referido juiz escolheu a Serra do Regente como nova moradia dos índios do Apodi. A escolha deu-se pelo fato de a Serra já ser povoada e pela fertilidade do solo. “Na manhã do dia 12 de junho de

⁷ Em Portalegre, não encontramos vestígio da capela ou da imagem de Sant’Ana.

1761, reuniram-se cerca de 70 e tantas famílias de índios na frente da Matriz de São João Baptista do Apody” (MOTTA, 1920, p.63). Nessa matriz foi celebrada uma missa. À tarde, por volta das três horas, os índios, escoltados por uma milícia, partiram em direção a Serra do Regente, onde chegaram no dia 24 de junho e, posteriormente, fundaram a Vila de Portalegre. Dessa forma, verificamos a importância da presença indígena na serra de Portalegre, ao longo do século XVII e XVIII.

2.1.2 *A Vila de Portalegre*

O deslocamento dos índios de Apody para Portalegre inscreveu-se numa tentativa do poder colonial de controlar as populações indígenas. O juiz Caldeira de Pina Castelo Branco, que acompanhava os índios do Apodi, “ao subir a Serra, olhando por uma aba da mesma serra, disse as seguintes palavras: *‘É uma porta alegre, deste lugar (antiga ladeira) se olhando para o nascente se descortina um panorama agradável da verdura do Sertão’*” (MOTTA, 1923, p.124. Grifo do autor)⁸.

No dia 8 de dezembro de 1761, foi fundada a Vila de Portalegre e instalado o pelourinho. No dia 9 do mesmo mês e ano, foi criada a Freguesia de Portalegre. Em virtude da chegada dos índios do Apodi, no dia 24 de junho, e da fundação da vila, a 8 de dezembro,

tomaram como padroeiros S. João Baptista e N. Senhora da Conceição. Villados os índios do Apody, tratou a Câmara Municipal d’aquella villa de aforar os melhores terrenos para os habitantes do lugar, *reservando somente as grutas e lugares improductivos para os índios*. Devido a este acto [...]

⁸ Há uma outra versão para a origem do nome da Serra. Segundo Barreto (s.d., p.17), o juiz Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco teria achado a geografia da Serra parecida com a da cidade de Portalegre, localizada na região do Alentejo em Portugal, onde viviam os seus familiares. O nome Portalegre seria uma homenagem a essa região. Em 2004, a Prefeitura de Portalegre/RN iniciou um projeto de aproximação com a Portalegre portuguesa. Em outubro do mesmo ano, moradores da Portalegre de Portugal visitaram a serra potiguar. Na ocasião da visita, o prefeito da cidade organizou uma apresentação da dança de São Gonçalo para os portugueses. Em maio de 2005, foi a vez dos portalegrenses do Brasil visitarem a Portalegre europeia.

deu lugar á rivalidade dos Índios do Apody com os moradores do lugar (MOTTA, 1920, p.64. Grifo nosso.).

A Câmara Municipal da Vila de Portalegre, ao atribuir aos índios “grutas e terras improdutivas”, impedia que os indígenas pudessem voltar a cultivar lavouras ou ter uma vida diferente da “rapinagem” – da qual se queixavam os fazendeiros do Apodi. Com isso, a relação entre índios e brancos era de constante tensão. Vale ressaltar que, no início do século XIX, a população indígena da Vila era superior ao número de brancos, como mostra a tabela a seguir:

TABELA 01
População da Capitania do Rio Grande e da Vila de Portalegre em 1805

Classificação da População	Capitania do Rio Grande (1805)		Vila de Portalegre (1805)	
	Quantidade	%	Quantidade	%
Branços	16.910	34,32	262	25,76
Pretos	8.192	16,63	100	9,83
Pardos	19.118	38,81	-	-
Mulatos	-	-	255	25,07
Índios	5.040	10,23	400	39,33
TOTAL	49.260	-	1.017	-

Fonte: MACEDO (2002, p.81).

Após o Movimento Republicano de 1817 e a Confederação do Equador em 1824, a Vila de Portalegre viveu um clima conturbado devido à prisão de alguns dos seus moradores nos movimentos citados⁹. Em 1825, o coronel José Francisco Vieira de Barros e outros republicanos voltavam da prisão na Bahia, quando, ao chegarem em Portalegre, encontraram a

⁹ O Movimento de 1817, liderado por André de Albuquerque Maranhão, encontrou apoio de alguns representantes da Igreja e das milícias de Portalegre, Martins, Patu, Apodi, no Rio Grande, e Catolé do Rocha, na Paraíba. O desejo do Movimento era a proclamação de independência das capitanias do Nordeste, que formariam uma República separada do restante da colônia. “André de Albuquerque Maranhão tomou o governo em Natal e instalou uma Junta Provisória de Governo, por ele presidida. Em Portalegre, [o coronel de milícias José Francisco Vieira de Barros] organizou uma reunião à qual compareceram proprietários rurais de vários pontos da ribeira do Apodi, que deram apoio à Junta de Natal. O novo governo, entretanto, duraria apenas um mês [...]. André de Albuquerque [foi] assassinado [...]. Após a repressão, forças rebeldes paraibanas [...] sustentaram por algum tempo o movimento de 1817, em Portalegre, ali formando uma nova Junta Provisória” (MONTEIRO, 2000, p.108). Posteriormente, o governo prendeu os revoltosos de Portalegre, Martins e Patu. A Confederação do Equador, ocorrida em 1824, retomava a idéia de independência das províncias do Nordeste. Este movimento também foi duramente reprimido por Dom Pedro I, na época Imperador do Brasil.

“Serra anarquizada”, nas palavras de Motta (1920). A Câmara Municipal havia tomado as terras improdutivas dos índios, efetuado a prisão de alguns deles e queimado as suas palhoças. O coronel Vieira de Barros “mandou soltar os presos e aforar terrenos aos mais exaltados. Julgava [...] que, com isto, serenava a ira d’aquelles selvagens” (MOTTA, 1920, p.65).

Entretanto, os índios, liderados por Luíza Cantofa e João do Pêga, organizaram um ataque a Portalegre,

travando luta com os moradores da villa, da qual resultou a morte do delegado de Polícia, Capm. Bento Ignacio de Bessa e o suicidio do Cel. Vieira de Barros. Restabelecida a ordem, foram os índios presos e algemados, seguindo escoltados para a cadeia da cidade do Natal. Ao chegarem ao pé da Serra, entre o sitio ‘Viçosa’ e a villa de Port’Alegre, levantaram uma grande cruz, e depois de resarem um terço, foram os presos passados pelas armas [...] *o resto dos indios, inclusive as familias das victimas, retiraram-se para os centros dos Caryrys, e não voltaram mais.* (MOTTA, 1920, p.65. Grifo nosso.).

O fuzilamento dos índios aconteceu no dia 3 de novembro de 1825, sendo setenta índios brutalmente assassinados (MONTEIRO, 2002, p.90). João do Pêga também foi preso e baleado, mas não chegou a falecer¹⁰. Fingiu-se de morto e conseguiu sobreviver, escondendo-se nas matas da serra:

De dia passava o tempo nas grutas e de noite roubava milho e macaxeira dos roçados. No inverno, um caçador o encontrou. Começou a se espalhar que as pessoas estavam vendo o espírito de João. Quando os caçadores se uniram para ‘desencantá-lo’ descobriram que o índio não tinha morrido. O nome do sítio onde Pêga ficou tem o seu nome. (TRIBUNA DO NORTE, 25/02/2001).

Os escritos sobre João do Pêga não mencionam o seu assassinato pelos caçadores que o acharam. Ao contrário, afirmam que ele teria “ficado” no sítio que posteriormente recebeu o seu nome. Há também a hipótese de que João do Pêga era o dono da imagem de São Gonçalo

¹⁰ A partir de João do Pêga, a palavra Pega aparece com acento. A comunidade por nós estudada chama-se Pêga. A letra “e” possui uma pronúncia fechada; por isso, optamos pelo uso do acento circunflexo. Lembramos que o uso do mesmo não é padronizado.

– hoje usada durante a dança, em louvor a esse santo, pelos moradores das comunidades do Pêga, Arrojado e Engenho Novo, assunto do nosso terceiro capítulo.

2.1.3 *Cantofa e Jandy: “as últimas índias”*

Notamos que os relatos dos historiadores locais (MOTTA, 1920; BARRETO, s.d.) sobre a resistência indígena em Portalegre passaram para uma história lendária, em que duas personagens se destacam: Cantofa e Jandy.

Luíza Cantofa, nos relatos de Motta (1920) e no poema de Antônio Soares (2001)¹¹, é descrita como uma velha índia, já viúva, que exercia certo controle sobre os outros índios. Cantofa, cansada das atitudes dos colonos, incentivou os indígenas a atacarem a Vila de Portalegre, em 1825. Por esse motivo, passou a ser considerada uma traidora, inimiga dos não-índios. Após os ataques, a milícia passou a procurar Cantofa, que, porém, não foi presa, porque conseguiu fugir com a sua neta Jandy, com quem se escondia nas grutas da serra e caçava alimentos nos sítios adjacentes. Os donos dos sítios avistaram Jandy e descobriram o esconderijo das duas índias. Conforme Motta (1920, p.85. Grifo nosso.), o povo soube disso e

[...] foi á procura da *velha bruxa*. Debaixo de um frondoso cajueiro, dormia ella á sesta, quando foi despertada pelo povo. Abrindo um pequeno oratório, ajoelhou-se e [...] começou a resar o officio de N. Senhora [...], quando a velha resava a columna: “Deus vos salve! Relógio, que andando atrasado serviu de signal...”, [um dos algozes] cravou o punhal no peito da velha cabocla que cahiu fulminada e lavada em sangue. Jandy cahiu tambem desmaiada aos pés da sua avó. Os sicarios retiraram-se, sem offender a innocente Jandy. No dia seguinte, Cantofa foi sepultada no mesmo lugar onde fôra assassinada. Jandy não mais foi encontrada e não se soube do seu destino. Contavam os antigos que, durante muitos annos, aquelle logar era mal assombrado.

¹¹ O poema de Antônio Soares encontra-se em Anexo. Não sabemos a data em que ele foi escrito, apenas a publicação.

O esconderijo de Cantofa e Jandy localizava-se nas proximidades da Fonte da Bica. Os nossos entrevistados relatam que antigamente, no silêncio da noite, ainda era possível ouvir o choro de Jandy ou as orações da índia Cantofa: “‘Deus vos salve!’, era o eco da floresta, ‘Deus vos salve!’, as montanhas repetiam” (SOARES, 2001, p.146).

É interessante notar que os autores insistem em afirmar que Cantofa foi catequizada por um franciscano e era devota da Nossa Senhora, rezando inclusive para a Virgem Maria do Rosário – santa dos pretos. No entanto, apesar desse catolicismo, ela é acusada de bruxaria, “oráculo de credice” (SOARES, 2001, p.147). Atualmente, caso semelhante é observado entre as curandeiras das comunidades do Pêga, Arrojado e Engenho Novo, assunto do nosso segundo capítulo.

Dona Alaíde, nascida no Engenho Novo e residente no Pêga, indica que “o povo antigo dizia que uma índia velha [provavelmente Cantofa] disse que Portalegre nunca vai pra frente. Quando der dois passos pra frente, vai dar três pra trás”¹². O que não sabemos é se essas palavras representavam uma previsão “do oráculo” ou uma condenação “da bruxa” à serra de Portalegre.

O fato é que, no início do século XIX, a extensão territorial de Portalegre ultrapassava os 5000Km². Segundo Monteiro (1999, p.21), em 1833 foi criado o município de Portalegre. Das suas terras se desmembraram os municípios de Apodi, em 1833, Maioridade (atual Martins), em 1841, e Pau dos Ferros, em 1856. Hoje, essas cidades possuem uma economia muito mais desenvolvida do que a de Portalegre, o que causa certo ciúme entre os moradores locais. Em 1936, foram os municípios de Francisco Dantas, Riacho da Cruz, São Francisco do Oeste, Rodolfo Fernandes e Tabuleiro Grande; por último, Viçosa, em 1983. Desse modo, o município de Portalegre ocupa atualmente uma área de 128Km². Pelo menos no que diz respeito à extensão territorial, Portalegre já retrocedeu bastante.

¹² As mesmas previsões são atribuídas a missionários que rogam pragas, como Frei Damião (Cf. CAVIGNAC, 1999).

Não podemos afirmar que a diminuição da extensão territorial de Portalegre está ligada a Luíza Cantofa. O certo é que a historiografia a considera, junto com Jandy, as últimas índias que habitaram a Vila de Portalegre¹³. Os índios que sobreviveram ao ataque de 1825 teriam fugido para o Ceará¹⁴. A terra que os indígenas habitavam foi considerada devoluta e distribuída entre os colonos (MONTEIRO, 1999).

Segundo Cascudo (1984, p.43), na segunda metade do século XIX, era deprimente a situação dos poucos índios que ainda restavam no Rio Grande do Norte: “vencidos, batidos, humilhados [...], bebendo aguardente que ninguém mais proibia, expulso da terra, esmolando, prostituindo-se, morrendo como moscas”. Diante desse quadro, os índios vão “desaparecendo” do território potiguar. No censo realizado em 1844, o Rio Grande do Norte contava com 6.795 índios. No recenseamento de 1872, já não havia registro de população indígena. “Desaparece” o índio e surge neste último censo a categoria caboclo. “A identidade indígena havia finalmente sido destruída na província do Rio Grande do Norte, pelos interesses da grande propriedade rural, ao menos nos documentos oficiais” (MONTEIRO, 2000, p.144).

Como vimos, a criação de gado foi determinante no processo de ocupação do interior do Rio Grande do Norte, causando não só o “desaparecimento” das populações autóctones, como também influenciando na presença reduzida de escravos negros nesta região. A pecuária exigia poucos trabalhadores – “um vaqueiro para 250 reses”. Entretanto, mesmo que o número de escravos fosse reduzido, não se pode esquecer que a “mão-de-obra negra foi imprescindível no trato pastoril” (MACÊDO, 2005, p.43).

2.1.4 As populações afro-descendentes no Rio Grande do Norte

¹³ Atualmente há um grupo de teatro em Portalegre que encena a saga das duas últimas índias que habitaram a Serra.

¹⁴ Analisando o Livro de Batismo 01 da Freguesia de Portalegre (1832-1841), encontramos o registro de batismo de onze crianças indígenas. Dessas crianças, seis foram batizadas na Matriz de Portalegre, quatro na de Martins e uma na de Viçosa.

O Rio Grande do Norte não possuía comércio direto com a África. Os primeiros negros que aqui chegaram vieram dos mercados de Pernambuco e eram originários, principalmente, de Angola, Congo e Guiné. Há poucos registros sobre a vida desses escravos em território potiguar. Sabemos que eles estavam concentrados em maior número no litoral e trabalhavam nas lavouras de cana. O Engenho Cunhaú, o maior da capitania, possuía escravos desde o início do século XVII e em 1817 contava com 150 *peças* (MONTEIRO, 2000)¹⁵.

Na zona canavieira do Rio Grande do Norte, organizaram-se levantes de resistência à escravidão. Em 1727, mais de quarenta negros rebelaram-se na ribeira do rio Trairi. “Os colonos solicitaram a destruição desse quilombo ao capitão-mor do Rio Grande, que ordenou a um coronel de milícias que [...] partisse com esse objetivo para aquela ribeira” (MONTEIRO, 2000, p.92). Cascudo (1984) menciona a ocorrência de dois levantes na segunda metade do século XIX, um em Goianinha e outro em Papary (atual Nísia Floresta). Em Goianinha, o movimento teria sido organizado pelos

escravos Bonifácio, Estevão, Leandro e Eduvirgens, pertencentes ao engenho “Bom Jardim” [...]. [Eles mobilizaram a] escravaria de outras propriedades [...]. Aglomerados, deliberaram marchar sobre a capital da Província, reclamando seus direitos [...]. [Porém,] foram surpreendidos pela Fôrça Pública que os desbaratou violentamente (CASCUDO, 1984, p.193-194).

Como todo o sertão povoado pelo impulso das atividades pastoris, no oeste da capitania do Rio Grande não foi diferente. Utilizou-se de mão-de-obra branca, mestiça, índia e negra. Em Portalegre, o primeiro documento que faz referência à presença de escravos negros é o inventário de José Soares que declarou, em 1776, possuir quatro escravos¹⁶. O recenseamento de 1805 contabiliza cem pretos em Portalegre, mas não menciona se todos

¹⁵ O Engenho Cunhaú foi o primeiro engenho de açúcar do Rio Grande e pertencia à família Albuquerque Maranhão. Estava situado na região que hoje constitui o município de Canguaretama/RN.

¹⁶ Vale lembrar que o deplorável estado de conservação dos documentos e a nossa falta de conhecimento na análise de fontes primárias, principalmente na questão da leitura, impossibilitaram o estudo de um número maior de inventários.

eram escravos. Chamamos a atenção para esse fato porque, no Livro de Batismo 01 da Freguesia de Portalegre (1832-1841), das trinta e oito crianças designadas como pretas, apenas quatorze são escravas, vinte e duas não são mencionadas como livres ou escravas e duas são livres – uma, porque os seus pais são livres; e outra, porque a mãe é forra.

TABELA 02
Batizados realizados em Portalegre entre 1832 e 1841

Cor	Número de Crianças	Escravos
Pardo	407	29
Não menciona a cor	396	19
Branco	223	-
Preto	38	14
Semibranco	27	-
Índio	11	-
Crioula	1	-
Total	1.121	62

Fonte: Livro de Batismo 01 da Freguesia de Portalegre 1832-1841

No levantamento populacional de 1835, o Rio Grande do Norte possuía 10.240 escravos – 6.016 pretos e 4.224 pardos. O ano de 1845 foi marcado por uma grande seca que dizimou rebanhos de gado, enfraqueceu a economia da província e diminuiu o número de escravos. Nos anos seguintes, com a Guerra de Secessão nos Estados Unidos, despontou no interior da província o cultivo do algodão. “Essa cultura ocuparia espaços antes orientados majoritariamente para a pecuária. Diferentemente dessa, porém, teria como característica [...] a produção agrícola para o mercado exterior” (MÂCEDO, 2005, p.176). Com o fim da guerra americana, em 1865, caiu a exportação do algodão potiguar e a economia do Rio Grande do Norte entrou em crise. Por volta de 1870, proprietários rurais passaram a vender os seus escravos para a região Sudeste do Brasil. De acordo com Monteiro (2000, p.150),

A expansão da cultura do café no Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, justamente nesse período, tornou os cafeicultores dessas províncias os principais compradores da mão-de-obra existente no Nordeste, já que não podiam mais adquiri-la na sua fonte original [devido ao fim do tráfico em

1850]. Com a grande seca ocorrida em 1877, o tráfico aumentou ainda mais, pois muitos proprietários rurais do Nordeste, principalmente do sertão [...] desfizeram-se de seus escravos.

Com isso, o número de escravos caiu de 24.326, em 1870, para 2.161, em 1887. Em 1888, existiam apenas 482 escravos no Rio Grande do Norte, nenhum deles residente em Portalegre, conforme podemos observar na tabela seguinte:

TABELA 03
Número de escravos no Rio Grande do Norte

Ano	Número de escravos	Ano	Número de escravos
1820	9.109	1873	10.282
1835	10.240	1881	9.367
1844	18.153	1884	7.623
1854	3.000	1887	2.161
1870	24.326	1888	482

Fonte: Cascudo (1984, p.46 e 191); Monteiro (2000, p.150).

Ao descrever a situação do escravo negro transformado em vaqueiro, Cascudo (1984, p.45) afirma que o escravo sertanejo trabalhava e se divertia da mesma forma que o seu dono:

Ignorava-se no sertão o escravo faminto, surrado, coberto de cicatrizes, ébrio de fúria, incapaz de dedicação aos amos ferozes [...]. O ciclo do gado, com a paixão pelo cavalo, armas individuais, sentimento pessoal de defesa e desafronta, criou o negro solto pelo lado de dentro, violeiro, sambador, ganhando dinheiro, alforriando-se com a viola, obtendo terras para criar junto ao amo, seu futuro compadre, vínculo sagrado de auxílio mútuo.

A relação amigável entre os escravos negros e os seus senhores, descrita por Cascudo (1984), não corresponde aos relatos orais coletadas em Portalegre. Esses relatos mencionam os maus tratos sofridos pelos escravos, que trabalhavam acorrentados, sem direito à comida ou ao descanso, e ainda estavam sujeitos ao açoite. No que diz respeito a crianças batizadas, nos livros de Batismo da Paróquia de Portalegre, deparamo-nos com muitos escravos cujo padrinho e/ou madrinha também eram escravos. Não encontramos nenhum registro de criança libertada

na pia batismal¹⁷. O que observamos foi o uso de padrinhos por procuração, no caso de afilhados pardos. E essa prática, certamente, não criava uma relação sagrada entre compadres.

O número de escravos do Rio Grande do Norte, comparado ao de outras províncias, é bem menor, embora não se possa negar que aqui o negro foi utilizado como mão-de-obra escrava. Após a abolição, essa população permaneceu no território potiguar. Todavia, Cascudo (1984, p.47) tenta esconder a presença de negros neste Estado, ao afirmar que “viajado pelo interior do Rio Grande do Norte [verifica-se] que o irmão negro está desaparecendo com surpreendente rapidez”. Para este pesquisador (1984, p.43), no Estado potiguar, só a população branca permanece, pois “o negro desaparece com rapidez”, enquanto “o índio morre como mosca”.

A partir da história e, sobretudo, da forma como foi escrita fica mais fácil entender por que no Rio Grande do Norte não há populações indígenas ou comunidades quilombolas reconhecidas constitucionalmente. Como lembra Cavnac (2003, p.2-9), neste Estado houve uma tentativa de apagar as identidades, seja negando a presença negra e indígena seja apresentando esses grupos étnicos, de maneira pejorativa, como indivíduos preguiçosos e briguentos. Desse modo, qual a vantagem em afirmar-se como descendente de um escravo fujão ou de um índio rebelde? É preciso ter isso em mente, porque as identidades são construídas a partir de interesses (ARRUTI, 1997).

A epígrafe que abre este capítulo esclarece que, “do ponto de vista da antropologia, todas as identidades são constituídas, daí o verdadeiro problema de saber como, a partir de que e porque” (MUNANGA, s.d, p.3). Desse modo, mais do que questionar a origem étnica das comunidades do Pêga, Arrojado e Engenho Novo, é importante perguntar por que os seus moradores preferem não falar sobre negros e índios.

¹⁷ Analisamos apenas o Livro de Batismo 01 (1832-1841) e o 03 (1858-1866). O Livro 02 (1842-1850) está muito deteriorado; por isso, não foi utilizado.

2.1.5 “Quilomado dos índios”

Ao visitarmos as localidades rurais do Arrojado e do Engenho Novo, percebemos que essa é a região mais acidentada da serra. Isso nos leva a crer que estamos diante das terras improdutivas doadas pela Câmara Municipal da Vila de Portalegre, em 1761, aos índios oriundos da região de Apodi. Porém, não podemos afirmar que os seus atuais habitantes são descendentes dos índios dessa Missão.

Atualmente, sabemos apenas de dois logradouros associados à história indígena. Um deles é o Varelo, localizado na comunidade do Pêga, formado por um conjunto de depressões na rocha que no inverno serve de reservatório natural para a água da chuva. O outro é a Fonte da Bica, localizada na sede municipal. Como o próprio nome indica, é uma fonte de água natural. Seria nesse lugar que a índia Cantofa foi assassinada¹⁸. Para Cascudo (1974), a tradição oral também indica os holandeses como possíveis construtores dessa bica¹⁹. Essas indicações, contudo, o próprio autor corrige, afirmando que a fonte da bica seria uma construção portuguesa. Segundo Cascudo (1974, p.41), “Indígenas e flamengos nada fizeram pela fonte da bica. Os primeiros devem ter bebido, em largos sorgos a água reputada a mais saborosa e límpida do Rio Grande do Norte. Os segundos, ignoram, totalmente, a existência dessas fontes”.

Encontramos poucos registros sobre o período da escravidão na serra de Portalegre²⁰. Coletamos alguns relatos nas comunidades do Pêga, Arrojado e Engenho Novo, onde antigos moradores relembram de seus pais ou avós falarem sobre “o tempo do cativo”. Em outras entrevistas, há quem afirme possuir algum grau de parentesco com os antigos escravos da região. Entretanto, não podemos assegurar que esses povoados formavam uma comunidade

¹⁸ A bica passou por uma série de mudanças e já não possui as suas características originais. A última reforma ocorreu em 2003. Com o intuito de transformar Portalegre em um pólo turístico, a bica tornou-se um centro de lazer com bar, restaurante e banhos de cascata. Nos finais de semana, moradores de outros municípios da região oeste – Riacho da Cruz, Severiano Melo, Viçosa, Tabuleiro Grande, entre outros – visitam esse centro de lazer.

¹⁹ No Rio Grande do Norte, é comum encontrarmos monumentos históricos associados aos holandeses (Cf. CAVIGNAC, 2000).

²⁰ Uma fonte importante, como o Livro de Tombo da Paróquia, está desaparecida.

homogênea, apesar de os moradores da cidade afirmarem ser quilombola. Em 2001, durante uma apresentação da dança de São Gonçalo, no povoado de Santa Tereza, vizinho ao Arrojado, um representante da política local chamou a nossa atenção, apontando a dança como uma herança dos escravos que moravam naquelas terras.

Durante as primeiras conversas com esses moradores, era preciso ter cuidado para não usar a palavra “negro”. Quando, por descuido, tal expressão era utilizada, havia sempre uma correção por parte dos entrevistados: “Negro, não. Moreno”. E, se a pergunta fosse sobre “o tempo da escravidão”, eles afirmavam que não sabiam nada desse assunto, fugiam da pergunta ou esperavam que antes o entrevistador desse a sua opinião, como mostra o diálogo abaixo:

Eu: A mãe da sua mãe, sua avó, nunca contou nada de um tempo antigo que tinha os escravos?

Maricota: Não.

Eu: Não falou nada?

Maricota: Escravo?

Eu: Sim!

Maricota: E o que é escravo?

Eu: É que antigamente...

Maricota: ... A conversa que tinha é que escravo é gente mal.

Eu: Não. Mal era quem tinha escravo.

Maricota: Ah! Pois é! Às vezes, ela contava. Ela contava que tinha malfazejo.

Eu: Malfazejo?

Maricota: Malfazejo: chegava nas casas fazendo desonra. Entrava dentro de casa p'ra roubar uma coisa e outra... Pois é. Eu sou de 22. Eu sou muito nova... Passei muita necessidade...

(Maricota, nascida no Engenho Novo e residente na sede municipal, julho de 2001).

Assim, o assunto sobre a escravidão era substituído pelos acontecimentos vividos pelos entrevistados. E, ao falarem sobre as suas vidas, não utilizavam com a mesma espontaneidade dos outros habitantes de Portalegre as categorias “negro”, “escravo” e “quilombola”. Por isso, optamos por não adentrarmos nesse assunto nos primeiros anos da pesquisa. Após longas conversas sobre o “tempo de antigamente”, sentimos uma maior liberdade e – por que não dizer intimidade? – para retornarmos ao assunto sobre o “tempo da escravidão”. Foi quando coletamos os seguintes depoimentos:

Eu: A senhora também ouviu falar de que ali era um quilombo?

Aldizes: É. Já ouvi falar. Há muitos anos era um “quilomado” dos descendentes dos índios. Era de Portalegre para o Pêga [...]. Por sinal, muitas vezes, aqui e acolá, Pe. Dário fala isso e aquilo lá. Dos quilombo’ de Portalegre, o mais descendente é o do Pêga. Porque lá aonde chegou a conclusão... a raiz dos negros e dos índios.

Eu: Os negros e os índios eram lá?

Aldizes: Era lá.

Eu: Juntos?

Aldizes: Junto [...]. Porque lá, por comparação, tinha umas velhas antiga’... Era índia legítima. Se elas fossem num caminho e visse você, o mato abria e fechava. [Ela se escondia] [...]. Tinha era medo do povo [...]. Que ela era dessas pessoas que não podia ver ninguém [...]. Essa criatura era casada com um irmão de mamãe [...]. Mas não cheguei a conhecer.

Eu: E dos escravos o que é que seu pai dizia? Dos escravos negros?

Aldizes: Dizia que os escravo’ naquela época, lá naquela região, era muito sofrido. Muito mesmo. Aí ele diz que tinha aquelas pessoas, aqueles Meu Senhor que tinha condição [...]. Eles botavam, assim, um trabalhador [...] se não fizesse o serviço do jeito que ele queria levava peia [...]. Nem comer eles davam não. De jeito nenhum. Eles tinham que trabalhar até a hora que Meu Senhor quisesse [...]. O pobre não tinha vez nem voz.

(Aldizes, nascida no Pêga e residente na sede do município, maio de 2004).

No primeiro depoimento, o escravo é visto como um desordeiro, uma pessoa má. Na segunda declaração, ele é um sofredor, “não tem vez nem voz”. É interessante notar que a categoria “quilombo” não é nativa. São os outros, os de fora que falam e apontam uma descendência quilombola para os moradores do Pêga. No que diz respeito à mistura entre negros e índios, a história de Portalegre, como vimos, fornece indícios dessa relação²¹.

O último depoimento que aqui apresentamos foi sussurrado pela nossa entrevistada. Foi uma espécie de confissão, como se tratasse de uma história proibida, reservada, sem que alguém mais pudesse ouvir para recriminá-la, ou como se o gravador que estava diante dela não pudesse registrar tal testemunho:

Antônia: [...] Só tem eu p’ra falar dos escravos lá daquele tempo [...]. Do cativo.

Eu: E o que a senhora sabe do tempo dos escravos? Do cativo?

Antônia: [...] Porque já vem explicado da minha mãe e do meu pai [...]. Daí, tinha um Engenho acolá no São Tomás, sabe? Que era dos escravo’... A negra velha... Eu sou negra, mas eu digo também. As negra’ sofria muito com os chocalho balançando. E o negro velho com o chicote batendo. Só trabalhava

²¹ A mistura entre negros e índios é observada em outros trabalhos sobre comunidades negras (Cf. REIS, 1993; ASSUNÇÃO, 1994; MARTINS, 1995; ARRUTI, 1997; CAVIGNAC, 2003).

com o chicote [...]. As pobrezinha' raspando mandioca [...]. Na hora que terminava a faca de raspar a mandioca, o chocalho parava. Chegava o negro velho p'ra açoitar [...]. Papai contava, mamãe contava, daquele tempo, daquele povo sofredor [...]. Papai e mamãe não era cativo não. Já foi salva [...]. Era meu bisavô. Eu ainda alcancei meu bisavô. Que ele dançava o São Gonçalo. Que ele tinha a perninha cochó [...]. Meu bisavô dançava o São Gonçalo. Já é de longe [...]. Meu bisavô já vivia sofrido dos escravo' [...]. Morava no Arrojado.

(Antônia, nascida e residente no Engenho Novo, novembro de 2004).

Encontramos o fio condutor para falar dessas comunidades: as relações de parentesco apresentadas na farinhada e a dança de São Gonçalo. O nosso interesse não é provar se os habitantes do Pêga, Arrojado e Engenho Novo formam um grupo quilombola ou de descendência indígena. O nosso objetivo é apresentar essas comunidades a partir da sua história, das suas atividades econômicas, da sua religiosidade e principalmente da dança de São Gonçalo, cujo exercício, transmitido de pais para filhos, vem sendo afirmado desde o século XIX.

2.2 Cotidiano

A vida social e econômica das comunidades do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo está diretamente associada à agricultura. As atividades agrícolas são realizadas em família, seguindo uma divisão por sexo e por idade. Os homens mais jovens limpam e preparam a terra para o plantio do milho, do feijão e da mandioca; as mulheres, as crianças e os idosos realizam a plantação. Todos participam da colheita, com exceção da cana de açúcar e da mandioca que é arrancada, colhida, somente pelos homens. Pretendemos, em primeiro lugar, analisar a importância da família na distribuição do território e, posteriormente, perceber a participação da estrutura familiar no desenvolver das atividades agrícolas, visto que “os laços de parentesco são elementos definidores da identidade coletiva, sendo a agricultura aliada à caça, à pesca e ao artesanato, as atividades que possibilitam a sua sobrevivência” (CAVIGNAC, 2003, p.7).

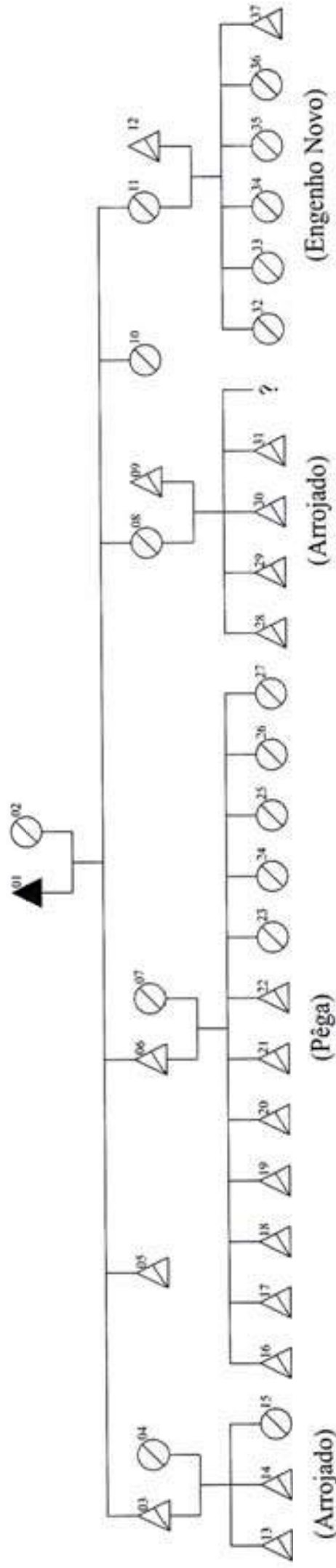
2.2.1 “*Um sangue só*”

Os moradores das comunidades estudadas se reconhecem como uma grande família. Os mais velhos apontam Francisco Simplício como precursor dessa linhagem. Ele é o bisavô de Dona Antônia, descrito no último diálogo, e era mais conhecido como “Padim”. Essa alcunha não era associada apenas à noção de padrinho de batismo, porque envolvia também a idéia de patrono, fundador, responsável pela comunidade. “Padim” morava no Engenho Novo, era o chefe da dança de São Gonçalo e dessa ‘grande família’ da qual todos se dizem parentes.

Motta (1953) assistiu a uma apresentação da dança de São Gonçalo na Fazenda Bezerra, localizada na “estrada que segue de Mossoró a Portalegre”, em outubro de 1910. Ao falar sobre esta apresentação, o pesquisador (1953, p.20) descreve o mestre da dança, Francisco Simplício, como um pardo septuagenário. Logo, “Padim” deve ter nascido por volta de 1840. No Livro de Batismo 01 da Paróquia de Portalegre, há o registro de batismo de um Francisco Simplício, nascido a 28 de novembro de 1838, pardo, filho legítimo de Manoel Simplício, natural da freguesia de Portalegre, e Francisca das Chagas, natural da Vila de Apodi. Provavelmente, trata-se de ‘Padim’, pois o sobrenome Simplício está registrado a essa família

Segundo relatos orais, Francisco Simplício teve seis filhos: João Francisco, Damião, Francisca, Delmiro, Luzia e Maria. Damião e Luzia não casaram e moraram no Engenho Novo até falecer. João Francisco e Maria casaram com pessoas que não residiam no Engenho Novo, mas, após a união, foram para as terras do sogro. Delmiro casou com Leonila, considerada cabocla, e foi morar no Pêga. Francisca casou com João Ribeiro e foi para o Arrojado. Por isso, para os moradores dessas comunidades, todos são parentes, pois descendem de Francisco Simplício, embora atualmente estejam divididos nos sobrenomes Delmiro, Jacinto, Bessa, Bevenuto, Calixto e Ricarte.

DIAGRAMA 01: Genealogia de Francisco Simplicio



- 01 - Francisco Simplicio
- 02 - Benta
- 03 - João Francisco
- 04 - Maria Francelina
- 05 - Damião Simplicio
- 06 - Delmiro Simplicio
- 07 - Leonila
- 08 - Francisca Simplicio
- 09 - João Ribeiro (João Velho)
- 10 - Luzia
- 11 - Maria Calixta
- 12 - Calixto
- 13 - Piancó

- 14 - José Francisco
- 15 - Regina
- 16 - Hermógenes
- 17 - Manoel Delmiro
- 18 - João Delmiro
- 19 - José Delmiro
- 20 - Francisco Delmiro
- 21 - Joaquim Delmiro
- 22 - Bevenuto Delmiro
- 23 - Raimunda
- 24 - Antônia
- 25 - Das Dores
- 26 - Maria

- 27 - Francisca das Chagas
- 28 - Melquiades Bessa
- 29 - Francisco Ribeiro de Bessa
- 30 - Epifânio Bessa
- 31 - Bonifácio Ribeiro de Bessa
- 32 - Sérgia
- 33 - Mariana
- 34 - Da Luz
- 35 - Cássia
- 36 - Raimunda
- 37 - Joaquim Calixto

A noção de pertencer a uma família não está diretamente ligada ao uso de um sobrenome, já que é comum encontrarmos filhos do mesmo pai e da mesma mãe com sobrenomes diferentes. Geralmente as mulheres não possuem o sobrenome da família, pois recebem apenas o nome de alguma santa: Maria Luzia, Antônia da Conceição, entre outras. E os homens, em alguns casos, recebem como sobrenome o primeiro nome do pai. Exemplo disso são os filhos de Delmiro Simplício e Jacinto Tomaz de Aquino, formando a família Delmiro e Jacinto, moradora do Pêga. Encontramos também o caso de uma família em que os cinco irmãos se chamam Francisco, mudando apenas o sobrenome: Francisco Vieira, Francisco Neto, Francisco da Silva etc. Outro fato que dificulta entender as relações de consangüinidade é o costume de chamar de tio ou tia e tomar a benção a todos os indivíduos da geração dos seus pais, como forma de respeito aos mais velhos²².

Os moradores das comunidades estudadas realizam casamentos endogâmicos, sendo freqüente a união entre primos legítimos. Após a união, o casal passa a residir onde for possível cultivar o seu roçado, ou nas terras da família do noivo ou da noiva. Se os dois forem herdeiros, a escolha será pelo melhor terreno. Isso, porque a descendência é bilateral, ou seja, “a herança de Ego provém de cada um de seus pais, e igualmente de seus quatro avós. Fala-se então de filiação cognática, onde os grupos de consangüíneos formam *parentelas*” (LABURTHE-TOLRA, 1997, p.111. Grifo do autor).

²² Há também o hábito de chamar de madrinha aquela que lhe segurou, “aparou”, na hora do parto, catequizou ou ensinou a ler – assunto do nosso segundo capítulo.

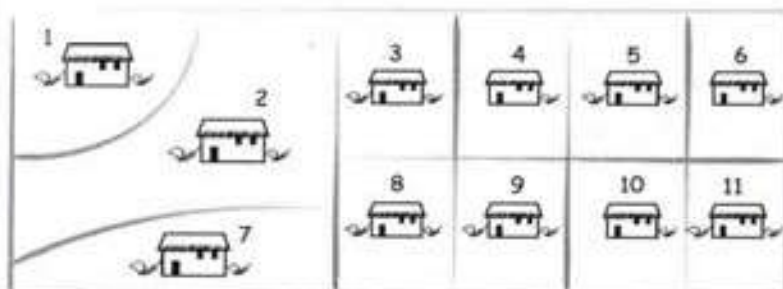
Disposição espacial das terras do Engenho Novo

Distribuição 01 - segunda metade do século XIX



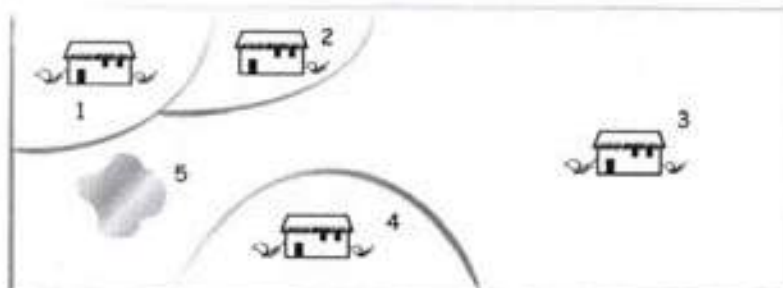
1- Francisco Simplicio (Padim)

Distribuição 02 - primeira metade do século XX



1- João Ricarde
2- Joana Ricarte
3- Nêga
4- Sergia
5- Mariana
6- Da Luz
7- João Canela
8- Amâncio
9- Cássia
10- Joaquim Calixto
11- Raimunda

Distribuição 03 - início do século XXI



1- Dó
2- Seu Calixto
3- Burita
4- Josefa
5- Açude

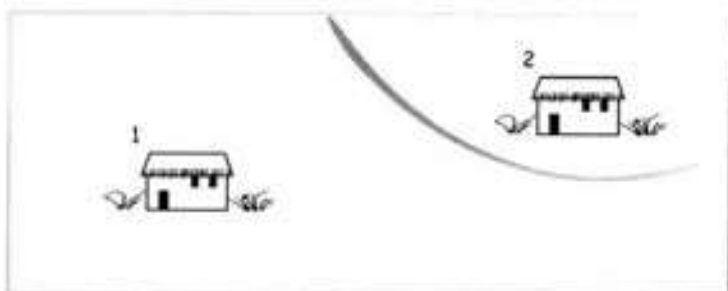
Disposição espacial das terras do Arrojado

Distribuição 01 - primeira metade do século XX



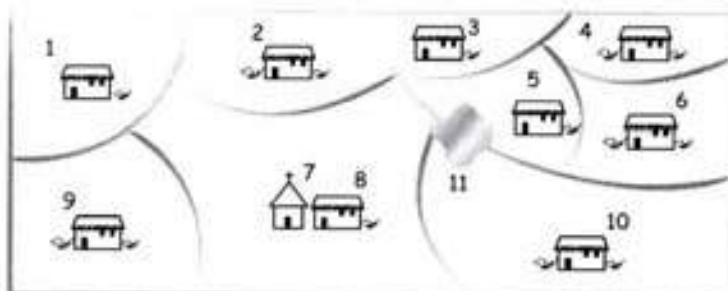
1- João Ribeiro
(João Velho)

Distribuição 02 - segunda metade do século xx



1- Bonifácio Ribeiro de Bessa
(filho de João Velho)
2- Francisco Ribeiro de Bessa
(filho de João Velho)

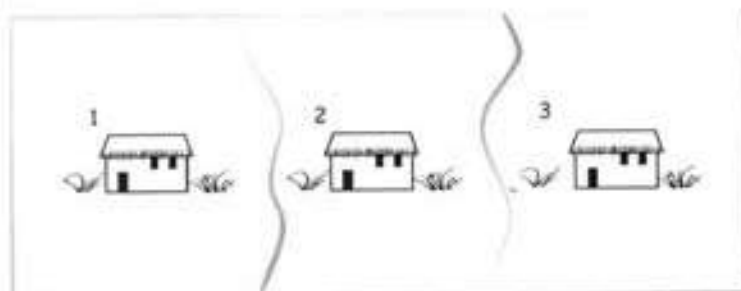
Distribuição 03 - início do século XXI



1- Antônia de Agenor (neta de João Velho)
2- Elezbão (neta de João Velho)
3- Joana (neta de João Velho)
4- Antonio de Chico (neta de João Velho)
5- Nicodemo (neta de João Velho)
6- Honorato (neta de João Velho)
7- Capela do Arrojado
8- João Velho (neta de João Velho)
9- Maria de Chico (nora de Bonifácio)
10- Dona Alcide e Fiorcé
(sobrinho de João Velho)
11- Açude

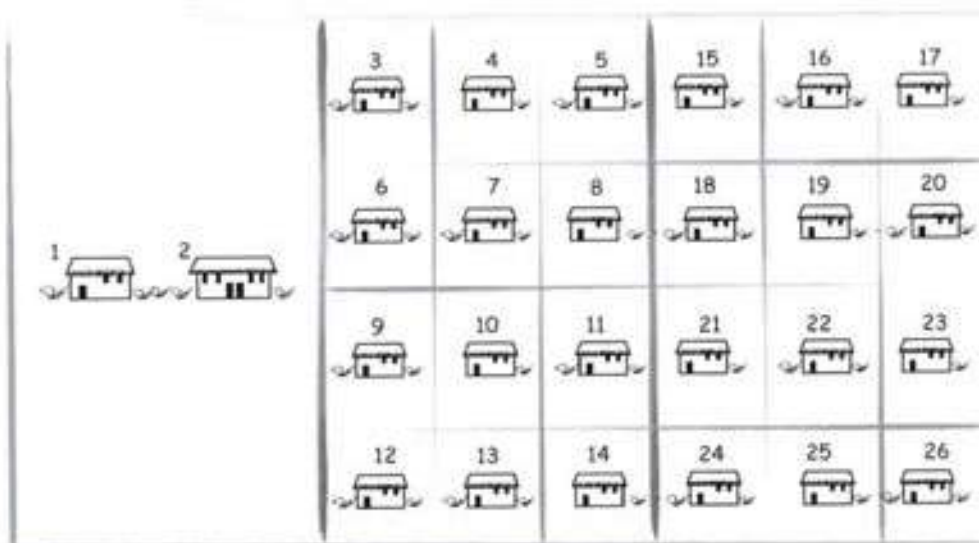
Disposição espacial das terras do Pêga

Distribuição 01 - início do século XX



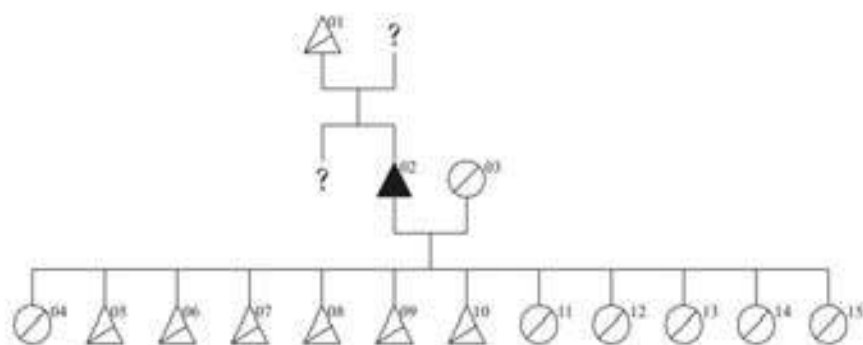
- 1- Raimundo Saraiva
(família branca conhecida como "os calango")
- 2- Manoel Delmiro
(era conhecido como "Sítio Macaco")
- 3- Jacinto Tomaz de Aquino
(era conhecido como "Sítio Pêga")

Distribuição 02 - primeira metade do século XX



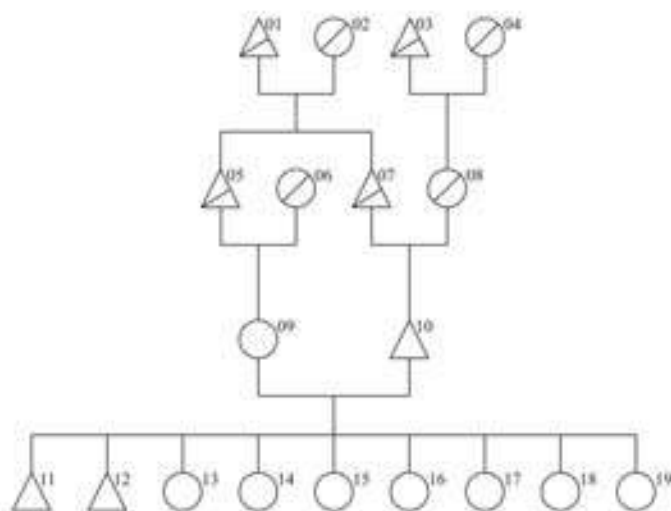
- 1- Família Freitas
- 2- Casa de Forinha
- 3- Manoel Delmiro
- 4- João Delmiro
- 5- José Delmiro
- 6- Francisco Delmiro
- 7- Joaquim Delmiro
- 8- Bevenuto Delmiro
- 9- Raimundo
- 10- Antônia
- 11- Das Dores
- 12- Maria
- 13- Francisca das Chagas

- 14- Hermógenes Delmiro
- 15- José Benício
- 16- Manoel Jacinto
- 17- Monteiro
- 18- Casiano
- 19- João Jacinto
- 20- Ana Luzia
- 21- Maria Luzia
- 22- Júlia
- 23- Raimundo
- 24- Conceição
- 25- Francisco Jacinto
- 26- Antônia Jacinto

DIAGRAMA 02: Genealogia de Jacinto Tomaz de Aquino

01 - Antônio Nobre (branco, senhor de escravos)
 02 - Jacinto Tomaz de Aquino
 03 - Luzia Jacinto
 04 - Antônia
 05 - Francisco Jacinto
 06 - José Benício
 07 - Manoel Jacinto
 08 - Monteiro

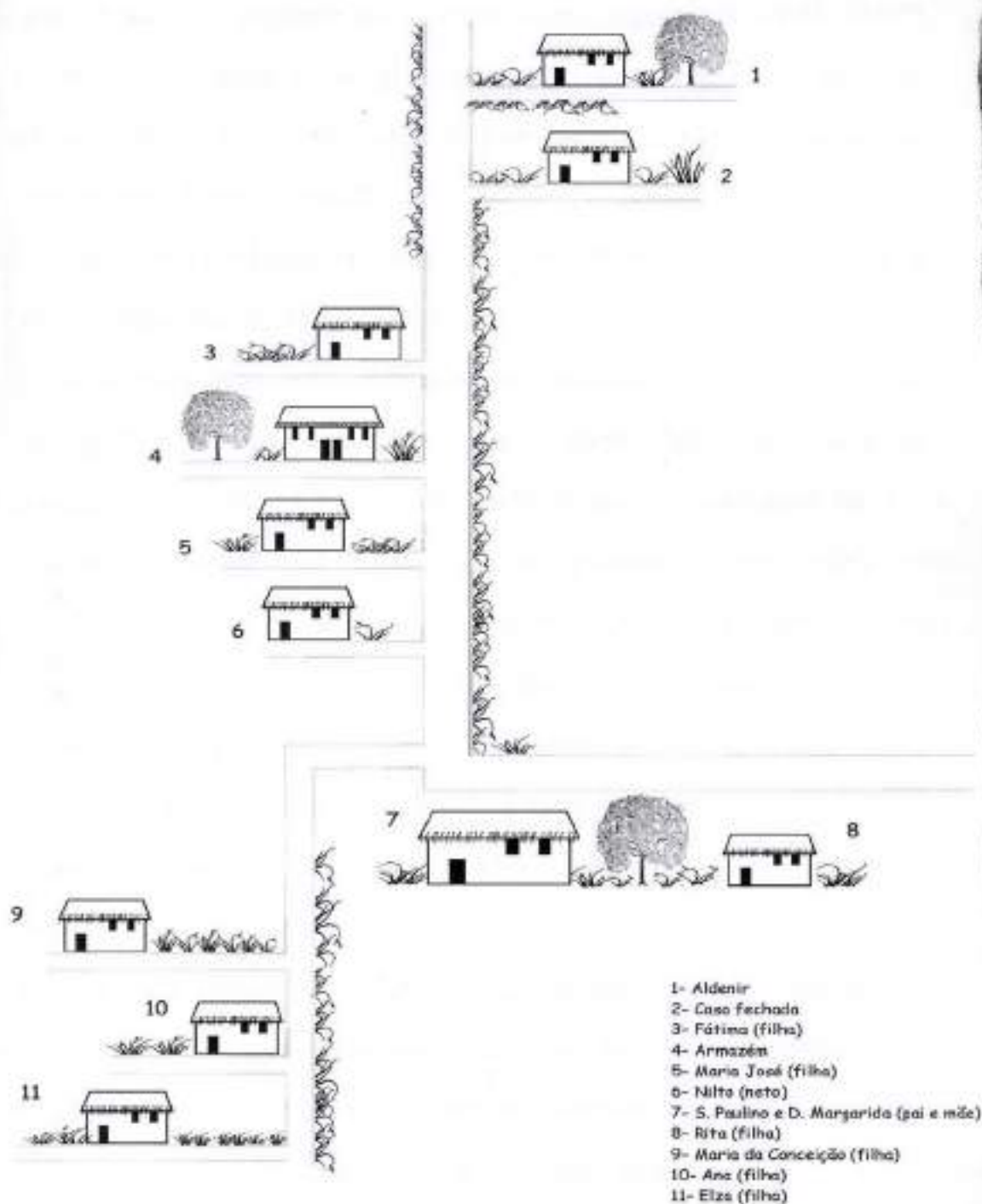
09 - Cassiano
 10 - João Jacinto
 11 - Ana Luzia
 12 - Maria Luzia
 13 - Júlia
 14 - Raimunda
 15 - Conceição

DIAGRAMA 03: Genealogia de seu Paulino e Margarida

01 - Delmiro Simplicio
 02 - Leonila
 03 - Jacinto Tomás de Aquino
 04 - Luzia Jacinto
 05 - Hermógenes Delmiro
 06 - José Benício
 07 - Manoel Delmiro
 08 - Maria Luzia
 09 - Margarida Delmiro da Conceição
 10 - Paulino Delmiro

11 - Florêncio Delmiro
 12 - José Genival
 13 - Maria Alzetina
 14 - Maria Elza
 15 - Maria de Fátima
 16 - Maria Ana
 17 - Maria da Conceição
 18 - Maria José
 19 - Rita Delmiro

Disposição das moradias de um grupo de parentes no Pêga



Observamos nessas comunidades o mesmo processo descrito por Cavalcanti (1975) a respeito da questão territorial dos “negros do Talhado”, no município de Santa Luzia (PB). A terra foi sendo dividida entre os descendentes por meio de herança, ficando a área de cultivo cada vez menor. A solução encontrada foi à venda da terra a um outro herdeiro, “devendo aquele que a vendeu, ir procurar trabalho em outros lugares” (CAVALCANTI, 1975, p.33). Com o dinheiro da venda, os antigos moradores compraram casas no Carrapicho, bairro localizado na periferia da sede municipal de Portalegre, e outros se mudaram para o município de Riacho da Cruz/RN ou de Itaú/RN.

A comunidade do Engenho Novo foi a que sofreu a maior evasão dos seus moradores. Atualmente apenas dois indivíduos – Augusto Calixto e Manoel Calixto – não venderam as suas terras. Os outros herdeiros venderam os seus terrenos a um único proprietário: Burita, nascido e residente no Pêga. Quando indagados sobre o motivo da venda, os antigos moradores argumentam que foi a falta d’água e as facilidades de acesso a médicos e escola vivenciadas no núcleo urbano. No entanto, através das entrevistas, percebemos que a saída desses moradores iniciou após o assassinato de Antônio de Pedro e de Augusto Calixto, ocorrido nos anos de 1970, durante um forró na comunidade do Engenho Novo. E intensificou-se na década de 1980, quando o Governo do Estado incentivou a construção de um açude – embora um dos argumentos da evasão seja justamente a falta d’água. O problema é que o açude submergiu a casa de antigos habitantes. Sentindo-se invadidos, eles venderam as suas terras e saíram da comunidade.

O forró onde aconteceu o assassinato de Antônio de Pedro e Augusto Calixto atraiu os muitos moradores da região, porque quem ia tocar era um conhecido sanfoneiro, Chico Cosme, morador do município de Tabuleiro Grande/RN. Todos estavam animados, embora soubessem da discussão ocorrida anteriormente entre um habitante do Engenho Novo e Antônio de Pedro, morador do Pêga. Não sabemos bem o motivo da discussão, mas o certo é que Antônio estava

botando água lá no Engenho Novo. Então lá ele brigou, arengou, com outro meninote [...]. Aí ficaro' com aquele enrasco. Aí aconteceu esse grande baile [organizado por Augusto Calixto] [...]. [Antônio de Pedro 'tava] trabalhando numa farinhada ali no Riacho de Areia e pediram demais pra ele não ir [...]. Mas foi. Esse baile foi muito falado, muita gente foi [...]. Sei que quando cuidaro' dissero': "Uma briga!" [...]. E o finado Augusto dormindo. Acordaro': "Augusto! Uma briga! Mataro' [Antônio de Pedro]" [...]. Foro' chamar Augusto p'ra apartar a briga [...]. Mas aí Zé [irmão de Antônio de Pedro] ficou como louco [quando soube da morte do irmão]. Quem passava ele rebojava a faca. Era em quem pegasse. Só que pegou no finado Augusto que não tinha nada com a história. (Fransquinha, nascida no Pêga e residente na sede municipal, março de 2005.).

Augusto Calixto, nascido e residente no Engenho Novo, era neto de Francisco Simplício. Augusto era uma pessoa muito querida e respeitada na comunidade. "Lá dentro do Engenho Novo ele era pai do povo. Ele era quem fazia tudo pelo povo [...]. Foi um sofrimento muito grande a morte dele" (Aldizes, nascida no Pêga e residente na sede municipal, março de 2005.). Após o assassinato de Augusto,

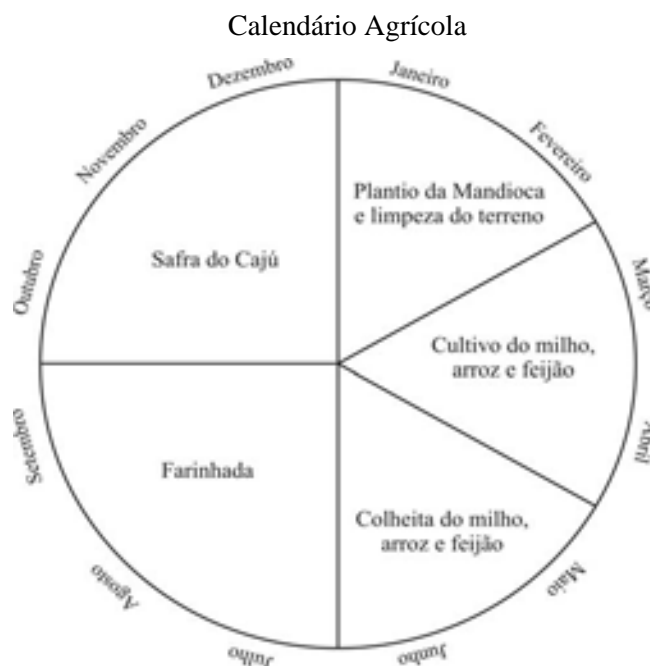
o Engenho Novo não participava de nada do Pêga. Pêga também não participava e ficaro' jurando [vingança]. Até que, graças a Deus, deixaro' passar [...]. Mas durou muito tempo. Desses anos p'ra cá, pouco, foi que esquecero' [...]. Porque família, você sabe como é, há aquele desentendimento, mas com o tempo vai gastando e vai tornar a ser a mesma família de sempre. (Fransquinha, nascida no Pêga e residente na sede municipal, março de 2005.).

Apesar das brigas, intrigas e desentendimentos, a idéia de pertencer a uma grande família termina prevalecendo. Ainda que a atual residência não esteja localizada no Pêga, Arrojado ou Engenho Novo, os seus antigos moradores se consideram dessas comunidades e não cansam de mencionar que "ali é tudo parente, um sangue só" (Fransquinha, 2005). O poder do parentesco é atestado a partir da transmissão de costumes, crenças e hábitos e na divisão de papéis, garantindo o desenvolver das atividades agrícolas e, conseqüentemente, a sobrevivência da família.

2.2.2 A divisão do tempo e as atividades agrícolas

Nas comunidades investigadas, as atividades agrícolas estão distribuídas de acordo com a precipitação das chuvas na região. No “inverno”, de janeiro a junho, plantam feijão, milho, arroz e mandioca. Na estiagem, de julho a dezembro, colhem a castanha do caju, produzem farinha de mandioca e ajudam na moagem da cana-de-açúcar realizada em comunidades vizinhas.

Ao lado do calendário romano, encontramos uma medição do tempo semelhante àquilo que Evans-Pritchard (1978) chamou de tempo ecológico e tempo estrutural. O primeiro reflete “suas relações com o meio ambiente [e o segundo] são reflexos de suas relações mútuas dentro da estrutura social” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p.107-108). Os Nuer, para diferenciar os meses do ano, utilizam as expressões “na época dos primeiros acampamentos, na época do casamento, na época da colheita, etc.” (ibid, p.113). Nas comunidades estudadas, o tempo estrutural traduz-se como “no mês de Maria” e “no tempo de São João”; com relação ao tempo ecológico, temos “na safra da castanha” e “no tempo da farinhada”, como veremos adiante.



A maioria dos habitantes do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo trabalha em terreno próprio, adquirido através de herança, como vimos anteriormente. Outros possuem casa própria, mas não são donos de áreas cultiváveis e plantam as suas roças em terras de outrem, através do sistema quatro por um – a cada quatro sacos de feijão ou de milho produzidos, um fica com o dono da terra. Ou então, tornam-se *moradores*²³, residindo e administrando uma terra que não é sua. Nesse caso, a produção é dividida a partir do sistema de meia – duas partes iguais entre o proprietário e o *morador*. Essa forma de dividir a produção é lucrativa nos terrenos que possuem cajueiro, já que a castanha do caju é o principal produto econômico da região. Encontramos alguns casos de pessoas que começaram trabalhando como *moradores* e, posteriormente, tornaram-se proprietários. Como exemplo, apresentamos Burita, administrador das terras e da casa de farinha pertencente a um rico empresário, Rosário de Freitas, localizadas no Pêga. Atualmente, Burita possui moto e é dono de 80% das terras no Engenho Novo, 26 hectares. Para administrar essas terras, o próprio Burita possui um *morador* que sonha em um dia também se tornar proprietário.

Dona Gumersina, nascida no Engenho Novo e residente no Pêga, é um exemplo de não-proprietária e não-*moradora*. Ela é viúva, aposentada, já participou da dança de São Gonçalo e trabalhou em casas de farinha até 2003. Ela tem casa própria, onde mora com uma filha e três netos. No inverno, faz um pequeno roçado de milho ao lado da sua casa, para consumo familiar. Desde os anos de 1970, planta arroz, milho, feijão e mandioca nas terras de Seu Francisco Marinho. Quando planta o feijão e o milho, é dela a semente e o trabalho de limpar a terra, plantar e colher o produto. Isso lhe garante o sistema quatro por um. No caso do cultivo do arroz, a semente é do proprietário, Seu Francisco Marinho; por isso, a produção é dividida ao meio. Ele e Dona Gumersina limpam, plantam, colhem e batem o arroz, com a ajuda dos filhos dela.

²³ *Morador* é um termo utilizado para designar o responsável administrativo de um terreno, o gerente. Colocamos em itálico para diferenciar dos simples habitantes de um lugar.

A plantação do arroz só é possível em terrenos onde a umidade do solo é alta, como nos baixios dos açudes. São poucas as áreas destinadas ao seu cultivo, porque o solo da região é bastante seco, improdutivo e acidentado. Das três comunidades pesquisadas, apenas no Pêga o arroz é cultivado. Esse cultivo ocorre nas proximidades do seu único açude, que foi inaugurado em 2000, é público e abrange também as terras do Riacho da Areia, outra localidade rural de Portalegre. Esse açude banha as propriedades de Euclides Pereira, atual prefeito de Portalegre, José Augusto, vereador, Francisco Marinho, Alfredo Rodrigues, Wilson Rêgo, José Freitas e José Arruda, nenhum deles moradores do Pêga.

Nesse açude também encontramos um pequeno plantio de cana-de-açúcar, utilizada apenas basicamente para consumo familiar ou encaminhada para os dois únicos engenhos da região. Um deles está localizado no sítio Jenipapeiro e pertence à família de Dadá Diógenes, um agricultor local. O outro foi reformado em 2001, a partir de uma associação dos produtores de cana, e está situado no sítio Alexandre Pinto. Esses dois engenhos tentam recuperar o antigo prestígio do município de Portalegre como grande produtor de rapadura. Os moradores relembram que “antigamente” havia na serra cerca de quinze engenhos de cana-de-açúcar funcionando. E a rapadura era vendida em toda a região oeste do Estado.

A transformação da cana-de-açúcar em rapadura, realizada nos engenhos de cana entre os meses de setembro e outubro, exige “muito trabalho e muita ciência” (Chico Timóteo, criado no Jenipapeiro e residente na sede municipal, outubro de 2004). É preciso escolher o terreno apropriado para plantar a cana, colher o produto, transportá-lo até o engenho, moer a cana, ferver a garapa, saber o momento exato em que a garapa se transforma em mel e perceber quando este está no ponto de virar rapadura. Para isso, são necessários de quinze a vinte e cinco homens, depende da quantidade de cana a ser moída.

Um fato interessante é que, em Portalegre, a rapadura é um doce feito exclusivamente por homens. As mulheres não participam, porque a produção é considerada perigosa: uso de facão para cortar a cana e de um fogo alto para ferver a garapa. As mulheres não são

consideradas aptas a dominarem esse fogo. A participação feminina nos engenhos de cana resume-se a preparar as refeições e a fazer um doce chamado alfenim, embora nesta atividade homens e crianças também participem.

Para nós, o mais importante é saber que a moagem da cana representou, na primeira metade do século XX, uma possibilidade de interação entre os moradores do Jenipapeiro e do Pêga. Isso, porque moradores dessa última comunidade iam trabalhar nos engenhos do sítio Alexandre Pinto. Até hoje, encontramos moradores de lá trabalhando na moagem nesse sítio. Mas ressaltamos que as atividades desenvolvidas por eles são aquelas consideradas de maior risco ou de menor prestígio. São as funções de cambiteiro e boca de fogo: a primeira classifica o homem responsável por arrumar a cana-de-açúcar em uma cangaia – suporte de madeira colocado sob o jumento – e transportá-la até o engenho; boca de fogo é o nome dado ao trabalhador que alimenta as caldeiras do engenho com lenha ou bagaço de cana. Nas caldeiras – recipientes de metal –, o caldo da cana é fervido, transformado em mel e depois em rapadura.

No Pêga, além da plantação de feijão, milho, arroz e cana-de-açúcar, existe a coleta das frutas: manga, pinha, seriguela e cajarana. Não há uma plantação ou uma grande área destinada exclusivamente ao cultivo dessas frutas. São árvores nativas ou plantadas no quintal de algumas casas. Essas frutas são vendidas entre os próprios moradores ou encaminhadas à feira de Pau dos Ferros/RN, através de um ônibus que faz a linha Portalegre-Mossoró, de segunda-feira a sábado. Dessa atividade resulta o que os moradores consideram uma renda extra, uma vez que a fruta mais importante é o caju. O cajueiro é a árvore que predomina na região. Na safra do caju, entre os meses de outubro e dezembro, crianças e adultos participam da colheita do seu fruto, a castanha. De onde é tirada a principal renda da família. Antes do caju, predominava o algodão, como veremos no tópico seguinte.

2.2.3 Da leveza do algodão a doçura do caju

Na serra de Portalegre, já se produziu muito algodão²⁴ – atividade feita em família e lembrada pelos mais velhos com saudade. Nas comunidades investigadas, enquanto os homens colhiam o algodão, as mulheres realizavam a sua fiação, reunindo-se em cinco ou seis na casa de uma delas – reunião chamada de “adjunto”. Depois do fiado, o algodão era encaminhado para a cidade vizinha, Tabuleiro Grande/RN. Lá, existiam senhoras que teciam o algodão e depois reconduziam o tecido para as comunidades do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo, onde era transformado em roupas, redes e lençóis.

As mulheres dessas comunidades também faziam rendas de bilro. Segundo Cascudo (s.d.), foram os portugueses que trouxeram para o Brasil essa técnica de transformar fios de algodão em rendas. Para isso, utiliza-se uma almofada que serve de apoio para os papelões com o modelo do desenho a ser seguido através do entrelaçamento dos bilros – objetos de madeira onde o fio do algodão é colocado²⁵. Para fazer os bilros, “a gente ajuntava aqueles coquinho. Era furadinho. Aí botava um pauzinho. Pronto [...]. A gente fazia a almofada e enchia com capim seco. Aí botava outros paninho por cima. Ali tinha uns papelãozinho furadinho. Era os biquinho” (Dona Faustinha, nascida no Pêga e residente na sede municipal, maio de 2005).

Além do consumo interno, o algodão produzido nessas comunidades era vendido na sede municipal. De Portalegre, encaminhavam o algodão para os centros comerciais de Mossoró/RN ou de Campina Grande/PB. O transporte do algodão para essas cidades era feito em jumentos, agrupando-se vinte ou trinta animais. Na volta, esses bichos carregavam mantimentos que eram vendidos no comércio local. Porém, essa serra, assim como todo o Estado potiguar, sofreu com a praga do bicudo e viu exterminadas as suas plantações de algodão. Segundo Lanna (1995, p.44), no Rio Grande do Norte, “o algodão foi trocado pelo caju, considerado como ‘cultura de reflorestamento’ pelas agências governamentais”.

²⁴ O algodão “era nativo na capitania do Rio Grande, já conhecido e utilizado por indígenas quando os colonizadores europeus aqui chegaram” (MONTEIRO, 2000, p.101). Para maiores informações sobre o cultivo do algodão no Nordeste, consultar Andrade (1988) e Macêdo (2005).

²⁵ Sobre esse assunto, consultar Gurgel (1992) e Gama (2001).

Atualmente, o caju é a principal fonte de renda do município de Portalegre, ao contrario de anos anteriores, quando só a castanha tinha valor. Com a instalação de uma fábrica de polpa de caju na sede municipal, o pseudofruto, também conhecido como bagaço, ganhou importância²⁶. A fábrica distribui determinado número de caixas entre os agricultores, para que armazenem o bagaço. Durante o dia, caminhões circulam pelo município, recolhendo essas caixas. Essa atividade propiciou uma melhoria nas estradas da região. Seu Calixto, nascido no Engenho Novo e residente no Pêga, certa vez chamou a nossa atenção para esse fato, argumentando que construiu a sua casa num local isolado, para não ser incomodado, “e hoje tem estrada quase no beijo da porta”.

As outras atividades agrícolas, aliadas ao dinheiro recebido com as aposentadorias, sustentam as famílias ao longo do ano. Já o dinheiro arrecadado exclusivamente com a venda do caju e da castanha garante as viagens religiosas para Canindé (CE), Juazeiro do Norte (CE) e Patú/RN. Propicia também a aquisição de novos terrenos ou de algum objeto eletrônico – TV, rádio, liquidificador etc. – e ajuda na realização da festa de Nossa Senhora da Conceição, a padroeira do município, na primeira semana de dezembro. Diante dessa diversidade de atividades agrícolas – frutas e legumes no inverno; farinha, caju e rapadura no verão –, um morador afirmou-nos: “a nossa serra se não fosse tão viciada em jogo e bebida, o povo vivia melhor” (Seu Paulo, nascido e residente no sítio Sobrado, novembro de 2004). A seguir, descreveremos a atividade mais importante do ponto de vista da vida social: a produção da farinha de mandioca.

2.2.4 Farinhada: é assim que se faz

O plano das roças de mandioca garantia a farinha indispensável à alimentação histórica. A ribeira do Apodí, na última década do século XVIII (1791-93, a

²⁶ Em 2003, o saco de castanha, com 50Kg, era vendido entre R\$ 60,00 e 68,00. Em 2004, atingiu R\$ 80,00 e, em 2005, chegou a R\$ 94,00. A caixa com o bagaço do caju, em 2005, valia R\$ 1,50.

grande sêca, *Sêca Grande* como ficou conhecida), produzia 56.640 alqueires de farinha nas freguesias do Apodi, Portalegre e Pau dos Ferros. (CASCUDO, 1984, p.114).

Há uma vasta literatura sobre a produção e utilização da farinha de mandioca no Brasil (MONTEIRO, 1985; MOURA, 1993; RIBEIRO, 1996; ANDRADE, 1999; GANDAVO, 1980; MEDEIROS, 1997; MORAIS, 2003). Devido à sua importância no sustento da família, encontramos também diversas lendas sobre a origem dessa planta. Uma delas foi registrada por Couto de Magalhães, entre os índios tupi, em 1876, e citada por Câmara Cascudo (s.d., p.545-546): conta que certo dia uma jovem índia donzela descobriu que estava grávida. O seu pai, muito severo, passou a castigá-la a fim de descobrir o responsável. Ela garantiu que não conheceu homem algum. Furioso, ele decidiu matá-la. Nesse período, apareceu-lhe em sonho um homem branco que afirmou a inocência da filha e pediu que o pai abandonasse a idéia de matá-la. Quando a criança nasceu, todos ficaram admirados com a sua aparência e agilidade. Ela era muito branca e, desde cedo, já falava e andava. O seu nome era Mani e viveu apenas um ano. Como era costume na tribo, Mani foi enterrada dentro de casa e os seus familiares tinham a função de regar a sua sepultura. Após um certo período, percebeu-se que daquela sepultura saía uma planta totalmente desconhecida dos moradores da região. Essa planta cresceu e familiares da criança resolveram retirá-la. Dada à sua brancura, reconheceram nela o corpo de Mani. Comeram o fruto e chamaram-no de Mani-oca, ou seja, casa de Mani. E passaram a cultivá-la.

Cascudo (s.d, p.544) apresenta mais duas lendas sobre a origem da mandioca. Uma delas relata a história de uma menina que foi enterrada viva e se transformou em um pé de mandioca. Há ainda uma narrativa de que mudas de mandioca foram doadas por um peixe a um veado que o salvou. Porém, egoísta, este não dividiu com ninguém a mandioca recebida. Aparece, então, um bravo guerreiro que lhe rouba a mandioca e a entrega às mulheres da tribo, que partilhavam o precioso alimento.

Em todas essas narrativas, é notória a presença feminina. É a mulher que gera ou se transforma em mandioca. São elas que recebem a mandioca do herói e dividem com o grupo. Isso se repete ainda hoje. São as mulheres as responsáveis pela fabricação da goma, e a sua participação é fundamental na produção da farinha. São elas que recebem, nas casas de farinha, a mandioca para raspar, lavar e transformá-la em alimento.

É importante lembrar que “a alimentação não é apenas a satisfação de uma necessidade fisiológica, mas também uma forma de comunicação, a ocasião de trocas e de atos de ostentação, um conjunto de símbolos que constitui, para determinado grupo, um critério de identidade” (VALERI, 1989, p.191). Desse modo, a produção da farinha de mandioca, em Portalegre, é uma atividade econômica que gera renda para a comunidade e favorece a sua sociabilidade. Durante a farinhada, familiares e amigos visitam a casa de farinha, seja para conversar seja para ajudar em alguma tarefa. Antigamente, durante a produção da farinha, namoros e casamentos eram arranjados.

Nas comunidades estudadas, as pessoas que trabalham na casa de farinha são escolhidas entre familiares e amigos. Dona Alaíde, nascida no Arrojado e residente no Pêga, quando questionada sobre quem trabalharia em sua farinhada, respondeu-nos: “meu povo”. Sabemos que nesse *povo* estão presentes filhos, netos, sobrinhos e amigos. Ela ainda acrescentou: “fazer farinhada depende de amizade”, pois o trabalho é pesado e muitos aceitam as tarefas não pelo dinheiro, mas pelo afeto e parentesco com o safreiro.

TABELA 04
Expressões utilizadas na casa de farinha

Farinhada	Produção da goma e da farinha de mandioca. Também chamada de safra.
Safreiro	Homem responsável pela farinhada.
Raspadeira	Mulher que raspa a mandioca.
Cevador	Homem que processa a mandioca raspada em uma máquina também chamada cevador, deixando-a como uma massa.
Tiradeira de Goma	Mulher responsável pela lavagem da massa e pela produção da goma.
Preseiro e Peneirador	Homem que arruma a massa na prensa e peneira a farinha
Torrador ou forneiro	Homem que torra a farinha.
Conga	Aluguel pelo uso da casa de farinha.
Caçuá	Depósito de couro colocado no lombo do jumento para carregar mercadorias.
Carga	Uma carga equivale a dois caçuás com mandioca.
Arranca	Uma arranca corresponde a dezesseis caçuás com mandioca ou a oito cargas. Esse termo também é utilizado para designar a atividade de colher a mandioca no roçado.
Cuia	Caixa de madeira que comporta cinco litros ou 3,125kg de farinha.
Quarta	Caixa de madeira que comporta oito cuias. Um saco com 50kg de farinha equivale a duas quartas ou dezesseis cuias.

Fonte: Participantes da farinhada.

Durante a realização de uma farinhada, o safreiro, as raspadeiras e alguns homens se mudam para a casa de farinha. O safreiro leva rede, lençol, pratos e panelas. Há também aqueles que vão com cama, colchão, fogão a gás, relógio e rádio. Tudo depende do período de permanência na casa e das condições financeiras de cada um. Antes de iniciar as atividades na casa de farinha, o safreiro organiza algo fundamental em uma farinhada: a comida. Na véspera das atividades, ele mata alguma criação – geralmente um porco – e prepara a sua carne com sal; de acordo com a duração da farinhada, reserva-se uma quantidade de feijão, arroz e, em alguns casos, mungunzá; arruma-se café, açúcar e cachaça, pois é preciso manter os trabalhadores acordados e ativos. Associadas a esses alimentos, há a farinha e a panela com beiju.

Nesse local, as atividades seguem uma divisão por sexo e por idade. Os trabalhos de raspar a mandioca e lavar a massa são realizados por mulheres; aos homens, cabe arrancar, cevar, prensar, peneirar e torrar a mandioca. Já o seu plantio pode ser realizado por homens e mulheres. Durante a farinhada, utiliza-se a mandioca plantada no ano anterior.

Depois de divididas as tarefas e organizada a comida, inicia-se a farinhada. No domingo, um grupo, denominado homens da capoeira, faz véspera, ou seja, retira do roçado duas cargas

de mandioca para o início das atividades na segunda-feira. Nesse dia, ainda pela manhã, retiram as outras seis cargas de mandioca, completando uma arranca. No final do dia, fazem véspera para as atividades do dia seguinte. Isso se repete até terminar a farinhada. No trabalho de retirada, só os homens participam, divididos entre aqueles que a arrancam e aqueles que carregam os caçuás ou caminhões. Os primeiros puxam a planta pelo caule; por isso, o nome arranca. O terreno vazio, após essa etapa, é chamado capoeira; daí, a denominação homens da capoeira. Arrumada em caçuás ou em caminhões, a mandioca é transportada para a casa de farinha.

Chegando à casa de farinha, a mandioca é arrumada em grande monte e, ao seu redor, ficam as raspadeiras. Elas também estão divididas em dois grupos: as capoteiras e as tiradeiras de capote. As primeiras fazem o capote, ou seja, iniciam a raspagem da mandioca e param na metade, passando-a para as segundas, que concluem essa tarefa, que é extremamente desgastante e dela dependem todas as atividades na casa. Por isso, a raspagem inicia entre 23h e 1h. Em número de quatro ou dez, formam um semicírculo, tendo ao centro a mandioca a ser raspada. Ficam sentadas em pedras ou em pequenos tamboretas, ambos forrados e sem apoio para as costas; em alguns casos, a própria casca da mandioca serve de forro e assento. Quando o dia amanhece, a mandioca que estava no centro é dividida em pequenos montes, os quais ficam na frente das tiradeiras de capote. Do seu monte, retiram quinze ou vinte mandiocas e colocam sobre as suas pernas, é o chamado colo. Toda a atividade da raspagem dura aproximadamente quinze horas. E, para manter o ritmo da produção, é preciso muita conversa, brincadeira, música, café e, às vezes, cachaça.

A mandioca raspada é colocada em um cevador, que a tritura. Após ser processada, a massa é colocada em um tanque, em que é misturada com água, para uma primeira lavagem. Não existe um número padrão de tanques: a casa de farinha de Rosário possui, por exemplo, quatro. Em um deles, há ganchos de ferro fixados, em que se coloca 1m² de tecido, conhecido por volta ao mundo, formando uma rede. A massa misturada com água é retirada com um balde

e colocada sobre o tecido. Esse processo é chamado de lavar a massa e é realizado por duas mulheres: a tiradeira de goma e a sua auxiliar, a lavadeira de massa. É uma espécie de bailado em que uma mulher fica de frente para a outra, tendo entre si o tecido. Rapidamente elas alternam com as duas mãos movimentos que vão da direita à esquerda, facilitando o escoamento do líquido, chamado de mandipuera. Depois, de forma mais lenta, comprimem as suas mãos sobre o tecido, até o líquido escorrer completamente. A massa que fica sobre o tecido é jogada em um outro tanque; é desta que se faz a farinha de mandioca. Já o líquido que ficou no tanque fica descansando até assentar. Após doze horas, cria-se embaixo uma massa homogênea muito branca e um líquido de cor amarronzada por cima, o qual é retirado e jogado fora. A massa é novamente misturada à água e passa a noite descansando. É dela que se origina a goma. De manhã, o líquido é mais uma vez retirado do tanque e a massa, que virou goma, é retirada com uma pá e colocada para secar. Depois desse processo, a goma já pode ser consumida. Nesse estágio, por não ter ido ao forno, ela é chamada de goma fresca.

Na lavagem da massa está a diferença entre goma e farinha. Enquanto a primeira é feita a partir do líquido assentado, a farinha é produzida a partir da massa originária da lavagem na rede. Essa massa é posta em uma prensa, constituída por quatro ou seis tábuas forradas com sacos de náilon. Aqui ela é prensada até escorrer a mandipuera ainda restante. Depois disso, é colocada em um baú ou caixa de madeira, chamado de cocho. Na sua extremidade, há uma peneira, em que peneiram a massa. Certos homens não conseguem realizar essa tarefa, pois da massa exala um cheiro muito forte, deixando-os embebedados. Isso também acontece na lavagem, quando algumas mulheres sentem náuseas.

Após a peneiragem, pequenas porções da farinha vão ao forno, para a torragem. Os trabalhadores da farinhada comentam que a mandioca é muito forte, pois é raspada, cevada, lavada, prensada, e só morre, de verdade, no forno, quando torrada, matando definitivamente o seu veneno. Essa atividade é realizada exclusivamente por homens, chamados de forneiros. Para alguns, a mulher não deve nem mesmo subir no forno. Argumentam que o calor pode

trazer-lhe sérios problemas, inclusive no sistema reprodutor²⁷. Logo, é importante saber que o forno para a goma é diferente do forno para a farinha, na questão da forma e do aquecimento. O combustível é o mesmo, mas, para este, a lenha do cajueiro é rachada em pedaços menores, para que o seu fogo não seja tão forte. O aquecimento da goma acontece somente pelo calor das brasas, e a sua função é desembolar a goma, tornando-a uma massa ainda mais fina e seca.

Depois de torrada, a farinha é posta em um resfriador para ser posteriormente pesada e ensacada. No final da torragem do dia, por volta das 17h ou 18h, o forneiro ou outro homem, jamais uma mulher, sobe no forno e usa uma vassoura de palha para retirar qualquer resquício de farinha que estiver sobre ele. Depois de varrido, ele coloca sobre o forno a massa preparada pela cozinheira da casa, fazendo os beijus e as tapiocas. Nessa hora, não há como resistir a um bom pedaço de beiju quentinho e a uma xícara de café.

O pagamento em uma casa de farinha pode ser efetuado de três maneiras: dinheiro, farinha ou favor. Nessa última, prevalece a condição: “eu ajudo na sua farinhada e você ajuda na minha”. Isso é mais comum nas pequenas farinhadas, onde os trabalhadores são amigos e familiares. Nesse ambiente em que todos se conhecem, o ato de produzir farinha e goma ainda representa um momento importante na comunidade. Na farinhada produzem um alimento a mais para a sua mesa e reafirmam os laços de amizade e parentesco.

Durante essa atividade, a casa de farinha torna-se um grande espaço de sociabilidade, de troca de conhecimento, onde as histórias de antigamente e a vida cotidiana se misturam. Há sempre uma lembrança saudosa do passado: “naquele tempo era melhor”, “era mais animado”. No entanto, ainda hoje, percebemos que, apesar de o trabalho ser pesado, há uma alegria em fazer parte dessa casa. As pessoas esperam ansiosas pelo “tempo da farinhada”, quando a casa, fechada no decorrer do ano, torna-se um local de trabalho e também um lugar para receber amigos e parentes. No amanhecer do dia, eles chegam para ver como estão as raspadeiras e, no final da tarde, voltam para saborear o beiju, tomar um cafezinho e colocar as conversas em dia.

²⁷ Como na moagem da cana, as mulheres não têm contato com o fogo em temperatura muito alta.

A estadia na casa de farinha corresponde à duração da safra. No decorrer do ano, as pessoas que participam da farinhada estão em suas casas. E a casa onde cada um deles reside é o lugar mais importante para reunir a família – consangüínea ou não –, após todas as atividades agrícolas.

2.2.5 “São casas simples com cadeiras na calçada”

Para compreender as adaptações da sociedade e as suas formas de sociabilidade entre os séculos XVI e XIX, Algranti (1997) procura tecer relações entre os indivíduos e os seus domicílios, observando que a arquitetura das casas está associada à economia e aos valores morais da época. A pesquisadora enfatiza a importância dos quintais nas residências, lembrando que, no período colonial, esses possuíam pequenas construções que aglomeravam as funções de cozinha, quarto de hóspede, local onde as mulheres bordavam, entre outras tarefas. Nas nossas visitas a Portalegre, percebemos que o quintal ainda é um local reservado ao trabalho, onde as mulheres lavam a louça, cultivam hortas, plantam no inverno pequenos roçados de milho e feijão. Da parede da cozinha se ergue uma cobertura, dando acesso ao quintal, o que eles chamam de terraço. Nele podemos encontrar um fogão à lenha, um moinho, pilões, uma mesa e algumas cadeiras, onde as refeições são realizadas. Junto ou em frente ao terraço, é construído um pequeno banheiro. Mas não são todas as casas que o possui²⁸.

A casa do pequeno agricultor, em geral, tem apenas dois quartos, onde dormem o casal dono da casa e as mulheres da família, ou alguma filha com o seu esposo. Os homens solteiros e algumas crianças dormem na sala, que à noite é transformada em quarto. Durante o dia, é comum observar redes dependuradas ou mesmo cama de solteiro decorando a sala. No período

²⁸ Nas comunidades estudadas, toma-se banho, freqüentemente, no final da tarde, por volta das 17h. É comum não tomar banho pela manhã porque o corpo ainda está quente, após uma noite de sono. Segundo, porque, se se banharam antes de dormir, não estão sujos pela manhã, sendo necessário apenas o asseio: lavar o rosto, as mãos e os pés.

de colheita ou de farinha, a casa vira também armazém e a escassa mobília é afastada, dando lugar a sacos de feijão, farinha, goma e milho. Paradoxalmente, isso é considerado bagunça, ao mesmo tempo em que simboliza fartura.

A residência de um agricultor que possui uma renda mais elevada é dividida por funções: o quarto para dormir; a sala para receber visitas; e um prédio para armazenar os produtos cultivados e o material de trabalho. Quanto aos objetos utilizados, observamos que o modo de vida tradicional é reivindicado pelos mais velhos, que resistem à entrada dos produtos industrializados. Quando se mata um animal de grande porte, como um porco ou um bode, a carne é salgada e pendurada nas paredes da cozinha. Caso o animal seja pequeno, galinha ou coelho, come-se no mesmo dia. Não se guarda comida cozida. O feijão é cozido todo dia, assim como os seus acompanhantes. É visível uma certa aversão a produtos eletrônicos por parte de alguns moradores. Seu Calixto, nascido no Engenho Novo e residente no Pêga, possui energia elétrica em casa, mas não tem geladeira ou rádio. Dona Alaíde, a sua esposa, passa a roupa em um ferro à brasa, comprado a mais de cinquenta anos por quatro mil réis, na feira de Umarizal/RN. Seu Calixto observa que, hoje em dia, é difícil diferenciar o pobre do rico, pois na casa do pobre tem tudo que na do rico tem: “pobre compra a prestação, mas eu não quero essas coisas aqui em casa, sabe?”. Em 2004, por influência da esposa, Seu Calixto comprou uma televisão e uma antena parabólica, mas não consegue assistir: “Eu durmo”. Em outras casas, objetos eletrônicos são exibidos na estante da sala, ainda que estejam quebrados ou sejam pouco utilizados.

A decoração da casa é composta basicamente por elementos religiosos. É comum encontrarmos quadros de São Francisco, de Nossa Senhora e de Padre Cícero, enfeitando a sala. O interessante é que eles estão misturados a outros que representam Iemanjá e Preto Velho, embora, em suas falas, seja a fé nos santos católicos constantemente reafirmada.

Como vimos, a organização do espaço rural, o uso da terra e a ajuda nas atividades agrícolas implicam relações sociais entre indivíduos consangüíneos ou não. As terras onde estão localizadas as comunidades do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo possuem uma ocupação contínua desde o período colonial. Embora sejam pouco produtivas e distantes do núcleo urbano, seus moradores encontraram formas de sobrevivência, produzindo da roupa ao alimento. E toda essa produção teve e tem como base as relações de parentesco.

Após uma apresentação da história e das atividades agrícolas desenvolvidas nas comunidades estudadas, passamos para as questões relacionadas à religiosidade dessas pessoas. Até porque “primeiro vem obrigação, depois a oração”.

Farinhada



"Cacuá" Uma carga. Pêga, 2001.



Homem na "arranca" da mandioca. Pêga, 2001.



"Raspadeira" de mandioca. Pêga,



"Raspadeiras" ao fim do dia. Pêga, 2004.



"Cevador" processando a mandioca. Pêga, 2004.

Farinhada



Torrando a farinha. Pêga, 2004.



Colocando a farinha no resfriador. Pêga, 2004.



"Tiradeira de goma" no forno. Pêga, 2004.



"Tiradeira de goma" arrumando a goma fresca. Sede municipal, 2002.



Preparando a massa do beijú. Pêga, 2004.



Preparando a buchada para o almoço. Pêga, 2004.

Farinhada



Lavando a massa da mandioca.
Pêga, 2004.



Massa que irá para a prensa. Pêga, 2004.



Prensa completa. Pêga, 2004.



No forno, a massa da mandioca libera o seu veneno,
transformando-se. Pêga, 2004.



Torrando a farinha. sede municipal, 2002.



Criança observando o trabalho do
"torrador". Pêga, 2004.

Moagem da Cana



"Cambiteiros" transportando a cana para o engenho. Jenipapeiro, 2004.



"Boea de fogo" alimentando a fornalha. Jenipapeiro, 2004.



"Caldileiro" fervendo a garapa. Jenipapeiro, 2004.



"Tacho do mel". Jenipapeiro, 2004.



O "mestre" da moagem fazendo a batida. Jenipapeiro, 2004.



"Cacheador" mexendo o mel para virar rapadura. Jenipapeiro, 2004.

"Os subalternos não só se apropriam ativamente de modos eruditos e impostos de **crença e de práticas religiosas**, como também criam, por sua conta e risco, os seus próprios modos sociais de produção do sagrado" (BRANDÃO, 1980, p.17-18)



capítulo dois

Festas católicas, rezadeiras,
curandeiras e encantados



3 FESTAS CATÓLICAS, REZADEIRAS, CURANDEIRAS E ENCANTADOS

Neste capítulo, pretendemos abordar a questão da religiosidade dos moradores do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo. A prática religiosa deles compreende as cerimônias instituídas pelo catolicismo, como missas e novenas¹, e os rituais de cura realizados por curandeiras ou rezadeiras. Na observação das redes de relações sociais associadas à organização e à realização dessa vivência religiosa, destacam-se os papéis exercidos pela família e pelas relações de amizade e vizinhança.

A participação nas novenas e a escolha da rezadeira estão diretamente associadas às relações de parentesco – por consangüinidade ou por afinidade. Para comparecer a uma novena, além da fé no santo, também se leva em consideração a relação do devoto com a organizadora do evento: não se participa de uma novena na casa de alguém que não seja amigo. O mesmo fato se repete na escolha da rezadeira ou curandeira. A preferência é por aquela que seja uma vizinha, comadre ou amiga. Ou seja, “pessoas mais chegadas”, mais próximas, pois a cura do paciente depende da confiança do indivíduo nas orações proferidas pelas rezadeiras ou curandeiras. Assim, a vivência religiosa dessas comunidades ocorre de forma particular, acionando, como agentes do culto, os parentes afins e consangüíneos ou indivíduos ligados por laços de amizade.

Segundo os nossos entrevistados, até a segunda metade do século XX, as comunidades estudadas não recebiam a visita de representantes eclesiásticos. Nesse período, os habitantes dessas comunidades eram batizados, alguns tendo feito a primeira comunhão, como eles chamam a primeira eucaristia. Além disso, anualmente participavam de apenas duas missas realizadas na Matriz – no Domingo de Ramos e no dia da padroeira da cidade, Nossa Senhora da Conceição, cuja comemoração é celebrada no dia 8 de dezembro. Desse modo, a

¹ Nas comunidades estudadas, o termo novena é utilizado para designar qualquer encontro religioso com a intenção de rezar para um santo católico. Pode ser apenas um encontro, nove ou mesmo um mês inteiro, como é o caso das novenas no mês de maio.

religiosidade deles não era voltada unicamente para os rituais determinados e organizados pela Igreja Católica. O isolamento religioso levou-os a desenvolverem práticas e crenças peculiares, ressignificando os preceitos católicos.

Queiroz (1958; 1978), em seus estudos sobre o campesinato brasileiro, observa que a ausência de padres em povoados rurais impulsionava os seus moradores a desenvolverem atividades religiosas, tendo como base as relações familiares, o que fazia com que a própria fé se tornasse herança, porque era instruída pelos pais e baseada nos preceitos do grupo. Nesse caso, a religião tinha “um papel antes de mais nada social” (QUEIROZ, 1978, p.84). Foi isso o que observamos nas comunidades do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo: mesmo com a ausência de um representante eclesiástico, a vida religiosa nesses locais estava repleta de crenças e práticas religiosas, católicas ou não, como as promessas a São Gonçalo, a realização de novenas e as sessões de cura presidida pelos curandeiros. Em todos esses momentos, o mais importante era reunir familiares e amigos em torno de uma atividade religiosa comum.

Em 1977, o padre italiano Dário Tórboli assumiu a Paróquia de Portalegre². Diferente dos outros párocos, padre Dário, como é conhecido, passou a visitar as comunidades aqui investigadas, realizando missas e organizando projetos sociais. Na década de 1980, organizou a construção de um açude no Arrojado e estimulou a criação de caprinos na região, como forma de melhorar a renda familiar. Nesse período, também incentivou a catequese e a evangelização dos moradores dessas comunidades, não se opondo às rezadeiras e curandeiras locais e nem à prática da dança de São Gonçalo.

Os moradores do núcleo urbano discordam da aceitação de padre Dário às práticas religiosas das comunidades estudadas. Aparentemente, o sacerdote não se incomoda com tais comentários, argumentando apenas que se trata de um povo muito religioso e com costumes próprios, como a dança de São Gonçalo. Já os moradores citados questionam se o exercício da

² A Paróquia de Portalegre pertence à Diocese de Mossoró. Essa paróquia agrega todas as capelas de Portalegre e ainda as capelas dos quatro municípios vizinhos: Viçosa, Riacho da Cruz, Francisco Dantas e Tabuleiro Grande.

cura e a própria dança de São Gonçalo não possuem elementos da umbanda, chegando, em alguns casos, a classificar as curandeiras como macumbeiras.

Acreditamos que, no Pêga, no Arrojado e no Engenho Novo, devido ao isolamento geográfico e à ausência de representantes eclesiásticos, desenvolveu-se um catolicismo mestiço³, isto é, um catolicismo não ortodoxo e mutável, agregando elementos da liturgia erudita, como o uso de orações em Latim ainda hoje utilizadas nas novenas no mês de maio no Arrojado, com práticas de cura, a partir de chás e orações. Desse modo, esse catolicismo mestiço reconstrói e adapta os rituais católicos, realizando uma “interpenetração e conjugação de contrários” (GRUZINSKI, 2001, p.45). Utilizando as palavras de Brandão (1980, p.18), ao analisar a religiosidade em Itapira (SP), os moradores dessas comunidades criaram, “por sua conta e risco, os seus próprios modos sociais de produção do sagrado”. Por isso, estão à mercê dos comentários e questionamentos dos outros moradores. A seguir, descreveremos os rituais que constituem o catolicismo mestiço das comunidades estudadas: as festas para os santos católicos e as práticas de cura realizadas pelas rezadeiras e curandeiras⁴.

3.1 A Festa para os Santos

Os habitantes do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo se reconhecem como católicos e devotos de São Gonçalo, Nossa Senhora, São Francisco, Santa Teresa, Santo Antônio, entre outros⁵. No entanto, somente o culto a São Gonçalo é realizado com uma dança. Para os outros santos, realizam-se missas, novenas ou orações individuais, realizadas na residência de algum devoto. Dessas comunidades, apenas o Arrojado possui uma capela,

³ Queiroz (1973) chamaria de catolicismo rústico. Utilizamos o termo “mestiço” a partir das reflexões elaboradas por Gruzinski (2001) a respeito de um “pensamento mestiço”, ocorrido na América espanhola no século XVI.

⁴ Outro ritual pertencente ao catolicismo mestiço é a dança de São Gonçalo, assunto do próximo capítulo.

⁵ Somente no Pêga encontramos pessoas que se dizem evangélicas, mas esse é um fato recente. Apenas em 2003 essa comunidade passou a ser visitada por membros da Igreja Assembléia de Deus, convertendo alguns fiéis que hoje se dizem “seguidores das leis de cristo” e se autodefinem como “crentes”. Duas dançadeiras de São Gonçalo converteram-se a essa igreja e deixaram de participar da dança.

cujo padroeiro é São Francisco. Por isso, para esse santo, há uma celebração diferenciada, com novenas, missas e eventos sociais – festejos realizados com o apoio e a participação de padre Dário.

Os festejos, segundo Del Priore (1994), possuem uma “importante função social [...]”. A alegria da festa ajuda as populações a suportar o trabalho, o perigo e a exploração, mas reafirma, igualmente, laços de solidariedade ou permite aos indivíduos marcar suas especificidades e diferenças” (1994, p.10). As festas de padroeiro também englobam, como lembra Lanna (1995), a noção de dádiva, representando uma forma de pagamento das graças recebidas no ano e uma oportunidade para fazer novos pedidos ao santo. A festa é para o santo, padroeiro de uma paróquia ou capela. Para a sua realização, as tarefas são distribuídas entre os moradores locais devotos do santo. Cada um assume uma função, uma responsabilidade. E, assim, o compromisso dos devotos com o santo auxilia na coesão social dos moradores.

As comemorações pelo dia do santo consistem de uma dimensão sagrada e outra profana, chamada pelos moradores locais, respectivamente, de parte religiosa – novena, procissão e missa – e de parte social – leilões, rifas, bingos e festa dançante. Essas atividades também são chamadas de “brincadeiras” e representam um momento de liberdade e descontração. Lanna (1999) afirma que “o ‘brincar’ representa, metonimicamente, a festa, a parte vital do todo, definindo-o como uma forma de relação jocosa com o santo” (1999, p.29). E Durkheim (1989, p.452), falando das cerimônias a determinados totens, lembra que “essas representações rituais colocam em evidência um importante elemento da religião: o elemento recreativo e estético”.

As duas partes da festa possuem como elemento comum a reunião da população em torno das comemorações pelo dia do santo. Contudo, apresentam como diferença fundamental o modo de agir dos moradores durante essas reuniões. Na parte religiosa, a união dos devotos

ocorre em um ambiente fechado – como a capela do Arrojado ou a residência de algum morador. Nesses lugares, os devotos usam as suas melhores roupas, tentam falar baixo e comportar-se de acordo com as normas impostas pela Igreja Católica. Na parte social, a reunião sucede em pátios, onde o beber e o comer são justificados como forma de celebrar o santo e ajudar nas finanças da festa. Durante as “brincadeiras”, é permitido tomar cachaça, namorar, falar alto, usar qualquer roupa ou mesmo, no caso dos homens, tirar a camisa. Desse modo, as festas de padroeiro atuam como instrumentos demarcadores do tempo e organizadores do espaço, dividindo-o em sagrado e profano.

O calendário religioso dessas comunidades possui a seguinte divisão:

TABELA 05
Calendário religioso das comunidades estudadas

Janeiro	Dança de São Gonçalo no Pêga
Março/Abril	Semana Santa Novenas da Campanha da Fraternidade Missa na casa de Aldizes, no Pêga
Maiο	Realização de novenas em louvor a Nossa Senhora na capela do Arrojado, na casa de Dona Antônia, no Arrojado, e na casa de Aldizes, no Pêga.
Junho	Fogueiras e fogos para Santo Antônio, São João e São Pedro
Setembro	Comemoração do mês da Bíblia na capela do Arrojado
Outubro	Festa de São Francisco, no Arrojado
Dezembro	Festa de Nossa Senhora da Conceição, na sede do município Viagens para Canindé (CE) e Juazeiro do Norte (CE) Novenas do Natal em Família

Fonte: Moradores das comunidades

Das comunidades pesquisadas, apenas no Arrojado, por possuir uma capela, o calendário é seguido de forma mais sistemática por seus habitantes, contando sempre com a participação dos moradores do Engenho Novo. Os indivíduos que residem no Pêga freqüentam as missas e novenas organizadas por Aldizes ou se deslocam para a sede do município. A união dos moradores das três comunidades em torno de uma prática religiosa acontece durante a dança de São Gonçalo, no mês de janeiro, e no dia de São Francisco, em outubro. Para melhor entender as relações entre parentes e amigos ocorridas na vivência

religiosa dessas comunidades, apresentaremos de forma simplificada as comemorações em torno do dia de São Francisco e as novenas celebradas no mês de maio, em louvor de Nossa Senhora, na capela do Arrojado e na casa de Aldizes, no Pêga.

3.1.1 A capela de São Francisco

A capela do Arrojado foi construída com o apoio da Igreja, em 1997, ao lado da casa de Seu João Velho, atual tocador da dança de São Gonçalo. Seu João trabalhou sozinho na sua construção. A sua esposa, Dona Alzelina, e a sua sobrinha Nilza, junto com Dona Alaíde, dançadeira de São Gonçalo, são as responsáveis pelo cumprimento das atividades apresentadas no calendário religioso. São as “enfrentantes”, usando-se uma expressão local. Ou seja, elas estão à frente das atividades ocorridas na capela. São elas que rezam as novenas, entoam cânticos e preparam as crianças para a primeira comunhão. Também são responsáveis pelas finanças e limpeza da capela.

A devoção a São Francisco vem antes da construção da capela. Os moradores das comunidades já homenageavam e agradeciam ao santo através das viagens à cidade de Canindé (CE), no mês de dezembro. O dinheiro arrecadado nas casas de farinha ou na safra de caju garante o pagamento das passagens, estadia na cidade, compra de alguns presentes e esmola para o santo. A romaria à cidade cearense é feita em ônibus fretados por Dadá Diógenes. Frequentemente, a viagem é realizada em família. A cada ano, a mãe ou o pai leva um dos filhos. Para muitos, ir a Canindé significa pagar uma promessa feita a São Francisco, enquanto outros viajam, simplesmente, para visitar à “terra do santo”⁶.

⁶ Durante muitos anos, eles viajaram em pau-de-arara, com o motorista José Emerenciano de Oliveira, mais conhecido por Dedé Gomes, falecido em 1999. Todos os anos, de setembro a dezembro, Dedé Gomes realizava viagens regulares à cidade de Canindé/CE. Passava-se apenas um final de semana nessa cidade, cujo atrativo é visitar igrejas, casa dos milagres, zoológicos e feiras. Dedé Gomes é meu pai e isso facilitou bastante o meu trabalho etnográfico. Eu não sou apenas uma aluna da Universidade, mas a filha de Dedé Gomes, aquele a quem todos estimavam.

Assim, a escolha do padroeiro da capela do Arrojado, efetuada por suas “enfrentantes”, teve facilmente a aprovação de toda a comunidade, pois São Francisco é “o santo dos pobres, assim como nós”, afirma Dona Alzelina. Podemos dizer que há uma certa identificação dos moradores locais com a história do santo. Sem esquecer que os estigmas de São Francisco são as chagas sofridas por Jesus Cristo no calvário, as comunidades estudadas são estigmatizadas por sua possível origem quilombola e por seu catolicismo mestiço.

O dia de São Francisco é comemorado em 4 de outubro e a organização da festa é responsabilidade das “enfrentantes”. A parte religiosa é formada pelas noites de novenas e termina com a missa no dia do santo, quando podem acontecer batizados, casamentos e primeira comunhão. Dona Alzelina, auxiliada por algum parente ou vizinho, também organiza as “brincadeiras”. Os parentes de Dona Alaíde participam vendendo as rifas ou cartelas para o bingo. Todo esse trabalho é realizado em família e de forma voluntária. Há moradores que assumem esse trabalho como a sua esmola para o santo ou a sua contribuição para a festa. Apenas o grupo musical que anima a festa dançante recebe alguma remuneração.

Em 2004, em virtude das eleições municipais, a festa de São Francisco no Arrojado foi adiada para o dia 24 de outubro. Em toda a região, o período eleitoral dificultou as festas de padroeiro, pois as eleições dividem a cidade entre dois ou três partidos políticos. Tal divisão dificulta a distribuição das tarefas para a realização das “brincadeiras”, pois uma parte da população envolvida com os candidatos termina não auxiliando na realização da parte social, pois tem de reunir-se com algum candidato político. No entanto, essas mesmas pessoas comparecem às missas e novenas⁷.

Além do problema das eleições, a festa de São Francisco no Arrojado ainda teve de adaptar-se à agenda de padre Dário e, por isso, em 2004, a comemoração pelo dia do padroeiro teve apenas duas noites de novenas, que antecederam à missa solene celebrada,

⁷ Sobre as disputas entre representantes políticos durante as festas de padroeiro, consultar Lanna (1995).

excepcionalmente, no dia 24 de outubro. Nessa missa, compareceram os moradores do Engenho Novo, da Santa Tereza e do Bom Sucesso, comunidades vizinhas. Os habitantes do Pêga justificaram a ausência pelo fato de não terem sido avisados, uma vez que a data da missa foi adiada em vinte dias. Assim, percebemos que a realização dessa festa está sujeita a fatores externos à dimensão religiosa – questões políticas e agenda do padre. Um dos motivos dessa sujeição pode ser a sua recente institucionalização – há apenas oito anos – ou a própria maleabilidade característica do catolicismo mestiço.

É importante ressaltar que o modo como os moradores dessas comunidades se comportam durante a missa é diferente dos outros católicos. Alguns ficam sentados no momento da leitura do evangelho e de pé durante a homilia do padre – a catequese recomenda o contrário. Na hora da comunhão, eles recebem “o corpo de Cristo” com qualquer mão e poucos ficam de joelho, atitude comum depois da eucaristia. Quando indagamos a um representante da igreja sobre essas formas de comportamento, ouvimos como resposta que isso é fruto do período em que as comunidades não recebiam representantes eclesiásticos e da pouca participação nas missas, três ou cinco missas ao ano. Para nós, é apenas mais um elemento do catolicismo mestiço dessas comunidades, que não seguem a risca os rituais instituídos pela Igreja Católica.

3.1.2 De Nossa Senhora a São Pedro

Dos santos católicos, Nossa Senhora é quem tem maior destaque entre os fiéis, porque é a padroeira do município. Durante o mês de maio, todas as capelas da paróquia de Portalegre realizam novenas em louvor a Virgem Santíssima. Das comunidades em questão, apenas no Pêga, até a segunda metade do século XX, essas novenas eram realizadas. Quem organizava era Joaquim Delmiro, filho de Delmiro Simplício e neto de Padim. Além das

novenas no mês de maio, ele também organizava novenas em louvor a Santo Antônio no mês de junho. Joaquim Delmiro era alfabetizado, algo raro na comunidade, e tinha acesso aos livros de reza. Não sabemos explicar como ocorreu a sua catequese, mas todos comentam que ele era um grande “tirador de novena”⁸, rezando inclusive orações em Latim. Com o seu falecimento, Aldizes da Conceição, dançadeira de São Gonçalo e sobrinha de Joaquim Delmiro, tornou-se a “tiradeira” de novena oficial da comunidade.

Em anos passados, as novenas do mês de maio reuniam parte da população do Pêga e, no dia 31, Ezequiel Delmiro, irmão de Aldizes, realizava uma grande festa animada por uma “radiola” e iluminada pela fogueira. No ano 2000, Aldizes foi morar com a sua irmã na sede do município. Segundo alguns moradores, a sua saída do Pêga representou uma diminuição das atividades religiosas no local, porque era ela quem preparava as crianças para a primeira eucaristia e realizava várias novenas quando solicitadas.

Atualmente, na residência que pertencia aos seus pais, no Pêga, Aldizes organiza a dança de São Gonçalo no mês de janeiro, uma missa *in memoriam* a seus pais em abril e as novenas no mês de maio. Contudo, essas novenas são pouco divulgadas e raras pessoas comparecem. Em 2002, por exemplo, na novena realizada no dia primeiro de maio, apenas Aldizes e Joana, a sua irmã, estavam presentes. Em 2005, devido a outras atividades, Aldizes não pôde deslocar-se todos os dias para o Pêga, passando três ou quatro dias sem novenas. Desse modo, em um único dia, para compensar, ela rezava por todas as novenas não realizadas.

Os moradores do Arrojado e do Engenho Novo participavam das novenas no mês de maio, realizadas por Joaquim Delmiro no Pêga. No Arrojado, as novenas em louvor a Nossa Senhora tiveram início com Francisca, dançadeira de São Gonçalo, nascida no Uiraú (CE) e

⁸ “Tirador” ou “tiradeira” de novena é uma expressão local utilizada para designar a pessoa responsável pela realização de uma cerimônia em louvor de um santo. O “tirador” de novena pode ler ou simplesmente falar – no caso dos não-alfabetizados – as orações e preces da cerimônia. Ele também canta e realiza a bênção final. As “enfrentantes” da capela do Arrojado são também “tiradeiras” de novena.

residente em Riacho da Cruz (RN). No final da década de 1940, Francisca casou com João Ricarte, viúvo e morador dessa comunidade. Francisca era professora e já participava de novenas quando morava no Ceará; então, iniciou as celebrações no mês mariano, seguindo o modelo de Joaquim Delmiro e reunindo os moradores do Arrojado e também do Engenho Novo. Com a saída de Francisca para o município de Riacho da Cruz (RN), Antônia de Agenor, a sua nora e também dançadeira de São Gonçalo, ficou realizando as novenas em sua residência.

Atualmente, com a construção da capela, a comunidade do Arrojado passou a ter duas opções de novenas no mês de maio: uma organizada pelas “enfrentantes” da capela de São Francisco, Nilda e Dona Alzelina, às 19h; e outra, por Antônia de Agenor, às 20h. A escolha sobre de qual novena participar depende da relação de amizade e parentesco do devoto com a organizadora, como mencionamos no início do capítulo.

Antônia de Agenor é irmã de Seu João Velho, o esposo de Dona Alzelina. As duas são cunhadas, mas uma não frequenta a novena da outra, pois não são amigas. Antônia argumenta que a sua celebração é do jeito que Joaquim Delmiro fazia: orações repetidas e preces em Latim. Alzelina defende-se explicando que a novena tem de ser mais participativa, tem de ler a Bíblia, rezar o terço, fazer os pedidos da comunidade e realizar o beijo da imagem da santa no final das orações. Nesse momento, homens e mulheres enfileirados dirigem-se à imagem de Nossa Senhora, ajoelham, fazem o sinal da cruz e beijam a santa. Observamos duas versões de novenas e a formação de dois grupos dentro da grande família, liderados um por Antônia e outro por Alzelina. Cada participante defende a sua novena. No entanto, a de Dona Alzelina possui o apoio de padre Dário, o que lhe garante maior legitimação. Por isso, é a novena de Antônia que se adapta ao horário da reza na capela do Arrojado. Em comum, as duas possuem a coroação da imagem de Nossa Senhora no último dia do novenário. A

coroação é feita por uma criança vestida como se fosse um anjo, com asas e coroa. No final da novena, faz-se uma pequena “brincadeira”.

Participamos apenas da última novena organizada por Antônia de Agenor, no dia 26 de maio. Primeiro, realizou-se a novena na capela. Posteriormente, os moradores que também são amigos de Antônia deslocaram-se para a sua residência. Das “enfrentantes” da capela, apenas Dona Alzelina não compareceu. Como a casa de Antônia é pequena, foi difícil organizar os participantes. Não havia cadeira para todos e a maioria dos homens, como de costume, ficou do lado de fora da casa. A sala estava decorada com muitas bandeirinhas de papel, velas e bolões, porque esse dia é considerado de festa.

A novena foi presidida por Maria, uma filha de Antônia e residente no sítio Jenipapeiro. Maria lia as orações e as pessoas repetiam. No final, Dona Alaíde, dançadeira de São Gonçalo que participa das duas novenas, cantou uma ladainha em Latim, ensinada por Joaquim Delmiro. Durante a ladainha, a criança vestida de anjo colocou sob a cabeça de Nossa Senhora uma coroa de papel⁹. Todos bateram palmas e estouraram os balões que enfeitavam a sala, dando vivas a Nossa Senhora. Após a coroação, os devotos deixaram a sala e dirigiram-se para a frente da casa, onde havia uma fogueira preparada para a queima das flores.

Aquelas rosas que a gente leva [para as novenas] é guardada em caçuá. No derradeiro dia [de novena], quando canta o canto de despedida, cada um pega um punhado de rosa e joga na fogueira. Cada um quer pegar um punhado. [É como se] queimasse os pecados. Naquela fumaça parece que Jesus leva [os pecados]. (Dona Gumercina, nascida no Engenho Novo e residente no Pêga, maio de 2002).

A queima das flores representa um momento de contrição dos pecados e purificação da alma. Firma-se através desse ritual uma nova aliança com Deus, sob o manto de Nossa

⁹ A criança vestida de anjo não era da comunidade. Ela reside no sítio Jenipapeiro e foi convidada pela filha de Antônia que mora nesse sítio. Essa menina se distinguia das demais crianças por sua pele branca e cabelos loiros.

Senhora. Porém, em 2005, houve poucas flores na região e, por isso, não foi possível levá-las para o local das novenas. Como forma de substituí-las, os devotos trouxeram galhos de árvores para serem queimados. Seu Agenor, o esposo de Antônia, preparou a fogueira. Dona Alaíde e Dona Antônia, por serem as mais velhas, foram as primeiras a dirigirem-se à fogueira. Ao som de cânticos em louvor a Virgem Maria, elas jogaram os galhos que traziam nas mãos. Em seguida, todos os indivíduos jogaram os seus galhos na fogueira quase a apagando. Dona Alaíde, junto com a filha de Dona Antônia, seguiu cantando um “bendito” que também aprendeu com Joaquim Delmiro:

(01)
*Ó que cheiro, ó que delícia
 Nas brandas flores mimosas
 Que no santo mês de Maria
 Todas as flores são rosas*

(02)
*Ó que cheiro, ó que delícia
 Nas brandas flores mimosas
 O povo trabalha com alegria
 Prefere alegre o trabalho
 No santo mês de Maria*

(03)
*No céu houve grande festa
 Belos cordeiros saltando
 A terra toda sorria
 E os passarinhos cantando*

(04)
*Adeus santo mês mariano
 Ele já vai terminando
 Maria nos dê sua graça
 P’ra nós festejarmos o ano*

Com vivas a Nossa Senhora, a fogueira foi queimando os galhos e a novena foi dada por encerrada, dando início à “brincadeira”. Dona Antônia distribuiu entre os presentes refrigerante e bolinhos de goma, conhecidos como broa. Organizou também o bingo de uma dúzia de latas de cerveja. No final, a caixa de som da capela do Arrojado, utilizada nas duas novenas, serviu também para tocar forró e animar os devotos.

Portanto, o mês de Maria é dado por encerrado, tendo início às preparações para festas juninas. A paróquia de Portalegre tem como co-padroeiro São João Batista, como vimos no primeiro capítulo. A prefeitura da cidade promove várias noites de festa em louvor a esse santo, atraindo moradores das cidades vizinhas.

Os santos juninos também são festejados nas comunidades estudadas. Antônio Jacinto, filho de Jacinto Tomaz de Aquino, possuía uma imagem de Santo Antônio e realizava, na segunda metade do século XX, uma festa no Pêga em louvor a esse santo. Essa festa era composta de novenas e terminava com um baile, ambos ocorridos na residência de Jacinto. Os mais velhos lembram com saudade desse festejo que reunia os moradores das três comunidades estudadas. Atualmente, nas noites de Santo Antônio, São João e São Pedro, os moradores apenas acendem fogueiras em frente às residências. Não foi possível visitar essas comunidades no período junino. Mas os seus moradores nos descreveram que, nas noites que antecedem o dia do santo, se podia firmar uma espécie de batismo, dando voltas ao redor da fogueira e dizendo as seguintes frases:

Madrinha/Padrinho: São João disse
Afilhado(a): São Pedro confirmou
Madrinha/Padrinho: Que você fosse meu afilhado (minha afilhada)
Afilhado(a): Que você fosse meu padrinho (minha madrinha)
Madrinha/Padrinho: Que Jesus Cristo mandou
Afilhado(a): Que Jesus Cristo mandou
Madrinha/Padrinho e Afilhado(a): Viva Santo Antônio
Madrinha/Padrinho e Afilhado(a): Viva São João
Madrinha/Padrinho e Afilhado(a): Viva São Pedro
Madrinha/Padrinho: Viva a nós meu afilhado (minha afilhada)
Afilhado(a): Viva a nós meu padrinho (minha madrinha)

Esses padrinhos e madrinhas são chamados “de fogueira” e diferem dos “de vela”, que são escolhidos pelos pais ou avós da criança. Teoricamente, os padrinhos “de vela” substituem os pais do afilhado, caso eles venham a falecer ou descuidem do zelo pela doutrina católica. Esse batizado é realizado pelo padre e a vela representa Jesus Cristo, que vem abençoar o ritual. Já os padrinhos e madrinhas “de fogueira” são escolhidos, com frequência, pelos próprios afilhados, entre amigos dos pais ou vizinhos com quem se têm mais afinidade. Hierarquicamente, eles são inferiores aos padrinhos e madrinhas “de vela”, pois não possuem nenhuma obrigação determinada. Ainda assim, são chamados de compadre e comadre pelos pais dos afilhados.

No acender da fogueira, na noite de São João, jovens e adultos interessados em saber sobre o futuro amoroso ou sobre a data da morte realizam uma série de adivinhações recorrentes em toda a região. No caso de informações sobre o tempo de vida, a pessoa interessada deve olhar para o fundo de uma bacia de ágata repleta de água limpa. Se, ao olhar para o fundo da bacia, a imagem do indivíduo não for refletida, é sinal de que nesse ano ele morrerá. Para as questões amorosas, também em uma bacia de ágata com água, nos lados da bacia põem duas agulhas de costura virgens, se elas se encontrarem é sinal de casamento. Pode-se também colocar uma faca de mesa virgem no tronco de uma bananeira, por cima de um garfo, formando uma cruz. Na manhã seguinte, retira-se a faca e encontrar-se-á escrito o nome do futuro cônjuge.

No dia 24 de junho, com as cinzas da fogueira de São João, os moradores desenham nas janelas e portas das suas casas algumas cruces, como forma de protegê-las da presença do demônio ou de mau-olhado. As fogueiras juninas e as novenas para Nossa Senhora e São Francisco são realizadas na presença de familiares e amigos. Todos se reúnem na capela ou na casa de uma pessoa da sua estima. Elas substituem, de certo modo, os rituais na igreja, onde o padre é quem batiza, ouve as confissões e benze as casas. Aqui são os próprios moradores que, na ausência de um representante religioso, firmam os sacramentos determinados pela Igreja Católica, sendo a fogueira o grande símbolo do ritual. Nas suas chamas, no mês de maio, os pecados são anulados e “são levados por Jesus”, como disse Dona Gumercina e, ao seu redor, no mês de junho, realizam-se batizados com as bênçãos do santo do dia. Essas celebrações representam um momento de oração e diversão. Assim como a farinhada, os festejos ora descritos são fundamentais na reafirmação das relações de amizade e parentesco, auxiliando na construção da identidade social dos moradores das comunidades do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo.

3.2 *Rezadeiras e curandeiras*

Nas comunidades investigadas, o catolicismo mestiço é observado, como já vimos, nas festas católicas, nas práticas de cura e na dança de São Gonçalo. Em todas essas atividades sociais, não há exclusividade de homens ou de mulheres. Porém, percebemos uma predominância deles na dança e delas na cura. Ao contrário dos homens, existem mulheres que atuam nos três rituais: são “tiradeiras” de novena, participam da dança e realizam a cura através de orações e indicação de chá, sendo chamadas de rezadeiras ou curandeiras.

Para diferenciar benzedoras, rezadeiras e curandeiras, baseamo-nos nas sugestões dadas pelas interpretações de Galvão (1976) e Brandão (1980) a respeito de tais práticas religiosas. Segundo Galvão (1976, p.89), as benzedoras ou rezadeiras utilizam-se de rezas e orações diferentes “daquelas do ritual católico no sentido que não constituem invocações ou meios de comunicar-se com a divindade, mas possuem em si próprias o poder de curar”. Ainda segundo o autor, acima dessas mulheres estão os curadores ou pajés, que fazem uso de métodos próprios e desconhecidos por elas. Esses métodos são repassados por um curador, um pajé mais experiente ou entidades sobrenaturais. Para Brandão (1980, p.35), as rezadeiras são analfabetas e os seus conhecimentos foram aprendidos na própria comunidade. Já as curandeiras – incluídas pelo autor na classe dos senhores do mistério, junto com as mães-de-santo e os feiticeiros – “aprenderam fora às artes do ofício e retornaram mudadas em especialistas a serviço de todos”.

Em Portalegre, encontramos um número elevado de rezadeiras e curandeiras, comparado às cidades vizinhas. No entanto, não contabilizamos o número total de homens e mulheres que exercem essas funções no município. Restringimos o nosso campo de estudo a seis senhoras que, além de curandeiras ou rezadeiras, também participam da dança de São

Gonçalo¹⁰. Como dançadeiras, elas intercedem pelos fiéis junto a São Gonçalo, pagando as promessas feitas ao santo. Como curandeiras ou rezadeiras, são responsáveis pela própria cura do enfermo, através das suas palavras, orações e prescrições medicamentosas.

No início da pesquisa de campo, em 2001, os moradores do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo hesitavam em falar sobre a presença de rezadeiras e curandeiras nas suas comunidades por temerem um julgamento negativo dessas práticas. Em Portalegre, indivíduos ligados a grupos católicos ou representantes políticos comentavam que algumas dançadeiras de São Gonçalo tinham o “poder” de curar. Ao comentarem sobre “esses poderes”, as pessoas entrevistadas demonstravam uma aversão quanto às práticas de cura e também uma certa dúvida sobre os “poderes” das dançadeiras, se se associavam a rituais de macumba ou de espiritismo. Desse modo, entendemos que o assunto sobre rezadeiras e curandeiras exige cuidados em seu tratamento devido a pré-julgamentos que circulam em torno dessas práticas no município. Como lembra Ferretti (1996, p.39), “é conveniente [...] alertar para que uma eventual publicação dos resultados da pesquisa não venha a trazer futuros problemas aos membros do grupo”.

Somente em 2004, voltamos a conversar com os habitantes das comunidades sobre as rezadeiras e curandeiras locais. Essas conversas não ocorreram de forma espontânea. Alguns entrevistados só aceitaram falar com o gravador desligado e outros chegaram a afirmar: “Eu só falo porque é pra você”. Foi preciso explicar que a nossa intenção não era julgar as práticas de cura, mas simplesmente apresentá-las, já que todos sabiam da sua existência, inclusive o padre. A nossa dúvida era como falar das rezadeiras e curandeiras sem criar ou aumentar uma aversão a elas dirigida. A solução encontrada em comum acordo com as rezadeiras e curandeiras foi não divulgar os seus nomes verdadeiros nem determinar em qual das três

¹⁰ Na verdade, nas três comunidades observadas, há sete mulheres que atualmente exercem a dupla função de rezadeira, curandeira e dançadeira. No entanto, não foi possível conversar com uma delas e, por isso, optamos por não incluí-la. No momento, o que podemos dizer sobre ela é que é filha de uma das seis dançadeiras selecionadas.

comunidades elas residem ou residiram. Assim, ressaltamos que os nomes referentes aos moradores de Portalegre mencionados nesta parte do trabalho são fictícios, exceto o nome de pessoas já falecidas.

Quanto à presença de elementos de outras religiões – colocar mesa branca para receber espíritos, cultuar Iemanjá, rezar um Pai Nosso e uma Ave Maria etc. –, podemos dizer que as mesmas características observadas por Assunção (2004), no culto da jurema, podem ser descritas nas práticas de cura das comunidades. Nessas práticas, “os elementos religiosos de outros cultos coexistem de forma dinâmica, reformulando o espaço religioso tradicional, assimilando-o e transformando-o em uma nova prática” (ASSUNÇÃO, 2004, p.182), que já denominamos como catolicismo mestiço, cujas características veremos a seguir.

3.2.1 “*A gente reza*”

A prática de cura realizada por mulheres foi assunto de muitas pesquisas. Entre elas, destacamos os trabalhos realizados por Mello e Sousa (1995) e Del Priore (2000). As duas historiadoras concordam que no Brasil, durante o período colonial, a convivência entre índios, africanos e europeus possibilitou a combinação de diferentes práticas curativas e rituais religiosos. Essa combinação “foi uma das formas de ajuste do colono ao meio que o circundava [...] ajudou-o a [...] construir uma identidade cultural” (MELLO E SOUZA, 1995, p.155).

Del Priore (2000), ao analisar a ciência médica entre os séculos XVI e XVIII, mostra como características desse período o atraso científico, a ausência de médicos e o uso de práticas curativas por parte de algumas mulheres chamadas de benzedeadas ou curandeiras, as quais detinham saberes que eram transmitidos de geração a geração, inclusive entre grupos culturais diferentes, possibilitando o que a autora chama de “entrelaçamentos múltiplos”. Isso,

porque, aliados às orações e práticas européias, agrupavam-se também “os saberes vindos da África, baseados no emprego de talismãs, amuletos e fetiches, e as cerimônias de cura indígena, apoiadas na intimidade com a flora medicinal brasileira” (DEL PRIORE, 2000, p.89).

Nesse período, as curandeiras eram acusadas de feitiçaria, sendo perseguidas pela medicina e pela Igreja Católica. No entanto, tal acusação não impedia a procura dos doentes por seus serviços. De acordo com Del Priore (2000, p.107-108. Grifo nosso),

O emprego de orações aos santos protetores nas enfermidades, a utilização de ervas extraídas da flora doméstica, como macela, arruda e funcho, os gestos impregnados de magia (pendurar ao pescoço raiz de aipo), somados às abluções com água benta, compunham o retrato da benzedeira ou curandeira, substituta do médico [...]. Foram, por séculos, *doutores sem título* [...]. A naturalidade e a intimidade com que tratavam a doença, a cura, o nascimento e a morte tornavam-nas perigosas e malditas.

A descrição de Del Priore (2000) não é muito diferente das práticas de cura que encontramos no Pêga, no Arrojado e no Engenho Novo. Até hoje, essas três localidades não possuem posto médico e, quando doentes, os seus moradores procuram, preferencialmente, “as doutoras sem títulos”. Ou, em casos mais graves, deslocam-se para a sede do município¹¹. Encontramos também pessoas que nunca foram ao médico e que, quando doentes, continuam trabalhando no roçado, esperando que “a dor saia no suor”, como afirmou Antônio, morador do Pêga.

É importante lembrar que essas mulheres tanto podem curar como causar doenças, de modo intencional ou involuntário. Quando se tem a intenção de causar o mal, denominam as suas práticas de malefícios, bruxarias ou feitiços. Para referir-se à rezadeira e à curandeira que

¹¹ Em 2005, a Secretaria de Saúde de Portalegre informou-nos que no Pêga o Programa Saúde de Família (PSF) visita a comunidade quinzenalmente, realizando o atendimento médico na escola local. Essa visita é motivo de conflito entre essa Secretaria e a de Educação, uma vez que as aulas realizadas na escola são paralisadas nos dias de visita. Como forma de solucionar o conflito, está prevista a construção de um posto de saúde na comunidade. O Arrojado e o Engenho Novo não possuem posto de saúde ou escola. Os seus moradores se deslocam para a comunidade vizinha, Santa Tereza, onde o atendimento médico e odontológico é realizado semanalmente.

só fazem o bem, só cura, os moradores utilizam a expressão “fulana trabalha com a mão direita”. Já a frase “fulana faz trabalho” ou “fulana trabalha com a mão esquerda” significa que a pessoa tem domínios sobre os espíritos e pode praticar rituais com a intenção de causar doença. Por tudo isso, como lembra Del Priore (2000, p.96), as curandeiras e rezadeiras despertam sentimentos que vão do “medo à confiança”, reforçando “a situação de poder” em suas comunidades. Ao procurar uma rezadeira ou uma curandeira, o indivíduo demonstra que a respeita e confia em suas orações. Desse modo, concede e legitima o poder de cura dessas mulheres.

Os sentimentos de medo, confiança e respeito despertados pelas curandeiras e rezadeiras também estão associados às outras atividades desenvolvidas por essas mulheres nas comunidades estudadas: duas delas foram parteiras; outras duas, professoras; e três delas ainda são “tiradeiras” de novena. Ou seja, essas mulheres foram – algumas continuam sendo – responsáveis pelo nascimento, aprendizado e catequização dos moradores das suas comunidades. Hoje são procuradas para curar as suas doenças ou rezar na hora da morte. Como reflexo dessa mistura de papéis, uma delas é chamada de tia e outra de madrinha por pessoas que não são necessariamente os seus sobrinhos ou afilhados. Essas denominações são uma forma de respeitar aquela que lhe trouxe a vida, curou as suas doenças, ensinou-lhe a cartilha do ABC ou as orações católicas.

A partir da pesquisa de campo e seguindo as pistas metodológicas dos autores consultados, dividimos as seis dançadeiras do seguinte modo:

TABELA 06
Lista das rezadeiras e curandeiras que participam da dança de São Gonçalo

	Ana	Aparecida	Conceição	Graça	Catarina	Luzia
Rezadeira		x			x	x
Curandeira	x		x	x		
Afirma-se como médium	x		x			x
Aprendeu com uma rezadeira					x	x
Aprendeu com um curador	x	x	x	x		
A mãe rezava ou curava	x	x		x	x	
A mãe ou o pai participava da dança	x	x		x	x	x
Alguma filha participa ou já participou da dança	x	x	x			x

Fonte: Interlocutores

Nas comunidades investigadas, a escolha sobre qual dessas seis mulheres procurar, bem como a iniciação de cada uma delas, está diretamente ligada à lógica do parentesco. Primeiro, devido à importância da relação de amizade e confiança na escolha de a qual rezadeira ou curandeira se dirigir no momento de necessidade. Segundo, porque são os amigos ou a própria mãe os responsáveis pela descoberta do dom de cura e pelo ensinamento das orações e métodos utilizados, como veremos adiante.

3.2.2 *As rezadeiras e sua prática*

As rezadeiras Aparecida e Catarina aprenderam com as suas respectivas mães as orações e os chás indicados para cada tipo de doença. As duas preferem “rezar em criança”, pois as suas orações não têm poder suficiente para curar um adulto, como nos afirmou Catarina. Isso porque as doenças que acometem as crianças são fáceis de diagnosticar e efetuar a cura.

A iniciação de Luzia é mais específica, porque, diferente das outras rezadeiras, ela se afirma como médium. Um dia ela nos contou como descobriu a sua mediunidade:

Eu sofria muito porque eu não sabia o que era, mulher. O que era isso n'eu [...]. Chega um chiado no ouvido ensinando as coisas: “É assim, assim, assim”. Eu sem saber o que, meu Deus! Aí fui bater em Antônia¹². Aí, já Antônia já foi me explicando como era e como não era [...]. Eu tenho uma fé tão grande na reza dela [...]. Eu digo: “Antônia, [...] só é chegando aquele negócio no meu ouvido, mulher! Eu tomo álcool. Eu chego na minha casa e faço bagunça. Eu quebro tudo. Os alumínio’ eu boto tudo no mato. Tem gente que vem de longe. Os menino’ passa e diz: ‘Oh papai, ela ‘tá manifestada’. ‘Manifestada de que menino? Eu vou lá olhar’ [...]. Quando chegava no meio do canto só via eu quebrando tudo [...]. ‘Valha, minha Nossa Senhora!’”. Aí voltava do caminho mesmo. Voltava. Com muito tempo, ia dando, ia dando e aquilo ali abaixava [...]. Mesmo como um relâmpago. Aí eu não lembrava de nada. Nada, nada” [...]. Eu já grande. Já mãe. Eu já tinha Maria. Aí a pobrezinha sofria demais. Eu batia nela [...]. Não era eu mulher. Não era eu não. Era os meus [vigue’] cismando com os dela. Que nós somo’ média de trabalho [...]. Era p’ra trabalhar, mas já passou da idade [...]. Já fui lá no centro. Eu perguntei. “Não mulher, você já passou da idade. Já passou”. Mas eu sou. Tem até uns guia meu que é curador. Que só reza uma vez [...]. Depois que eu comecei a rezar, passou foi tudo. Fiquei boa, boa, boa. Não sinto mais nada. Nada, nada. Graças a Deus! (Luzia, março de 2005).

Luzia não sabe explicar que entidades ela recebia. O certo é que ela mudava de personalidade, sendo possuída por esses espíritos, ficando “manifestada”, “fora de si”. Quando finalmente descobre que as vozes tentavam lhe passar ensinamentos sobre as formas de cura, já não tinha mais força para controlar esses espíritos, pois estava “velha” para o aprendizado. Por isso, ela não pode “fazer trabalhos”, isto é, ter controle sobre a vinda dos espíritos e utilizá-los da forma que necessitar.

O fato de ser médium não faz de Luzia uma curandeira ou xamã. Para isso, é preciso ter domínio sobre os espíritos, visto que “a característica fundamental do xamã situa-se no controle que o médium é capaz de manifestar sobre as entidades que o possuem, mas que, de certo modo, são também possuídas ou domadas por ele” (MAUÉS, 2003, p.29-30). Assim, classificamos Luzia como uma rezadeira; ela não tem autoridade sobre a vinda dos espíritos, embora eles a auxiliem em suas rezas.

¹² Antônia é o nome fictício de uma senhora que mora na sede do município e é considerada, atualmente, a mais forte rezadeira do lugar. Ela não possui qualquer grau de parentesco com os indivíduos das comunidades por nós estudadas e também não participa da dança de São Gonçalo.

No que diz respeito às principais doenças que acometem as crianças e são curadas pelas rezadeiras e também pelas curandeiras, citamos o ventre caído e o quebrante. O ventre caído não é uma doença colocada por outra pessoa. Ele ocorre a partir de uma surpresa ou de um medo que a criança teve, pois o corpo da criança ainda é muito frágil e não está adaptado a mudanças bruscas. Os sintomas dessa doença são fezes esfareladas e moleza no corpo. Já o quebrante é causado por um mau-olhado colocado por indivíduos que possuem a força de provocar doença em outras pessoas, de forma consciente ou não. Segundo Cascudo (s.d.), “os velhos dicionários portugueses registraram [o quebrante] como desfalecimento, prostração, quebramento de corpo, mas no Brasil implica sempre a influência exterior maléfica do feitiço, do mau-olhado. É o feitiço por fascinação” (s.d., p.747-748). Quando se elogia uma criança por sua beleza, simpatia ou agilidade, os pais já ficam temerosos de que algum mal-estar se desenvolva na criança. Pode ser falta de apetite, febre, desânimo e, em alguns casos, diarreia. Apesar de o quebrante também acontecer em adultos, as crianças são mais sensíveis a esse tipo de doença, especialmente as que são bonitas, desinibidas e brincalhonas. Referente a essas crianças existe também o medo de a sua vida ser curta, ou seja, elas podem ter essas características, porque a sua morte vai acontecer precocemente. Como foi o caso de Mani, a criança que se transformou em mandioca. Ela era bonita e esperta, aprendendo a andar e a falar com um ano de idade. Tudo isso, porque a sua passagem pela vida era breve.

Para curar uma criança que está com quebrante ou ventre caído, as rezadeiras seguram um ramo de folhas verdes ou de rosas brancas – na falta de um usa-se o outro. Com o ramo na mão direita, elas se posicionam de frente para o doente. No caso do quebrante, reza-se um Pai Nosso e uma Ave Maria. Enquanto pronuncia essas orações, as rezadeiras fazem diversas vezes o sinal da cruz, com a mão que segura o ramo, em toda a extensão do corpo do indivíduo portador da doença. Para saber se o mau-olhado foi colocado por um homem ou uma mulher, é simples: se durante a oração do Pai Nosso a rezadeira gaguejar ou esquecer

alguma parte dessa reza, isso é sinal de que foi posto por um homem; se a falha ocorrer durante a Ave-Maria, a doença veio através de uma mulher; se falhar nas duas orações, foi um homem e uma mulher que colocaram a doença. Ao término da reza, o ramo ou as rosas devem estar murchos, sinalizando que o mau-olhado foi tirado. No entanto, se a falha nas orações não ocorrer, significa que a doença pode ser outra. No caso de suspeita de ventre caído, a rezadeira segura a criança pelos pés e se coloca diante de uma porta. Enquanto a levanta em direção à porta, a rezadeira pronuncia uma oração que não nos foi revelada. Sabemos apenas que ela repete esse gesto mais três vezes.

A não revelação das orações e dos preceitos de cura está ligada ao controle desse saber. Enquanto fazem a cura, essas mulheres sussurram as orações, de tal forma que, mesmo estando ao seu lado, não é possível ouvir e entender o que pronunciam. Esse controle é ainda mais forte no caso das curandeiras, pois os rituais de cura presididos por elas são realizados em ambientes fechados e longe de observadores. O motivo desse isolamento pode ser a presença dos espíritos que auxiliam as curandeiras.

Assim, percebemos duas diferenças fundamentais entre rezadeiras e curandeiras. A primeira é que as curandeiras devem saber controlar a vinda e a possessão de espíritos. Esse saber é ensinado por outro curador, mais velho, mais experiente e externo à comunidade. A segunda diferença é que a cura realizada por uma rezadeira pode ser efetuada dentro de casa, na calçada ou em qualquer lugar público, enquanto as sessões de cura presididas por uma curandeira devem ser realizadas em locais fechados. Nessas últimas sessões, apenas a curandeira, o paciente e algum parente próximo deste devem participar. Por esse motivo, não presenciamos nenhum ritual realizado pelas três curandeiras selecionadas. Todos os relatos sobre as práticas de cura dessas mulheres foram narrados por elas ou por algum morador de Portalegre.

Já a semelhança entre as rezadeiras e curandeiras é que elas podem curar à distância. Isto é, não é necessária a presença física do enfermo diante delas, basta a intenção da reza e a fé do doente em suas orações. Outra analogia é o fato de nenhuma das seis mulheres selecionadas cobrar em dinheiro pelos seus serviços de cura. Porém, se alguém quiser, pode dar “um agrado” – uma galinha, uma lata de doce etc. Para as curandeiras e rezadeiras, a melhor forma de pagamento é o respeito dos outros por suas práticas de cura e, principalmente, a satisfação pessoal em ajudar ao próximo. Acreditamos que estamos diante de trocas não mercantis que auxiliam no posicionamento ocupado por essas mulheres em suas comunidades.

O ato de cobrar em dinheiro está associado a “trabalhos com a mão esquerda” e não a práticas de cura. Havia um curandeiro, Francisco das Chagas, mais conhecido por Seu Chagas, que visitava constantemente o Pêga e foi um dos mestres da curandeira Graça. Para esta, ele “era o melhor curador que tinha na região” (outubro de 2004). Já Cassiano, morador do Arrojado, afirma que “Seu Chagas não era curador não. Só prestava p’ra enrolar dinheiro do povo [...]. Ele não era bom não e ele fazia o mal [...]. Seu Zé Epifânio [outro curador] fazia o bem [...]. Ele não cobrava não. Você pagava o que quisesse [...]. Chagas cobrava antes de fazer o trabalho” (novembro de 2004).

Conforme os relatos concedidos por Marta, moradora do Pêga, Zé Epifânio e Seu Chagas não eram amigos. As pessoas que procuravam por um não gostavam das atitudes do outro. As diferenças entre os dois curandeiros refletem em suas discípulas. As curandeiras Ana e Conceição aprenderam com Zé Epifânio, enquanto Graça é seguidora de Seu Chagas. De acordo com nossos interlocutores, apenas Graça e a rezadeira Aparecida fazem “trabalhos com a mão esquerda”, provavelmente ensinados por Seu Chagas, de quem a primeira era grande amiga. Quando ele visitava a comunidade onde ela residia, hospedava-se em sua casa. Ana e Conceição também eram amigas de Zé Epifânio, de quem essa última era afilhada; e

Ana, comadre, porque ele era padrinho de uma das suas filhas. Conseqüentemente, talvez resultante dessas relações, Ana, Conceição e Graça também não são grandes amigas e disputam ou já disputaram entre si a liderança na dança de São Gonçalo.

3.2.3 Os mestres de cura e as curandeiras

O curandeiro Zé Epifânio é descrito como um homem negro, de baixa estatura, voz suave e olhar quase fechado. Era muito católico, devoto de São Francisco, Nossa Senhora e de São Gonçalo. Quase todos os anos fazia uma dança de São Gonçalo em sua casa, onde quer que ele estivesse morando, fosse no Ceará ou no Rio Grande do Norte. Ele não tinha parentes em Portalegre, mas visitava o Engenho Novo constantemente, fazendo as suas curas. Segundo a curandeira Ana, “ele gostava muito do Engenho Novo [...]. Reunia as pessoas. Fazia orações. Fazia cura. A gente ia de noite, conversar a boca da noite. Ele fazia cura em tudinho, em todo mundo [...]. Era um curador sério. Recebia caboclo” (novembro de 2004).

Não sabemos descrever com detalhe a forma como Zé Epifânio efetuava as suas curas. Sabemos que, aos modos do espiritismo, ele arrumava uma mesa com toalha branca, um copo com água e uma vela acesa. O visitante não precisava dizer o problema ou a doença que tinha, porque o próprio Zé Epifânio adivinhava e indicava a solução. Mariana, moradora do Pêga, reafirma a seriedade de Zé Epifânio e acrescenta que “ele tratava da pessoa, mas também não dizia que doença era. Porque o povo diz que existe malefício. Malefício é bruxaria, né? [...]. Se a pessoa tivesse com [uma doença colocada através de feitiço] ele curava e num dizia o que era não. Pronto, ‘tava curado. Ele tirava” (maio de 2005).

Nas visitas ao Engenho Novo, Zé Epifânio hospedava-se na casa de Augusto Calixto, assassinado durante a realização de um forró nos anos de 1970, como vimos no primeiro capítulo. Essa morte foi pressentida por muitos moradores. Na véspera do fato, a curandeira

Graça sonhou que atravessava um riacho com muita lama; e, segundo ela, sonhar com lama é sinal de morte. Outra pessoa que pressentiu os assassinatos foi uma cigana que estava de passagem pelo município de Portalegre. De acordo com Conceição, no dia do forró, a cigana avisou a uma irmã de Augusto e a outras pessoas do Pêga que, durante a festa, ocorreria uma tragédia que abalaria todo a família. A curandeira Conceição comenta que o erro de Augusto foi não ter avisado ao Zé Epifânio sobre a realização do forró. Como estava em Pau dos Ferros/RN, cidade vizinha, o curandeiro não pode ajudar ao amigo e, talvez por isso, após o assassinato, foi reduzindo as suas visitas a essa comunidade.

Antes do seu falecimento, que provavelmente aconteceu na mesma década do de Augusto e, segundo a curandeira Conceição, devido a um feitiço posto nele, ocasionando um problema no seu pé, Zé Epifânio ensinou os seus conhecimentos a moradores de Portalegre; entre eles, as curandeiras Ana e Conceição. Entretanto, percebemos que ele não abandonou a sua comadre, auxiliando-a mesmo depois de morto, conforme os relatos desta:

Antes de morrer, ele me ensinou muita coisa. Mas, eu não aprendi toda [...]. Aí, uma coisinha eu aprendi. Aí ele foi e disse: “A senhora aprenda porque pode eu faltar. Aí, você sabe de alguma coisa”. Aí, eu digo: “Mas, é se eu tiver cabeça” [...]. Aí, sei que, quando ele morreu, eu fiquei. Aí, quando foi um dia, eu ‘tava fazendo uma cura, aí ele baixou na mesa. Na hora que eu ‘tava fazendo a cura, baixou um caboclo. Aí, o caboclo disse: “‘tá sabendo com quem eu ‘tô falando?”. Eu digo: “Sei não”. Ele disse: “Apôs ‘tá falando com o caboclo Zé Epifânio”. Depois dele morto! [...] Já fazia uns três meses que ele tinha morrido. (Ana, novembro de 2004).

A descoberta do poder de cura frequentemente está associada a uma doença que aflige a futura rezadeira, curandeira ou xamã (LOYOLA, 1984; VILAÇA, 2000; CONCONE, 2004). No caso de Ana, ela sofreu durante quase um mês, com uma espinha de peixe presa na garganta:

Quando foi um dia, eu sozinha, eu digo: “São Francisco do Canindé me ajude que eu tire essa espinha da goela, que eu tenho medo de ir p’ro doutor.

Ave Maria, D’eu ir p’ro doutor!” [...]. Aí, me deu um sono. Aí, eu fui me deitar a meio-dia. Aí, eu ouvi aquela voz gemer e disse, p’ra você ver como a coisa é: “Enfie o dedo na goela que a espinha sai”. Aí, eu meti dos pés e me sentei na cama. Quando eu sentei na cama, aí, eu empurrei o dedo na goela. E nas costas do sonho, antes d’eu abrir os olhos, eu vi quando passou uma criatura do tamanho d’eu. Era um home’ com os traje de São Francisco e o cordão amarrado na cintura. E nas minhas costas eu senti que era São Francisco do Canindé, que eu me peguei com ele [...]. Aí, quando a espinha saiu [...], eu ‘tava com fome e com sede [...]. Fazia três dias que eu não bebia nem comia. Aí, eu digo: “E agora, meu Deus?”. Aí, o destino deu: “Esquente a manteiga e toma uma colher” [...]. Aí, fui tratar de ficar boa. Aí, eu fiquei. Parece que eu tenho, não sei o que é. Tem um dom na minha cabeça. (ANA, novembro de 2004).

Após esse acontecimento, Ana passou a ouvir vozes que lhe indicam o que fazer em caso de doença. E, com os ensinamentos de Zé Epifânio, tornou-se uma curandeira. Para aprimorar os seus conhecimentos, ela visitou em São Paulo/SP outros médiuns e afirma que falou com um padre que era pai-de-santo. Esse homem explicou que ela era do “Reino dos Carneiros”. Por isso, quando faz uma cura, ela vê ao seu lado três carneirinhos:

Quando eu vou fazer uma cura, o primeiro que vem é os carneiro’ [...]. Aí, quando eu me valer, primeiramente, a primeira palavra é o “Rei dos Carneiro” [...]. Eu recebo eles ali tudo de frente, comendo [...]. Eu recebo [os carneiro] [...]. O caboclo que baixa, aí, vai ensina aquelas orações. Vai ensinando. Eu só faço comer aqueles matinho’ verde’. Uns matinho’ bem verdinho’. A gente vê, agora eu não sei se é mato não. Eu não sei o que é. (ANA, novembro de 2004).

O que não ficou claro é se esses carneiros estão associados ao seu signo – capricórnio – ou se a própria Ana, no momento da cura, torna-se um carneiro, como é caso dos xamãs que se metamorfoseiam em animais (VILAÇA, 2000; CARVALHO, 2002). Ela não forneceu maiores explicações sobre as suas curas. Ela sintetizou que reza “p’ra dor de cabeça, mau-olhado, moleza no corpo. A gente reza. Faz aquela cura e pronto. E as pessoas no outro dia vêm agradecer. Por certo, que fica bom!” (novembro de 2004). No caso de moleza no corpo, também chamada de espinhela caída, sente-se fraca após a cura. É como se recebesse a doença do enfermo. Porém, Ana não se queixa, pois se considera afortunada em saber que

pode ajudar na cura de alguém. O que não podemos esquecer é que essa ajuda, embora não lhe traga dinheiro, traz prestígio dentro da comunidade onde atua.

A curandeira Conceição também se afirma como médium. A sua mediunidade foi descoberta quando ainda estava no ventre da mãe e se ouviu por três vezes o seu choro. De acordo com os estudos de Maués (1995), acontecimentos como esse representam um sinal de intensa ligação com o mundo sobrenatural. Contudo, apesar dessa descoberta quando ainda criança, somente na fase adulta Conceição começou a desenvolver o seu poder de cura, com o incentivo de Zé Epifânio: “Ele achou que eu tinha a ‘mão direita’ [...], que eu podia curar [...]. Ele me ensinou a curar e eu curava ele [...]. Essas rezas que eu sei, que cura o povo, aprendi com ele” (maio de 2005).

Após o falecimento de Zé Epifânio, Conceição procurou em Natal/RN um senhor conhecido como Seu Mané da Ciência. Ela não explicou se esse homem era um curandeiro ou um pai-de-santo, disse apenas que chegou até ele através de uma amiga que morava em Natal. Segundo Conceição, Seu Mané da Ciência incorporou um caboclo, que lhe forneceu as seguintes recomendações:

“Você é curandeira. Todas as suas curas são aceitas por Deus. E você vai fazer um trabalho no mar. Você pega um buquê de flor branca, uma vela acesa. Coloque e enfrente a maré. Olhe, você vai ficar com água na cintura [...]. Agora quando sair lá da maré não olhe p’ra trás” [...]. Aí, eu fui [pra praia]. Entrei na maré [...]. Aí, quando a maréza d’água vinha, eu me abaixei e joguei o buquê de flor. Aí, eu me abaixei [mais duas vezes] e o cacho de flor ‘tava em pé na água, de frente a mim [...]. “Iemanjá ainda não recebeu”. E, quando foi na outra vez que eu levantei [as flores], não ‘tava mais. Aí, quando veio a derradeira [onda]... Oh, mulher! Que eu me abaixei, parecia que tinha pedra, caco de telha, sabugo... Tudo passou arranhando minhas costas. Aí, quando passou, eu sai de carreira. Sai, num olhei p’ra trás. (maio de 2005).

Desde então, Conceição vem curando aqueles que a procuram. Segundo ela, para cada doença há uma forma de agir e um remédio a indicar. Em alguns casos, a indicação da cura é sussurrada ao seu ouvido por uma voz desconhecida. Essa voz sobrenatural pode ser de uma

criança ou adulto, um homem ou uma mulher. De um modo geral, para proteger uma pessoa, defendendo que as doenças devem deslocar-se para lugares distantes, para as pessoas que não são parentes ou para indivíduos que não agradecem a Deus pela comida e pela vida, Conceição utiliza a seguinte oração:

Eu te benzo (nome da pessoa) de quebranto, mau-olhado, esmorecimento, falta de sono, fastio, todo mal que tiver. Sabe p'ra onde a gente vai botar? P'ras ondas do mar. P'ro canto mais longe que tiver. P'ra onde o galo não canta, nem o gado muge. Leva também sabe p'ra onde? P'ra casa de quem come e não reza e se deita sem se benzer. (maio de 2005).

É interessante observar que a legitimação do poder de cura de Conceição foi dada por Iemanjá, através de uma oferenda feita no mar. Já a legitimação de Ana foi dada por São Francisco que lhe apareceu em sonho. As duas sentiram dor física. Conceição feriu as suas costas nas ondas do mar e Ana teve o problema da espinha na garganta. Já a curandeira Graça foi a que menos expôs a sua iniciação nas práticas de cura. Segundo os nossos interlocutores, assim como as outras duas curandeiras, ela também viajou em busca de conhecimentos sobre questões sobrenaturais. Em sua casa, Graça recebia o curandeira Seu Chagas e organizava encontros com pais-de-santo, cartomantes e quiromantes. Comenta-se também que ela recebia maranhense Severina, representante do Tambor de mina.

Apesar de não querer comentar o fato de ser curandeira, Graça deixou escapar duas curas feitas por Seu Chagas, com o seu auxílio. A primeira foi realizada em Pedro, filho de Raimundo; ambos já participaram da dança de São Gonçalo, como tocadores. Graça conta que

[Raimundo] mandou me chamar e pedir a eu p'ra eu ir atrás desse Francisco das Chagas. Porque eu sempre ia atrás. Sabia qual era o canto dele morar em Pau dos Ferros/RN. Aí, sei que eu fui. Quando eu cheguei lá, contei a situação de [Pedro], que já fazia 12 dias, 'tava correndo os 13 dias que [não evacuava] [...]. Parou de tudo. Aí, disse: "Eu vou. Sempre eu vou ver o que é que eu faço p'ra salvar a vida desse menino" [...]. Descemo' assim, nessas quebradas. A gente p'ra fazer a felicidade de uma pessoa sofreu tanto, não é? Sei que cheguei lá, ele começou a trabalhar, implorar a Deus e os guia' dele

que viesse fazer a caridade naquele [menino]. Aí, sei que rapidamente desceu um guia de luz e ensinou um remédio. Eu tão tola, que era pra ter prestado atenção o que foi que ele foi fazer lá na beira do fogo. Sei que ele mandou [Raimundo] ir buscar um pau. Ele disse: “Em tal canto tem um pau”. Ele concentrado [Incorporado por um caboclo] [...]. E eu fiquei lá na mesa [...]. Aí, sei que eles fizeram uma coisa lá no fogo. Não sei o que foi não [...]. Sei que ele mesmo, concentrado, abriu a boca do menino e deu. Quando abriu a boca do menino que deu, tomou. Quando deu, assim, uns dez minutos. Minha filha, destampou tudo. (outubro de 2004).

A segunda cura foi mais complicada por não ser uma doença física. Sebastião estava recebendo diversas entidades e agindo de forma descontrolada, entrando em casas alheias e comendo o barro das paredes. Graça narra que

Esse [Sebastião], quando endoideceu lá na casa de [Benedito], era quinze home' p'ra segurar [...]. Aí, correro', mandaro' me chamar p'ra eu ir atrás de Seu Chagas. Eu sei que eu fui. Quando eu cheguei lá em [Benedito], a casa 'tava completa. Era home' p'ra segurar nesse menino. Ele todo amarrado. Daí, Seu Chagas, quando chegou, trocou de roupa: “Solta o home'”. Nossa Senhora! Ave Maria! Ninguém nem pensava em soltar esse home', que nós já 'tava tudo morto de lutar com ele. “Eu não 'tô mandando soltar o home'”. Sei que ele fez as preces dele, os negócios dele. Aí, soltaro'. Quando soltaro', [Sebastião] se sentou. Do jeito que eu 'tô sentada. E o povo tudo com o olho desse tamanho p'ra [Sebastião], vendo a hora ele fazer as mesmas coisas [...]. Não brinque não, que [Seu Chagas] se concentrou, pediu a Deus proteção aquele pai do céu, que ajudasse ele a curar aquele filho de Deus. Aí, ele recebeu o guia dele. Quando ele recebeu... ele recebeu o que [Sebastião] 'tava recebendo. Aí, foi sofrimento grande. Tudo o que [Sebastião] fazia, [Seu Chagas] fez. Era coisa mau que ele recebeu. (outubro de 2004).

Como Seu Chagas ficou recebendo as entidades que atormentam Sebastião, Graça passou a liderar a sessão, tentando expulsar os espíritos ruins que baixavam em Seu Chagas:

Ele [o caboclo que baixou em Seu Chagas] disse muita coisa: “Não é com suas rezas que eu saio daqui não”. Daí, eu comecei a rezar o ofício da Santíssima Virgem. Ele disse: “Agora, com essa eu não vou mais ficar aqui, não” [...]. Quando ele subiu, 'tá pensando o quê? Desceu outro pior. Aí, vamo', minha filha, vamo' tirar [...]. [Sebastião] ali só olhando, e [Seu Chagas] recebendo no lugar dele [...]. Não brinque não, minha filha. Ele agarrou lá um home', se grudou e se grudou. E cadê que o povo podia. Não sei como era aquilo. Aí, eu disse: “Virge', Nossa Senhora!”. Peguei um bocado de água benta, rebolei encima dele. Era água benta, perfume, tudo. E nada. “Isso aqui eu 'tô morando [...], porque eu tenho que levar ele p'ra ele

viver mais eu” [disse o caboclo]. “Vai não, porque Deus é pai. Mais do que Deus, ninguém” [respondeu Graça]. Eu sei que com muito tempo eu comecei a rezar a oração de Nosso Senhor Jesus Cristo. Aí, ele disse assim: “Eu pensei que ia morar mais umas horas aqui. Agora eu vou é embora”. Foi-se embora. (outubro de 2004).

Desse modo, através das orações católicas, água benta e perfume, Graça libertou Seu Chagas. A curandeira argumenta que foram os poderes de Deus e de Nossa Senhora que a ajudaram. Entretanto, já que estamos tratando de um catolicismo mestiço, não podemos esquecer que os espíritos também são fundamentais na realização de uma cura.

3.2.4 “É o poder de Deus”

Ao falarem sobre as suas curas, com frequência ouvimos as rezadeiras e curandeiras afirmarem: “Eu rezo e eu curo”. Posteriormente, elas complementavam: “Quem cura é Deus”. A primeira afirmação é proferida como se o poder da cura pertencesse às próprias mulheres, como se elas fossem auto-suficientes, controláveis, dependentes do seu desejo. Já a segunda afirmação é pronunciada como forma de legitimar a primeira. Ou seja, o poder da cura não pertence a essas mulheres, ele vem de Deus. Elas não são donas do seu poder, mas, sim, instrumentos divinos:

Porque Deus deixou os home’ p’ra fazer tudo isso. Que Deus deixou o médico, o curador, tudo isso Deus deixou, viu? Um santo lá do céu é que não vem fazer [...]. Pois bem, ninguém tem o merecimento de ver Deus aqui, na terra, e nem os santo’. Agora que tem que ser os home’ da terra p’ra fazer [...]. Mas, com a ajuda dos santos e de Deus também. (Paulo, morador do Pêga, outubro de 2004).

A afirmação de Paulo nos faz lembrar um verso cantado na dança de São Gonçalo: “Ele cura sem pôr a mão”. São Gonçalo cura de longe, lá do céu ou de onde quer que esteja. Essa cura depende tão somente do pedido e da crença dos seus fiéis, não sendo necessária a

sua presença física. Já as curandeiras e rezadeiras precisam colocar as suas mãos sobre o corpo do doente. E, assim, através do poder de Deus, elas podem curar o enfermo.

Uma outra rezadeira – não incluída no grupo das seis selecionadas, porque nunca participou da dança, embora seja filha de uma dançadeira –, ao justificar o dom da cura, citou a passagem bíblica sobre o dia de Pentecostes, quando o Espírito Santo desceu sobre os homens. Nessa passagem, o apóstolo Pedro relembra o que o profeta Joel havia anunciado:

diz Deus, ‘que eu derramarei meu Espírito sobre toda carne, vossos filhos e vossas filhas serão profetas, vossos jovens terão visões, vossos anciões terão sonhos; sim, sobre meus servos e sobre minhas servas naqueles dias eu derramarei o meu Espírito e eles serão profetas. Eu farei prodígios lá em cima no céu e sinais aqui embaixo na terra’. (At 2, 17-19).

Isso significa que as curandeiras e rezadeiras foram escolhidas por Deus. Durante a cura, Ele age através delas, enviando bons espíritos que orientam as suas orações e sussurram o medicamento indicado.

3.2.5 *Encantados: “Não sei se é verdade ou se é ilusão”*

Segundo Prandi (2004, p.07. Grifo nosso), “caboclos, mestres e outras entidades conhecidas nas religiões afro-brasileiras pelo nome genérico de *encantados*, concebidos como espíritos de homens e mulheres que morreram ou então passaram diretamente deste mundo para um mundo mítico”, são entidades especialmente brasileiras, uma vez que os orixás, voduns e inquices são africanos. Um morador de uma das comunidades investigadas, a quem chamaremos Ezequiel, é médium e, desde criança, é perseguido por encantados. Diferente das dançadeiras e rezadeiras selecionadas, ele nunca participou do louvor de São Gonçalo, mas já assistiu e tem parentes na dança. No entanto, resolvemos falar sobre ele, porque a história de sua vida está muito ligada à religiosidade do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo.

Segundo os nossos informantes, Ezequiel, assim como a curandeira Conceição, chorou na barriga da mãe. Quando criança, sempre sonhava com alguém querendo levá-lo para outro mundo. Na adolescência, durante uma farinhada, ele foi buscar água no açude, para abastecer os tanques na casa de farinha, quando viu pela primeira vez um monstro. Esse monstro quis levá-lo consigo, mas desistiu, porque Ezequiel estava tangendo um animal com água. Chegando à casa de farinha, ele contou o incidente. Os homens da arranca fizeram uma busca no local, mas não encontraram nada. Exatamente um ano depois, transportando uma carga de mandioca, Ezequiel reencontrou o monstro. Outra vez a criatura ameaçou levá-lo, desistindo por causa do jumento que ele conduzia. Passado mais um tempo, Ezequiel reencontrou o monstro, que naquele instante o açoitou e ameaçou que, quando houvesse o quarto encontro, ele não escaparia. Aflito, o pai de Ezequiel, resolveu procurar ajuda. A curandeira Graça, na época muito jovem, disse que não podia auxiliá-lo. A família, então, recorreu a Seu Chagas que estava no Pêga. Segundo Perpétua,

Aí, de noite, Seu Chagas baixou sessão. Aí, os caboclo' disse': "Esse menino nasceu com uma sina de desencantar. Ele é médium de nascença. É médium de ciência. Ele nasceu com a sina de desencantar um encanto que tem aqui. Tem duas jovens e um jovem". Aí, [Lázaro, o pai dele,] disse: "E não tem jeito p'ra cortar essa sina dele". Disse: "Não. Não tem jeito. Se for p'ra cortar a sina dele, esse sítio aqui vai ficar só de choro e de horror. Ele [o monstro] 'tá perseguindo ele, porque não quer que ele desencante essas jovens'" [...]. Aí, Seu Chagas proibiu ele de descer aqui p'ra baixo: "Enquanto esse menino não completar dezoito ano", não deixe ele descer. Porque, ele 'tando com dezoito ano', ele reage [ao monstro]". (maio de 2005).

De acordo com os familiares de Ezequiel, após a sessão, Seu Chagas pediu sessenta mil réis para ensiná-lo a desenvolver a capacidade de comunicação com os espíritos. No entanto, a família não dispunha de tamanha quantia e, meses depois da sessão organizada por Seu Chagas, Ezequiel começou a receber espíritos, conforme falou-nos um parente seu:

Isso era umas quatro da tarde. Era' uns cinco p'ra pegar esse menino. Eu não 'tendia nada, não sabia o que era. Aí, dissero': "Ele 'tá manifestado". Ele ficava sentado numa cadeira. Aí, só era olhar p'ra um São Francisco que 'tava na parede que ele se manifestava [...]. Mudava a voz. Mudava tudo. Aí, baixou um caboclo, disse o nome e mandava nós cantar. E eu não sabia e ninguém sabia. [Um rapaz da comunidade] lutou de quatro e meia até doze hora' da noite. Ele não levou uma queda. Agora, no próprio instante que [Lázaro] chegava perto dele, metia o rasteiro: "Olhe, é p'ra você nunca mais zombar". Porque [Lázaro] não acreditava. Aí, quando deu dez hora' da noite, aí, baixou a Princesa da Pedra Fina [...]. Aí, baixou a Princesa Esmeralda [...], baixava Ribamar [...], baixava Tambor de mina [...]. Sei que baixou 24 caboclo'. Aí, pronto, quando deu doze hora' da noite, baixou o derradeiro e disse desse jeito: "De hoje a um mês, nós faz a mesma arrumação". Aí, depois desse trabalho, Seu Chagas veio aqui de novo. Aí, ele disse que a desgraça [de Ezequiel é] que ele não ficou mais sabido porque nós não deixemo' [ele entrar no açude]. Ele não ia morrer afogado, não. Ia apenas descarregar o corpo e nós não deixemo' [...]. O caboclo queria que ele fosse tomar o banho. Se batizar na água. Daí, não tinha quem deixasse. Mas, nós não sabia' [...]. Quando terminou tudo, ele não lembrava de nada [...]. Num 'tava cansado, num sabia o que tinha acontecido [...]. Quando foi com um mês bem justinho [...], só deu tempo de entrar dentro de casa [...], se manifestou de novo. Aí, trabalhou até sete da noite. Só baixando guia". (Vitória, maio de 2005).

Ezequiel também incorporava o Chiquim' do Maranhão, Zé Pelintra, o Índio, Cosme e Damião. Nesses momentos, ele assumia a personalidade da entidade que recebia, pedia objetos e curava aqueles que estavam a sua volta. "Ele sentava numa cadeira dessa, acendia uma vela, botava um copo e já contava tudo o que era da sua vida", acrescenta Vitória.

Sem saber como lidar com Ezequiel, a sua família procurou outra curandeira, que resolveu levá-lo para a sua casa, no município de Olho d'Água dos Borges/RN. Quando voltou dessa estadia, Ezequiel, que antes só recebia "guia de luz", passou a receber Exus e a tomar cachaça, sob a influência do caboclo Cibamba. Por não ter desenvolvido corretamente a sua capacidade de cura, Ezequiel sofre sob influência dos encantados. E hoje vagueia pelo município.

No seu depoimento sobre Ezequiel, Perpétua conclui: "Sei que esse dito foi perseguido por esse monstro, dizendo que era esse reinado que tinha aqui [...]. Também não sei se é verdade ou se é ilusão". Ezequiel, diferente das rezadeiras e curandeiras selecionadas, não encontrou apoio nos outros curandeiros. Os familiares mais próximos dele acreditam que

essas pessoas não o ajudaram, porque temeram o seu “poder” de cura. Sentiram que Ezequiel era mais poderoso e, se fosse bem orientado, poderia agir contra eles. Nesse caso, prevaleceu a inveja e não a amizade.

Desse modo, observamos que, através das práticas de cura, a grande família se divide em pequenos grupos. Cada grupo tem a sua curandeira ou rezadeira de preferência, que assegura a ligação com um mundo sobrenatural, por meio das práticas de cura, e também com os santos católicos, através das novenas e da dança de São Gonçalo.

Catolicismo Mestiço



Avó ajuda ao neto a depositar a esmola para São Francisco. Arrojado, 2004.



Preparação para receber a primeira comunhão. Arrojado, 2004.



Decoração de uma sala. Pêga, 2002.



"Dançadeiras" de São Gonçalo. Sede municipal, 2005.



Detalhe da decoração de um cômodo reservado da casa. Pêga, 2002.



Oração antes de dormir. Pêga, 2005.

Moradias



Caso no Pêga, 2002.



Local onde realizam as missas no Pêga, 2002.



Cozinha de uma casa no Pêga, 2005.



Quarto do casal. O lençol suspenso é para evitar a sujeira do teto. Pêga, 2004.



Sala transformada em armazém após a safra do cajú e da farinha. Pêga, 2004.



Limpendo o terreiro em frente ao banheiro. Pêga, 2004.

"Mas uma coisa é observar as pessoas executando gestos estilizados e cantando canções enigmáticas que fazem parte da prática dos rituais, e outra é tentar alcançar a adequada compreensão do que os movimentos e as palavras significam para elas". (TURNER, 1974, p.20)

capítulo três

Dançar para São Gonçalo



4 DANÇAR PARA SÃO GONÇALO

Os habitantes do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo afirmam-se católicos. Para homenagear e agradecer a santos como Nossa Senhora, São Francisco, Santo Antônio e São João, esses moradores realizam orações de forma isolada ou participam de eventos coletivos como missas e novenas. Já a devoção a São Gonçalo é exercida de modo diferente. O devoto deste santo, individualmente, faz-lhe um pedido – saúde, tranqüilidade, casa própria, casamento –; alcançando-o, ele convida as dançadeiras e os tocadores a realizarem uma dança em frente à sua casa. Não há intercessão da Igreja Católica. A própria dança é o meio de ligação entre o devoto e o santo, pois é através dela que aquele agradece a São Gonçalo as graças recebidas.

O professor aposentado Valdete Ferreira, nascido e residente na sede do município, sempre se interessou pela história de Portalegre. Segundo ele, a dança de São Gonçalo “foi introduzida [na serra] no ano de 1790 [...] pelos colonizadores portugueses [...] [sendo] dançada pelos índios da tribo Pega, de cor morena” (Valdete, dezembro de 2004). Esta afirmação ajuda a entender a visão que Silva (1953) teve da dança ao assisti-la no ano de 1938, em Portalegre. Este autor classificou os festejos em homenagem a São Gonçalo como um culto exótico, de aparência profanadora, e concluiu “que naquela solenidade esquisita algo havia de semelhante aos batuques indígenas ou a cousas dos naturais do Congo” (SILVA, 1953, p.10). Diante disso, acreditamos que a dança de São Gonçalo seja a principal característica do catolicismo mestiço das comunidades do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo, porque a sua prática no município está restrita aos moradores dessas localidades. No período colonial, a dança era realizada pelos índios da região, provavelmente como forma de catequese. No século XX, foi proibida pelos próprios sacerdotes, mas continuou sendo praticada por moradores cuja origem pode ser quilombola.

Em Portalegre, a realização da dança de São Gonçalo é considerada uma grande festa: tem comida, bebida e animação. E as festas representam um “momento de reforço de identidades e laços de solidariedade” (MELLO E SOUSA, 2001, p.256). Por isso, ao descrever a dança,

procuramos analisá-la como uma marca da grande família, como aquilo que distingue, identifica e reúne os moradores do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo.

A seguir, faremos um breve histórico sobre a vida de São Gonçalo e como o culto a esse santo foi instituído no Brasil. Apresentaremos também duas narrativas sobre a origem da dança em Portugal e a sua prática nos Estados brasileiros. Só então, descreveremos a dança de São Gonçalo em Portalegre.

4.1 O culto a São Gonçalo

São Gonçalo nasceu entre os anos 1195 e 1231, falecendo no dia 10 de janeiro de 1259. O seu culto foi concedido pelo Papa Júlio III, em 1551, e confirmado por Pio IV, em 1561. Ademais, pouco se sabe sobre a biografia desse santo, uma vez que os documentos sobre a sua beatificação foram queimados no “incêndio que se seguiu ao terremoto de Lisboa, em 1755” (CUNHA, 1995, p.20). No Vaticano, ao que parece, o relatório sobre a sua canonização também está desaparecido. O próprio Cunha (1995, p.20) afirma: “Este documento procurei-o pessoalmente já na Bibliothèque Nationale de Paris, na Apostólica Vaticana, e no Archivio Segreto Vaticano. Mas nada encontrei”.

Diante disso, o que se sabe sobre São Gonçalo é graças às fontes orais, embora as afirmações não sejam compatíveis: ora ele é apresentado como um sacerdote dominicano, ora um monge beneditino, ora um eremita. O certo é que esse santo era um profundo conhecedor do Evangelho, tendo, inclusive, viajado a Jerusalém na intenção de aprofundar os seus conhecimentos sobre a vida de Jesus Cristo. Ao chegar da terra santa, procurou um lugar isolado onde pudesse exercer o ofício de evangelizador. O local escolhido é Amarante, que a essa data era “uma razoável povoação, com os arredores ocupados por agricultores dispersos, e ladeada de florestas” (CUNHA, 1995, p.43).

Segundo padre André Martins, administrador da Paróquia de São Gonçalo do Amarante/RN, quando esse santo chegou a Amarante portuguesa, o povoado estava

destruído pelas guerras que tinha naquela época com os Mouros [...]. E como os homens foram para a guerra, as mulheres ficaram em casa, viúvas. Aí começou toda uma prostituição [...]. Então, como era muito devoto de Nossa Senhora e sabedor das sagradas escrituras, começou a rezar, rezar, e teve uma inspiração de *sair da Igreja* e ir as esquinas. Fazer o quê? Explicar o Evangelho de uma forma que as pessoas se divertissem e, ao mesmo tempo, comessem a mudar de vida. Foi aí que começou a trajetória da dança de São Gonçalo [...]. Depois, como foi um santo que começou a *restaurar as famílias*, em Portugal, ele é um santo casamenteiro e protetor dos órgãos genitais. Por quê? Porque é ligado com a reprodução [...]. Começou, através disso, um *resgate da pessoa humana*. (março de 2005. Grifo nosso).

Desse modo, São Gonçalo apresenta-se como um santo evangelizador, que aos moldes de Jesus Cristo procura as pessoas marginalizadas, como, por exemplo, as prostitutas. Preocupado com as questões sexuais e as relações familiares, ele busca um meio de atrair novos fiéis. E esse meio é a dança. Por causa dela, ele é considerado um santo festeiro e farrista.

Para Cascudo (s.d.), o culto a São Gonçalo e a sua dança vieram para o Brasil com os colonizadores portugueses. O primeiro registro da dança no Brasil foi apresentado por Le Gentil de La Barbinais e data de 1718. La Barbinais assistiu a uma apresentação da dança em Salvador e, segundo Freyre (1999, p.249), ficou horrorizado com o que viu. Eram “danças desenfreadas em redor da imagem do santo [...]. Violas tocando. Gente cantando. Barracas. Muita comida. Exaltação sexual”. Por isso, Freyre (1999, p.249) afirma que nesse culto se encontravam “as práticas mais livres e sensuais. Às vezes até safadezas e porcarias”.

No Brasil, por volta de 1730, diante do que entendia como descaso e desrespeito à imagem do santo, a Igreja Católica recomendava aos padres de Pernambuco a proibição dessas danças no interior das igrejas (PEREZ, 2000, p.14). Também entre 1720 e 1735, o conde Vasco Fernandes César Menezes, governador da Bahia, “por ver umas festas, que costumavam fazer pelas ruas públicas em dia de São Gonçalo [...] trazendo o santo pelos ares, que mais pareciam abusos e superstições que louvores ao santo, os mandou proibir” (CASCUDO, 2002a, p.58).

Assim, a dança de São Gonçalo é a “única manifestação do bailado religioso no Brasil, formalmente proibida pelos vigários velhos” (CASCUDO, 2002, p.403). Entretanto, tais interdições não surtiram efeito algum, pois, “em 1817, Tollenare escrevia em Recife: ‘os rapazes e raparigas dançavam durante toda a noite na igreja de São Gonçalo, em Olinda; os cônegos proibiram-no [...] porque os europeus o censuravam como uma indecência indigna do templo de Deus’” (CASCUDO, s.d., p.433).

No século XX, vencendo as proibições da Igreja, ainda encontramos a prática da dança de São Gonçalo – geralmente associada ao catolicismo rural brasileiro – nos seguintes Estados: Alagoas, Bahia, Ceará, Mato Grosso, Minas Gerais, Paraná, Pernambuco, Piauí, São Paulo, Sergipe e Rio Grande do Norte. (CASCUDO, s.d.; QUEIROZ, 1958; DANTAS, s.d.). Atualmente, no Estado potiguar, a dança é praticada apenas na serra de Portalegre e na serra de São Miguel (GURGEL, 2001).

4.1.1 A dança que salva

Em Portalegre, encontramos duas versões sobre a vida de São Gonçalo e a origem da sua dança. A primeira delas foi narrada Dona Faustina, nascida no Pêga e residente na sede municipal. Segundo ela, Gonçalo, antes de tornar-se santo, vivia com doze mulheres:

Era só arranjando mulher e botando naquela mau vida, né? [...] Aí um dia Gonçalo ficou pensando, pensando. Aí disse: “Ave Maria! Meu Deus! Eu ‘tô num pecado muito grande, doze mulher [...]. Agora eu não sei como é que eu vou sair dessa mau vida” [...]. Aí inventou essa dancinha [...]. Quando era de noite, naquelas hora, ele botava elas pra dançar. Elas dançando e ele tocando uma rabequinha. Até que tirou tudinho da mau vida e ele se salvou. Morreu e virou santo. Por isso que ficou a dança de São Gonçalo. (Faustina, abril de 2005).

Aqui, Gonçalo é descrito como um pecador. Ele aliciava e gerenciava as doze mulheres que viviam na “mau vida”. A salvação de Gonçalo e das doze mulheres veio através da dança.

O segundo relato foi contado por Francisca Cordeiro, nascida no Uriaú/CE e residente em Riacho da Cruz/RN. Para esta informante, há dois São Gonçalo: o do Amarante e o Garcia. E os dois conviveram com Jesus Cristo. De acordo com a história considerada oficial, há apenas um São Gonçalo, que faleceu em 1259, na cidade portuguesa de Amarante (CUNHA, 1995). No entanto, assim como a narrativa de Francisca, existem outras que mencionam São Gonçalo como contemporâneo de Jesus. Uma delas é “A vida e dança de São Gonçalo”, vídeo produzido por Diamantino (2000): “A Virgem [Maria] estava no rio, lavando a roupa do menino Jesus. Estava triste. Apareceu São Gonçalo com sua viola. Ela se alegrou. E a tristeza que ela tinha foi embora com a água [...]. Por isso ele é milagroso. Foi abençoado por Nossa Senhora”.

No entanto, a fala de algumas pessoas das comunidades investigadas registra dois São Gonçalo. A dançadeira Francisca explica esse fato da seguinte forma:

Na outra época, Jesus castigava aquelas mulher' substituta. Elas viviam prisioneiras, as doze mulher'. Viviam num convento [...]. Então, São Gonçalo chegou; aí, disse: “Senhor!”. “O que foi, Gonçalo?”. “Senhor, eu quero fazer uma brincadeirinha com aquelas pobre', as doze mulher. Faz pena, todo mundo sai, vai passear e elas não. É tudo prisioneira” [...]. “Gonçalo, o que é que você quer fazer?”. Ele disse: “Eu quero fazer uma brincadeirinha com elas, pra elas se divertir também”. “E o que é a brincadeirinha?”. “Olhe, eu vou no mato. Mato o gato. Eu tiro o couro e faço um tambor. Eu tiro um pau; aí, faço a viola. Aí, então, Garcia na viola e eu no tambor [...]. Dá a licença, Senhor?”. “Dou licença”. Aí, saiu [...]. “Menina, vamo' se animar, vamo' dançar”. Quando falava em Jesus, elas ficava' tudo, assim, com medo, sabe? Ficava amedrontada [...]. Aí, quando foi um dia que Gonçalo viu que elas já 'tava tudo aprendida, aí foi a Jesus. “Meu pai do céu – disse –, olha, Jesus, já 'ta tudo certo. As menina' já sabe dançar [...]. Aí, elas precisa' de roupa branca, de fita, de colar, de sapato” [...]. Aí, foi Jesus deu a ordem que fulano de tal despachou tudo isso [...]. Aí, Gonçalo foi, disse: “Olhe, vocês vão se preparando que nós vamo' levar vocês pra o patamar da Igreja, pra dançar”. “Não, não. Eu não vou não”. “É pra ir. Se vocês não for', Jesus castiga”. “Nós vamo'. Nós vamo'”. Sei que se arrumaro' tudo e levaro'. Aí, batendo no tambor e outro na viola e elas fazendo o trancelinho de cruz [um dos passos da dança] [...]. Aí, sei que Jesus olhou, olhou e disse: “Essa dança é uma dança que me agrada muito, porque é só fazendo cruz”. Aí, haja Garcia ter ciúme de Gonçalo. Porque Gonçalo arranjou o que quis com Jesus [...]. Aí, sei que foi criado essa dança assim. Elas eram substituta [...]. Mas, por conta da dança, deixaro' aquela vida [...]. Quando São Gonçalo morreu, elas doze se salvaro'. (Francisca, maio de 2005).

Nessa versão, os dois São Gonçalo possuem atitudes diferentes. O São Gonçalo do Amarante é um santo tranqüilo, gosta de ajudar aos outros e mostra-se mais piedoso que o próprio Jesus Cristo. É ele que se compadece e procura alegrar as doze mulheres pecadoras feitas prisioneiras por Jesus. Já o São Gonçalo Garcia é um santo ciumento, inveja o prestígio do Amarante junto a Jesus Cristo.

A variedade de histórias sobre a vida de São Gonçalo – beneditino, dominicano ou eremita – e as suas atitudes – evangelizador e tocador de viola – tem consequência na maneira como a Igreja Católica reproduz a sua imagem. Encontramos três tipos de imagens: em uma delas, ele é representado como um tocador de viola, seria o São Gonçalo Garcia que tocou a viola para Jesus Cristo; as outras duas imagens representam São Gonçalo do Amarante. Nelas, ele aparece vestido com trajes beneditinos, batina preta. No entanto, em uma delas, tem um cajado na mão, simbolizando a sua função eremita; em outra, segura uma bíblia, mostrando-se evangelizador, e estende a mão direita como se pedisse dinheiro, que, conforme as dançadeiras de Portalegre, era para a realização da dança e também para ajudar as famílias necessitadas.

Em Portalegre, encontramos duas imagens de São Gonçalo. Uma delas – a que é considerada legítima – é a do Amarante, estendendo a mão. Diante dela, a dança é realizada, como veremos adiante. A segunda representa o Garcia, também chamado S. G. tocador, pois está com a viola na mão. Dona Alaíde, nascida no Arrojado e residente no Pêga, comprou esse santo em São Paulo/SP. Entretanto, não se utiliza essa imagem em apresentações da dança, pois a comunidade o considera um “santo brigador”. Seu Vitor, nascido no Pêga e residente em Riacho da Cruz, diz que “a coisa mais difícil do mundo é ter uma dança com ele p’ra não haver uma briga” entre os presentes – discussão verbal ou agressão física. “De repente dá uma vontade de brigar”, acrescenta Seu Vitor. O instinto “brigador” de São Gonçalo Garcia pode estar associado à sua personalidade ciumenta e invejosa, mencionada na versão que Francisca nos relatou, pois é notável a preferência da comunidade pelo São Gonçalo do Amarante.

Se esse santo procura lugares isolados, preocupa-se com as famílias e as pessoas estigmatizadas. Logo, nada é mais conveniente que encontrar devotos nas comunidades do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo, cujos moradores, como discorremos em capítulo anterior, vivenciam sentimentos de segregação. A dança representaria não só um meio de demonstrar a gratidão pelo santo, mas uma esperança de pôr fim ao isolamento vivido por eles. Essa característica não seria encontrada só em Portalegre. Como veremos no tópico seguinte, a dança é praticada, preferencialmente, em lugares isolados e desassistidos pela Igreja e órgãos governamentais.

4.1.2 Olhares sobre a dança

Mário de Andrade, na primeira metade do século XX, realizou um estudo sobre as “Danças Dramáticas do Brasil”. Após a morte do autor, as suas anotações foram organizadas por Oneida Alvarenga e posteriormente publicadas. Nesse trabalho, Andrade (1982, p.71) define por danças dramáticas “não só os bailados que desenvolvem uma ação dramática propriamente dita como também todos os bailados coletivos que [...] respeitam o princípio formal da Suíte, isto é, obra musical constituída pela seriação de várias peças coreográficas”. Essas danças estão divididas em duas partes:

o cortejo, caracterizado coreograficamente por peças que permitem a locomoção dos dançadores, em geral chamadas ‘Cantigas’; e a parte propriamente dramática, em geral chamada ‘Embaixada’, caracterizada pela representação mais ou menos coreográfica dum entredo, e exigindo arena fixa, sala, tablado, pátio, frente de casa ou igreja. (ANDRADE, 1982, p.57).

Para esse autor, as danças dramáticas possuem um tema ou uma origem religiosa. Entretanto, “com o decorrer dos anos [...], a qualidade religiosa originária vai degradando aos poucos” (1982, p.26). Outra característica comum é que as partes dramáticas da dança recebem o

nome de jornada. A “palavra ‘jornada’ pertence à terminologia tradicional do teatro, e nos vem dos Mistérios medievais [...], significando mais ou menos o que chamamos atualmente de ‘ato’” (1982, p.297).

Em Portalegre, antes de iniciar a dança, a imagem de São Gonçalo é levada para uma primeira residência. Nela, as dançadeiras e os tocadores realizam uma meia-jornada e, em seguida, deslocam-se em cortejo para a casa onde a dança acontecerá. Nela, não há uma encenação, um texto escrito ou, como Andrade (1982) define, uma “Embaixada”. Desse modo, ela não é uma dança dramática em sua plenitude, porque possui apenas o elemento do cortejo e está dividida em jornadas.

Na década de 1950, Queiroz (1958; 1973) realizou um estudo sobre a dança de São Gonçalo no povoado de Santa Brígida, município de Jeremoabo/BA, definindo-a como uma dança religiosa, associada a uma promessa feita ao santo. Essa pesquisadora afirma que a dança, preferencialmente, é encontrada em pequenos vilarejos. Nessas vilas, segundo a autora, é notória a ausência de um representante eclesiástico. Portanto, a prática da dança propicia a reunião dos moradores em torno de uma atividade religiosa comum, assim como observamos em Portalegre.

Em todo o Brasil, a dança de São Gonçalo está associada a um agradecimento ao santo por um pedido alcançado (CASCUDO, s.d; QUEIROZ, 1958). Ela é composta por doze partes, chamadas jornadas; cada uma delas é formada pela junção de um cântico e uma coreografia¹. Aqueles que a praticam são sempre chamados de tocador e dançadeira. Porém, em alguns lugares, há apenas a figura masculina, dançando ou tocando. O número de participantes também pode variar entre doze e dezesseis dançadeiras e tocadores. Segundo Dantas (1976, p.13), a ligação com o número doze representa “as doze prostitutas salvas por São Gonçalo”.

Queiroz (1958) relata que no município de Jeremoabo/BA são dezesseis participantes, sendo quatro homens e doze mulheres, enquanto Dantas (1976) descreve que em Laranjeiras/SE apenas os homens participam, quatro tocando e oito dançando, assim como em Riachão do

¹ Dos trabalhos pesquisados, apenas em Alagoas a dança é dividida em treze partes.

Dantas/SE. Neste caso, “não há exclusivismo de sexo na realização da dança, embora por definição seja realizada preferencialmente por homens” (DANTAS, 1976, p.13). José Rocha (1977) não informa quantos participantes há na dança de São Gonçalo em Alagoas, mas diz que são homens e mulheres. No Piauí, Raimundo Rocha (1953) apresenta a dança composta por doze mulheres e quatro homens; para Oliveira (1977), somente os homens participam, sendo quatro deles tocando instrumentos – rabeca, violão, pandeiro e zabumba. Em São Paulo, Cascudo (s.d.) também menciona a exclusividade masculina no município de Guarulhos; já Damante (1980) faz referência à presença de homens e mulheres em apresentações da dança na região bragantina. Nenhum deles informa o número de participantes. Vejamos, finalmente, como ocorre a dança de São Gonçalo nas comunidades investigadas.

4.2 A Dança de São Gonçalo em Portalegre

Na tentativa de encontrarmos uma data para o início da dança de São Gonçalo em Portalegre, chegamos a Francisco Simplício, o Padim. Como vimos no primeiro capítulo, ele nasceu por volta de 1840 e os seus descendentes povoaram as comunidades estudadas. Como a dança é praticada entre parentes, certamente ele aprendeu com algum familiar, levando-nos a supor que a dança é praticada na serra desde o início do século XIX. No entanto, o primeiro registro escrito que encontramos é posterior a essa data. Mota (1953, p.18) descreve uma apresentação da dança liderada por Padim, em outubro de 1910, na Fazenda Bezerro, cuja localização, segundo o autor, é percebida por “quem viajar pela estrada que segue de Mossoró a Portalegre”.

Em Portalegre, a dança também foi proibida pela Igreja Católica. Em 1930, o bispo de Mossoró, Dom Jaime Câmara, “manifestou-se desfavorável às realizações da Dança de São Gonçalo, por considerá-las ofensivas à moral religiosa e aos princípios cristãos daquele povo” (BARRETO, s.d., p.86). Conforme Silva (1953, p.07), a dança de São Gonçalo realizada na serra

de Portalegre seria “costume que, desde tempos imemoriais, vinha sendo posto em prática, ali, por representantes da raça africana no Brasil, que habitam essas paragens em número bem respeitado”.

Em virtude dessa proibição, uma cerimônia foi realizada em 1938, levando esse autor a descrevê-la e considerá-la como a “última” dança de São Gonçalo. Apesar da proibição da Igreja, essa apresentação ocorreu em virtude de uma

promessa feita por certo devoto de São Gonçalo, [assim] os pretos teriam a oportunidade de, mais uma vez, dar expansão ao seu gênio folgazão, ao seu espírito supersticioso. Convidado, e impelido ainda mais pela força irresistível da curiosidade, accedí, comparecendo àquela reunião que para mim seria novidade [...]. O ambiente apresentava um aspecto festivo. O chão do terreiro fôra batido, preparado a ponto de ‘se poder machucá-lo com os pés o dia todo, sem levantar poeira’ (SILVA, 1953, p.07).

Em uma das nossas entrevistadas, Eletícia Soares Leire, conhecida como Dona Letícia, nascida e residente na sede do município, lembra que entre 1944 e 1948 se realizou uma dança de São Gonçalo. O pároco da época, padre Zé Maria, decretou que “quem fosse assistir seria excomungado. E quem fosse do Apostolado da Oração seria suspenso de comungar por quinze dias”. Desobedecendo às ordens do pároco, Dona Letícia resolveu assistir à dança, mesmo fazendo parte do Apostolado – um grupo de oração da Igreja Católica. Não satisfeita, ela ainda pediu uma jornada em seu nome. Questionada pelo padre, afirmou que não viu nada de extraordinário na dança. Era apenas o modo daquele grupo expressar a sua devoção ao santo. Depois, como “cristã obediente” cumpriu a penitência imposta pelo padre.

Mesmo com os interditos da Igreja, os moradores das comunidades estudadas continuaram dançando para São Gonçalo, porque, segundo Dona Alaíde, dançadeira, nascida no Engenho Novo e residente no Pêga, “a dança não tem nada com os padres. Quer queira quer não, a gente dança” (novembro de 2004). A dançadeira Francisca Cordeiro acrescenta: “era esquisito. A gente pagava promessa e os padres não gostava [...]. Quer dizer que a gente nunca ligou, né? A gente continuava porque era o nosso ofício, né?” (maio de 2005).

Somente em 1977, com a chegada de padre Dário Tórbilo, a dança passa a ser praticada sem contestações por parte do pároco. Inclusive, em alguns momentos, ela é realizada em frente à Igreja Matriz de Portalegre, com autorização e incentivo do vigário. Além de permitir a realização da dança, padre Dário é o responsável por uma maior participação da comunidade em atividades instituídas pela Igreja Católica, como vimos no segundo capítulo.

Em entrevista e conversas informais com moradores da sede do município de Portalegre, é freqüente o comentário de que a dança de São Gonçalo perdeu o seu caráter religioso, transformando-se em atração turística. Eles argumentam que as promessas feitas ao santo se tornaram raras e a maioria das apresentações ocorre em virtude de uma solicitação por parte de algum representante comunitário – político, sacerdote, secretário de cultura etc. Tudo isso começou nos anos de 1980. Nesse período, padre Américo era vigário da Catedral de Mossoró/RN e, em visita à Paróquia de Portalegre, conheceu o festejo em louvor a São Gonçalo. Posteriormente, esse padre convidou as dançadeiras e os tocadores a realizarem uma dança durante a festa de Santa Luzia, padroeira de Mossoró. A partir de então, o grupo passou a ser convidado para apresentações em que não estava envolvido o pagamento de promessa. A dança de São Gonçalo já foi apresentada, por exemplo, no Teatro Alberto Maranhão em Natal/RN, no Campus de Pau dos Ferros/RN, na Festa do Caju em Portalegre/RN, na Universidade Estadual em Mossoró/RN, no Hotel de Portalegre, na praça desta cidade, entre outros lugares.

Apesar dessas apresentações, acreditamos que a dança não perdeu o seu caráter religioso, visto que os seus praticantes diferenciam uma dança por promessa daquelas realizadas a partir de um convite não-religioso, chamadas por eles de “representação”². Ou seja, ela não é uma dança de São Gonçalo em sua plenitude: não precisa ter doze jornadas, o número de participantes pode variar e, geralmente, a sua realização requer um pagamento. A remuneração pode ser em dinheiro – de um a dez reais para cada participante da dança – ou através da doação de tecidos

² Todos os registros do vocábulo representação entre aspas, no corpo desta dissertação, se referem às apresentações da dança de São Gonçalo que não envolvem o pagamento de promessa.

para a confecção das roupas. Já uma apresentação por promessa, além de exigir as doze jornadas e a presença de quatorze participantes, dispensa o pagamento, pois é feita para o santo.

Percebemos que o convite para apresentações da dança, por parte dos representantes citados, trouxe maior visibilidade ao grupo. Se antes havia uma declaração proibitiva da Igreja, hoje o próprio padre solicita uma dança, ainda que não seja por pagamento de promessa. Não obstante, o louvor a São Gonçalo não perdeu o seu caráter marginal. Ele continua restrito às comunidades investigadas. E nas “representações” é sempre mencionado como um elemento identitário dos seus moradores.

É evidente que desde o século XIX a dança vem passando por transformações. Talvez seja isso que os moradores de outras localidades não entendam. Hoje, moradores do Engenho Novo que participam da dança de São Gonçalo foram morar em Riacho da Cruz/RN; outros, em Viçosa/RN ou mesmo no centro urbano de Portalegre. Isso dificultou a realização dos ensaios da dança, bem como a presença dessas pessoas em outras atividades religiosas, como as novenas no mês de maio ou as festas de Santo Antônio. No entanto, não quebrou o vínculo com a comunidade ou a devoção àquele santo.

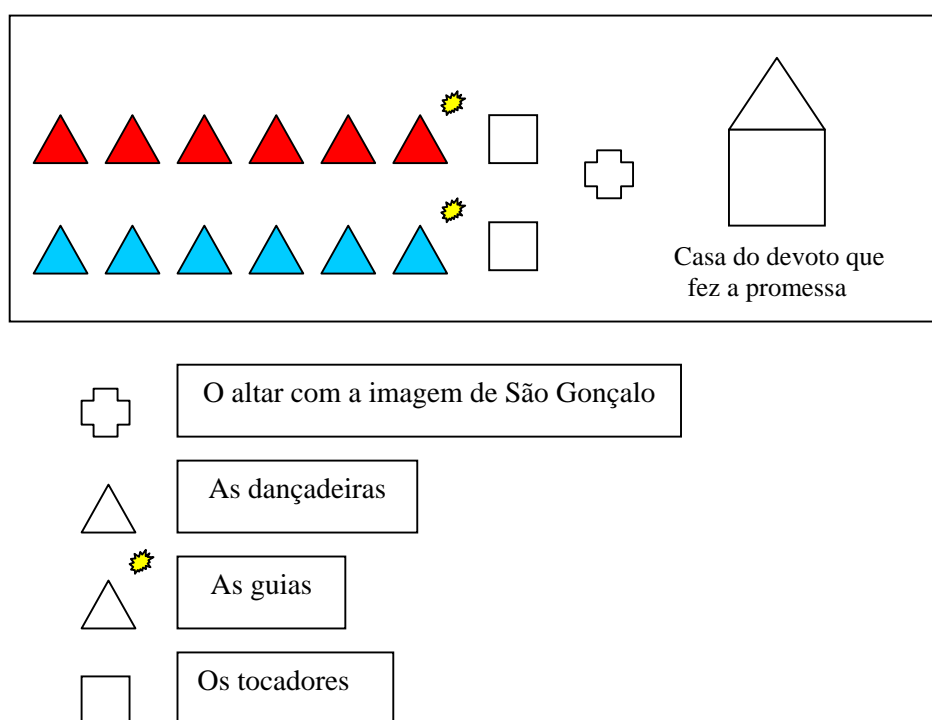
Após ter feito um histórico da dança de São Gonçalo e ter mostrado o seu caráter marginal em relação ao catolicismo, tentaremos agora descrever a sua realização. Neste momento, o nosso objetivo é destacar a relação dos moradores com a imagem de São Gonçalo, apresentar a organização e divisão das atividades na dança, mostrar as letras que a compõem e descrever a festa profana ocorrida, em alguns casos, logo em seguida à apresentação.

4.2.1 O santo como “imagem totêmica”

Em Portalegre, a dança de São Gonçalo é composta por doze mulheres, as dançadeiras, e dois homens, os tocadores – um tocando viola e o outro, pandeiro. Todos dançam com roupas brancas e com os pés calçados. Os homens vestem calça e camisa. As mulheres usam vestidos,

sendo que seis delas enfeitam as suas roupas com fitas de cor azul e as outras seis, com fitas vermelhas³. Elas se arrumam com bijuterias – colares, pulseiras e brincos – e, em alguns casos, usam maquiagem – batom e pó facial. Os homens recebem o nome de chefes e as duas primeiras mulheres são as guias. Os chefes e as guias determinam o compasso da dança, escolhem e entoam os cânticos de cada jornada.

A distribuição dos participantes ocorre da seguinte forma:



O altar com a imagem de São Gonçalo é arrumado próximo ou em frente à casa do devoto que fez a promessa ao santo. Para os devotos, uma legítima dança de São Gonçalo deve ser realizada diante da imagem que, há aproximadamente vinte anos, está sob a guarda da dançadeira Aldizes da Conceição, nascida no Pêga e residente na sede do município de Portalegre. É uma imagem esculpida na madeira, com aproximadamente 30cm de altura. Não

³ Com relação às cores, a dança de São Gonçalo lembra o pastoril. Dividido em cordão azul e vermelho, Meyer (1995) realizou uma pesquisa sobre as cavalhadas, cheganças e congadas. Segundo ela, a cor azul, presente nessas danças dramáticas, representa os Cristãos, enquanto o vermelho simboliza os Mouros. Em Portalegre, não conseguimos encontrar uma justificativa para essas cores. Inclusive, atualmente há dançadeiras que enfeitam os seus vestidos com fitas amarelas e verdes. Elas justificam que é apenas para embelezar o vestido.

sabemos determinar desde quando essa imagem se encontra na comunidade. Segundo Valdete Ferreira, a referida imagem já pertencia a João do Pêga, por volta de 1825:

[João do Pêga] foi quem construiu aquele local de negro ali. Ele já tinha aquilo ali [a imagem]. Porque aquilo ali quem trouxeram foram os portugueses [...]. Ela veio de Portugal. Todas as imagens daqui vieram de Portugal. Essas que tem aí [na Igreja], Nossa Senhora da Conceição, São José e São João, elas chegaram aqui, segundo a minha avó [Maria Rocha], no dia 8 de dezembro de 1762 [...]. E veio através do porto de Areia Branca. Ela dizia, já dos outros mais velhos dizer a ela [...]. Ninguém sabe como foi que eles conseguiram [a imagem de São Gonçalo]. Mas ela veio de Portugal. [Esta imagem] nunca veio p'ra igreja. Toda a vida ela pertenceu ao povo dessa dança de São Gonçalo [...]. Antes [de Maria de Pretinha] tinha um guia, Joaquim de Maria Miguel. Era ele quem guardava. (outubro de 2004)⁴.

Maria de Pretinha – que não possui qualquer grau de consangüinidade com a atual guardiã – foi quem vendeu a imagem a Aldizes da Conceição⁵, que explica a aquisição do santo do seguinte modo:

uma vez ela [Maria de Pretinha] disse a eu que ‘tava vendo a hora chegar a oportunidade do povo tomar o santo e não devolver mais [...]. Aí um dia ela perguntou a eu se eu não queria comprar aquele santo, trocar aquele santo pra mim. Porque eu era dançadeira de São Gonçalo [...] e eu comprei o santo. [...] Na hora que eu comprei o santo ela ficou muito satisfeita. Porque aquele santo só quem possuía era ela. Porque ele não possuía aqui em canto nenhum [...]. *Esse São Gonçalo é descendente dos antigos* [...]. Eu comprei pra depois [não ter confusão, mas] ela tinha o direito de me dar. Ele não era da turma? Do grupo [que participa da dança]? (maio de 2004. Grifo nosso).

Diante das informações de Valdete e Aldizes, observamos que a imagem de São Gonçalo está associada à origem das comunidades estudadas. E, como os moradores dessas localidades se

⁴ Como já mencionamos, na imagem guardada por Aldizes, São Gonçalo está representado segurando uma bíblia e estendendo uma das mãos. Já a dança de São Gonçalo na serra de São Miguel/RN é praticada diante da imagem do santo com a viola. O interessante é que, segundo Alceu Araújo, “os caipiras e caïçaras não concebem e não conhecem a imagem de São Gonçalo sem a viola na mão. Em Portugal, São Gonçalo do Amarante não traz consigo a viola. Só no Brasil! O São Gonçalo com a viola na mão é coisa brasileira! É uma contribuição nossa à religião”. Isso vem reforçar a idéia de que a imagem de São Gonçalo que se encontra em Portalegre veio realmente de Portugal. <http://jangadabrasil.com.br/outubro14/fe14100c.htm>. Acesso em outubro de 2004.

⁵ O que sabemos sobre Maria de Pretinha é que ela era da família de Joaquim Miguel, considerado um dos grandes dançadores de São Gonçalo. Ela morava com Pretinha; daí, a sua alcunha. Pretinha era curandeira e dançadeira de São Gonçalo. A imagem pertencia a ela. Antes de falecer, ela repassou a imagem para Maria, que não dançava o São Gonçalo. Posteriormente, Maria de Pretinha vendeu para Aldizes.

denominam uma grande família, essa imagem pode ser considerada como um totem, um ancestral comum, um emblema que caracteriza os habitantes do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo. A referida imagem também legitima as dançadeiras e os tocadores, conferindo-lhes o poder de interagir entre o santo e os seus devotos.

Por toda essa importância, muitas desejam ser a guardiã do santo, objetivando talvez adquirir maior *status* entre os membros do grupo. Esse desejo fica evidente na confissão de duas dançadeiras, as quais preferimos não identificar. A primeira disse: “toda vida pejei muito p’ra comprar o São Gonçalo, mas não tinha o dinheiro p’ra comprar. Aí, Aldizes, quando deu fé, comprou”. Outra, com um pouco mais de ciúme, acrescenta: “Aquilo ela não comprou. Maria de Pretinha deu a ela [...]. Maria de Pretinha adoeceu, caiu doente, né? Aí, ela chegou e pediu [...]. Ela vivia tratando dela, tudo. Aí, pegou, deu. Mas, ela não comprou não. De jeito nenhum. Ela diz que comprou, né?”.

No início da fala, Aldizes menciona que a imagem é de todo o grupo. Sua compra não significou um monopólio e, sim, uma forma de garantir o direito de ser sua guardiã. No entanto, as pessoas referiram-se ao santo como sendo dela. Posteriormente, a própria Aldizes confessou: “eu comprei, por sinal, p’ra amanhã ou depois eu ter o direito daquele santo [...]. Ele é meu porque eu comprei. Mas, se [...] dissesse assim ‘Ela lhe deu’, todo mundo queria ter parte no santo. Mas é meu”. Ou seja, a compra garantiu-lhe a posse do santo. E essa posse lhe confere a posição de representante mais próxima de São Gonçalo aqui na terra, uma vez que ele mora em sua casa. Além disso, Aldizes deve ser informada de todas as apresentações da dança, pois cabe a ela emprestar a imagem. Diante de tantas responsabilidades, perguntamos se Aldizes já tinha pensado em quem a substituiria como guardiã da imagem, já que não tem filhos. Ela afirmou que era muito cedo para pensar nisso, pois estava muito bem de saúde. Ou seja, ser guardiã da imagem é uma função vitalícia e cabe à zeladora pressentir o momento de repassá-la⁶.

⁶ Maria de Pretinha faleceu antes de completar um ano do repasse da imagem para Aldizes.

Aldizes expõe na sala da sua casa inúmeras figuras do catolicismo. Todavia, a imagem de São Gonçalo não fica exposta. Como forma de protegê-la da cobiça, ela é guardada no fundo de uma estante e escondida por outros santos e jarros. É, sem dúvida, a imagem mais importante da casa. Por isso, tanto zelo e orgulho em guardá-la. Esse cuidado com São Gonçalo é visto também na hora de transportá-lo para apresentações da dança em Portalegre ou fora do município. Não é qualquer pessoa que pode transportá-lo. Geralmente, é Aldizes ou alguém da comunidade. Como Durkheim (1989, p.161) afirma, ao falar do churinga, esse cuidado existe “porque se trata de coisa de alto valor religioso e cuja perda lesaria gravemente a coletividade e os indivíduos”.

Queiroz (1973) e Cavignac (1999) lembram que, no sertão do Nordeste, a imagem do santo é, ao mesmo tempo, natural e sobrenatural. Ela é viva, tem poderes e age sobre os humanos. Conforme Queiroz (1973, p.85),

Relações de tipo familiar se estabelecem entre os devotos e os santos, principalmente entre o padroeiro doméstico e a família que o escolheu para patrono. O caboclo não concebe um santo longínquo, impessoal, habitando o paraíso e inteiramente invisível. Pelo contrário, o santo é muito humano e sua imagem torna-o inteiramente presente ao desenrolar da existência no grupo familiar.

Entendemos que a imagem de São Gonçalo acolhida por Aldizes traz harmonia à comunidade, porque não é o santo brigador e tem vida e sentimento. Por esse motivo, deve ser guardada e transportada com cuidado. Possui também a capacidade de repassar um pouco da sua importância à guardiã, o que justifica o desejo de possuí-la. É uma espécie de ancestral sagrado do grupo. Desse modo, pode ser considerada uma imagem totêmica e “cada pessoa está autorizada a usar como prova da identidade da família a qual pertence” (SCHOOLCRAFT *apud* DURKHEIM, 1989, p.152-153). E, se apenas os moradores do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo podem dançar o São Gonçalo, é porque “os ritos que se referem a um totem só podem ser realizados por pessoas desse totem”, já que existe uma afinidade e uma solidariedade entre eles (DURKHEIM, 1989, p.157).

4.2.2 O grupo de São Gonçalo

A dança de São Gonçalo, assim como a terra, é uma herança de família. O pai repassa ao filho a função de tocador, ou o genro substitui o sogro. Do mesmo modo, a mãe ensina à filha a tornar-se dançadeira ou a sogra à nora. Existe também o caso de pessoas que aprenderam com algum amigo da família, vizinho(a) ou tio(a). E, assim, “entre parentes”, a dança é realizada.

Muitos moradores das comunidades estudadas sabem como a dança é desenvolvida. No entanto, para fazer parte do grupo oficial, é preciso que algum dos seus membros tenha-se afastado, seja por motivo de doença ou falecimento. Por isso, é comum ouvirmos a frase: “Eu ‘tô no lugar de mamãe” ou “foi fulana que me colocou na dança”, como forma de legitimar a sua presença no grupo. O problema é que a dança é composta por apenas catorze membros, dois homens e doze mulheres, tornando impossível acomodar todos aqueles que desejam dançar para São Gonçalo.

No final da década de 1990, Elesbão Bessa, bisneto de Padim, era o chefe da dança. Seu Elesbão ou Lesbão, como era conhecido, tocava o pandeiro e era acompanhado por seu sobrinho, Francisco da Silva, na viola. Francisco é filho da dançadeira Antônia de Agenor, irmã de Elesbão. O problema começou quando Seu Elesbão desejou tocar junto com o seu filho, Antônio. Para isso, precisou afastar do grupo Francisco da Silva. Em 2001, Seu Elesbão faleceu, sendo substituído por João Velho, o seu irmão mais novo. Quanto a Antônio, já havia assumido definitivamente o posto de tocador de São Gonçalo. Insatisfeita com a decisão do irmão e sem apoio para recolocar o seu filho no posto de tocador, Antônia desentendeu-se com outras dançadeiras e saiu da dança. Em 2004, ela montou o seu próprio grupo. Só então pôde acomodar todos os seus filhos e netos. Por isso, atualmente Portalegre possui dois grupos de São Gonçalo: um tem como chefe João Velho, e o outro, Francisco da Silva. O primeiro é conhecido como o grupo de Aldizes ou de Dona Alaíde, e o segundo, como o grupo de Antônia de Agenor.

TABELA 07
Os participantes do grupo de Aldizes

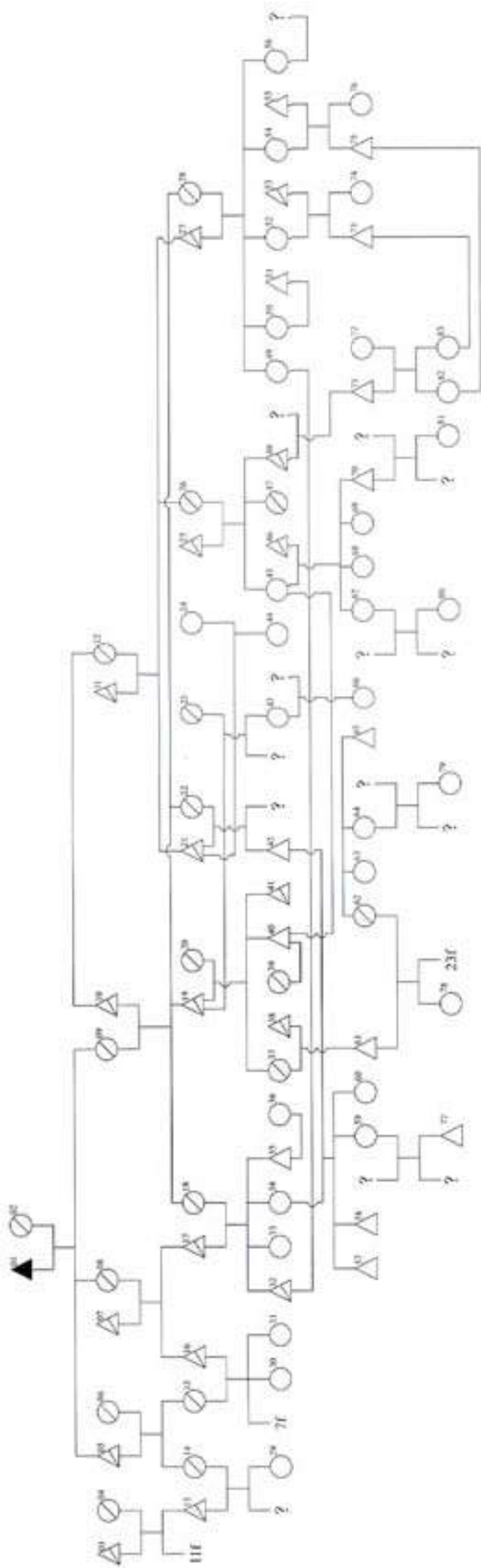
Nome	Local de nascimento	Local de residência	Idade	Função
Antônio Bessa	Arrojado	Arrojado	-	Tocador (viola)
João Bessa (João Velho)	Engenho Novo	Riacho da Cruz	67	Tocador (pandeiro)
Josefa Ricarte	Engenho Novo	Engenho Novo	79	Dançadeira (guia)
Alaíde da Conceição	Engenho Novo	Pêga	77	Dançadeira (guia)
Aldizes da Conceição	Pêga	Sede municipal	65	Dançadeira
Alice da Conceição	Engenho Novo	Sede municipal	70	Dançadeira
Fátima	Engenho Novo	Sede municipal	43	Dançadeira
Maria da Luz (Bandola)	Engenho Novo	Riacho da Cruz	73	Dançadeira
Maura Ribeiro (Rita)	Engenho Novo	Arrojado	52	Dançadeira
Branca	Pêga	Riacho da Cruz	46	Dançadeira
Francisca Cordeiro	Uiraú/CE	Riacho da Cruz	75	Dançadeira
Sédima	Pêga	Riacho da Cruz	41	Dançadeira
Maria de Dó	Engenho Novo	Riacho da Cruz	34	Dançadeira
Aparecida	Engenho Novo	Engenho Novo	16	Dançadeira

TABELA 08
Os participantes do grupo de Antônia de Agenor

Nome	Local de nascimento	Local de residência	Idade	Função
Francisco da Silva	Arrojado	Riacho da Cruz	-	Tocador (viola)
Francisco Vieira	Arrojado	Arrojado	31	Tocador (pandeiro)
Antônia de Agenor	Arrojado	Arrojado	74	Dançadeira (guia)
Alaíde da Conceição	Engenho Novo	Pêga	77	Dançadeira (guia)
Joana	Arrojado	Arrojado	56	Dançadeira
Fátima (sobrinha de Agenor)	Arrojado	Arrojado	-	Dançadeira
Didi	Arrojado	Arrojado	-	Dançadeira
Fátima (filha de Agenor)	Arrojado	Arrojado	-	Dançadeira
Maria da Conceição	Arrojado	Arrojado	-	Dançadeira
Fátima (filha de Alaíde)	Arrojado	Arrojado	-	Dançadeira
Nice	Arrojado	Arrojado	-	Dançadeira
Ana	Arrojado	Arrojado	-	Dançadeira
Chaguinha	Arrojado	Arrojado	-	Dançadeira
Genilca	Arrojado	Arrojado	-	Dançadeira

É importante lembrar que não são apenas os moradores acima mencionados que participam da dança. Se alguma dançadeira citada não puder comparecer a uma dança, avisa com antecedência quem a substituirá. Nesse caso, entram em cena as filhas, netas, noras, etc. Caso o imprevisto ocorra na hora da apresentação, convida-se alguma mulher da comunidade que esteja na platéia, para completar o grupo. É interessante notar que, se um dos tocadores não comparecer à dança, pode ser substituído por uma dançadeira. No entanto, homem algum substitui uma dançadeira.

DIAGRAMA 04: Genealogia das dançadeiras e dos tocadores da dança de São Gonçalo



- 01 - Francisco Simplicio - Tocador
- 02 - Benta
- 03 - Jacinto Tomás de Aquino
- 04 - Luzia
- 05 - Delmiro Simplicio
- 06 - Leonilda da Conceição
- 07 - João Ribeiro de Bessa - Tocador
- 08 - Francisca Maria da Conceição
- 09 - Maria Calixta - Dançadeira e rezadeira
- 10 - Calixto
- 11 - José Ricardo
- 12 - Maria Ricardo - Dançadeira e rezadeira
- 13 - João Jacinto
- 14 - Antônia Delmiro - Dançadeira e rezadeira
- 15 - Raimunda da Conceição - Dançadeira e rezadeira
- 16 - Melquíades Bessa
- 17 - Bonifácio - Tocador

- 18 - Sêrgia Maria da Conceição
- 19 - Joaquim Calixto
- 20 - Joaquina Euprasina
- 21 - João Ricardo
- 22 - Cássia - Dançadeira
- 23 - Joana Maria da Conceição - Dançadeira e rezadeira
- 24 - Francisca Cordeiro Neta - Dançadeira
- 25 - Manoel Maria
- 26 - Maria da Conceição - Dançadeira e rezadeira
- 27 - Joaquim Ricardo
- 28 - Maria da Luz - Dançadeira
- 29 - Faustina - dançou uma vez
- 30 - Tonho - Dançadeira
- 31 - Adizes - Dançadeira (guarda do santo)
- 32 - Elesbêlo - Tocador
- 33 - Maria - Dançadeira
- 34 - Antônia - Dançadeira

- 35 - João Velho - Tocador
- 36 - Azeilina - "Enfrentante" da capela do Arrojado
- 37 - Francisca Calixto - Rezadeira
- 38 - Tertulino Delmiro
- 39 - Maria
- 40 - Seu Calixto
- 42 - Agenor
- 43 - Alice - Dançadeira
- 44 - Aparecida - Dançadeira
- 45 - Alaide - Dançadeira
- 46 - Práncô
- 47 - Cila - Dançadeira
- 48 - Francisco
- 49 - Josefa - Dançadeira
- 50 - Bandola - Dançadeira
- 51 - Seu Vítor

- 52 - Guimereina - ex-Dançadeira (Evangélica)
- 53 - Antônio
- 54 - Miáda - Dançadeira
- 55 - Zé Presto
- 56 - Antônia - Dançadeira
- 57 - Francisco Vieira - Tocador
- 58 - Francisco da Silva - Tocador
- 59 - Maria
- 60 - Joana - Dançadeira
- 61 - Dô - Sanfoneiro
- 62 - Moceriba - Dançadeira
- 63 - Rita - Dançadeira
- 64 - Neta - Dançadeira
- 65 - Antônio - Tocador
- 66 - Fátima - Dançadeira
- 67 - Didi - Dançadeira
- 68 - Fátima - Dançadeira

- 69 - Conceição - Dançadeira
- 70 - Neto
- 71 - Epitácio
- 72 - Maria Donatina
- 73 - Francisco Beveruto
- 74 - Branca - Dançadeira
- 75 - Milton Ribeiro de Bessa
- 76 - Rita - Dançadeira
- 77 - Marciano - Tocador
- 78 - Maria - Dançadeira
- 79 - Aparecida - Dançadeira
- 80 - Ana - Dançadeira
- 81 - Nice - Dançadeira
- 82 - Códima - Dançadeira
- 83 - Edna - ex-Dançadeira

Observamos que no cotidiano não há diferença entre os participantes da dança e os outros moradores do lugar, até porque a história das suas vidas é praticamente a mesma. Eles trabalham na agricultura ou são aposentados pelo Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS). A maioria nunca frequentou uma escola. São católicos, vão às missas, às novenas, e enfeitam as suas casas com as imagens dos santos. As mulheres lavam roupa no açude, cuidam da casa e dos filhos. A ressalva é para aquelas que são rezadeiras ou curandeiras, como vimos no capítulo anterior, e, por isso, elas ocupam maior destaque no catolicismo mestiço das comunidades investigadas.

Diferente do cotidiano, nos dias da dança os tocadores e as dançadeiras de São Gonçalo se tornam o centro das atenções. São eles os responsáveis pelo agradecimento do devoto ao santo ou pela divulgação desse ritual restrito às comunidades do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo. Por esse motivo, nesses dias se deve preparar um banquete para recepcioná-los, como veremos no tópico seguinte.

4.2.3 Os preparativos para a dança

De um modo geral, a realização da dança está associada a uma promessa feita ao santo, sendo também possível uma solicitação por parte de algum representante comunitário sem efeito de agradecimento ao santo, as chamadas “representações”, como vimos antes. Em ambos os casos, aquele que convida se torna o responsável pela apresentação, sendo classificado como “o dono da dança”. Cabe a ele providenciar a comida, o local para a dança, o transporte das dançadeiras e dos tocadores e, em alguns casos, as suas roupas.

Atualmente, o dono da dança deve primeiramente procurar Aldizes, informar o dia e o local desejado para a apresentação. É responsabilidade dela, como guardiã da imagem de São Gonçalo, avisar aos participantes e organizá-los. Porém, pode-se também procurar Dona Alaíde, dançadeira e uma das guias de São Gonçalo. Em segundo lugar, o dono da dança deve

providenciar a comida. A alimentação é parte fundamental em uma dança e “não é apenas a satisfação de uma necessidade fisiológica, mas também uma forma de comunicação, a ocasião de trocas e de actos de ostentação, um conjunto de símbolos que constitui, para determinado grupo, um critério de identidade” (VALERI, 1989, p.191).

O cardápio depende do horário da apresentação e das condições financeiras daquele que solicitou a dança. Antônia Ricarte, nascida no Arrojado e residente em Riacho da Cruz/RN, lembrando as apresentações da dança, diz que, “sendo pobre, é um café com bolo, uma bebida e pronto. Aí, tem um ‘almocinho’, muito fraco [...]. Mas, sendo rico, o almoço é arrochado”. Ou seja, a comida é farta e de excelente qualidade. Em ambos os casos, o dono da dança procura receber os participantes da melhor forma possível, oferecendo-lhes a carne de algum animal criado para esse fim, além de arroz, feijão, macarrão, farofa, refrigerante, bolo, cachaça e cafezinho. Caso as condições financeiras não permitam ao dono da dança bancar com as despesas, ele pode solicitar entre amigos e parentes uma ajuda para a alimentação. A preparação dos alimentos fica a cargo de uma boa cozinheira que seja parente do dono da dança.

O almoço ou o jantar pode ser servido antes ou ao término da apresentação. Entre uma jornada e outra, é costume ocorrer um intervalo para descanso. Toma-se café, refrigerante ou cachaça. Segundo Antônia Ricarte, em alguns casos, “quando chega logo p’ra dançar, o dono da festa dá um goipinho, p’ro mode’ tirar a vergonha” (agosto de 2004).

A expressão “um goipinho” significa um gole de cachaça ou de café. O ato de consumir bebida alcoólica é justificado como forma de deixar as dançadeiras “mais soltas”. No entanto, ele não é praticado diante do santo. Aqueles que desejam tomar “um goipinho” se deslocam para dentro da casa do dono da dança ou de algum parente seu. Pode também se deslocar para o bar mais próximo. As dançadeiras que não bebem criticam o consumo das colegas, justificando que, ao beberem, elas ficam “soltas demais” e podem errar alguns passos durante a dança. Segundo Queiroz (1973, p.197), em Santa Brígida/BA, é proibido o consumo da cachaça e também do fumo, porque isso “torna a cerimônia sem valor”. Já Damante (1980) faz referência ao consumo

do “quentão e da branquinha” nas apresentações da dança em São Paulo. Em Portalegre, a presença da cachaça gera controvérsia entre as dançadeiras, mas o seu consumo faz parte do cotidiano. Ele independe da dança e não é motivo de vergonha para quem bebe. Há homens e mulheres que consomem aguardente durante a plantação ou durante os trabalhos na casa de farinha.

A alimentação é consumida no pátio ou no chão perto do fogão à lenha. Não se prepara uma mesa, nem se utiliza objeto especial – como um faqueiro, uma toalha ou um conjunto de jantar. Mesmo assim, essa “comida tem um papel de grande importância para estabelecer e reforçar os laços de solidariedade no seio da comunidade” (VALERI, 1989, p.197). Ela é um momento de comunhão e partilha entre os presentes. Representa também uma oportunidade do anfitrião ganhar prestígio dentro do grupo, ofertando o que tem de melhor aos convidados.

A última responsabilidade do dono da dança é assegurar o lugar da sua realização. Como a dança é realizada em frente à sua casa, cabe a ele limpar o local e arrumar um pequeno altar – uma mesa ou cadeira –, onde será colocada uma toalha, de preferência branca, e sobre ela a imagem de São Gonçalo, além de velas e algumas flores. Ele deve também providenciar uma latada – uma cobertura, um abrigo – para embaixo dela a dança ser realizada.

Em Portalegre, São Gonçalo não possui uma capela ou um local para reunir os devotos. Como vimos, ele tem uma zeladora e é guardado em sua casa. O culto ao santo, expresso através da dança, não tem um lugar fixo – o que justifica a denominação de São Gonçalo como um santo da rua, em oposição aos santos que estão na Igreja. Enquanto a maioria dos santos católicos espera no templo a visita do devoto, São Gonçalo desloca-se até a residência daquele que lhe fez a promessa e que se prepara alegremente para recebê-lo.

Certa vez, questionamos a uma dançadeira o por quê de São Gonçalo não ter sido escolhido como o padroeiro da capela do Arrojado. Ela nos respondeu utilizando um verso que anteriormente era cantado durante a dança, mas foi proibido pela Igreja Católica: “São Gonçalo não quer Igreja. Ele quer uma festa, onde todo mundo veja” (Francisca Cordeiro, maio de 2005).

Aqui observamos uma ligação com a própria história do santo. Como vimos, Gonçalo, então sacerdote no povoado de Amarante em Portugal, deixa a Igreja e vai às ruas na intenção de evangelizar através da dança os moradores locais.

4.2.4 *As letras*

Em Portalegre, a realização da dança de São Gonçalo não possui qualquer tipo de oração falada. Não se reza um Pai Nosso ou uma Ave Maria. Tudo é cantado e acompanhado pelos instrumentos musicais dos tocadores. Ao chegarem à casa do dono da dança, após o cortejo, cantam-se os seguintes versos:

Graças a Deus que chegemo' (2x)
Nesta casa de alegria (2x)
Onde mora nosso Deus (2x)
Filho da virgem Maria (2x)

Após esse canto, têm início as doze jornadas. Cada uma deve ser realizada com passos e cânticos distintos. Há um conjunto de versos escolhido pelo chefe ou pela guia no momento da dança. Disso reside a responsabilidade das suas funções, pois cabe a eles conduzir a coreografia e variar os cânticos que, em sua maioria, são de repetição.

Nos intervalos entre uma jornada e outra, as dançadeiras podem colocar um lenço sob o ombro das pessoas presentes. Isso se chama “pôr a sorte”. Aquele que recebe o lenço deve agradecer a dançadeira com algum dinheiro. O valor depende da generosidade do espectador da dança. Quando ele entrega a quantia à dançadeira, faz uma referência como se agradecesse e rezasse pelo devoto naquele rápido instante.

Os versos e as músicas da dança são repassados a partir da oralidade. O único registro escrito encontrado é o de Assis Silva (1953, p.08-11), que apresenta os seguintes versos cantados na dança de janeiro de 1938⁷:

1 Meu divino São Gonçalo Concedei-me da licença Já queremos dar princípio Essa nossa devoção	2 Meu divino São Gonçalo Aqui está seus penitentes Já vamos logrando saúde Graças a Deus para sempre	3 <u>Meu divino São Gonçalo</u> <u>Aceita suas dançadeira</u> <u>Todas vestidas de branco</u> <u>Em trajes de lavandeira</u>
4 <u>Santa Tereza foi freira</u> <u>Menina de doze anos</u> <u>Escreveu a Santo Onofre</u> <u>Este mundo é um engano</u>	5 São Gonçalo diz que tem Maravilhas no chapéu Isso não são maravilhas São maravilhas do Céu	6 Meu divino São Gonçalo Dizei consoladora Consolai as nossas almas Quando deste mundo fora
7 Ao assubí da ladeira No pé do catolezeiro São Gonçalo obrou milagre Na terra foi dos primeiros	8 Este bando de devotas É de São Bartolomeu São Gonçalo vai dizendo Este bando é todo meu	9 <u>Nossa Senhora de agosto</u> <u>Apareceu no sol posto</u> <u>Com uma estrela na testa</u> <u>Outra na maçã do rosto</u>
10 Ó lê lê lê grande dia Valha-me a Virgem Maria Ó lê lê lê grande dia Valha-me Nossa Senhora	11 Em cima daquele altar Tem duas velas acesas Uma é de São Gonçalo Outra é de Santa Teresa	12 Ó que coqueiros tão alto Com dois coqueiros na ponta Dizei-me meu São Gonçalo Se estou na vossa conta
13 Ó que coqueiros tão alto Com dois coquinhos de prata Meu divino São Gonçalo Encobri as minhas faltas	14 Ó lê lê lê grande dor Valha-me Nosso Senhor Ó lê lê lê tanto, tanto Minha gente, Viva o Santo Ó lê lê lê grande abalo Viva o Senhor São Gonçalo	15 Em cima daquele altar Tem um mocinho galante E só me está parecendo São Gonçalo do Amarante
16 São Gonçalo diz que mora Numa casinha caiada Por dentro prata fina Por fora ouro lavrada	17 <u>Esta vai por despedida</u> <u>Esta basta por agora</u> <u>Em louvor de São Gonçalo</u> <u>Também de Nossa Senhora</u>	18 <u>Chegue chegue companheira</u> <u>Que já estão posto nos guia</u> <u>Vamos ao pé do altar</u> <u>Fazer nossa cortesia</u>
19 São Gonçalo do Amarante Paga bem a quem lhe ama Às donzelas, boas vidas Às casadas, boa fama	20 <u>São Gonçalo do Amarante</u> <u>Casamenteiro das moças</u> <u>Casai-me a mim primeiro</u> <u>Pra depois casar as outras</u>	21 Quem tiver suas mulestas Não se queixem a São João, Se queixem a São Gonçalo Que cura sem pôr a mão.

⁷ Os versos sublinhados são aqueles que registramos através das danças e das entrevistas. Vale lembrar que assistimos a seis apresentações da dança. Todas com menos de dez jornadas, enquanto Assis Silva presenciou uma dança completa com doze jornadas.

Além do cântico inicial, mostrado acima, registramos apenas outros versos, que Assis Silva (1953) não menciona:

Oh que festa hoje no céu	Quem dançar o São Gonçalo	Meu divino São Gonçalo
São Gonçalo casou hoje	Tem que ter o pé ligeiro	Nossa Senhora de Agosto
Nossa Senhora é madrinha	A depois não sai dizendo	São Francisco é meu irmão
Santa Catarina esposa	Tem barroca no terreiro	Os anjos são meus parentes

O pesquisador e incentivador da dança, Afrânio Gurgel, nascido e residente na sede do município, acredita que “boa parte da letra foi suprimida [e] o que eles mantêm é a dança” (maio de 2004). A inserção de novas músicas através do rádio e da televisão, aliada à redução no número de ensaios, pode ter ocasionado o suprimento citado. Outros versos foram proibidos pela Igreja Católica, que os considerava profanos. Hoje, eles não são mais cantados. No entanto, Valdete Ferreira lembra que um deles falava da preferência de São Gonçalo pelas “moças da esquina”. Dona Alaíde também menciona um verso que afirmava: “São Gonçalo não quer terço e nem festa de Igreja”. A justificativa de Dona Alaíde para esse verso é que “São Gonçalo é um santo farrista [...]. O que ele quer é dança” e alegria.

Os versos considerados profanos relembram o caráter evangelizador de São Gonçalo, mostram também que esse santo propõe novas práticas religiosas, em que não há necessidade de templos, leituras ou orações faladas. Daí surgem as características desse ritual que classificamos como pertencente a um catolicismo mestiço.

Em todos os versos, observamos que, mesmo a dança sendo *de e para* São Gonçalo, os fiéis fazem referência a Deus, aos anjos (parentes do devoto) e aos outros santos de devoção, em especial, à Nossa Senhora, a santa mais mencionada. Em determinado verso, chega-se a afirmar que a dança é realizada em louvor “também de Nossa Senhora”. Em outro, faz-se menção a Nossa Senhora de Agosto, que tem uma “estrela na testa”. Perguntamos se havia alguma relação entre essa Nossa Senhora e Iemanjá, visto que encontramos um quadro com a figura de Iemanjá na casa de duas dançadeiras, representada com uma estrela na testa, assim como Nossa Senhora de Agosto. Entretanto, elas negaram a relação.

TABELA 09
Santos que aparecem nas letras da dança de São Gonçalo

Santo	Atribuição ou característica do santo
Nossa Senhora	Madrinha do santo
Santa Catarina	Esposa do santo
Santa Tereza	Descrente do mundo
São Francisco	Irmão dos devotos
São João	Curador menos que poderoso que São Gonçalo
São Bartolomeu	Deseja que os devotos sejam de São Gonçalo
Santo Onofre	Recebe uma carta de Santa Tereza

Os versos definem São Gonçalo como:

1. amado por Deus e todo o povo;
2. um dos primeiros a realizar milagres na terra;
3. emissário de harmonia;
4. mágico (no seu chapéu tem maravilhas do céu);
5. consolador de almas;
6. bom pagador (às donzelas, boa vida; às casadas, boa fama);
7. esconde as faltas;
8. cura sem pôr a mão;
9. casamenteiro e casado com Santa Catarina;
10. mocinho galante;
11. morador de uma casa feita de ouro e prata;
12. dono do “bando” (do grupo de dançadeiras).

É interessante observar que os santos citados praticam ações (escrever carta, casar) e sentimentos (descrença, inveja) humanos. O mundo que eles vivem não é muito diferente do que existe aqui na terra. Há, inclusive, uma relação de parentesco entre os devotos com os anjos e com São Francisco. Assim, a prática da dança reforça não só o parentesco entre os indivíduos das comunidades do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo, como também a afinidade entre eles e os santos.

4.2.5 “Uma jornada pelo amor de Deus”

Organizar uma dança de São Gonçalo requer tempo e dinheiro. Ao término das jornadas, em honra da promessa do dono da dança, é permitido aos presentes solicitar uma jornada em seu nome. O devoto de São Gonçalo que não pode custear uma dança completa aproveita essa

oportunidade para pedir ou agradecer ao santo, sem que isso o obrigue a contribuir com as despesas. Aquele que deseja uma jornada retira o santo do altar, ajoelha-se e pronuncia a seguinte frase: “Senhoras damas, senhores cavalheiros, peço uma jornada [faz-se o pedido]. Pelo amor de Deus”. Após a realização da jornada, as dançadeiras entoam o canto:

Oh! Te levanta [diz-se o nome da pessoa que pediu]
Bota o santo no altar
Tua promessa ´tá feita
Deus te queira perdoar

Esse momento representa uma ocasião para as preces e os agradecimentos ao santo. Qualquer pessoa pode participar. Geralmente, os pedidos e reconhecimentos de gratidão relacionam-se à saúde dos indivíduos. Todavia, podem estar associados a uma boa colheita, ao pedido pela alma de alguém, para conseguir uma casa ou qualquer outro bem material.

Terminados os pedidos, as dançadeiras finalizam a dança com o chamado “Terço de São Gonçalo”, embora no verso proibido pela Igreja Católica o santo mencione que “não quer terço”. No entanto, as dançadeiras se defendem, argumentando que esse não é um terço repetitivo como aquele rezado para Nossa Senhora. É um terço cantado. Ao cantarem-no, as dançadeiras e os tocadores permanecem parados e organizados em filas. Os seus versos são os seguintes:

1 São Gonçalo é um santo É de Deus amado É de todo povo muito ‘protetozo’	2 São Gonçalo é um santo É de Deus querido É de Deus bem favorecido	3 A quem São Gonçalo serve? Serve a todo o povo Serve de coração E de harmonia
4 Concedeino’ dá licença Santo do meu coração Que já queremos’ terminar Esta nossa devoção	5 Vamo’ embora, menina Os que estão apariado Que já queremos dá começo E terminar nossa jornada	

A dança é encerrada com gritos de “Viva São Gonçalo!”, “Viva Nossa Senhora!”, “Viva Nosso Senhor!”, “Viva as dançadeira!”, “Viva os tocador!”, “Viva os seus devotos!”. As dançadeiras se afastam do altar e aquelas que são rezadeiras ou curadeiras são procuradas nesse

momento para olhar criança ou adulto que esteja doente. O público aproxima-se da imagem do santo, faz o sinal da cruz, beija a imagem, pronuncia algo e afasta-se. Enquanto isso, o dono da dança serve a comida aos presentes.

4.2.6 *A “brincadeira”*

Em alguns casos, ao término da dança, há um forró, animado por música ao vivo e pela venda de bebidas alcoólicas. Esse forró é também chamado de “brincadeira” e possui a mesma conotação de liberdade das “brincadeiras” realizadas no período da festa de padroeiro. A responsabilidade de contratar um cantor pode ser do dono da dança ou de algum vizinho. No entanto, a “brincadeira” não pode ser realizada na casa do dono da dança, porque esse espaço foi palco de um ritual sagrado. Assim, o forró deve ser deslocado para outro ambiente. A justificativa para essa “brincadeira”, segundo a dançadeira Maria da Luz, é que “a festa [da dança de São Gonçalo] é só das dançadeiras [...]. O povo é só p’ra assistir”; daí, a necessidade da realização de um forró, quando todos dançam e aproveitam a reunião para “brincar”.

O cantor que anima o forró é alguém de fora. Ele pode ser de Tabuleiro/RN, Pau dos Ferros/RN ou qualquer outra cidade. Antes, o instrumento que ritmava a “brincadeira” era a sanfona. Hoje, com a chegada da luz elétrica, é o teclado. As danças de que participamos não foram seguidas de um forró. Mesmo assim, ao término da dança, afastado do local onde estava a imagem do santo, o tocador da viola tocou algumas notas e os próprios espectadores cantaram animadamente o forró de sua preferência.

As pessoas recordam que, até a década de 1980, havia ensaios da dança no Engenho Novo, quase todos os sábados, seguidos de uma “brincadeira”. Após uma semana de trabalho na agricultura, os moradores dessa comunidade – juntos com os do Arrojado e, em alguns casos, do Pêga e da Santa Tereza – aproveitavam esses ensaios para reunir os amigos e familiares em um momento de lazer, que não possuía conotação religiosa. Eram instantes recreativos e estéticos.

Por isso, não necessitava do deslocamento da “brincadeira” para outro local, nem o uso da roupa branca nem a presença da imagem do santo. No mesmo espaço onde ocorria o ensaio, era permitido dançar forró, conversar, beber e namorar.

Nos anos de 1990, o número de ensaios foi reduzido, bem como a “brincadeira” que se seguia após a sua realização. Segundo os moradores, essa redução se deve à mudança do local de residência de algumas dançadeiras – das comunidades estudadas para a sede do município ou para outras cidades do Estado. E também se deve ao falecimento ou afastamento dos antigos chefes da dança, como Seu Elesbão.

Em 2004, houve apenas quatro ensaios da dança: três na casa de Antônia de Agenor, em setembro, e um na casa de João Velho, em novembro. Todos eles foram realizados no Arrojado e liderados por Dona Alaíde. Não foram seguidos de uma “brincadeira” e, como qualquer ensaio da dança, não possuíam características de um ritual sagrado. A imagem do santo não estava presente e os participantes da dança usavam roupas do dia-a-dia. O “elemento recreativo” foi mantido, pois os participantes abandonaram as suas atividades no Pêga, no Arrojado ou no Engenho Novo, e deslocaram-se para a residência onde o ensaio foi realizado. Nessa casa, reencontraram parentes e amigos, abraçaram-se alegremente, colocaram a conversa em dia e dançaram alguns passos. Foram oferecidos cachaça e refrigerante, mas apenas a primeira foi bebida por um dos convidados.

Por tudo o que foi visto, podemos dizer que *dançar para São Gonçalo* é um ritual sagrado. Ele exige uma roupa adequada e um ambiente apropriado. No entanto, as outras atividades que envolvem a dança podem ser consideradas profanas. É importante lembrar que essas duas dimensões, embora estejam separadas, não se excluem, complementam-se, como mostra o quadro abaixo:

TABELA 10
Momentos da dança

	Sagrado Diante de São Gonçalo	Profano Ausência de São Gonçalo
Dançar para pagar promessa	x	
“Representação” (dança solicitada por político, Universidade etc.)	x	
“Brincadeira” após uma dança ou “representação”		x
Ensaio da dança		x
“Brincadeira” após o ensaio		x

As “representações” não possuem conotação religiosa, não precisam ser formadas por doze jornadas e o número de participantes pode variar. Mesmo assim, são consideradas sagradas, porque são realizadas diante da imagem do santo.

Portanto, mesmo sendo considerado um santo farrista e festeiro, a imagem de São Gonçalo em Portalegre não está presente na festa profana. Essa “brincadeira” acontece em virtude da realização dos ensaios ou mesmo da própria dança. No entanto, se as festas de padroeiro são para os santos, aqui “as brincadeiras” são para os devotos do santo e São Gonçalo não participa dela, até porque ele determinou, no verso proibido pelos padres católicos, que “não quer festa de Igreja”. Desse modo, a dança de São Gonçalo é um ritual realizado pelo santo, para o santo e com o santo. *Pelo santo*, no sentido de que, se o dono da dança não tiver recursos para arcar com as despesas, ele pode pedir esmola em nome de São Gonçalo. *Para o santo*, devido ao fato de a dança ser realizada como forma de pagar uma graça alcançada. E *com o santo*, porque é a presença do santo que legitima a dança e os seus participantes.

Ouvimos muitos relatos sobre a dança de São Gonçalo “no tempo dos antigos”, como eles costumam falar. Seu João Velho, atual tocador, lembra que aos sete anos acompanhou o grupo para uma dança na casa do curandeiro Zé Epifânio, no Ceará: “Pois é, dona, essa toada do São Gonçalo você acredita que eu era menino e ainda ‘tá aqui na minha cabeça” (novembro de 2004). Nesse período, as dançadeiras e os tocadores deslocavam-se a pé até a casa do devoto do santo,

passando dois ou três dias longe de casa, sendo acolhidos pelo dono da dança. Outros relembram com saudade os ensaios ocorridos todos os sábados no Engenho Novo e os preparativos que duravam cerca de dois meses. Era preciso sair na vizinhança, solicitando ajuda para a comida, colher e reservar meio saco de arroz para o almoço dos presentes e engordar um animal: porco, bode ou carneiro. Ainda era preciso preparar o local da dança, batendo o chão para evitar a poeira, construir uma latada com varas e cobertura de palha de coqueiro, a fim de proteger do sol as dançadeiras e os tocadores de São Gonçalo. Em alguns casos, contratava-se um sanfoneiro para uma festa dançante depois da dança religiosa. Em 2004, apenas uma dança seguiu todo esse processo – com exceção do forró⁸.

É evidente que a dança de São Gonçalo transformou-se ao longo dos anos, devido às proibições da Igreja Católica, à saída de alguns participantes e ao processo natural de recriação da cultura (LANNA, 1995; FERRETI, 1996). Apesar disso, ela continua sendo um elemento identificador do grupo e, conseqüentemente, um meio de agregar a população dessas comunidades. Como lembra Queiroz (1973), as práticas religiosas e as festas têm por função principal a manutenção da estrutura e da organização social, não só promovendo a coesão e solidariedade interna, como também reafirmando a vigência dos valores que tornam possível a existência da comunidade. Por tudo isso, acreditamos que a dança de São Gonçalo constitui um espaço de memória e afirmação da identidade local. Através dela os participantes e espectadores se unem aos seus ascendentes e descendentes. Desse modo, os moradores do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo reconhecem-se como uma grande família que já existia antes deles e que permanecerá a existir no compasso da dança e em louvor a São Gonçalo.

⁸ Infelizmente, não foi possível comparecer a essa dança, ocorrida em Marcelino Vieira/RN no dia 11 de setembro. Ela foi realizada pelo grupo de São Gonçalo de Antônia de Agenor

Dança de São Gonçalo



Imagem de São Gonçalo do Amarante. Pêga, 2005.



Imagem de São Gonçalo Garcia. Pêga, 2004.



Preparando o vestido para a dança. Pêga, 2004.



"Dançadeira" se arrumando para uma apresentação. Mossoró/RN, 2004.



Arrumando São Gonçalo para uma dança. Pêga, 2005.



"Tocador" com a viola antes da dança. Pêga, 2005.

Dança de São Gonçalo



Saída da imagem para a casa do "promesseiro". Pêga, 2004.



Meia jornada antes do cortejo. Pêga, 2004.



Cortejo até a casa do "promesseiro". Pêga, 2004.



"O beijo". A dança inicia reverenciando a imagem do santo. Pêga, 2004.



Execução do "transilinho". Pêga, 2004.

Dança de São Gonçalo



Dança de São Gonçalo do Amarante. Pêga, 2005.



Dançadeira coloca o lenço sobre o ombro de um espectador. E este lhe dá dinheiro. Pêga, 2005.



"Uma jornada pelo amor de Deus". Pêga, 2004.

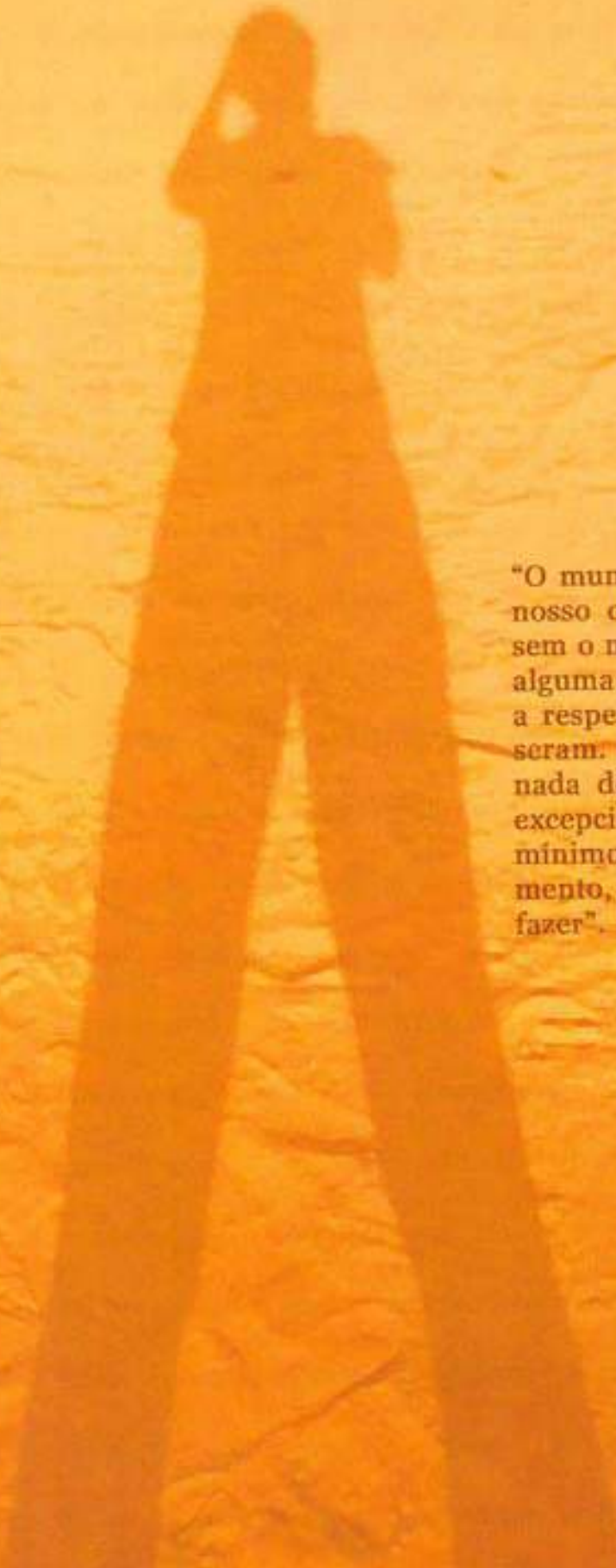


São Gonçalo na novena para Nossa Senhora da Conceição. Sede municipal, 2004.



Apresentação do grupo infantil. Santa Tereza, 2001.

considerações finais



“O mundo em si não tem sentido sem o nosso olhar que lhe atribui identidade, sem o nosso pensamento que lhe confere alguma ordem (...) Parece fácil: ‘escrever a respeito das coisas é fácil’, já me disseram. Eu sei. Mas não é preciso realizar nada de espetacular, nem desejar nada excepcional (...) [É preciso apenas] que o mínimo que a gente faça seja, a cada momento, o melhor que afinal se conseguiu fazer”. (LUFT, 2004, p.23)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No exame das questões históricas, percebemos que é mais cômodo diagnosticar o desaparecimento das comunidades étnicas, como pretendia Cascudo (1984), do que procurar entender os processos históricos, os conflitos e as mudanças passadas. Nas comunidades do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo, através do estudo do cotidiano, das formas de agir e sentir, das crenças e dos rituais, percebemos que a solidariedade do grupo é mantida graças às relações de parentesco.

Os indivíduos que participam da farinhada, por exemplo, comentam que “o trabalho é pesado e o ganho é pouco” (Marcelino, nascido e residente no Pêga, outubro de 2004). Mesmo assim, continuam nesse ofício, porque o convite para participar desta produção partiu de algum parente ou amigo. Alguns, inclusive, chegam a afirmar: “se não fosse p’ra madrinha, eu não vinha”, ou, “se não fosse p’ra papai, eu não ‘tava aqui”. Ou seja, são os sentimentos de afeto e compromisso familiar que asseguram a continuidade dessa atividade. Nas comunidades estudadas, fazer farinha significa consolidar laços de amizade e parentesco.

Os rituais de cura e a dança de São Gonçalo podem ser vistos como estratégias culturais de resistência. Embora sendo proibidos ou marginalizados pelos moradores de Portalegre, são mantidos e reatualizados pelos habitantes das comunidades estudadas. Por serem atividades religiosas comuns e estarem associados a um território delimitado, também fortalecem as relações de parentesco. Esses rituais fazem parte da memória coletiva, revelando e impulsionando identidades sociais.

Todas as atividades mencionadas ao longo do texto representam uma reatualização do passado. Nesses acontecimentos, as pessoas brincam, conversam e também choram, lembrando o tempo dos pais, dos avós, “do povo antigo”. E a lembrança é “uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente” (HALBWACHS,

1990, p.71). Ou, nas palavras de Wachtel (2004), é o “retorno do passado no presente”. E, assim, esses acontecimentos são reinventados e reatualizados de acordo com a necessidade dos membros do grupo.

No momento, os moradores das comunidades investigadas não estão preocupados se a origem da grande família é quilombola ou indígena. No entanto, eles se mostram pouco à vontade diante da classificação que os outros fazem deles. Certa vez, em conversa com uma moradora do Pêga, perguntamos o que ela achava da denominação quilombola, atribuída à sua comunidade. Ela nos respondeu: “Eu fico, assim... Mas, não me importo não. Não mata. Se os outro’ quiser’ falar, pode falar” (Dona Alaíde, abril de 2005). Desse modo, percebemos que a sociedade envolvente, os órgãos oficiais etc. sentem a necessidade de classificá-los e identificá-los. Para eles, a consciência de pertencimento ao grupo predomina e encerra, por hora, a questão.

Quanto à nossa pesquisa, sabemos que não foi possível contemplar todas as questões relacionadas à vida “entre parentes”. Deixemos para trabalhos futuros as questões concernentes às divergências, discussões e intrigas sucedidas em família, bem como as relações simbólicas observadas nos rituais de cura e na dança de São Gonçalo. Afinal, seguimos apenas uma trilha e ainda há muitos caminhos a percorrer nessa serra.

Ser criança



Família de um "tocador" de São Gonçalo. Arrojado, 2004.



Crianças espectadoras da dança de São Gonçalo. Pêga, 2004.



Crianças brincando no açude. Pêga, 2004.



Criança entre castanhas de cajú. Pêga, 2004.



Criança ajuda a mãe transportando a roupa limpa. Pêga, 2004.



Criança lavando os pés pela manhã. Pêga, 2004.

Ao despedir-se de algum morador do Pêga, do Arrojado ou do Engenho Novo, não se ouve expressões como “Tchau” ou “Até logo”, o que se escuta é um sincero voto: “Seja bem feliz!”. Inúmeras vezes, ao sair das suas casas, ouvi essa frase e fiquei emocionada. Com certeza, Seu Calixto foi o que mais provocou aquela sensação incontrolável, quando de repente o nosso nariz fica vermelho e, sem que a gente perceba, uma lágrima teimosa aparece no nosso rosto. Da varanda da sua casa, construída por ele há mais de cinqüenta anos, Seu Calixto gritava, na magnitude dos seus 1,55cm de altura e noventa anos de idade: “Seja bem feliz!”. Eu não sei descrever a força do seu desejo de felicidade. Mas espero que os votos dele se estendam a todos nós. E, parafraseando os versos de Antônio Soares, despeço-me:

*“Seja bem feliz! Da serra ecoava
Seja bem feliz! Do litoral se ouvia”.*

Referência Bibliográfica

ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e Vida Doméstica. In: MELLO E SOUZA, Laura. (org.). “História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privado na América portuguesa”. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane C. (org.). “Quilombos: identidade étnica e territorialidade”. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002.

ANDRADE, Manuel Correia de. Propriedade, policultura e mão-de-obra no agreste. In: “A Terra e o Homem no Nordeste”. 6ª. ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1998.

ANDRADE, Mário. “Danças Dramáticas do Brasil”. 1º. Tomo. 2ª. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1982.

ARRUTI, José Maurício A. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. “Mana”, v. 3 (www.scielo.br)

ASSUNÇÃO, Luiz de Carvalho. “Os Negros do Riacho: estratégia de sobrevivência e identidade social”. Natal: UFRN, 1994.

_____. Os mestres da jurema: culto da jurema em terreiros de umbanda no interior do Nordeste. In: PRANDI, Reginaldo. (org.) “Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados”. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. Seguindo a trilha. In.: “O Reino dos Encantados, caminhos, tradição e religiosidade no sertão nordestino”. (Tese de Doutorado, PUC/SP, 1999).

BAIOCCHI, Maria de Nazaré. “Negros de Cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros de Goiás”. São Paulo: Ática, 1983.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. “Território Negro em Espaço Branco: estudo antropológico de Vila Bela”. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BARRETO, José Jácome. “Portalegre: Origem e Contemporaneidade”. Portalegre: Editado pela Prefeitura Municipal de Portalegre, s.d.

BARTH, Fredrik. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: “O guru, o iniciador e outras variações antropológicas”. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BASTIDE, Roger. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo. (org.) “Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados”. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “Os Deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular”. Brasiliense: São Paulo, 1980.

BRASILEIRO, Scheila. SAMPAIO, José Augusto. Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano. In: O'DWYER, Eliane C. (org.). “Quilombos: identidade étnica e territorialidade”. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002.

CARVALHO, Maria Rosário de. Rituais: cantadores, carne, almas e xamãs. In. "Os Kanamari da Amazônia Ocidental: história, mitologia, ritual e xamanismo". Salvador: FCJA, 2002.

CASCUDO, Luís da Câmara. "Antologia do Folclore Brasileiro". V.1. 8ª. ed. São Paulo: Global, 2002a.

_____. "Dicionário do Folclore Brasileiro". 9ª ed. São Paulo: Ediouro, s.d.

_____. "História do Rio Grande do Norte". 2ª ed. Natal: Fundação José Augusto. Rio de Janeiro: Achaíamé, 1984.

_____. Refeição aos cachorros e outras promessas. In.: "Superstição no Brasil". 5ª. ed. São Paulo: Global, 2002.

CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa. "Talhado: um estudo de organização social e política". (Dissertação de mestrado, PPGAS/UFRJ, 1975)

CAVIGNAC, Julie A. Festas e Penitência no Sertão. In: "Vivência". Dossiê a Festa. Natal, CCHLA/UFRN, Natal, v.13, jan/jun 99. 1999.

_____. A etnicidade encoberta: 'índios' e 'negros' no Rio Grande do Norte? In: "MNEME", vol.5, n.8, maio/julho, 2003. (<http://seol.com.br/mneme>)

_____. Imagens Maravilhosas da Colonização na Tradição Oral do RN. Mimeografado, 2000.

_____. Memórias do Cotidiano: histórias e narrativas do sertão do Rio Grande do Norte. In: "Vivência". Natal, v.9, n.1, p. 81-97, jan/jun. 1995.

CHAGAS, Miriam de Fátima. A política do reconhecimento dos 'remanescentes das comunidades de quilombo'. In: "Horizontes Antropológicos". Porto Alegre, ano 7, n.15, julho de 2001.

CONCONE, Maria Helena V. B. Caboclos e pretos-velhos da umbanda. In: PRANDI, Reginaldo. (org.) "Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados". Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeira da. "São Gonçalo, História ou Lenda?". Amarante/Portugal: Oficina Gráfica do Norte – Amarante, 1995.

DANTAS, Beatriz G. Dança de São Gonçalo. In: "Cadernos de Folclore", n.9, Rio de Janeiro, 1976.

DANTAS, Maria Isabel. Abrem-se as cortinas. In: "Do monte à rua: cenas da festa de Nossa Senhora das Vitórias" (Dissertação apresentada ao PPGCS/UFRN, 2002).

DEL PRIOPE, Mary. "Festas e Utopias no Brasil Colonial". São Paulo, Brasiliense, 1994.

_____. Magia e Medicina na Colônia: o corpo feminino. In: "História das Mulheres no Brasil". 3ª. ed. São Paulo: Contexto, 2000.

DURKHEIM, Émile. “As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália”. São Paulo: Paulinas, 1999.

EVANS-PRITCHARD, E. E. “Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo”. São Paulo: Perspectivas, 1978.

FERRETTI, Sergio. “Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas”. 2ª ed. rev. atual. São Luiz, EDUFMA, 1996.

FREYRE, Gilberto. “Casa-grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal”. 36º ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

GALVÃO, Eduardo. Pajelança. In: “Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá”. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.

GAMA, Márcia. (org.) “Rendeiras e Labirinteadoras de Nísia Floresta”. Natal, 2001.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa. In: “A Interpretação das Culturas”. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GHASARIAN, C. O parentesco na vida social. In: “Introdução ao Estudo do Parentesco”. Lisboa: Terra-mar, 1999.

GODELIER, Maurice. Linguagem e poder. In: SANTOS, M. Helena (org.). “Antropologia: sábio, paisagens e selvagens”. Porto: Porto Editora, 1982.

GRUZINSKI, Serge. “O Pensamento Mestiço”. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GURGEL, Deífilo. “Espaço e Tempo do Folclore Potiguar: folclore geral: folclore brasileiro”. Natal: Departamento Estadual de Imprensa, 2001.

_____. “Romanceiro de Alcaçuz”. Natal: UFRN/PROEX/Cooperativa Cultural. Ed. Universitária, 1992.

HALBWACHS, Maurice. “A Memória Coletiva”. São Paulo: Vértice, Ed. Revista dos Tribunais, 1990.

HÉRITIER, Françoise. Família. In: “Enciclopédia Einaudi”. v.20. Parentesco. Edição Portuguesa. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997.

JOAQUIM, Maria Salete. “O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra”. Rio de Janeiro: Pallas, São Paulo: Educ, 2001.

KANTOR, Í. JANCSÓ, István. Falando de Festa. In: “Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa”. São Paulo: Hucitec, EDUSP, FAPESP, Imprensa Oficial, 2001.

LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. “Etnologia – Antropologia”. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

LANNA, Marcos P. D. A Dívida Divina: troca e patronagem no Nordeste brasileiro. Campinas: UNICAMP, 1995. (Coleção Momento)

_____. Festa e política. In: “Vivência”. Dossiê a Festa. Natal, CCHLA/UFRN, Natal, v.13, jan./jun. 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Família. In.: SHAPIRO, H. L. “Homem, Cultura e Sociedade”. São Paulo, 1982.

LOPES, Fátima Martins. “Missões religiosas. Índios, colonos e missionários na colonização do RN”. 2003.

LOYOLA, Maria Andréia. Os curandeiros e os rezadores. In: “Médicos e Curandeiros”. São Paulo: Difel, 1984.

LUFT, Lia. Pensar é transgredir. 7ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

MACEDO, Helder A. Vivências índias, mundos mestiços: relacionamento interétnicos na freguesia da gloriosa senhora santa Ana do Seridó entre o final do século XVIII e início do século XX. Caicó, monografia de final de curso (História), UFRN/CERES, 2002.

MÂCEDO, Muirakytan K. “A penúltima versão do seridó: uma história do regionalismo seridoense”. Natal: Sebo Vermelho, 2005.

MALINOWSKI, B. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultura, 1984.

MARANHÃO, Paulo. “A Família Maranhão: do Cunhaú a Matary”. Recife: Comunigraf Editora, 2001.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico”. Belém: Cejup, 1995.

_____. Bailando com o Senhor: técnicas corporais de um culto e louvor. “Revista de Antropologia”. São Paulo, USP, v.46, n.1, 2003.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a Dádiva”. Lisboa: Perspectiva do Homem/ Edições 70, 2001.

MCCALLUM, Cecília. Alteridade e Sociabilidade Kaxinauí: perspectivas de uma antropologia da vida diária. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 13, n. 38, out. 1998.

MEDEIROS, Olavo de. “Índios do Açú e Seridó”. Brasília: Senado Federal, 1984.

MELLO E SOUZA, Marina de. História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séc. XVIII e XIX. In.: KANTOR, Í. JANCSÓ, István. (org.) “Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa”. São Paulo: Hucitec, EDUSP, FAPESP, Imprensa Oficial, 2001.

MÉRIOT, Christian. Festas, máscaras e sociedades. In: "Vivência". Dossiê a Festa. Natal, CCHLA/UFRN, Natal, v.13, jan/jun, 1999.

MONTEIRO, Anita M. de Queiroz. "Castainho: etnografia de um bairro rural de negros". Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 1985.

MONTEIRO, Denise Mattos. "Introdução à História do Rio Grande do Norte". Natal: EDUFR, 2000.

_____. Terra e Trabalho em Perspectiva Histórica: um exemplo do sertão nordestino (Portalegre/RN). In: "Cadernos de História". Natal, v.6, n.1, jan/dez, 1999.

MOTTA, Raimundo Nonato. Fundação de Port'Alegre. In: "Revista do IHGRN". v. XX, XXI, XXII, 1923.

_____. Notas sobre a Ribeira do Apody. In: "Revista do IHGRN". v. XVIII, XIX, 1920.

MUNANGA, Kanbegelê. Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania. (Palestra proferida no 1º Seminário de Formação Teórico Metodológico/SP). Anped, Ação Educativa, s.d.

O'DWYER, Eliane C. Os quilombos e a prática profissional. In: O'DWYER, Eliane C. (org.). "Quilombos: identidade étnica e territorialidade". Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002.

PEREZ, Léa Freitas. Breves notas e reflexões sobre a religiosidade brasileira. In: "Brasil 500 anos". Belo Horizonte: Imprensa Oficial dos Poderes do Estado, junho de 2000.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In.: "Estudos Históricas". Rio de Janeiro, v.5, n.10., 1992.

PRANDI, Reginaldo. Encantaria de mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo. (org.) "Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados". Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

PUNTONI, Pedro. "A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720". São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, 2002.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. "O Campesinato Brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil". 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. "Sociologia e Folclore: a Dança de São Gonçalo num povoado bahiano". Salvador: Livraria Progresso: 1958.

RIBEIRO, Darcy. Ianawakú. In: "Diários Índios: Os Urubus Kaabor". São Paulo: Cia das Letras, 1996.

SILVA, Assis. "Sôbre a Dansa de São Gonçalo". Coleção Mossoroense. n.14. 1953.

SILVA, Elizabeth Lima da. Remanescentes de Quilombos. In: "Dito e feito". Sociedade e Cultura. Negros e Negras: diferentes sim, desiguais não. v.5. Natal: Offset, novembro de 2001.

SIMMEL, George. Sociologia. São Paulo: Ática, 1983 (Coleção Grandes Cientistas Sociais)

SOARES, Antônio. CANTOFA E JANDI – Lenda da Serra de Portalegre. In: DUARTE, Constância L. MACÊDO, Diva M. C. P de. (orgs.). Literatura do Rio Grande do Norte: Antologia. 2ª de. rev. e aum. Natal: Governo do Estado do RN, Fundação José Augusto, Secretaria de Tributação, 2001.

TONNIES, Ferdinand. Comunidade e Sociedade. In: MIRANDA, Orlando (org.). “Para Ler Ferdinand Tönnies”. São Paulo: EDUSP, 1995.

TURNER, Victor W. “O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura”. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALERI, Renée. Alimentação. In: “Enciclopédia Einaudi”, v.16. Homo-Domesticação. Cultura Material. Edição Portuguesa. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989.

WACHTEL, Nathan. Aula Inaugural. Collège de France. Cátedra de História e Antropologia das Sociedades Meso e Sul-americanas. (Tradução: Julie Cavignac e Luís Antônio de Oliveira), 1993.

_____. Identidade e memória entre os Urus. Palestra na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Setor I, 18 de outubro de 2004.

Анехо

CANTOFA E JANDI – Lenda da Serra de Portalegre
(Antônio Soares)

Cantofa, livre filha dos sertões,
Amava a sua taba e a sua gente;
Nascida ao sol daquelas regiões,
Tinha a cor bronzeada e o gênio ardente.

Aprendera de um índio convertido,
Catequizado por um franciscano,
A recitar, com os filhos e o marido,
As orações do Ofício Mariano.

“Deus vos salve, Relógio...” repetia,
Com doçura e firmeza.

A viuvez, mais tarde, lhe chegara,
Suavizada pelo temor dos netos;
E Jandi, a mais nova, conquistara
O primeiro lugar nos seus afetos.

Muitas luas passaram-se. A velhice,
Que entre os selvagens vale como espelho,
Fez de Cantofa oráculo da credence,
E toda a tribo ouvia-lhe conselho.

Quando, um dia, inimigos poderosos,
Mais desumanos que civilizados,
Invadiramos sertões e, belicosos,
Destruíam cabanas e cercados,
Cantofa ergueu a voz: “Filhos queridos,
Descendentes dos bravos potiguares,
Voz de guerra chegou-nos aos ouvidos,
Defendamos, com brio, os nossos lares!
Aqui é a nossa Pátria, aqui repousam
As relíquias dos nossos ancestrais;
Repilamos os bárbaros que ousam
Profanar deste solo a santa paz;
Não temamos a guerra mais renhida...
A liberdade vale mais que a vida!”

E, só porque Cantofa erguera a voz
Contra a horda invasora,
Esta votou-lhe um ódio mais feroz,
E chamou-a de “bruxa” e de “traidora”!

Na luta desigual de muitos dias,
Venceu dos invasores a coorte:
As cabanas quedavam-se vazias,

Por toda a taba era a ruína e a morte!

Velhos índios, escapos dessa guerra,
Foram pedir abrigo ao Cariri,
Deixando ocultas, num desvão da serra,
Cantofa e a neta, a cândida Jandi.

A tapuia, alquebrada pelos anos,
Aguardava, entre as feras e as serpentes,
Que serenasse a ira dos tiranos,
Para seguir em busca dos parentes.

Com fome e sede, as duas, abrigadas
Sob a fronde de um velho cajueiro,
Jandi colhia, longe das estradas,
Frutas na mata e água no ribeiro.

E, apesar da cautela
Com que Jandi pisava o solo rijo,
Alguém viu a donzela
E seguiu-a, de manso, ao esconderijo.

Pouco depois, por todo o acampamento,
Espalhava-se a notícia alvissareira
De que fora, de acaso num momento,
Descoberto “o covil da feiticeira”.
E todos, como em face de um perigo,
Penetraram, medrosos, na floresta...
Além, à sombra do copado abrigo,
Viram Cantofa, que dormia a sesta.

Ao ruído de folhas machucadas,
Cantofa despertou. Velha, indefesa,
Disse adeus às delícias já gozadas
Na quietude feliz da natureza...
Abriu o seu pequeno santuário
E, de joelhos, contrita, olhando o espaço,
Pedi à Santa Virgem do Rosário
Refúgio mais feliz no seu regaço.

Jandi, banhada em lagrima, rogava
Aos da turba cruel, enfurecida,
Perdão para a velhinha, que se achava
A poucos passos do final da vida.

Ninguém ouvia as vozes suplicantes,
Os rogos de Jandi, aflita e rouca!
Do meio dos iníquos assaltantes
Um bandido avançou, com fúria louca
E, quando a velha índia recitava
“O Deus vos salve” do piedoso Ofício,

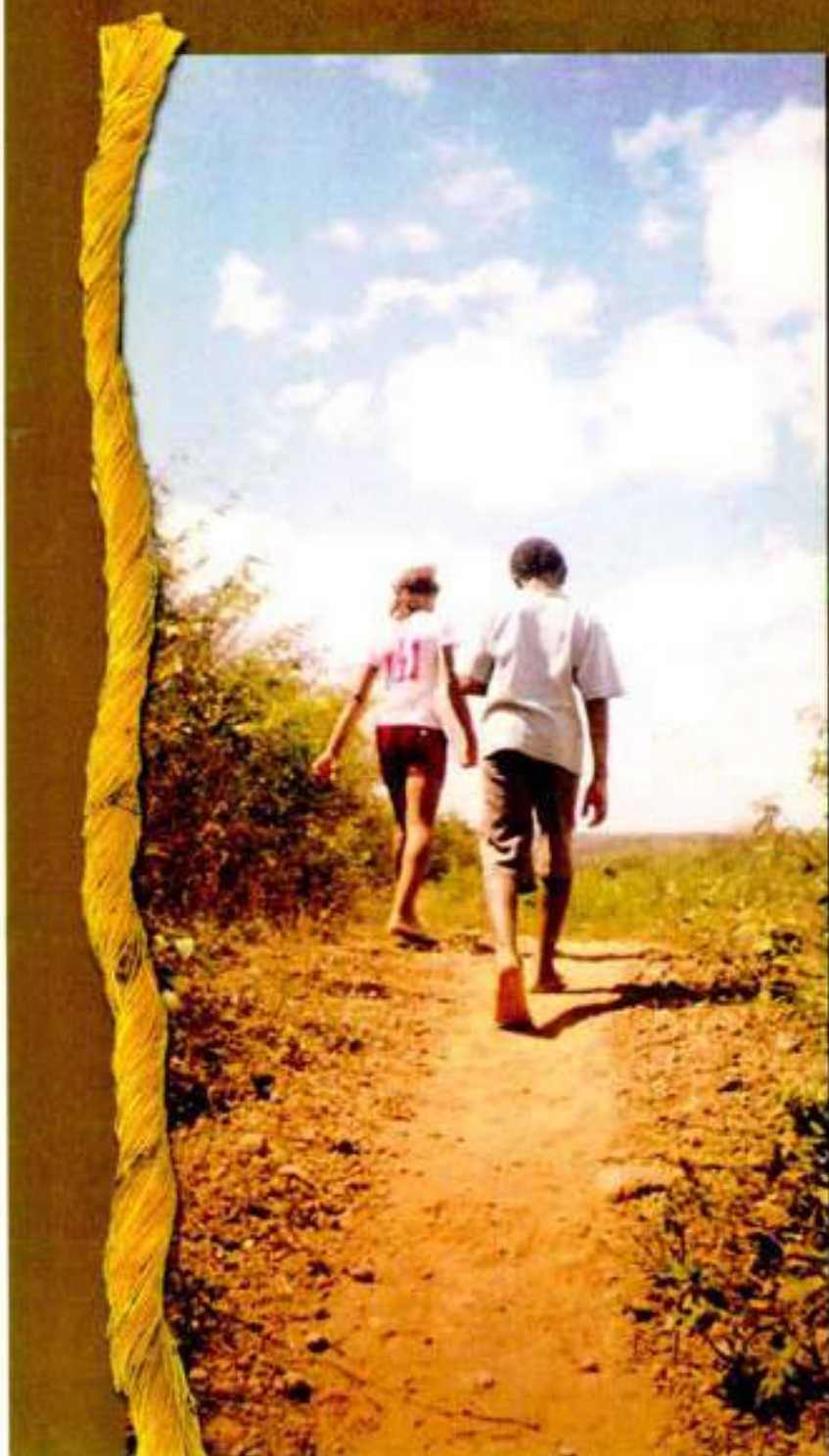
O bandido cruel a apunhalava,
Sem mostrar de piedade um só resquício!

E Cantofa estendeu-se sobre o solo,
Numa onda de sangue mergulhada,
Caindo-lhe de braços sobre o colo
O corpo da netinha desmaiada!
Satisfeitas, assim, iras ferrenhas,
Os ímpios, sem remorso nem pavor,
Regressaram, deixando lá nas brenhas
Jandi, entregue à própria dor.

No outro dia, tornaram, com cuidado,
Ao sinistro local da mata escura;
O cadáver jazia abandonado...
Cavaram-lhe, ali mesmo, a sepultura.
Depois, muitas batidas foram dadas
De Portalegre às várzeas do Apodi.
Batidas infrutíferas, baldadas,
Ninguém soube notícias de Jandi...

Ate bem pouco, a lenda nos atesta,
Rezas do Ofício ali se ouviam:
“Deus vos salve!”, era o eco da floresta,
“Deus vos salve!”, as montanhas repetiam...

SOARES, Antônio. CANTOFA E JANDI – Lenda da Serra de Portalegre. In: DUARTE, Constância L. MACÊDO, Diva M. C. P de. (orgs.). Literatura do Rio Grande do Norte: Antologia. 2ª de. rev. e aum. Natal: Governo do Estado do RN, Fundação José Augusto, Secretaria de Tributação, 2001



"Por trás do que me lembro, ouvi de
uma terra desertada,
Vaziada, não vazia, mais que seca,
calcínada,
De onde tudo fugia, onde só pedra
é que ficava,
Pedras e poucos homens com
raízes de pedra, ou de cabra

(...)

Vou na mesma paisagem reduzida à
sua pedra.
A vida veste ainda sua mais dura
pele.
Só que aqui há mais homens para
vencer tanta pedra,
Para amassar com sangue os ossos
duros desta terra.
E se aqui há mais homens, esses
homens melhor conhecem
Como obrigar o chão com plantas
que comem pedra."

(O Rio, João Cabral de Melo Neto)