

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

POLIANA DE SOUSA NASCIMENTO

O TERRITÓRIO MÍSTICO DE NAZARÉ DO BRUNO:

**Um estudo etnográfico sobre a dinâmica territorial e religiosa de uma comunidade
maranhense**

TERESINA/PI
2014

POLIANA DE SOUSA NASCIMENTO

O TERRITÓRIO MÍSTICO DE NAZARÉ DO BRUNO:

**Um estudo etnográfico sobre a dinâmica territorial e religiosa de uma comunidade
maranhense**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Piauí como requisito para obtenção de título de Mestre em Antropologia e Arqueologia. Área de concentração: Antropologia.

Orientação: Prof^a. Dr^a. May Waddington Telles Ribeiro.

TERESINA/PI
2014

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Serviço de Processamento Técnico

N244t Nascimento, Poliana de Sousa.

O território místico de Nazaré do Bruno: um estudo etnográfico sobre a dinâmica territorial e religiosa de uma comunidade maranhense / Poliana de Sousa Nascimento. – 2014.

150 f. il.

Dissertação (Mestrado em Antropologia e Arqueologia) – Universidade Federal do Piauí, 2014.

Orientação: Prof^ª Dr^ª May Waddington Telles Ribeiro.

1. Território. 2. Religiosidade. 3. Comunidade. I.
Título.

CDD 291.2

POLIANA DE SOUSA NASCIMENTO

O TERRITÓRIO MÍSTICO DE NAZARÉ DO BRUNO:

**Um estudo etnográfico sobre a dinâmica territorial e religiosa de uma comunidade
maranhense**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Piauí como requisito para obtenção de título de Mestre em Antropologia e Arqueologia. Área de concentração: Antropologia.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: Prof^ª. Dr^ª. May Waddington Telles Ribeiro (Orientadora)
Universidade Federal do Piauí – UFPI

Prof. Dr. Fabiano de Souza Gontijo
Universidade Federal do Pará – UFPA (Interno)

Prof. Dr. Andrey Cordeiro Ferreira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ (Externo)

Prof^ª. Dr^ª. Francisca Verônica Cavalcante (suplente)
Universidade Federal do Piauí – UFPI

RESUMO

Nazaré do Bruno, uma comunidade localizada no 2º Distrito da cidade de Caxias – MA, se configurou em torno de um curandeiro que, considerado um “mestre”, apresentava dons de vidência e conhecimentos sobre ervas e que reuniu grupos de famílias de diferentes lugares em uma terra sem que nada lhes fosse cobrado. Esse curandeiro de nome José Bruno de Moraes, nascido na cidade de Barro Duro, Estado do Piauí, realizou vários processos de itinerâncias pelo Maranhão, até chegar às terras que lhe foram reveladas em sonho para então iniciar sua missão. Sua fama de curandeiro se espalhou principalmente pelos Estados do Ceará, Piauí e Maranhão, atraindo para o local, desde 1937, famílias inteiras em busca de cura para suas enfermidades, que versavam especialmente em torno de *perturbações*. Esses recém-chegados à Nazaré do Bruno tornam-se *discípulos* de Bruno por realizarem trabalhos de acompanhamento para procedimentos de cura para aqueles que ali se situavam. Esse vínculo de proximidade se configurou em um elo de familiaridade e cumplicidade entre José Bruno de Moraes e seus *discípulos*, estabelecendo entre eles uma relação de *apadrinhamento*. Diante da nova conjuntura que se inicia, Nazaré do Bruno passa a ter seu território totalmente resignificado, onde sentidos e valores foram sendo atribuídos aos elementos naturais presentes na comunidade: os morros são considerados sagrados e moradas de espíritos protetores e as nascentes, por sua vez, protegidas por sereias encantadas. A própria ocupação do território se dá em função de permissões que não são necessariamente físicas, mas atribuídas a forças espirituais. Diante disso, o que me proponho a entender é justamente a dinâmica territorial e religiosa vivida pela comunidade de Nazaré do Bruno, baseada em processos contínuos de adaptação e transformação, que refletiu em uma organização social compondo uma comunidade claramente diferenciada.

Palavras-chave: Território, Religiosidade e Comunidade.

ABSTRACT

Nazaré do Bruno, a community located in the 2nd district of the town of Caxias, Maranhão was constructed around a healer who was considered a messiah, a clairvoyant, and someone knowledgeable about herbs. He provided free lodging to groups of families from different places that came to see him. This healer was called José Bruno de Morais. He was born in the town of Barro Duro, Piauí. He moved about throughout Maranhão, from one place to another, until it was revealed to him in a dream the place where he should start his mission. His fame spread through the states of Ceará, Piauí and Maranhão, attracting to the region since 1937, entire families looking for cures for their illnesses, that focused mainly around mental disorders. These newcomers in Nazaré do Bruno became Bruno's disciples for carrying out healing procedures for those who followed. This relationship between Bruno and his disciples became a bond of familiarity and complicity, establishing between them a godfather relationship. Facing the new situation that began, the territory of Nazaré do Bruno changed completely, giving meaning and value to the elements in the community: the hills are considered the sacred homes of protective spirits and the springs are protected by enchanted mermaids. Permission to occupy the territory was not only needed in a physical sense by the land owner, but also in a spiritual sense by the spiritual forces. Therefore, what I propose to understand is precisely the territorial and religious dynamics experienced by the community of Nazaré do Bruno, based on the continuous process of adaptation and transformation, which resulted in a social organization, which formed a clearly distinct community.

Keywords: Territory, Religiosity and community.

Para meus pais, Lucia e Valdete.
E meus irmãos Natalia e Stênio.

“Nazaré do Bruno tem tanto mistério que nem eu sei entender.”

(Hernilton de Moraes)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e a minha família. Aos meus pais, Lucia e Valdete e aos meus irmãos, Natalia e Stênio pela confiança, amor e paciência.

Aos amigos e companheiros de aventuras do GESEA que sei que sempre pude contar: Davi, Gardênia, Arydimar, Cynthia, Helciane, Luciana, Danilo, Dorival, Giordanna, Adaildo, Luis Lima, Tacilvan, Karina, Camila e Patrícia Portela. Sou grata pelas contribuições intelectuais e, principalmente, pela amizade a mim dedicada por anos.

Aos amigos que fiz em Nazaré do Bruno: Francisca (Quinha) e Emanuel (Manel) e toda sua família que me receberam como se eu fosse parte da família e a todos aqueles que na comunidade contribuíram de alguma forma em minha pesquisa.

Ao PPGARQ, hoje PPGANT, representados por meus professores Américo, Verônica, Dione, Alejandro, Robson, João Miguel, Fabiano, Mary Alves, Andrea e Jacionira pela oportunidade e grande contribuição para meu crescimento intelectual ao longo desses dois anos. Agradeço ainda pela dedicação ao trabalho realizado por Natanael, sempre fazendo o possível para ajudar aos alunos do programa.

Agradeço ainda aos colegas de mestrado: Laiz, Amparo, Ornela, Marta, Jane, Robert, Laila, Dinoelly, Helane, Pedro, Amanda, Ana Flávia, Gabriel e especial Amalle pela amizade, cumplicidade e paciência de Teresina ao Rio de Janeiro.

Aos meus amigos de Caxias que acompanharam de perto minha luta em torno do mestrado.

Em especial, agradeço a minha orientadora May Waddington pelo carinho, amizade, dedicação e paciência oferecidas a minha pessoa. Pelas oportunidades que me foram dadas por ela, principalmente, na realização de um mestrado sanduíche para a UFRRJ/CPDA do qual obtive grande contribuição para a finalização de minha dissertação. Aproveitando o ensejo, agradeço ainda pelas contribuições em sala de aula e amizade de Renata, Gabriel e Geovânia enquanto estive no Rio de Janeiro.

Agradeço ainda à coordenação do CPDA, à professora Maria José Carneiro e ao Prof. Andrey Cordeiro pela atenção.

Ao Fabiano Gontijo e ao Andrey Cordeiro que, desde a qualificação, vêm acompanhando e contribuindo para a realização desse trabalho. Agradeço ainda pela gentileza de aceitarem participar de minha banca de defesa.

Agradeço ao Projeto Nova Cartografia Social pela oportunidade de participar de grandes discussões antropológicas na função de pesquisadora ativa e por propiciar ainda

financiamento com o recurso de bolsas para realização do mestrado e, conseqüentemente, finalização de minha pesquisa.

Enfim, agradeço a todos que de alguma forma contribuíram para que esse trabalho pudesse ser concretizado.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Croqui da comunidade Nazaré do Bruno	29
Figura 2: Mapa de Nazaré do Bruno e comunidades	32
Figura 3: Quadro dos principais eventos realizados em Nazaré do Bruno	40
Figura 4: Representação do parentesco estabelecido entre José Bruno de Moraes e seus discípulos por apadrinhamento	63
Figura 5: Foto do <i>Salão</i> da Mata	83
Figura 6: Foto da Saída para a mata	86
Figura 7: Foto do Cruzeiro na mata	89
Figura 8: Foto da representação indígena na mata	90
Figura 9: Foto do Olho d'água encantado	91
Figura 10: Foto da Dança indígena	92
Figura 11: Situações identificadas na mata	93
Figura 12: Mulheres rezam e se refrescam no Olho d'água	93
Figura 13: Mapa planimétrico do pleiteado município de Nazaré do Bruno	112

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

- 1.1. Inserção ao campo e aproximação do objeto de pesquisa 13
- 1.2. Metodologia: pensando sobre métodos e técnicas de pesquisa 23

CAPÍTULO 2. DINÂMICA TERRITORIAL E ORGANIZAÇÃO SOCIAL: ENTENDENDO A ESTRUTURA SOCIAL DE NAZARÉ DO BRUNO

- 2.1. Descrição do lugar de pesquisa 27
 - 2.1.1. Nazaré do Bruno e as Comunidades adjacentes 31
 - 2.1.2. Roças e estradas 42
 - 2.1.3. Benefícios da administração pública de Caxias 44
- 2.2. Narrativas míticas sobre a origem do lugar 45
- 2.3. Caminhos percorridos em busca de cura 48
- 2.4. O parentesco simbólico: relações de apadrinhamento como estratégia de reprodução social 57
- 2.5. A dinâmica territorial e processo de construção de identidade 65

CAPITULO 3. DINÂMICA RELIGIOSA E LUGARES SAGRADOS: RESIGNIFICAÇÃO DO TERRITÓRIO

- 3.1. Resignificando o território: a criação de lugares sagrados 73
- 3.2. A *Báia* da mata: ampliando e resignificando o território 81
 - 3.2.1. Preparando a mata 82
 - 3.2.2. Chegada dos romeiros 84
 - 3.2.3. A saída para a mata 85
 - 3.2.4. A chegada à mata 87
 - 3.2.5. A *Báia* 87
 - 3.2.6. Análise de relações sociais e representações simbólicas na *Báia* da Mata 94
- 3.3. Refletindo sobre a dinâmica religiosa em Nazaré do Bruno: Sonhos premonitórios e o caso dos “aparelhos” luminosos 100

CAPITULO 4. REORGANIZAÇÃO SOCIAL: UM PROCESSO DE MUNICIPALIZAÇÃO EM CURSO

- 4.1. O processo de municipalização da comunidade 106

4.2. A ausência de crença na mudança: reflexos de uma lógica política e territorial específica	115
4.3. Recriando a ideia de emancipação em Nazaré do Bruno: trajetórias e dinâmicas sociais entre o urbano e o rural	119

CONSIDERAÇÕES FINAIS **126**

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA **131**

ANEXOS

Figura 1: Igreja Nossa senhora de Nazaré localizada ao centro da comunidade	136
Figura 2: Entrada que dá acesso à nascente do Olho d'água.	136
Figura 3: Igreja de Santo Antonio, localizada na Terra Nova (um bairro de Nazaré do Bruno)	136
Figura 4: Interior do <i>Salão</i> Sagrado Coração de Jesus da Mãe de Santo Maria de Jesus	137
Figura 5: Igreja Nossa Senhora dos Remédios localizada próximo ao Olho d'água	137
Figura 6: <i>Salão</i> pertencente a José Bruno de Morais	137
Figura 7: <i>Salão</i> pertencente à Dona Raimunda, filha de discípulos de Bruno	138
Figura 8: Interior <i>salão</i> de D. Raimunda	138
Figura 9: Interior <i>salão</i> de Luís da Remédios	138
Figura 10: Praça Raimundo Acelino	139
Figura 11: Morro da Guia (morro da Caixa d'água)	139
Figura 12: Morro Nossa Senhora dos Remédios (morro do Olho d'água)	139
Figura 13: Morro do Carvalho	140
Figura 14: Morro Nossa Senhora das Graças	140
Figura 15: Fonte do Olho d'água	140
Figura 16: Ruas de Nazaré do Bruno vista do alto da igreja Nossa Senhora de Nazaré	141
Figura 17: Antiga residência de José Bruno de Morais	141
Figura 18: Estátua de Zé Bruno no interior da Igreja Nossa Senhora de Nazaré	141
Figura 19: Busto de Zé Bruno á frente da Igreja Nossa Senhora de Nazaré	142
Figura 20: Cartaz de incentivo ao movimento em favor do processo de emancipação de Nazaré do Bruno	142

INTRODUÇÃO

1.1. Inserção ao campo e aproximação do objeto de pesquisa

O presente estudo nos permite verificar como uma comunidade se estabelece e forja um território na medida em que se constitui, passando por processos de adaptação e transformação de seu sistema social. Desde sua fundação em 1937, através da compra da terra por um líder religioso e a agregação de seguidores em seu entorno, até o momento atual no qual a possibilidade de municipalização se apresenta, a estrutura social forma-se, acomoda-se, tensiona-se e transforma-se através de conflitos que transparecem nas representações que os habitantes fazem de si próprios enquanto coletividade.

O processo de municipalização, ainda em tramitação, e as disputas em torno do mesmo são a ponta do todo que pretendo investigar. Até o ponto de chegada desse processo, um contexto místico e mitológico deu origem ao sentimento de pertencimento ao lugar e configurou a própria forma de reprodução social dentro do território.

No entanto, antes de discorrer sobre isso, considero necessário discutir o lugar do pesquisador no campo de pesquisa – minha escolha de pesquisa de campo não foi aleatória. Comecei a trabalhar em Nazaré do Bruno como professora de Geografia, de 2009 até 2011, antes mesmo de pensar em realizar qualquer atividade antropológica por lá. Para chegar à comunidade eu seguia em companhia de colegas professores, de moto e por estradas extremamente comprometidas. Durante esse período, no qual fiquei em Nazaré do Bruno, trabalhando três dias na semana, percebi que existia uma dinâmica diferenciada na comunidade.

O calendário escolar dependia do ritmo das atividades realizadas pela comunidade – os feriados, que normalmente são estabelecidos pelo calendário municipal, eram, simplesmente, adotados localmente de forma independente do calendário oficial. Não eram ao menos determinados pelas dinâmicas agrícolas ou eventuais fenômenos climáticos, como a chuva, que impedem temporariamente o exercício do ensino ao impossibilitarem a chegada dos alunos à escola em função da falta de transporte e de estradas não estruturadas. Apesar da comunidade se apresentar como estritamente rural, não era caracterizada apenas por atividades agrícolas – as atividades praticadas em Nazaré do Bruno eram quase exclusivamente religiosas.

Em sala de aula, com o passar do tempo, fui percebendo que, mesmo a maioria dos alunos não pertencendo a Nazaré do Bruno, todos se ocupavam ludicamente de certas cantorias e danças que aguçaram minha curiosidade. As danças eram denominadas de *báias* e os cânticos de *doutrina*. As *báias* e *doutrinas* efetuadas pelas crianças eram oriundas dos rituais de umbanda que eram realizados cotidianamente nos *salões* da comunidade. A Umbanda, associada aos eventos católicos que com ela se imbricavam, apresentava uma representatividade tão forte que eram, exatamente, suas atividades que determinavam o calendário escolar e as atividades locais em Nazaré do Bruno.

Em decorrência dos eventos religiosos realizados na comunidade, principalmente, o festejo em homenagem à Santa Nossa Senhora de Nazaré, as aulas eram imediatamente interrompidas. Mesmo aqueles que não participavam diretamente da festa, dificilmente compareciam à escola, pois, tal com seus pais, as crianças participavam massivamente das atividades dos *salões* e da igreja. Essas *doutrinas* e *báias* realizadas em forma de brincadeiras em sala de aula representavam, na verdade, eram elementos de uma rotina que contribuíam para estabelecer a identidade e o pertencimento das crianças à coletividade – significava quem eles eram socialmente.

No ambiente escolar, essa particularidade religiosa era perceptível não apenas nos alunos, mas também nos funcionários. Conversando com o porteiro da escola, o Senhor Antônio Ricardo¹, sobre os motivos de sua vinda para a comunidade, pude perceber que não apenas a religião predominante era singular, mas também os sentidos atribuídos ao próprio território – sua família mudara-se para lá para curá-lo de um episódio psicótico e acreditavam que sua cura dependia dessa mudança. A partir deste momento, fui percebendo que as pessoas que pertenciam àquele território eram essencialmente diferenciadas, tanto por sua história quanto pelas relações sociais construídas, e em minhas andanças despretensiosas pela comunidade, passei a conhecer as pessoas e a ser conhecida por elas na função de professora de Geografia.

Devido a essa inserção prévia, como professora, quando minhas pesquisas propriamente etnográficas começaram a ser realizadas em 2012, eu já estava munida de

¹O senhor Antônio chegou a Nazaré do Bruno com sua família, pois segundo ele, “*andava riscando o chão*”. E ele literalmente andava arrastando os pés descalços como se estivesse riscando o chão após passar por um momento de visões perturbadoras com uma mulher vestida de branco logo após um velório e, logo em seguida, ele passou a ficar “perturbado”. Segundo ele, sua família ficou sabendo da fama de José Bruno e então seguiram para Nazaré para curá-lo desse mal. Mesmo não apresentando mais *perturbação* alguma, após o tratamento de Zé Bruno, Seu Antônio permaneceu na comunidade juntamente com sua família. Permanecer na comunidade fazia parte da eficácia do tratamento.

importantes informações sobre a comunidade que, no mestrado, foram acrescentadas de embasamento teórico. Minhas observações anteriores, apesar de curiosas, por não serem baseadas em teorias científicas, ainda consistiam apenas de “observação pura”², conforme alertam Béaud e Weber (2007, p.95) em seu texto intitulado “Observar” sobre a armadilha que essas podem representar em campo.

Na observação pura ninguém virá contestar, nem ajeitar para torná-las suportáveis. Elas são totalmente incontroláveis. O resultado disso tudo podem ser equívocos construídos sobre o sentido que se percebe. Nesse sentido, observar por observar não é exatamente uma pesquisa etnográfica, onde os fatos são observados, mas os dados não são analisados de maneira científica. Dessa forma, tais informações funcionarão como uma propedêutica para a concretização da pesquisa. O olhar que antes era desprezioso, agora supõe algo maior e, nesse momento, passa a ter uma importância antropológica que necessitava profundamente de observações consistentes.

Chegar a Nazaré do Bruno, com um olhar modificado pelas atividades do mestrado em Antropologia, fez-me perceber elementos que nunca questionaria – posicionamentos e circunstâncias que pareciam ser habituais demais para merecerem um estudo, agora se coloriam e se mostravam com novas qualidades e especificidades. Voltando a Nazaré do Bruno com esta bagagem nova e um olhar ampliado, as ocasiões casuais e cotidianas da comunidade passaram a ter um significado que não era, antes, perceptível a olho nu, quando ministrava aulas dois ou três dias da semana na comunidade, sem perceber tamanhas particularidades. Seria agora preciso viver na comunidade para entender o significado de atividades corriqueiras dentro de uma contextualização maior na qual eu buscava recortar uma totalidade antropológica.

Na primeira ida a campo, propriamente dita, eu comecei a conversar com os outros funcionários da escola que eram da comunidade e fui surpreendida com tantos fatos histórico-mitológicos que cercavam aquele lugar e que me deixavam fascinada. Embora quem primeiro me tenha feito refletir sobre essas particularidades tenha sido o Senhor Antônio Ricardo, por ser o primeiro morador que conheci e por sua história de chegada àquele lugar – ao qual eu não dera muita importância enquanto professora –, coincidia com a história de todos os meus

²Ao analisar a prática da observação em seu texto intitulado “observar”. Béaud e Weber chamam a atenção para a armadilha que pode existir na “observação pura em campo”. Na observação pura, ninguém virá contestá-lo, nem ajeitá-las para torná-las suportáveis, elas são totalmente incontroláveis. O resultado disso tudo podem ser equívocos construídos sobre o sentido que se percebe. (BEAUD; WEBER, 2007, p.95)

entrevistados – a mesma pergunta feita em campo, a mesma resposta era dada: *eu vim para cá com perturbação*.

Analisar essa frase seria a principal tarefa para dar início aos trabalhos de campo de forma a entender o território e, conseqüentemente, as pessoas que ali viviam: a *perturbação mental* como elemento impulsionador de processos de itinerâncias desses sujeitos, originados de diferentes lugares, para Nazaré do Bruno e como elemento marcante da própria constituição do território. A reunião dessas famílias e suas práticas de reprodução social – sejam estas espirituais, econômicas ou culturais e o ordenamento social que se estabeleceu – definiram aquele território da forma como ele se apresenta hoje.

No entanto, se Nazaré do Bruno era um lugar comandado por José Bruno de Moraes que reuniu famílias de diferentes lugares, tendo em comum o fato de apresentarem algum integrante com sinais de perturbações psíquicas, (considerada, pelo líder curandeiro, como *perturbação espiritual*), como antropóloga eu pretendia entendê-la em suas particularidades, mas também como um fenômeno social. Embora aqueles que se estabeleceram neste local compartilhassem de uma *perturbação*, uma experiência subjetiva normalmente compreendida como privada e não coletiva, eles apresentavam outras similitudes que permitiam maiores generalizações quanto às categorias sociais dessas diferentes pessoas que se aglomeraram em busca de cura, formando assim uma coletividade.

Um importante contingente dessas famílias é de origem camponesa e veio da região do semiárido do Ceará, Piauí e cidades do interior do Maranhão, seguindo o mesmo roteiro de outras migrações forçadas pelas secas em direção às terras úmidas do Maranhão, depois de terem vivenciado grandes rupturas em seus sistemas de vida (WADDINGTON, 2013). Estes eventos climáticos críticos e recorrentes desenraizam e descapitalizam de forma aguda inúmeras famílias e grupos de vizinhanças que migram como retirantes, em busca de novas oportunidades de reterritorialização. Se a memória de sertanejos nordestinos acumula essa experiência de itinerância em face de desastres climáticos (WANDERLEY, 2003), sua história apresenta outras formações comunitárias, muitas orientadas por líderes religiosos, desde as mais famosas como Canudos, de Antônio Conselheiro na Bahia; ou a insurreição do Caldeirão no Ceará, até projetos de assentamento rurais organizados por padres, como o Padre Lira, em São Raimundo Nonato.

José Bruno de Moraes chegou à região em 1937, cinco anos após a terrível seca de 1932 que forçou grandes deslocamentos populacionais. A reunião que começou a promover em Nazaré do Bruno foi vista, na época do governo de Getúlio Vargas, como um ato

comunista³ que, acrescido de acusações relacionadas às práticas de curandeirismo, determinou que ele tivesse sua prisão decretada pelas autoridades de Caxias. Essa cidade era, então, a segunda maior cidade maranhense e, até o final do século XIX, inebriava-se com os ventos do progresso, sendo pioneira da indústria têxtil do Maranhão e com requinte apresentado em sua arquitetura (PESSOA, 2009) que deixaram fragmentos relativos a uma sociedade tradicionalista que buscava sempre preservar os “bons costumes”, não permitindo que ações que distorcessem isso se proliferassem. (O CRUZEIRO, 1940).

A memória local se refere à prisão de Bruno sob a acusação de comunismo como uma marca da relação da comunidade com a cidade de Caxias. Se seguirmos a reflexão de Barth (2000) sobre a coesão de uma organização social se adensar na medida em que existem conflitos em sua fronteira, é possível que a rejeição da cidade oficial a comunidade que se formava com a chegada de migrantes e retirantes estigmatizados pela “perturbação”, podemos supor que a constante repetição dessa história local reforce a integração de seus elementos em uma coletividade.

Meu objeto de pesquisa se apresenta justamente em função dos processos de *comunitarização*, tal como analisa Pantoja et. al. (2013), revisitando Weber, como sendo processos que regem a construção de uma comunidade a partir de sucessivas adaptações e renovações da ontologia – aquele conjunto de crenças subjetivas comuns que organizam as ações sociais tanto na esfera da cultura quanto das atividades políticas constituindo um todo, uma coletividade socialmente auto referida e identificada. Esses processos de transformações operam através das características contidas nas disposições herdadas (como as características físicas ou determinado tipo de cabelo), que são culturalmente absorvidas e transformadas em atitudes e diacríticos identitários no *habitus*, entendido como a forma de utilização das disposições herdadas (penteados, comportamentos).

Portanto, se é o conjunto de crenças subjetivas que constitui a ontologia determinante desse processo, eu me propus observar como este foi projetado sobre o território de Nazaré do Bruno para título de análise. Como geógrafa, iniciando na Antropologia, intencionei, ainda,

³Caxias, uma cidade marcada por fortes contextos históricos, foi palco de uma das principais revoltas sociais e políticas ocorridas no século XIX no Brasil, a Balaiada. Para além disso, a História de Caxias se apresenta entre a opulência e a decadência que datam do final do século XIX, refletindo, principalmente, na economia e sociedade da época. Diante de sua riqueza, expansão e progresso comercial ficou conhecida como “Manchester Maranhense” em comparação aos grandes polos industriais ingleses (PESSOA, 2009). Essa fama econômica é notada desde o século XVIII quando Caxias se destacava na produção de algodão destinado à exploração. Porém, com a chegada da Crise econômica no final do século XIX, Caxias carregou o estigma de cidade decadente (ALMEIDA, 2008). Porém, mesmo diante do quadro de decadência ao qual se encontrava, a elite caxiense permanecia até final do século XX de aparências, preservando uma opulência que não existia, e uma tranquilidade, mas que não poderia ser abalada (O CRUZEIRO, 1940)

entender, nas formas, como o território foi ressignificado pela comunidade, a representação de seus processos de integração social – como os eventos religiosos realizados se distribuíam em relação ao território, tanto representando como produzindo as relações sociais que o constituam em sua singularidade.

A partir de entrevistas e constantes idas a campo, que foram sendo realizadas no período de outubro de 2012 a janeiro de 2014, percebi como as pessoas dependiam dos eventos religiosos para realizar suas relações sociais na comunidade. Do contrário, tal comunidade não existiria da forma como se apresenta hoje, tampouco carregaria o misticismo e um histórico mitológico tão intenso como é perceptível em seus eventos religiosos.

Para realizar minha pesquisa, fiquei hospedada na casa de Francisca (Francisquinha ou Quinha), que vive com o marido e os filhos. O marido é motorista de ônibus da escola polo Nossa Senhora de Nazaré; e Francisquinha vende lanches na mesma escola. Sempre muito solícitos, funcionaram como informantes valiosos de minha pesquisa. Foi através deles que consegui elencar quem eram e onde moravam os *discípulos* de Bruno, os moradores mais antigos e a Família Bruno. Nas primeiras entrevistas, eu sempre me apresentava como professora, o que me dava respaldo diante dos moradores, e estar sempre em companhia de Quinha contribuía intensamente para o estreitamento da minha relação com os entrevistados.

Para contextualizar a entrevista, fundamentei-me na história contada pelo Senhor Arnaldo Machado da Costa, filho de Francisco Angélica Cardoso Costa e Maria Pastora Cardoso, ambos *discípulos* de Zé Bruno; em um livreto feito em formato de poesia intitulado *Conheça a História de um mito da Umbanda: José Bruno de Moraes*. O livro conta poeticamente a história de Nazaré do Bruno, tendo como personagem principal José Bruno de Moraes, o dono das terras. Suas histórias, no entanto, são contadas de maneira bastante sucinta, e eu precisaria de maiores detalhes que só seriam conseguidos realizando entrevistas com as pessoas da comunidade.

Essas entrevistas foram sendo concretizadas, em um primeiro momento, com pessoas idosas que conheciam, de alguma forma, a história do lugar e apresentavam certa aproximação com José Bruno. Essas pessoas carregavam a denominação de “*discípulos de Bruno*” e nas entrevistas sempre faziam referência a ele como *padrinho* – esses *discípulos* se denominam seguidores dos ensinamentos de José Bruno de Moraes (Zé Bruno) e são, hoje, os pais e mães de santo da comunidade ou apenas frequentadores assíduos dos seis *salões* de umbanda de Nazaré do Bruno.

Ao entrevistar Dona Raimunda, mãe de santo e esposa de Antônio Goiano, percebi o quanto era importante para eles *estar no salão*, tanto que, ao iniciar a entrevista, fui conduzida imediatamente para este local. O mesmo ocorreu com Senhor Luis da Remédios, também pai de santo, que fez questão de mostrar todos os cômodos do espaço destinado ao seu suntuoso *salão*. O *estar no salão* significava uma afirmação de orgulho diante do patrimônio conquistado – e este patrimônio não se refere ao bem fundiário, mas a um patrimônio sociocultural. (WANDERLEY, 2003). Ao falar sobre o território, as pessoas que vivem em Nazaré do Bruno, muitas vezes atribuem elementos místicos aos seus proprietários, mesmo reconhecendo que essas terras, de fato, sejam da família e herdeiros de José Bruno. No caso dos *salões*, em especial, eles não se referem aos proprietários físicos e sim aos proprietários espirituais.

Em ambos os discursos, é perceptível a exaltação do território, retratado misticamente e em função de um passado que é lembrado e vivido até hoje. Esse passado é sempre referenciado em relação aos ensinamentos de José Bruno de Moraes. Como já enfatizado, Zé Bruno ganhou fama por ter dons especiais de vidência e por suas práticas de cura com ervas e raízes do sertão.

As formas místicas encontradas no semiárido nordestino são marcadas por um catolicismo fervoroso que valoriza milagres que ocorrem contra a ordem natural tão severa como o clima e a hierarquia que enfrentam. É um catolicismo imbricado de conhecimento sobre remédios, o que seria comum a antigos pajés indígenas, conforme demonstrou Frazão (2000) em seu estudo sobre a Ilha dos Lençóis, mais próxima à Amazônia, que reúne pajés e práticas religiosas de matriz africana (FRAZÃO, 2000).

No sertão do semiárido, a presença indígena foi mais severamente oprimida pelo genocídio, mas ainda sobrevive o conhecimento das plantas enquanto forma de resistência em um ambiente propenso a movimentos messiânicos, onde profetas com o poder de cura (Antônio Conselheiro, Padre Cícero, entre tantos) se opõem à ordem ortodoxa vigente e guiam pobres – muitas vezes rebeldes – contra um *establishment* muitas vezes representado pela Igreja, e outras pelo Estado Nacional.

Foi apenas a partir do contato de Zé Bruno com uma mãe de santo de nome Josefa Soeira (Zefa Soeira) que este aprendeu sobre Umbanda e, a partir desta parceria, seu trabalho tornou-se mais evidente, reunindo famílias do Piauí, do Ceará e de cidades próximas no Maranhão que passaram a viver ao seu redor, como se este representasse um “salvador”. Zé Bruno vivia sempre acompanhado de *discípulos*, dispostos a aprender o que ele se

disponibilizasse a ensinar. Era considerado um médium, guiado por uma entidade de nome Ariolino, e os moradores contam que, às vezes, ele se isolava na mata para pedir orientações para seu guia.

Seu trabalho, no entanto, não findou com sua morte⁴, há fortes relatos de cura executadas por ele em sonhos com pessoas de dentro e de fora da comunidade. A troca do seu túmulo para o cemitério da comunidade foi promovida a partir de um sonho revelado aos seus parentes de sangue, bem como a compra do lugar. O sonho com a santa Nossa Senhora de Nazaré possibilitou a compra das terras e legitimou seu dom e o misticismo existente em Nazaré do Bruno. Para entender como ocorreu essa transição de lugar – antes chamado de Unha de Gato e hoje território de Nazaré do Bruno – e desvendar a história do lugar, tive a oportunidade de entrevistar o Senhor João Eugênio.

Com 98 anos de idade, ele conta toda a história de Nazaré do Bruno com uma riqueza de detalhes impressionante. Chegando de mudança com seu pai e José Bruno em 1937, passa, a partir desse momento, a edificar o que passaria a fazer parte da história mística do lugar. João Eugênio, em nossa longa conversa, diz que *Zé Bruno não batia tambor* e que aprendera tudo com uma mãe de santo. O curandeiro passou por diversos lugares até chegar a Nazaré do Bruno, onde, com ajuda dos moradores do então lugar, foram construídas igrejas, casas e roças. A partir dessa entrevista, pude buscar novas fontes de pesquisa, como os novos agentes sociais que me foram apresentados nas histórias contadas por João Eugênio, estruturando todas as próximas entrevistas que seriam executadas a seguir.

No entanto, surge uma forma importante para guiar meus questionamentos – a história contada pelo senhor João Eugênio não traz em seu contexto nenhum teor místico, pelo contrário, ele se mostrou bastante alheio a toda essa manifestação mística que envolve o lugar. A aparente divergência da norma que eu estabeleci como objeto serviu como um aviso e um fator de controle de meus dados, para que eu pudesse analisar os mitos e narrativas colhidos nas entrevistas como representações e manifestações da ontologia que eu buscava apreender, que a antropóloga deveria estudar sem se ater à verdade factual. Afinal, tratando-se de

⁴Ao nome de José Bruno de Moraes foram atribuídas diversas formas de fenômenos sobrenaturais, como o dom da vidência em vida. Após sua morte, suas aparições ainda parecem ser recorrentes. Segundo os moradores, quando Zé Bruno morreu, seus filhos de sangue resolveram enterrá-lo em frente à igreja Nossa Senhora de Nazaré onde hoje existe um busto com seu rosto. Todavia, essa não era a vontade dele, pois sua figura projetava-se constantemente em sonhos para seus filhos de sangue e discípulos pedindo a troca de túmulo. Na ocasião da troca, contam que, misteriosamente, chovia apenas sobre seu túmulo. Isso para eles representou mais um indício de que Zé Bruno foi agraciado, realmente, com um dom sobrenatural.

ontologias, como diria Pantoja, “O cientista social não é obrigado a acreditar neles, mas precisa descrevê-los e etnografá-los” (PANTOJA et. al. 2012, p.20).

Para o senhor João Eugênio, o mais antigo morador da localidade, Nazaré do Bruno é o lugar onde ele e seu pai chegaram, construíram grande parte das edificações com muito esforço e pouco reconhecimento. Interessante notar que ele não nega, em nenhum momento, a condição de mediunidade e conhecimento sobre cura que envolvem Zé Bruno, no entanto considera todas as atribuições dadas aos lugares sagrados como sendo fantasiosas demais.

Apesar dos diferentes discursos que envolvem a construção de Nazaré do Bruno serem parte integrante das várias entrevistas colhidas em campo, a observação das atividades que são executadas no território e que a comunidade, em massa, participa nos revela muitos aspectos das relações sociais. Neste sentido, a estrutura deste trabalho foi elaborada cronologicamente levando em consideração o contexto histórico e os processos de mudanças e adaptações sofridos pelos recém-chegados à Nazaré do Bruno.

Para mergulhar de vez nessa temática mística e territorial, fiz uso de várias outras dissertações e de teses que puderam me auxiliar no entendimento desta pesquisa. Esses materiais tratam de categorias e temáticas relacionadas ao que eu busquei pesquisar em Nazaré do Bruno. A dissertação de Madian de Jesus Frazão Pereira, intitulada “O Imaginário Fantástico da Ilha dos Lençóis: Um estudo sobre a construção da identidade albina numa ilha maranhense” me fez refletir sobre a construção desse imaginário que também foi realizado em Nazaré do Bruno. A narrativa mítica procura dar sentido ao lugar e mesmo aos discursos *de fora* e o discurso *de dentro* sobre a comunidade e seus habitantes, forjando sua identidade (FRAZÃO PEREIRA, 2000).

Em associação à esta dissertação, fiz uso também de outro material que contribuiu para avaliar como a religiosidade pode ser pensada para entender a territorialidade que se torna específica do lugar e como as relações sociais são, conseqüentemente, resultantes dessas práticas religiosas. Para isso, foi muito útil a dissertação de Davi Pereira Junior que apresenta o seguinte título “Territorialidades específicas e Identidades coletivas: Uma etnografia de Terra de Santa Teresa na Baixada Maranhense” (PEREIRA JUNIOR, 2011).

Sebastião Costa, em sua dissertação, análise e conclui que os processos de territorialização em uma comunidade singular, por sua particularidade da língua e relações conflituosas com a terra, em decorrência de uma forte relação entre aqueles considerados “de dentro” e “de fora” resultaram em um processo de transformação caracterizado pela municipalização que modifica a própria estrutura da comunidade (COSTA, 2011).

Tais processos de transformações correspondem a adaptações refletidas em movimentos que se organizam e se caracterizam por apresentar uma dinâmica eminente. Pensando principalmente sobre essa dinâmica, penso que a tese de Fabio Mura comporia o embasamento teórico necessário para entender esse processo dinâmico territorial (MURA, 2006). Para Mura, essa dinâmica pode ser entendida a partir de constantes movimentos executados no tempo e no espaço, sendo modificadas em função da necessidade dos agentes sociais.

O primeiro capítulo prioriza o início da formação da comunidade no território, tendo uma descrição do lugar e sua origem apresentadas nesse capítulo. A narrativa mítica da origem do lugar que legitima a construção mística do território se apresenta como elemento primordial para o processo de deslocamento em busca de cura, caracterizado por perturbações mentais para a comunidade e ampliação das relações sociais a partir de parentesco simbólico em Nazaré do Bruno.

A forma como os agentes sociais se organizaram e construíram uma relação de parentesco simbólico caracterizado pelo apadrinhamento entre dono da terra e *discípulos* correspondem uma estratégia de reprodução social (BOURDIEU, 2002) se apresentando até mesmo por uma nova forma de viver diante de um contexto religioso vigente, ampliando-se para um processo de comunitarização (PANTOJA et. al.2013). Partindo disso, busco entender também como as práticas rurais e religiosas compõem uma lógica que justifica o processo de ocupação do território, caracterizando-o como uma comunidade diferenciada se comparada às comunidades adjacentes.

As formas de adaptações resultantes dos processos de transformações existentes ao longo do tempo e do espaço no território permitem uma discussão em torno de uma dinâmica territorial que se caracteriza por movimentos constantes provocados pelos próprios agentes (MURA, 2006) e isso permite perceber também como esses grupos não apresentam equilíbrio, sendo passíveis de mudança no tempo e no espaço (LEACH, 1999).

Essa mesma dinâmica territorial que se apresenta como resultado das relações sociais é caracterizada por uma coesão social que permite entender sua organização social, refletindo em uma noção de pertencimento frente a uma identidade diferenciada representada pela autoidentificação como umbandistas, tornando Nazaré do Bruno um lugar singular.

O segundo capítulo é uma complementação do primeiro – se o território se configura em função de misticismo que versa por questões religiosas, é a própria condição religiosa que oferece base para entender como o grupo se constitui como coeso e como as relações sociais

são realizadas em torno das práticas religiosas existentes. A dinâmica territorial que se amplia para a religiosa é caracterizada por novos arranjos religiosos, criados a partir da necessidade de adquirir novas formas organizacionais e simbólicas. Assim, o dinamismo apresentado por um contexto territorial, ampliado para um contexto religioso, reorganiza e cria novas formas de crenças e relações sociais.

O entrelaçamento do contexto territorial e religioso é apresentado pela descrição etnográfica de um evento – a Festa da mata (*Báia da Mata*). A análise desse evento propicia a percepção e ampliação de território ressignificado e eminências de novas crenças que compreendem em Nazaré do Bruno. Busco, a partir da análise dos símbolos do evento, entender como diferentes formas de interpretação são associadas à existência de um único evento, pois partilho da mesma ideia de Leach (1999) que o ritual agrega valor ao indivíduo que executa e interpreta uma ação determinada conforme seus interesses.

Para concluir esse estudo, proponho-me, no capítulo terceiro, investigar o processo de emancipação da comunidade de Nazaré do Bruno – algo tão almejado pelos agentes sociais desta localidade –, inserindo nessa discussão como opinam os agentes e como esse processo pode afetar a vida dos agentes sociais envolvidos. Após a morte de Bruno, houve várias sucessões que determinavam quem era o detentor da ordem do lugar. Hoje, com a existência da terceira geração, uma nova ordem poderá ser estabelecida em função de uma eminente municipalização e uma nova estrutura social, política e religiosa.

Esse processo é caracterizado por discordâncias e concordâncias entre os agentes envolvidos, mas também pela não crença da mudança. Essas diferentes formas de apreensão do que representa o processo de emancipação contemplam interesses que não transparecem em uma primeira análise. No entanto, essas transformações podem provocar mudanças estruturais dentro do território, reforçando a composição de uma *comunitarização* (PANTOJA et. al. 2013) que se organiza em torno de processos adaptativos constantes.

1.2. Metodologia: Pensando sobre métodos e técnicas de pesquisa

Ao recortar meu problema, depois das incursões no campo, foi necessário pensar em estruturas de métodos e técnicas de pesquisa para lidar com os dados colhidos pelo pesquisador. E pensando sobre métodos em Antropologia, coube enfatizar, nesse primeiro momento, que a etnografia é de fato, o método chave da prática Antropológica. Como descreve Geertz “para entender o que representa a análise antropológica como forma de

conhecimento é preciso conhecer a prática da etnografia” (GEERTZ, 1990, p.15).

No entanto, um campo não se faz unicamente de etnografia, existe todo um aparato de equipamentos técnicos e metodológicos que auxiliam, ou melhor, complementam a prática etnográfica em um dado campo. Contudo, é primordial que todas as informações e impressões, desde a viagem até a chegada à comunidade, sejam registradas em diário de campo. Florence Weber entende que o diário de campo é o instrumento que o pesquisador se dedica a produzir dia após dia ao longo de toda a experiência etnográfica, dessa forma, o diário de campo, mais do que um elemento íntimo do pesquisador, trata-se, antes de tudo, de um instrumento de depósito de informações que contribuem incessantemente na construção da prática de pesquisa (WEBER, 2009).

O diário de campo é, de fato, necessário para a prática etnográfica. No entanto, apenas isso não é o suficiente. Para ir a campo, fui munida de vários equipamentos (caderneta, câmera e gravador) que me auxiliaram de forma significativa na coleta dos dados aos quais eu pretendia ter acesso. Mas antes mesmo de fazer uso desses equipamentos, percebi que o observar é, antes de tudo, o método primário que praticamos mesmo sem perceber. Na Antropologia, observar não significa apenas olhar: observar significa antes de tudo *saber olhar*. Béaud e Weber (2007) chamam a atenção para a técnica de observação, que é para eles justamente a capacidade social que serve de adubo para desenvolver sua capacidade etnográfica.

Em campo, comecei a perceber que não apenas eu pesquisadora observava os elementos, mas que eu estava constantemente sendo observada. Nessas circunstâncias, os olhares que se voltam para o pesquisador nem sempre são agradáveis, tornando-se, em alguns casos, abrasivos demais. Nessas condições, é preciso ter cautela e entender que tanto o seu próprio olhar quanto os olhares dos outros sobre o pesquisador precisam ser controlados. Berreman (1992) enfatiza que é preciso ter o controle de impressões em campo. Nesse sentido, ele ressalta que:

As impressões decorrem de um complexo de observações e inferências, construídas a partir do que os indivíduos fazem, assim com do que dizem, tanto em público, isto é, quando pensam que estão sendo observados, quanto privadamente, isto é, quando pensam que não estão sendo observados. As tentativas de dar a impressão desejada de si próprio, e de interpretar com precisão o comportamento e as atitudes dos outros são uma componente inerente de qualquer interação social e são cruciais para pesquisa etnográfica (BERREMAN, 1990, p.125).

De fato, a relação de pesquisa se dá por várias vias e dependem de mantermos algum

controle das impressões dos outros sobre nós em um campo onde estamos diariamente sendo observados; nossos comportamentos e nossas expressões corporais podem significar a continuidade ou não da pesquisa junto à comunidade em questão. Em Nazaré do Bruno, as relações são especialmente estreitas, cada passo mal interpretado pode significar uma intriga entre eles. Essas intrigas são constantes em função da divisão política acirrada que existe na comunidade – se posicionar a favor de um grupo significa automaticamente ser contra ao outro grupo. Essas relações políticas existentes em Nazaré do Bruno são extensivas e intrincadas, interferindo nas relações sociais; no entanto, no âmbito religioso, essas diferenças pareceram ser amenizadas.

A partir da observação participante realizada em campo, pude perceber muitas especificidades sociais desse grupo, porém o controle de impressões e observação participante não dão conta de preencher o cabedal metodológico necessário para realizar uma etnografia de cunho científico. Para isso, fiz uso de extensas entrevistas com pessoas que eu considerava essencialmente necessárias para descobrir o contexto histórico do lugar. Essas entrevistas foram semiestruturadas, por acreditar que a relação de pesquisa, antes mesmo de ser caracterizada como tal, é uma relação social na qual cabe um diálogo passível de liberdade expressiva e não apenas como um jogo de elementos semânticos pré-estabelecidos.

No decorrer dessas entrevistas, as expressões corporais, o que é dito e, principalmente, o que não é dito devem ser interpretados cientificamente. Dessa forma, ao coletar os dados, o pesquisador precisa estar munido de um embasamento teórico que supra a necessidade de entendimento do dado coletado. É através da teoria, da pesquisa bibliográfica que a ciência se sofisticou; caso contrário, todas as informações coletadas não passariam de descrições sem nenhum teor científico relevante.

No entanto, *o estar em campo* não implica necessariamente apenas estar munido de elementos técnicos e metodológicos, o campo na sua imensidão de possibilidades carrega em seu espaço inúmeras possibilidades de imprevistos, situações inusitadas que todo campo está sujeito a apresentar, mas para o qual nenhum pesquisador está necessariamente preparado, pois não existe um manual pronto para realizar uma pesquisa em um ambiente com sujeitos e lugares dinâmicos. Improvisar e usar estratégias para amenizar distorções e transformações e evitar o que Bourdieu (1997) chama de “violência simbólica” que pode existir entre pesquisado e pesquisador. Para Bourdieu,

[p]esquisa é uma relação social que exerce efeitos (variáveis segundo os diferentes parâmetros que a podem afetar) sobre os resultados obtidos. Sem dúvida a interrogação científica exclui por definição a intenção de exercer

qualquer forma de violência simbólica capaz de afetar as respostas: acontece, entretanto, que nesses assuntos não se pode somente confiar na boa vontade, porque todos tipos de distorções estão inscritos na própria estrutura da relação de pesquisa. Estas distorções devem ser reconhecidas e dominadas; e isso na própria realização de uma prática que pode ser refletida e metódica, sem a aplicação de um método ou a colocação em prática de uma reflexão teórica (BOURDIEU, 1997, p.694).

As distorções e situações inusitadas decorrentes no campo que pretendi estudar foram inúmeras, no entanto uma em especial se destaca pela constante incidência desse fato. Em Nazaré do Bruno, por exemplo, as pessoas sempre diziam: *aqui quando morre alguém, uma fileira de gente morre atrás*. A morte de agentes que seriam entrevistados compromete de fato a pesquisa, pois nunca se espera que tal episódio ocorra exatamente em seu período de campo. Todas essas situações inesperadas interferem não apenas na construção do objeto de pesquisa, mas no próprio sujeito que pesquisa.

Nesse sentido, o fazer antropológico não está apenas no campo, tampouco somente nas teorias apresentadas em sala de aula – está na totalidade desses elementos em conformidade com o sujeito que pratica a pesquisa. Tal como mencionado antes, a relação de pesquisa não se resume apenas ao ato de pesquisar, o que existe em campo é, pois, uma relação social e, como tal, pesquisador e pesquisado corroboram para a realização da etnografia que se busca. Isso é fundamental, pois para a Antropologia e a Etnografia não se resumem apenas a um método – etnografia é a ciência que se pratica.

CAPITULO 2. DINÂMICA TERRITORIAL: ENTENDENDO A ORGANIZAÇÃO SOCIAL E O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE EM NAZARÉ DO BRUNO

2.1. Descrição do lugar de pesquisa

A descrição que me proponho a realizar neste trabalho diz respeito à forma de organização social que se constituiu em Nazaré do Bruno e como as relações políticas foram sendo modificadas ao longo dos anos, possibilitando a percepção de uma aproximação entre a religião vigente e uma forma de política específica e localmente construída.

A partir das observações em campo, percebi como essa organização social esteve imbricada com a vida religiosa e como se refletiu na dinâmica territorial da comunidade. As descrições etnográficas realizadas em campos de pesquisa nunca devem ser constituídas apenas de detalhamentos descritivos, visto que por si só a descrição não produz o trabalho antropológico. Dessa forma, tentei associar aos esforços descritivos da comunidade uma análise preliminar sobre o objeto estudado.

No decorrer do trabalho, não utilizei a denominação oferecida pelos órgãos oficiais com teor demográfico e superficial representado pela palavra “povoado”. Pelo contexto que pretendi abordar, a denominação “*povoado*” não se aplica à conjuntura representada em Nazaré do Bruno e tampouco é atribuída pelos agentes sociais que vivem em Nazaré do Bruno. Dessa forma busquei demonstrar que Nazaré do Bruno é uma “comunidade” que não se limita à denominação enquadrada em um contexto demográfica dada pelas instituições oficiais.

Para Bauman (2003), comunidade se define pelo viver e trocar experiências em um lugar onde as relações sociais compõem-se enquanto se organizam socialmente. No entanto Godelier (2012) também discute o conceito estabelecendo uma diferenciação entre sociedade e comunidade, a partir do exemplo de comunidades chinesas que vivem em Nova York. Para ele, de uma forma aproximada da ideia de Bauman, a noção de grupo comum é o que faz desse aglomerado de chineses um grupo coeso, diferindo da noção de população que ignora a diferenciação de grupos étnicos dentro da nação-estado e reduzindo o que estes têm de diferenciados.

Nazaré do Bruno localiza-se a aproximadamente 70 km da sede do município de Caxias, faz limite com as seguintes comunidades: São Martinho (leste), Porcos (sul), Vila Nova (norte) e Canto Alegre (oeste). A comunidade exerce grande influência nas localidades

vizinhas por ser considerada pólo diante das demais comunidades. A relação de proximidade é exercida pela necessidade que essas comunidades adjacentes têm dos recursos e eventos existentes em Nazaré do Bruno.

As crianças, que vivem em comunidades afastadas, não dispõem de escolas que comportem o ensino fundamental completo e, por essa razão, são matriculadas na escola principal de Nazaré do Bruno. Porém, essa relação de dependência não se limita apenas às escolas – posto de saúde e comércio também são serviços usufruídos por moradores de outras comunidades.

Em meio a todas essas características físicas há espaços que não são físicos, mas cujo valor para os habitantes extrapolam a materialidade das coisas, caracterizando-se como não concretos. Nazaré do Bruno foi construída em uma área cercada por morros, tais morros foram ganhando significados e novas funções à medida que José Bruno de Moraes⁵ começa a realizar seus trabalhos por lá.

Existem quatro morros que são considerados sagrados pela comunidade, apresentando, cada um, uma denominação específica: Morro da Guia, Morro Nossa Senhora dos Remédios, Morro Nossa Senhora das Graças e Morro do Carvalho. Todos estes morros são frequentados durante a realização de penitências no período correspondente ao festejo de Nossa Senhora de Nazaré. Para quem vive na comunidade, esses morros são vigiados por espíritos que protegem a comunidade, sendo por essa razão, considerados lugares sagrados.

Não apenas os morros são sagrados, mas também o são as fontes de água natural. Existe na comunidade uma nascente que designam de “Olho d’água”. Essas águas são consideradas milagrosas e servem como elemento de cura para quem ali busca algum tratamento. Tanto a água quanto o barro que se forma no fundo da nascente são considerados milagrosos por quem mora ou visita a comunidade. Dessa forma, o próprio território foi ganhando significado à proporção que novos sentidos foram projetados sobre os lugares que eram usados para a realização de curas. Até mesmo o açude da comunidade foi considerado, nos tempos de Zé Bruno, como sendo lugar de cura. Todas estas particularidades podem ser observadas no croqui da comunidade elaborado pelos agentes sociais.

⁵José Bruno de Moraes era conhecido por outros nomes – Zé Bruno, *Padrin* José ou então Mestre Bruno. Algumas dessas denominações aparecerão no corpo deste trabalho fazendo sempre referência à mesma pessoa de José Bruno de Moraes.

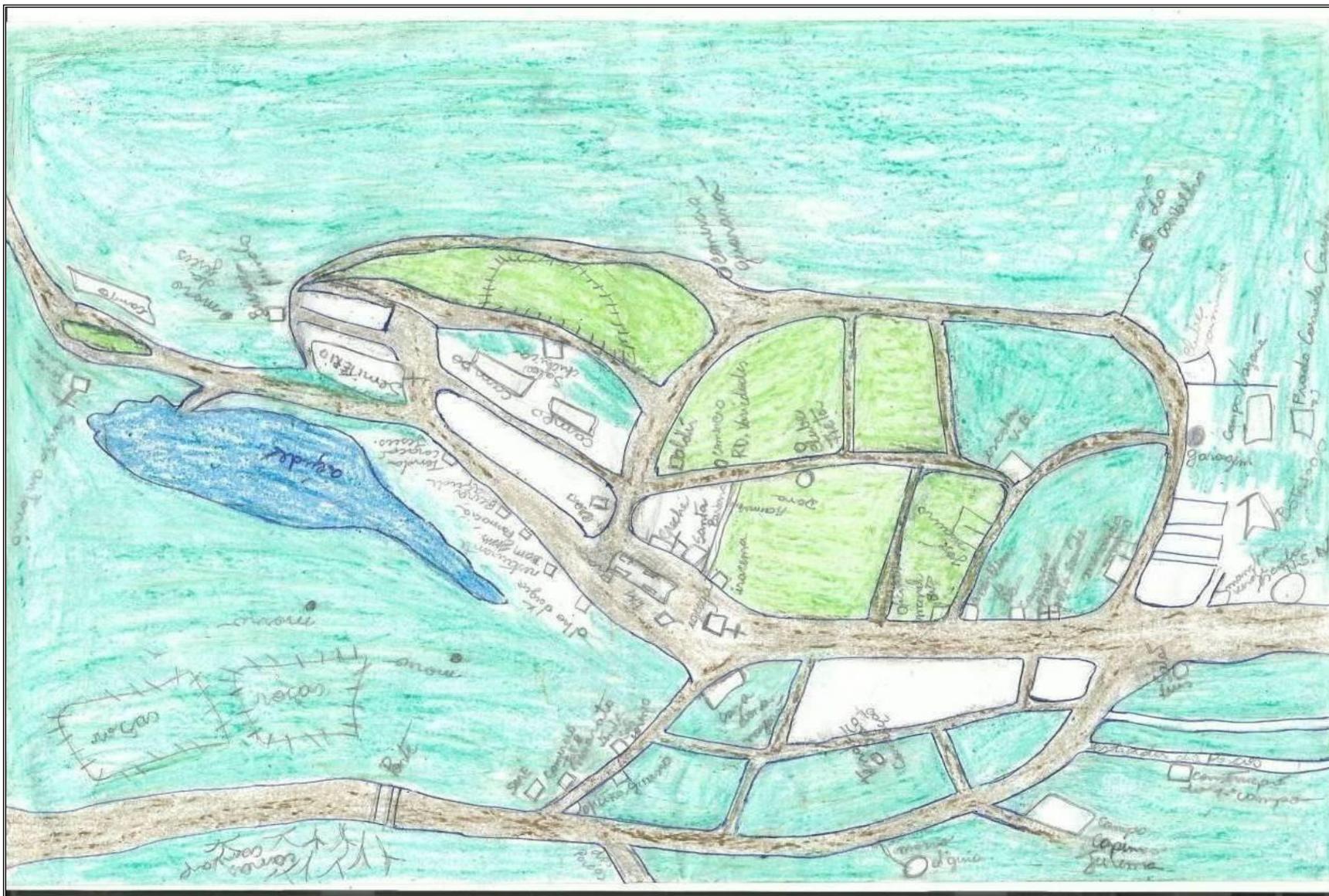


Figura 1: Croqui representando a dimensão territorial de Nazaré do Bruno desenhado por Quinha, Dara e Manoel (2014)

O olhar do sujeito pesquisado que interpreta o seu lugar transparece nas representações daquilo que é considerado relevante e que seus olhos ressaltam. O croqui aqui enfatizado é reflexo ainda do conhecimento tradicional objetivado pelos agentes sociais (FARIAS JUNIOR, 2013). Os símbolos atribuídos aos itens desenhados, por exemplo, são reflexos da importância atribuída aos lugares sagrados cujos elementos contemplam conhecimentos sobre o território que permite situá-los quanto a forma de organização social e política do território. Como ressaltava Bourdieu (1997), “[o] espaço social se retraduz no espaço físico.” O croqui não foi pensado para tratar de uma situação específica, entretanto torna-se um croqui situacional por tornar evidente o aspecto místico e religioso do lugar. Ao produzirem tal croqui os agentes sociais reproduzem aquilo que julgam necessário enfatizar para retratar sua própria realidade.

Ao analisar o croqui, os pontos evidenciados como referências são compatíveis com os discursos de apropriação de lugar sagrado construído pelos agentes sociais, a partir dos morros sagrados e da fonte do Olho d’água. Os seis salões e as igrejas refletem a importância desses espaços para a reprodução de relações sociais, tal como os espaços de lazer exemplificados nas formas de campos de futebol, clubes, bares e praças existentes na comunidade.

Os estabelecimentos comerciais que compõem a comunidade, além de permitirem acesso rápido a alguns produtos, permitem também promoção de processos de sociabilidade entre as pessoas das comunidades vizinhas. Esse ponto é importante destacar, pois à medida que a comunidade se permite reproduzir socialmente em torno de um território ressignificado, ao mesmo tempo permite livre circulação e acesso aos seus modos de produção e reprodução.

As roças, que também são parte importante na conjuntura espacial, são espaços utilizados por todos, mas que ocupam importância, quando seu uso é feito por alguns agentes demonstrando que o aspecto rural ainda persiste na comunidade. Ainda é possível perceber que a indicação, no croqui, da casa de dona Nazaré – esposa do último sucessor de Bruno, Senhor Herculano (já falecido) – permite-nos entender que as referências à Família Bruno estão presentes na comunidade. Só é possível dimensionar o que é relatado nas entrevistas a partir de representações como essas, apesar do mapa/croqui não ser um instrumento autoevidente, ele é parte importante da construção de um saber que possibilita transpor a realidade fidedigna da comunidade pesquisada.

O croqui apresentado evidencia, de fato, as características pertinentes nos discursos

dos agentes, dando ênfase aos fatores religiosos, aos usos dos recursos naturais e à organização social em torno do território, permitindo compreender a realidade dos agentes sociais. A informação obtida no croqui retrata maneiras de interpretações que não estão naturalizadas nas produções dadas “oficialmente”; pelo contrário, é parte de um processo de apropriação do saber construído pelos agentes sociais ligados aos seus interesses comuns, pois se trata de uma construção coletiva.

O presente estudo pretende demonstrar que a forma de ocupação das terras compradas por José Bruno e disponibilizadas aos migrantes que lá chegaram em busca de cura e que constituíram uma coletividade é a representação das hierarquias e estruturas historicamente estabelecidas pela organização social engendrada pelo grupo. Enquanto a distribuição dos *salões* e locais de culto revela tal estrutura social, seus festejos e ritos de cura que potencializam pontos físicos do território jogam luz sobre a dinâmica histórica das disputas internas em torno da sucessão, a partir da morte do fundador José Bruno, até os dias atuais em que se busca a emancipação do município.

2.1.1. Nazaré do Bruno e as comunidades adjacentes

Observei que os eventos religiosos e festivos organizados em Nazaré do Bruno são repletos de moradores de outras comunidades, fato esse que amplia, de forma importante para esse trabalho, os relacionamentos entre Nazaré do Bruno e as comunidades adjacentes conforme a figura 2, na página seguinte:

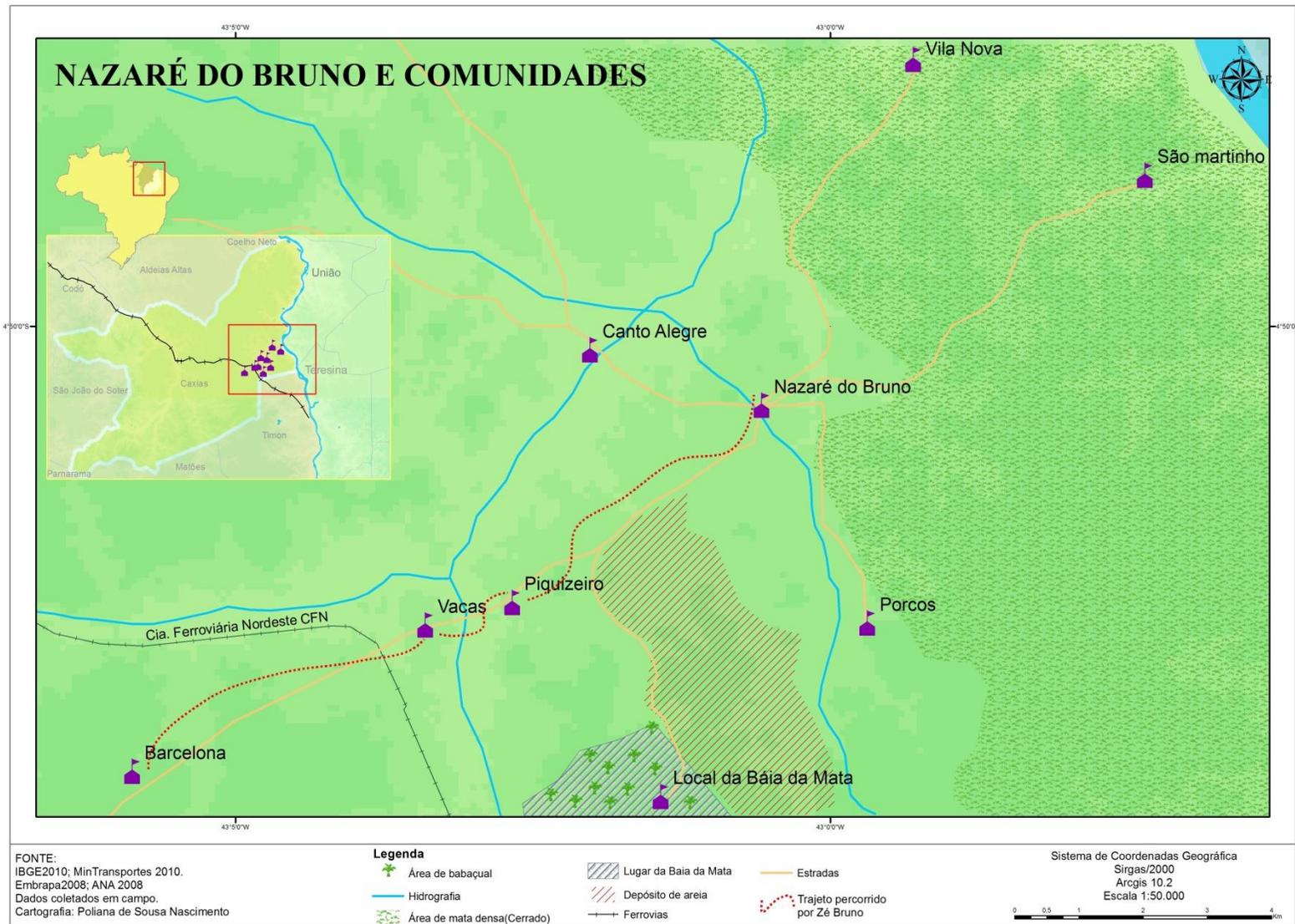


Figura 2: Mapa de Nazaré do Bruno e comunidades

O mapa destacado é a representação da relação de dependência entre as comunidades vizinhas à Nazaré do Bruno. Representa ainda a relação de proximidade entre Nazaré do Bruno e as comunidades circundantes, mostrando seus acessos. Todas as estradas que dão acesso às essas comunidades são ruins, são estradas de piçarra e que não apresentam manutenções constantes. Em períodos de chuva, tornam-se quase intrafegáveis para qualquer tipo de veículo.

Há duas escolas principais em Nazaré do Bruno – a escola Nossa Senhora de Nazaré, que atende crianças da comunidade e de comunidades vizinhas, funcionando do 6º ao 9º ano tendo sido reformada recentemente, em 2009; e a escola Vicente Bruno, de porte menor, onde funciona a escola anterior e que segue com o mesmo prédio sem reformas, sendo frequentada apenas por crianças da comunidade, funcionando do 1º ao 5º ano. Além desses estabelecimentos, há uma creche e um espaço dedicado ao CRAS (Centro de Referência de Assistência Social), onde são realizadas algumas atividades ligadas à criança e à comunidade de forma geral. São atividades que dizem respeito, quase sempre, a questões de educação e saúde. Os funcionários realizam palestras e organizam reuniões com a comunidade de tempos em tempos.

A maioria dos alunos de fora são alunos do ensino fundamental que partem de diferentes comunidades próximas a Nazaré do Bruno em transportes fornecidos pela Secretaria Municipal de Educação, em especial da comunidade São Martinho, onde são disponibilizados dois ônibus, um pela manhã e outro à tarde para deslocar a quantidade excessiva de alunos dessa comunidade. Enquanto esses ônibus circulam apenas para deslocar os alunos das comunidades para Nazaré do Bruno, a circulação entre os moradores das comunidades adjacentes para Nazaré do Bruno se dá quase sempre por motocicletas.

Ao se deslocarem para Nazaré do Bruno, esses sujeitos sociais criam vínculos, ampliando suas relações, porém são sempre identificados pelo seu lugar de moradia, ou seja, são sempre considerados como alguém “de fora”. Essa forma de identificação é frequente tendo em vista que Nazaré do Bruno é um lugar onde transitam pessoas de diferentes comunidades, principalmente, em busca de tratamento nos *salões*. São clientes que se deslocam principalmente de Caxias, Timon, Teresina e comunidades próximas – eu, na realidade, não explorei muito essa questão, de forma que não sei se conseguirei realizar uma discussão com mais acuro sobre isso.

A relação de proximidade entre Teresina/Nazaré do Bruno é semelhante à relação

existente entre Caxias/Nazaré do Bruno. As duas cidades apresentam praticamente a mesma distância com relação a Nazaré do Bruno, aproximadamente 70 km. Essa relação é facilitada pela existência de linhas de ônibus que realizam o traslado para essas cidades. O fato da comunidade se situar em região fronteira fornece possibilidades de escolhas entre os bens e serviços disponibilizados em qualquer uma das cidades, entretanto a relação político-institucional, mesmo com a possibilidade de emancipação da comunidade, que será descrita a seguir, remete-se à cidade de Caxias no Maranhão.

Essa relação de dependência e proximidade entre Nazaré do Bruno e as comunidades adjacentes é parte importante, senão central, ao processo de emancipação municipal no qual Nazaré do Bruno se envolveu recentemente, que será analisado na terceira parte desta dissertação, por revelar o estado atual da correlação de forças em conflito e em aliança dentro da comunidade⁶. Sendo Nazaré do Bruno considerada polo da região, as comunidades próximas compõem um conjunto de justificativas que apresentam requisitos necessários para que seja pleiteado o processo de emancipação, visto ser um conjunto constituído pelo 2º Distrito e que possibilita atender aos critérios demográficos propostos pelo projeto de lei que versa sobre a criação de um novo município.

Diante da circunstância de ausência de recursos públicos, como iluminação, transportes e boas estradas, refleti sobre quais motivos levaram os “migrantes” a afluírem para Nazaré do Bruno, senão apenas e, principalmente, a busca da cura de suas *perturbações*. *Perturbação* essa que, por sinal, é uma característica que ainda caracteriza a ocorrência de novos deslocamentos para a comunidade à procura de solução. Entretanto, não se pode negar que a possibilidade de melhores condições físicas encontradas em Nazaré do Bruno tornou a permanência nessa comunidade mais agradável, visto que não eram as mesmas encontradas em seus lugares de origem.

Hoje, a comunidade apresenta algumas modificações físicas, como as casas que, em sua maioria, são de telha; embora as paredes sejam feitas de barro ou *adobo*. O *adobo* é encontrado em um lugar o qual os moradores denominam de *barreirão*, localizado nas terras que pertencem à Herculano, filho de Zé Bruno. As terras de Nazaré do Bruno foram divididas entre os filhos herdeiros de José Bruno, por essa razão o espaço onde o *adobo* é retirado é por direito de Herculano de Moraes, embora quem resida neste terreno seja um senhor de nome

⁶Os caminhos pelo quais a comunidade vem trilhando ao longo dos anos provocam modificações que possibilitam entender que o que ocorre em Nazaré do Bruno é fruto de uma dinâmica social latente e que se apresenta em forma de constantes movimentos (MURA, 2006).

Chico Felho, na condição de agregado.

Algumas famílias vivem em situação de extrema pobreza, em casas caídas, sem móveis ou comida suficiente; porém, em oposição a essa condição, há habitações construídas com excelente material de construção, como casas de alvenaria com pisos de cerâmica. A maioria possui cercas de talos de coco babaçu, mas há aquelas que apresentam muros feitos com tijolos. Os quintais são, em geral, enormes, havendo, portanto, espaço para pequenas plantações de milho e feijão e, até mesmo, para criação de animais de pequeno porte, como porcos, galinhas, cabras e bodes.

Em diversas regiões do Brasil, esses quintais adjacentes à casa recebem a denominação de “terreiros”. Esse mesmo termo é utilizado, em grande parte das religiões de matriz africana, para descrever os espaços onde se praticam cultos e onde a comunidade vinculada à religião exerce suas práticas de vida em conjunto. Geralmente, esses *terreiros*, onde muitas vezes os iniciados entram para participar das atividades, vão formando-se uma comunidade, na medida em que se separam de suas vidas cotidianas. Nazaré do Bruno não adotou essa designação a tais espaços. Interessantemente, em Nazaré do Bruno, denomina-se como *salões* os espaços onde são realizadas as atividades de umbanda.

Essa diferença de denominação é tão latente que nas entrevistadas concedidas, a noção de *terreiro* não é, ao menos, entendida como espaço religioso, mas apenas como extensão do espaço doméstico que eles estão habituados a usar. Essa categoria nativa permite pensar em uma analogia entre salão e casa (dentro de casa); terreiro e frente da casa (lado de fora). Estar dentro do *salão* significa dizer que se está dentro de casa. Diferentemente de situações urbanas nas quais iniciados penetram em um *terreiro/território* para formarem uma comunidade, o grupo coeso que forma a comunidade do centro religioso existe no território de Nazaré do Bruno (fora da casa) e entra dentro de casa (*salão*) para exercer a religião.

Todo esse processo significa dizer que, aquele grupo que constituiu uma sociedade, à medida que diferentes famílias se situavam ou se formavam na localidade e se inseriram na rede de relações sociais no território físico de Nazaré do Bruno, construiu-se relações sociais específicas ao se vincularem a determinados líderes espirituais, entrando em suas casas – ou *salões* – permitindo caracterizar o espaço do Culto como extensão da casa. Eles são, assim, agregados à *casa/salão* de determinado pai ou mãe de santo. Esses pais e mães de santo são filhos de *discípulos* ou foram *discípulos* diretos de Zé Bruno. Essa diferenciação complexifica, especializa e diversifica as relações dentro do grupo, mas mantém a coesão,

pois há sempre uma relação direta com os ensinamentos de Zé Bruno na comunidade.

Ao todo, a comunidade apresenta seis *salões* e a clientela atendida nesses *salões*, como citado anteriormente, é oriunda principalmente de Caxias, Timon, Teresina e comunidades próximas. Os trabalhos podem ser realizados com ou sem agendamento e, segundo os pais e mães de santo, são realizados mediante pagamento, geralmente em dinheiro. O *salão* mais antigo é o de José Bruno, tem por nome “Centro Espírita de Umbanda Santa Bárbara”, permanecendo geralmente fechado, sendo aberto apenas em ocasiões especiais como nos festejos tradicionais de Santa Bárbara, Santa Helena e São Sebastião. O *salão* pode ser aberto também para visitas e para quem queira rezar dentro dele. Quem cuida do *salão* atualmente é o neto de Zé Bruno e filho de Herculano Bruno, Hernilton de Moraes.

Dona Raimunda Cardoso, mãe de santo, também tem um *salão* – Tenda Espírita de Umbanda Santo Antônio. Esse *salão* tem sua data de fundação em 20 de janeiro de 1974. Antes coordenado por seu marido, Antônio Goiano, agora é ela quem organiza todas as festas e rituais que dizem respeito à sua atual função. Seu *salão* fica ao lado de sua casa, o quintal que corresponde ao *salão* pertence, segundo ela, aos espíritos do *salão* e não a ela. O *salão* apresenta um altar em cada canto, com um altar maior localizado à frente das portas de saída. O piso é de cerâmica e há uma espécie de fonte na entrada do *salão* dedicada à Iemanjá. As acomodações dadas aos viajantes que chegam em busca de cura ou para participarem das festas são feitas dentro de sua enorme casa. São vários quartos grandes, projetados para receber grande número de pessoas; e, tal qual o *salão* de Dona Raimunda, é também o *salão* de Dona Jesus – Tenda Espírita Sagrado Coração de Jesus – exceto pelo piso de cerâmica. Os espaços reservados para seus *salões* se agregam a sua própria casa. Em função disso, há um fluxo intenso de pessoas dentro das residências dessas pessoas.

Há outro pequeno *salão* pertencente ao Senhor Domingos, denominado “Centro Espírita de Umbanda São Lourenço”. Este *salão* apresenta uma composição mais simples que os demais *salões*, não apresentam *baias* com frequências e, sim, trabalhos de reza e cura. Com paredes de barro e telhado de palha e uma cruz indicando que ali é um lugar sagrado, seus altares são simples, com figuras de santos amontoados em pequenas mesas decoradas com flores artificiais e velas brancas. Em Nazaré do Bruno, quem é de *dentro do salão* sempre leva uma vela para acender no final da tarde. Há ainda um *salão* menor dedicado apenas à execução de trabalhos encomendados e possui uma estrutura simples – a casa é de barro e coberto com telhas, mas sem muitos elementos de ornamentação.

Por último, há o *salão* de Pai Luis. A forma como ele se apresenta se contrapõe a aparência de todos os demais *salões* da comunidade. Na sua fachada não há nenhuma denominação. O interior do *salão* é ainda mais impressionante, chegando a ser altamente suntuoso se comparado aos demais *salões*. O teto é forrado com material em PVC, há enormes colunas douradas nas laterais do *salão* e uma coluna branca no centro do *salão* e cada coluna é ocupada, em sua parte superior, por uma imagem representativa de um santo católico que remete a um orixá da umbanda. O piso é de cerâmica e a própria arquitetura do prédio é diferenciada, assemelhando-se a algumas igrejas católicas. Pequenas elevações laterais foram construídas no interior do *salão* e funcionam como bancos para seus frequentadores. Duas colunas douradas e um terço dão acesso ao altar e este apresenta três repartições repletas de imagens de santos. Duas portas localizadas nas laterais do *salão* são reservadas para realização de trabalhos encomendados por clientes que podem ser de fora ou de dentro da comunidade. Os alojamentos para os visitantes são localizados ao fundo do terreno, onde há cinco quartos amplos e com janelas para fora da casa do Pai Luis, mas dentro da mesma área cercada por muros altos.

Todos esses espaços, segundo os donos dos *salões*, são construídos mediante autorização. Essa autorização tem que partir dos donos da terra (Família de Bruno), mas é dada principalmente, como alegam, pelos espíritos que protegem a comunidade. Os *salões* são parte importante da vida dos pais e mães de santo, principalmente, por pertencerem ao mesmo espaço que corresponde suas próprias casas. No entanto, conforme afirmam os donos dos *salões*, as doações recebidas são empregadas unicamente no espaço que interfere diretamente às atividades dos salões. Dessa forma, percebe-se que as diferenciações físicas entre os *salões* é resultado de um intenso processo de investimento social e econômico pelos donos de *salão* na realização de eventos festivos e ritualísticos, cuja abrangência ultrapassa os limites de Nazaré do Bruno.

Marcelim (1999), em seu estudo sobre a casa no recôncavo baiano, afirma que a família pode ser equivalente à casa, reunindo parentes consanguíneos e por afinidade, além de agregados. No entanto, esta funciona em mais de um ponto estratégico onde se dão relações sociais e de apoio mútuo, formando um circuito que pode se estender até a capital, Salvador, por onde transitam seus membros. Mas nesse circuito não circulam apenas parentes e tradições, mas também as estratégias de transmissão de identidade. Ele ilustra sua tese com a figura de Dona Conceição, uma matriarca de família, que se configura como elo de ligação

entre diversos membros, ganhando, conseqüentemente, status e investimento ao realizar suas festas. Da mesma forma, isso se aplica aos *salões* de Nazaré do Bruno, quanto maior a rede de relações entre o pai de santo e seus clientes e frequentadores, mais investimentos serão convertidos para a “casa” (*salão*) e maior seu *status* diante dos demais.

A existência dessa quantidade significativa de *salões* na comunidade é resultado do processo histórico de autorizações cedidas por José Bruno para a abertura desses locais de reuniões a alguns de seus *discípulos*. Sua memória transmite ao coletivo um sentimento de continuidade do trabalho do fundador. Zé Bruno morreu, mas deixou para seus *discípulos* a função que exercia e que eram observadas e aprendidas por eles, os quais passaram a reproduzir tais trabalhos. Além desses cinco pais e mães de santo, há um grande número de *discípulos* que não construíram *salões*, mas tornaram-se *meizinheiros*⁷ (que sonham, inclusive, com José Bruno).

Concomitantemente às atividades dos *salões*, existem atividades realizadas nas igrejas. Na comunidade existem duas igrejas católicas, além de duas pequenas capelas e uma igreja evangélica. As igrejas são localizadas em pontos extremos do território e, de acordo com a comunidade, o local de construção das mesmas não foi escolhido aleatoriamente, eram sempre locais mais centrais e de concentração de energias. Os moradores contam que Zé Bruno ao comprar as terras já sabia exatamente onde seria construída a igreja de Nossa Senhora de Nazaré, a principal da comunidade.

A primeira igreja edificada fica localizada no centro da comunidade e foi construída primeiramente de palha, seguida de uma grande organização coletiva para que a renovação da igreja fosse feita com grandes toras de madeiras e telhas vindas da comunidade vizinha, Vila Nova. Segundo entrevistas com moradores mais antigos, Zé Bruno indicou o lugar, e a construção foi feita coletivamente pelas mãos dos moradores. As atividades da igreja católica central são raras, entretanto, algumas cerimônias se tornaram parte do calendário dos eventos religiosos, como o Festejo de Nossa Senhora de Nazaré, em setembro; a missa do trabalho, em 1º de maio; e realização de batizados, no final do ano. Todas essas cerimônias costumam contar com a presença de um padre.

Da mesma forma que acontecem atividades na igreja Nossa Senhora de Nazaré, acontecem também na igreja de Santo Antônio. A igreja está localizada a dois quilômetros de

⁷A condição de *meizinheiro* atribuída a alguns moradores de Nazaré do Bruno se dá em função da forte relação que mantinham os discípulos com a figura de Zé Bruno. Se identificam como umbandistas *meizinheiros* por trabalharem com o preparo de chás, garrafadas e por serem conhecedores de ervas e raízes para o preparo de medicamentos que foram aprendidos por aperfeiçoados no laboratório de Zé Bruno.

distância do centro da comunidade e o caminho é de areia e sem iluminação. Geralmente, quem participa das atividades faz o trajeto a pé; no entanto, há sempre quem o faça de bicicleta ou motocicleta. Embora essa igreja não seja tão antiga quanto a anterior, suas festividades também são bastante prestigiadas pela comunidade. Sua principal festa acontece durante o festejo de Santo Antônio, que começa dia 30 de março com o levantamento do mastro e se estende das novenas que já se iniciam dia 31 de Março até o dia 13 de abril, quando acontece o seu encerramento.

As novenas seguem sempre a mesma forma e obedecem ao mesmo horário das 17:30 horas, pois o lugar é muito afastado e a maioria das pessoas chegam a pé. Existe um altar para o santo e os coristas se posicionam a direita deste, rezando e cantando (em alguns momentos em latim) para Santo Antônio. São exatamente treze dias de novenas, com uma assembleia de quinze a vinte pessoas, em sua maioria representada por mulheres. Algumas vezes, raramente, chegavam a mais de trinta pessoas. Cada novena demorava, aproximadamente, duas horas e meia.

Os evangélicos são minoria na comunidade. Em meio a toda a diversidade religiosa que existe no território, encontra-se uma igreja da Assembleia de Deus, frequentada por uma parte da população que não reconhece Nazaré do Bruno como um lugar sagrado. Observando a comunidade, não percebi nenhuma forma de descontentamento ou conflito latente entre os católicos/umbandistas e evangélicos que residem na comunidade.

A forte ocorrência de eventos religiosos demarca simbolicamente os espaços públicos da comunidade tal qual o percurso das procissões ou locais de práticas rituais, como a praça em frente à igreja ou fontes e locais de cura, ao mesmo tempo em que produzem mecanismos de lazer que promovem coesão de um grupo. Os diversos campos de futebol nas extremidades da comunidade, que são usados para realização de competições locais e entre comunidades vizinhas, contribuem para que os momentos de descontração sejam vivenciados, bem como as atividades realizadas no ginásio e patrocinadas pela prefeitura de Caxias que se localiza no centro de Nazaré do Bruno.

No ginásio construído pela Prefeitura de Caxias, são realizadas várias atividades ligadas ao esporte, algumas reuniões de interesse geral da comunidade e, em tempos de festas, ensaios para festas juninas. Dessa forma, o ginásio, além de propiciar momentos de lazer, funciona como ponto de discussões para assuntos considerados relevantes para a comunidade.

Outro ponto de sociabilização presente em Nazaré do Bruno é a praça e as relações

que lá se dão. À noite os jovens saem de suas casas e se dispõem a realizar longas rodas de conversas nesse espaço. No decorrer da avenida, que se inicia nessa praça, há seis bares que estão localizados em torno dela por se tratar de um espaço de constante sociabilidade entre os moradores. Todos são bastante frequentados, inclusive nos finais de semana, de forma que sempre há, em função disso, alguma ocorrência ligada ao excesso de bebida. Para lidar com essas questões, há um distrito policial dentro da comunidade com dois a três policiais que atendem à demanda da comunidade, e esse contingente policial é questionado pela comunidade.

Essa sequência de eventos realizados em Nazaré do Bruno está relacionada a um calendário religioso. A forma como esses eventos se apresentam nos dá possibilidades de compreensão sobre as formas de organização social em Nazaré do Bruno e adjacências e como esses eventos favorecem o fortalecimento das relações sociais. A tabela abaixo traz uma descrição condensada dos eventos realizados em Nazaré do Bruno no decorrer do ano:

PERÍODO	EVENTO	LOCAL	DESCRIÇÃO
01 a 06 de Janeiro	Festa de Reis (Reisado)	Brincantes chamados de caretas saem pelas ruas de Nazaré do Bruno e algumas comunidades próximas	A festa começa e termina dentro dos <i>salões</i> de umbanda. Existe um grupo de Reisado maior que viaja pelas comunidades próximas e outros organizados apenas por crianças (Os caretinhas). Estes fazem apresentações apenas na comunidade. Em troca das apresentações, os brincantes recebem pequenas quantidades em dinheiro oferecido por quem assiste à apresentação e o dono da casa que recebe os brincantes oferece um grandioso banquete.
19 de Janeiro	Festa de São Sebastião	<i>Salão</i> do Luis	A festa começa no dia 18 de Janeiro com curas dentro do <i>salão</i> de Pai Luis e encerra Domingo com báias até o dia amanhecer.
Fevereiro	Festa de Iemanjá/Nossa senhora das	Olho d'água localizado dentro da comunidade.	Acontece uma procissão feita pelas ruas de Nazaré do Bruno em homenagem a Iemanjá. Pessoas que

	Candeias		se denominam umbandistas e católicas acompanham essa procissão entoando doutrinas em nome de Nossa Senhora das Candeias.
13 de Maio	Festa dos Pretos Velhos	<i>Salões</i>	Festa com báias realizadas nos salões de Pai Luis e Dona Jesus em homenagem aos Pretos velhos.
Junho	Festa Nossa Senhora dos Remédios	Igreja do DD'água	É realizado um pequeno festejo com novenas concentradas na igreja localizada nas proximidades do Olho d'água.
Todo o mês de Junho	Festa Junina	Escolas e Ginásio	Alunos e moradores adultos da comunidade organizam quadrilhas que realizam apresentações em escolas e em comunidades próximas. Atualmente três grandes formações de grupos juninos estão representados na comunidade nessas festividades: Milho verde, Raízes do Sertão (compostas por adultos) e Brilho do Sertão (formada por crianças)
29 de Junho	Festa de São Pedro	Capela do Olho D'água	Os frequentadores realizam jejum durante o dia todo. Um almoço é preparado pelos participantes da festa, logo após acontecem as <i>báias</i> nas proximidades do Olho d'água.
01 a 13 de Junho	Festejo de Santo Antônio	Igreja de Santo Antônio	O festejo é realizado na igreja localizada nas terras novas. Novenas acontecem por nove dias. São realizadas doações (denominadas de <i>joias</i>) feitas pelos moradores em forma de frutas ou animais que são ofertados para garantir dinheiro para a igreja.

Último domingo do mês de Julho	Festa da Mata	Mata Vale das candeias	Festa organizada por Pai Luis Machado em homenagem ao Senhor Rompe Mato. A festa é chamada pelos moradores de Nazaré do Bruno de “ <i>Báia</i> da mata”. A festa é realizada em matas de babaçuais localizadas a 13 km de Nazaré do Bruno.
Setembro 29 de Agosto a 07 de Setembro.	Festejo Nossa Senhora de Nazaré	Igreja Nossa Senhora de Nazaré	Essa é a maior festa católica realizada pela comunidade de Nazaré do Bruno. Porém suas atividades estão intrinsecamente relacionadas às atividades dos <i>salões</i> . É durante essa festa que os lugares sagrados são tradicionalmente visitados (peregrinações aos morros sagrados).
Outubro	Terços	Nazaré do Bruno	Algumas pessoas se comprometem a realizar terços em suas casas para garantir ou agradecer a uma graça alcançada. Os terços são rezados sempre em latim. Lanches são servidos para pessoas que participam do terço.
Dezembro	Missa	Igreja Nossa Senhora de Nazaré	Uma missa é realizada no final do ano com a presença de padres de Caxias. Na ocasião, batizados são realizados com crianças da comunidade. Algumas dessas crianças, quando maiores, fazem catequese na comunidade.

Figura 3: Quadro dos principais eventos realizados na comunidade de Nazaré do Bruno

2.1.2. Roças e estradas

Quanto às roças, hoje a comunidade não é tão adepta às práticas de agricultura. No

entanto é uma atividade que nunca deixou de ser realizada. Pensar a roça como uma atividade que ainda persiste, permite-nos perceber que são essas práticas ligadas à terra que garantem a permanência dessas pessoas na comunidade. As atuais áreas de roçado são localizadas nos locais que eles denominam “mata”. Nas matas são abertas vastas áreas para definir as linhas divisórias sobre a quem pretende fazer a roça.

Ao andar pela comunidade e conversar com algumas pessoas, observei três áreas de roça na comunidade. A primeira fica na entrada da comunidade, um pouco antes da ponte; a segunda, na estrada seguindo para a comunidade de São Martinho; a terceira fica em uma área isolada, eles denominam essa área como “Centro dos limões”. Alguns agentes se reúnem e dividem linhas de roças em um mesmo espaço destinado a elas.

A relação com práticas agrícolas ainda existente, mesmo não sendo a principal atividade realizada na comunidade, não diminui a importância dada a essas atividades. Pelo contrário, ela constitui parte de um processo que, associado às práticas religiosas, contribuem para entender a lógica que compõe o processo de ocupação do território. Se antes eles se caracterizavam apenas como lavradores e que podem ser descritos, analiticamente, como camponeses; hoje, por meio de um processo de constante adaptação sobre o território, identificam-se como umbandistas que ainda realizam trabalhos junto à terra.

O fato de residirem em uma área que é classificada como rural pelo poder público faz com que a identificação com a vida na lavoura persista, apesar de ter havido uma especialização que envolve, de forma específica, as práticas religiosas e que os afasta cada vez mais da agricultura de subsistência. A forma como eles se organizaram para garantir a sobrevivência de um patrimônio comum que não era material, mas simbólica provocou fortes alterações no cotidiano dessas pessoas.

O dia a dia dessas famílias, em suas antigas localidades, era baseado apenas em relações que eram propiciadas pela feitura de roças para garantia de sobrevivência de suas casas; mas, a partir do momento que passam a ocupar um território, cuja própria história foi construída em torno de um mito e que apresenta traços místicos, essas famílias reconhecem que esse novo lugar não se iguala à sua antiga localidade, de forma que buscaram investir em estratégias de adaptação dentro da nova comunidade.

Adaptar-se às novas configurações que encorpavam o novo território significava participar, frequentemente, de atividades que faziam parte do cotidiano da comunidade e que não eram realizadas por eles em suas antigas localidades. Porém, os valores associados ao

campesinato tais quais valor de família, trabalho e terra persistiam na relação social e com o território. As formas de reprodução social do sistema de vida camponês, ou de sua campesinidade adotam novas estratégias que incorporam atividades plurais, especificamente religiosas, sem modificar a estrutura social que permite a reprodução social desse sistema (BOURDIEU, 2002).

Examinarei essa questão mais profundamente no capítulo 3, ao apontar para a interpretação dos agentes sociais sobre o processo de municipalização como sendo a transformação da comunidade em “cidade”, em oposição ao “rural”.

2.1.3. Benefícios da Administração Pública de Caxias

As ruas da comunidade são de piçarras com exceção da rua principal que recebeu asfalto no trecho que corresponde a Escola Nossa Senhora de Nazaré até o *salão* de Dona Jesus, próximo ao cemitério na Terra Preta. Na avenida principal, há uma praça, cujo nome é Raimundo Acelino, em homenagem a um antigo morador, *discípulo* de Zé Bruno, que foi também vereador do município de Caxias – ambas as obras foram inauguradas em 21 de agosto de 2009. É uma obra recente, mas que para os frequentadores do local correspondeu a um avanço que permitiu se pensar em possibilidades maiores para a comunidade, sendo por essa razão impulsionado o processo de emancipação do território.

Além das escolas e do posto de saúde descritos acima, a construção do território se deu independentemente de investimentos governamentais; poucas foram as modificações físicas ou desenvolvimento ocorridos em Nazaré do Bruno desde que a comunidade começou a se formar em 1937. A busca pela emancipação é justificada pela vontade de trazer à comunidade os benefícios do desenvolvimento que a administração pública insiste em lhe negar, tais como – melhores vias de acesso e meios de transporte.

No entanto, para isso, é levado em consideração o contingente existente nas comunidades próximas para legitimar o pedido de emancipação do território. Fui informada de que, ao todo, a população que pleiteia a emancipação corresponde a 10 mil habitantes (informação essa questionada pelo IBGE em última pesquisa).

2.2. Narrativas míticas sobre a origem do lugar

Toda organização social que se realiza em um determinado território carrega em sua morfologia uma dimensão histórica (MURA, 2006). Não há como falar de origem, de tradições ou de culturas socialmente construídas sem colocar em evidência o teor histórico que acarreta tais circunstâncias. O contexto histórico que está por trás de tradições, que foram inventadas e de culturas socialmente construídas é o que as torna autoevidentes.

A busca por uma origem que dê sentido ao lugar é empreendida por um processo social que se constrói no próprio território. Na verdade, essa origem é dada como real, mesmo que nossos sentidos a percebam como ilusão. A “invenção” de uma origem, especialmente quando carregada de misticismo, pode não parecer lógica para o mundo exterior, mas para quem partilha desse contexto histórico, o que é real e o que é imaginado não estão totalmente distantes da realidade vivenciada por seus agentes sociais.

Em artigo recente, Pantoja et. al (2013) revisita Weber, incorporando nova roupagem, recuperando a importância de crenças subjetivas através da ideia de ontologia, enquanto o “conjunto de pressupostos sobre o que existe no mundo natural e social”, compartilhado pelo grupo como “algo comum” ou “destino em comum” que orienta as ações sociais. Tal conjunto de pressupostos, crenças subjetivas ou ontologia, é constantemente revisitada, modificada e mesmo criada em um processo que traduz como “ontogênese” para revitalizar a coerência entre as ações sociais e o contexto histórico, nas relações com a sociedade envolvente, sejam estas político-pragmáticas ou simbólicas e culturais.

Sahlins (2008), em seu livro *Metáforas Históricas e Realidades Míticas*, afirma que a dinâmica da formação política e comercial no Havai é fundada na crença inicial em um mito que envolve analogicamente deuses e homens. Para os havaianos, o capitão Cook, marinheiro britânico, que atracava em terras havaianas, era considerado um deus que veio pelas águas em sua ilha flutuante. Esse deus era reconhecido como *Lono*. Para os havaianos a história que versa sobre essa relação mitológica constitui elemento caracterizador da crença nos seus deuses.

O elemento histórico que ressalta a narrativa mítica de Nazaré do Bruno perpassa o tempo e permanece de maneira real na construção histórica do lugar. Em função dessa narrativa os elementos míticos se tornam evidentes dentro de um conjunto de fatores dos quais o aprimoramento de um fato pode configurar transformações marcantes na realidade

engendradora, assim a criação de uma continuidade histórica é usada para justificar o presente. Para isso, símbolos são criados em torno de um imaginário para dar concretude a essa “invenção”.

É o caso da história que dá origem à comunidade de Nazaré do Bruno. Por mais que as invenções façam parte da história e da cultura de um dado grupo social, trata-se da criação de uma narrativa mítica. É justamente por organizar as ações sociais que essa narrativa dá sentido ao território que se constituiu em Nazaré do Bruno.

Essa narrativa nos conta que José Bruno de Moraes, curandeiro que viveu no Piauí, teve um sonho com uma santa denominada de Nossa Senhora de Nazaré. Neste sonho, tal santa ordenou-lhe que comprasse as terras onde hoje se localiza Nazaré do Bruno, revelando que seria uma terra diferente e especial. Antes chamada Unha de Gato, as terras de Nazaré do Bruno passaram a ter esse nome justamente em função desse sonho: Nazaré, por conta da santa, e Bruno pelo fato do novo comprador se chamar José Bruno.

A história que se conta para a comunidade, a partir de então, é organizada em função da narrativa da origem do lugar, compartilhada por todos e diariamente confirmada e atualizada. Isso ocorre, principalmente, na esfera do imaginário e do fantástico que influi na história e perpassa o território na medida em que a constrói em sua concretude. Na medida em que pessoas, vindas de diferentes lugares, passam a viver nessas terras, em função do curandeiro, a narrativa de origem legitima a prática de cura executada por José Bruno e a própria especificidade milagrosa do lugar, visto que seu poder de cura depende, inclusive, da permanência no lugar físico comprado por ele a mando da santa.

Entretanto algumas indagações acerca desse mito precisam ser levantadas e analisadas de forma sistemática, creio que para entender a narrativa, fazendo-se necessário compreender por que o sonho? Por que a santa? Que significados podem apresentar esses elementos para Nazaré do Bruno?

No caso específico de Nazaré do Bruno, como vimos, a narrativa exposta serviu para legitimar as práticas religiosas que estavam sendo executadas por José Bruno e, principalmente, legitimar a noção de espaço místico que tanto justificaria as práticas de Zé Bruno como curandeiro. Mas, como veremos ao longo deste trabalho, também justifica a forma de organização social e distribuição do acesso às terras de Bruno àqueles que lá chegaram, de uma maneira tão diferente das formas sancionadas pelo poder público e nacional.

O sonho, nesse caso, legitima a mediunidade e os dons de cura de José Bruno tendo em vista que era por causa desses exercícios que todo o território se consagra. Exatamente por isso, pessoas eram atraídas para esse lugar por acreditarem no que representava José Bruno. Assim, vemos que a crença no mito se vale do que eles acreditam ser real, já que o mito se compraz de histórias que não apresentam documentos escritos, sendo apenas relatos verbais.

Nossa Senhora de Nazaré, a santa que dá nome ao território e que também é mencionada no mito, é considerada a santa guia. É ela quem mostra o caminho que deve ser trilhado por José Bruno para chegar às terras que ela julgava ser especial. Nossa Senhora de Nazaré valida as práticas religiosas que hoje são determinantes para a reprodução das relações sociais. Dessa forma, essa narrativa mítica apresenta uma ordem e uma lógica que não é dada pelo antropólogo, mas pelos agentes sociais que partilham daquela mesma narrativa reproduzida coletivamente, na medida em que significados são por eles atribuídos.

Na dissertação de Pereira Junior (2012), o autor aborda a importância da eficácia do mito no contexto das relações sociais dentro do território, onde essas relações que nem sempre são simétricas, irão depender de como serão estabelecidas. As relações sociais estabelecidas em Nazaré do Bruno são, pois, relações construídas a partir de vivências de gerações anteriores, onde as crenças subjetivas preservadas e atualizadas na memória coletiva expressam a identificação de todos estreitamente imbricada no lugar ao qual são pertencentes.

No caso em estudo, a necessidade do momento de inclusão no grupo e no lugar era, então, a de cura de alguma enfermidade. Por essa razão, o território não é limitado apenas aos seus aspectos físicos e não pode ser considerado apenas como uma dimensão vinculada à materialidade das coisas ou ao concreto, mas como uma teia, uma rede de relações sociais que incluem tanto pessoas, quanto pontos físicos, como montes e olhos d'água, como espíritos que permitem a instalação de *salões* e que curam. O território é carregado de significados e representado por símbolos para os grupos sociais que passam a fazer parte desse território

Leach (1999) faz um breve comentário sobre a mitologia kachin. No entanto, ele não busca discorrer sobre a coerência lógica desses mitos, como é comum à tradição estruturalista francesa, de Lévi-Strauss. Para ele, os mitos simplesmente descrevem comportamentos humanos. A história mitológica pode ser pensada a partir daqueles interessados em que o mito permaneça sempre vivo. Isso cabe para analisar a história de Nazaré do Bruno, construída sobre a vida do fundador e sua escolha do lugar e que permanece ao longo de gerações que se seguem. Embora tudo tenha acontecido muito antes de qualquer um dos descendentes de

Bruno nascer, mesmo que não apregoem a verdade factual do mito, estes reconhecem, nas entrevistas, que o mesmo fortalece a autoridade da família dentro da comunidade.

Sahlins (2008), ao analisar a história dos havaianos e seus deuses, indica que os novos arranjos relacionados à ligação entre havaianos e britânicos constituiu em nova estrutura social, modificando elementos culturais destes. Como exemplo, cita como as mudanças provocadas pela presença dos britânicos contribuíram para derrubar e questionar certos tabus que limitavam, por exemplo, a alimentação na presença de mulheres havaianas. Sahlins (2008) nos mostra como o encontro entre sistemas de crenças diferentes provoca ruídos de comunicação que podem ser trágicos, como no retorno de Cook, mas que eventualmente provocam mudanças estruturais que se imbricam em resultados híbridos.

A estrutura social, política e econômica dos havaianos ganhou rumos que historicamente dizem respeito à presença dos britânicos em ilhas havaianas e à relação desses homens (deuses) com suas mulheres. No entanto a crença nos seus deuses permanece a mesma. A crença nos deuses é justificada mesmo com mudanças estruturais políticas e culturais decorrentes do encontro, pois a morte do Capitão Cook é justificada pelo mesmo motivo de sua adoração – ele foi recebido como um deus e morto como um deus.

A história que se firma na crença nos deuses havaianos é que o torna real na cultura dos havaianos. Cabe aqui analisar que aquilo que torna real o histórico-mitológico da origem de Nazaré do Bruno é a crença em uma narrativa mítica fornecida, ao longo da história, pelos agentes sociais que reconhecem Nazaré do Bruno como lugar de mistérios e de cura.

A ideia de continuidade histórica é fortalecida pela narrativa construída e repetida em torno dela mesma. Cabe aqui enfatizar que os agentes sociais não mencionam corriqueiramente a gênese do lugar; no entanto, em suas falas, é perceptível o sentimento de regozijo quanto à origem de Nazaré do Bruno.

2.3. Caminhos percorridos em busca de cura

Um território como esse, aqui analisado, que teve sua ascensão centrada nas atividades religiosas que serviram como atrativo em um processo de deslocamentos e de movimentações constantes, que se aproxima do fenômeno caracterizado como “migração” realizada por famílias advindas, principalmente, do Ceará, Piauí e de cidades do interior do Maranhão, certamente participou de uma construção diferenciada. A terra foi comprada por um

curandeiro que buscava realizar aquilo que estava predestinado a fazer – sua missão (WEBER, 2009). Missão essa que se centrava nas práticas de cura.

Esses indivíduos doentes e buscando cura não partiam sozinhos, famílias inteiras se alojavam em Nazaré do Bruno à procura de cura para suas enfermidades. Inúmeras eram as formas de enfermidades existentes, desde uma dor de dente até mesmo uma febre constante. Todavia, eram as pessoas com *perturbações* que se apresentavam com maior frequência.

Aos que apresentavam sintomas simples e que se relacionavam, principalmente, ao corpo físico, sua permanência era dada como temporária, caso assim quisesse, porém aos indivíduos que eram acometidos por *perturbação*, que para Zé Bruno estava relacionada às questões espirituais, a permanência na comunidade era parte do tratamento e cura da doença, assim a família recém-chegada passava a viver em Nazaré do Bruno como seu ente enfermo. Essa particularidade da doença, que era comum a todos aqueles que chegaram no primeiro momento de ocupação do território, permite-nos realizar uma discussão sobre o entendimento dessa abordagem com teor psicótico, explorando até mesmo sua trajetória histórica.

A comunidade de Nazaré do Bruno, que se centrou, ao logo de sua formação territorial, nas atividades religiosas, permitiu que essas características se tornassem os elementos impulsionadores de pessoas e famílias inteiras que sofriam com alguma doença. A doença, em especial, era denominada por todos aqueles que a possuíam como *perturbação*.

A perturbação dessas pessoas que chegavam a Nazaré do Bruno era entendida por Zé Bruno como atribuição do campo espiritual. De fato, tal discussão acerca da temática abordada nos permite realizar diferentes questionamentos. Para Foucault (1978, p.124), a loucura entendida na Europa dos séculos XVII e XVIII era tratada como crime e tinha como solução a prisão; na Alemanha e Inglaterra, muitos desatinados, blasfemadores eram presos; entretanto, existia outra parcela da população que era caracterizada apenas como loucos. Eram pessoas insanas, de espírito alienado. Entre os desatinados blasfemadores e loucos, não havia distinção. Eles pertenciam à mesma classe de indivíduos: renegados da sociedade europeia.

Essa forma igualitária de interpretar esses indivíduos impediu que o trato com essas pessoas fosse realizado de maneira adequada. Nesse período, na Europa, os médicos que trabalhavam nas prisões não tinham função curativa, serviam apenas como medida profilática para qualquer eventual doença que pudesse acometer os presos alienados. Os loucos eram então entendidos como elementos aquém da sociedade, eram os causadores da desordem social e necessitavam de reclusão para que pudessem se arrepender e não para serem curados.

Mas um louco só seria considerado louco se alguém assim o dissesse e o tratassem como tal (Foucault, 1978, p.377); do contrário, ainda seria considerado como uma divindade, com poderes sobrenaturais como queriam na Grécia Antiga. Foucault ainda enfatiza que:

A loucura, no devir de sua realidade histórica, torna possível, em dado momento, um conhecimento da alienação num estilo de positividade que a delimita como doença mental; mas não é este conhecimento que forma a verdade desta história, animando-a secretamente desde sua origem (FOUCAULT, 1978, p.133).

Em Nazaré do Bruno, a *perturbação* que acometia os indivíduos não era definida apenas por momentos de devaneios soltos, elas eram caracterizadas por constantes crises mediúnicas ou relacionadas ao contexto espiritual. Partindo desse contexto, a loucura que busco enfatizar tem relação direta com as práticas de cura que eram exercitadas nesse local, associadas ao que se chamou dentro do espiritismo de “espiritismo de Umbanda” (GIUMBELLI, 1997). E justamente, quando a comunidade de Nazaré do Bruno começa a se formar com fluxos intensos de pessoas que, realizando movimentações constantes para então se fixarem na comunidade, é que ocorre uma discussão acerca da prática médica das doenças mentais no Brasil, nas décadas de 30 e 40 sob o prisma do espiritismo.

Partindo dos entendimentos de Giumbelli (1997), a prática de curandeirismo é comumente associada e produzida por atos espirituais. De forma que todo aquele que se denominada curandeiro ou médium era associado ao espiritismo, sendo por vezes criminalizado e punido por praticar tal procedimento de cura. Em Nazaré do Bruno, nas décadas de 30 e 40, essa perseguição provinha não necessariamente da área médica, mas principalmente da igreja católica. José Bruno foi triplamente incriminado pela polícia maranhense por feitiçaria, curandeirismo e comunismo por aglomerar famílias inteiras em uma terra onde não lhes era cobrado nada e por executar práticas de curas que eram interpretados como feitiços.

Assim como o louco era considerado um perigo para sociedade europeia, no Brasil essa abordagem não era tratada de forma diferenciada, todavia os perigos para sociedade provinham de camadas sociais menos abastadas. Segundo o médico e também antropólogo Nina Rodrigues (1939) os degenerados eram todos aqueles que não eram bem vistos pela sociedade.

No Brasil, a parte da sociedade que, segundo Nina Rodrigues, era classificada como degenerados eram os mestiços. Rodrigues, ao se referir aos mestiços brasileiros, vai além, afirmando que o cruzamento das raças resultaria em patologias psicológicas, justificando

assim o que houve com o Arraial de Canudos. Segundo o autor, o acampamento de Canudos liderado por Antônio Conselheiro no final do século XIX seria resultado de uma loucura epidêmica ocasionada pela mestiçagem presente entre os ocupantes do lugar.

Por conseguinte, as diversificadas formas de entender o louco ou a loucura no Brasil, partem de discussões que não dizem respeito ao verdadeiro estado mental do indivíduo, que é considerado doente, mas sim, do contexto histórico ao qual está inserida essa pessoa. As formas de discriminação e de tratamento que eram realizados nesses sujeitos não levava em consideração a cura, pois não se esperava a cura desses doentes. No entanto, no sertão, em contraposição às crenças médicas, a incidência de curandeiros era cada vez mais comum, tornando a busca por tratamentos intensa.

Ainda sobre Canudos, tal como seus seguidores, Antônio Conselheiro também era considerado um louco e em razão disso, um indivíduo nocivo aos olhos da sociedade. Para Nina Rodrigues (1939), qualquer comportamento que se assemelhasse ao existente em Canudos era atribuído aos casos de insanidades mentais. Essa forma de interpretação não era exclusiva a Nina Rodrigues. Antigos periódicos de uso da igreja católica na cidade de Caxias já faziam referências às grandes aglomerações que acontecia na parte rural da cidade, sendo a figura de Zé Bruno sempre colocada em evidência.

No periódico *O cruzeiro* da cidade de Caxias, fortes comparações eram tecidas em torno de Canudos e Nazaré do Bruno, visto que ambos apresentavam características semelhantes, dentre elas, a principal – as grandes aglomerações em torno de um ser identificado como messias. Segundo Nina Rodrigues (1939), a crença presente nas aglomerações messiânicas em torno de alguém que pudesse fazer algo por eles era então transformada em alienação, de forma que qualquer manifestação envolta de uma crença era considerada uma ameaça para a sociedade. Para a igreja e a política local existente em Caxias, José Bruno de Moraes era considerado uma ameaça para a sociedade. Todavia, para todas aquelas famílias que partiam para Nazaré do Bruno, a possibilidade de cura resguardada na figura de curandeiro era fortalecida pela crença nesses dons. Era essa crença que impulsionava o fluxo.

Os procedimentos usados para realizar a cura daqueles que a buscava versava pelo uso dos recursos naturais existentes na própria comunidade. Se a febre era muito alta, banhos no Olho d'água eram o bastante, mas se a causa da doença era *perturbação* o tratamento era mais aprofundando. Ao chegar à comunidade, Zé Bruno trazia consigo um conjunto de práticas que

perpassam pelo curandeirismo e pela religião umbandista que, até então, não eram pertencentes àquele lugar. As pessoas que ali se instalavam buscando formas de tratamento que acalentassem suas enfermidades se deparavam com práticas que não eram comuns em seu lugar de origem, eles não eram umbandistas. Os *salões* que eles foram construindo, juntamente com a igreja católica serviram de estrutura para cuidar desses enfermos. Benzer e rezar fazia parte do tratamento. Esses benzimentos e rezas eram executados dentro dos *salões* por José Bruno de Moraes.

Na comunidade, ainda funcionava uma espécie de laboratório de ervas com horários estabelecidos para avisar sobre a medicação que precisaria ser tomada novamente. Tais medicações à base de ervas deveriam ser tomadas três vezes ao dia, e seus horários eram anunciados por sons já identificados pelos moradores. Para garantir a eficácia de cura, a permanência da pessoa doente na comunidade deveria ser cumprida; o não cumprimento da regra acarretaria o retorno da doença. Em função dessa particularidade embutida no tratamento, as pessoas que buscavam a cura na comunidade se instalavam ali permanentemente, formando uma nova leva de *discípulos* de Bruno e contribuindo com o tratamento de outras pessoas, absorvendo também os conhecimentos que eram repassados por Zé Bruno no laboratório e nos *salões*.

Dona Tieta, uma das *discípulas* de Zé Bruno e que também fez uso de seus mecanismos de cura, relata como funcionava o procedimento de tratamento realizado na comunidade:

Quando cheguei aqui no Nazaré do Bruno, era três cura por dia. Não cobrava nada ele. Você chegava naquele salão ali, era aberto diariamente, você não passava lá pra não ter gente. Tinha negócio de salão fechado não, lá era aberto todo tempo. Olha, não tinha sino, mas lá no salão tinha umas coisa que eles botaram, tipo assim uns *frande* quando a gente ouvia *trandandan* ... vai ter cura. Batia três vez pra cura, ai gente tirava pra lá. Chegava lá, lotado. Era uma cura justamente mais cedo que essa hora, nove hora o povo chegava do banho. Era uma cura três hora da tarde, e era uma cura a noite quando terminava a reza da igreja. (Dona Tieta, FEV, 2013)

Entretanto, antes de compreender a forma como essas famílias chegaram a Nazaré do Bruno, devemos nos ater ao contexto no qual estavam inseridas, buscando apreender categorias sociais que nos ajudem a inferir seus sistemas de vida, antes mesmo de chegarem à comunidade. Em se tratando, em sua maioria, de sertanejos pobres advindos de zonas rurais, a categoria analítica do campesinato nos é útil, mais especificamente, o caráter do camponês nordestino que Nazaré Wanderley associa importante à itinerância (WANDERLEY, 2003).

Um histórico de deslocamentos, retiradas, migrações forçadas caracteriza essas

famílias que chegaram a Nazaré do Bruno como resultado de um contexto marcado por relações de patronato, cuja exploração em sistemas de servidão levam à penúria, constantes secas e fenômenos climáticos que acometem o nordeste brasileiro. As terras que correspondem a Nazaré do Bruno foram compradas poucos anos depois da seca de 1932, uma das piores que se instalou em todo o Nordeste, como explanado anteriormente. Em função disso, o Maranhão, com sua enorme disponibilidade de águas, terras cobertas por florestas a serem abertas, era o lugar mais procurando por apresentar características físicas que possibilitavam melhores condições de vida (WADDINGTON, 2013).

Aos camponeses viajantes que chegaram a Nazaré do Bruno, esse movimento de saída e fixação em outro lugar era realizado constantemente, característica que acompanha grande parte das famílias sertanejas ao longo dos anos pelo Nordeste. A própria história de Zé Bruno é marcada por movimentos itinerantes. A partir disso, considero aqui importante destacar que a forma de movimentação realizada por essas famílias, mas do que um movimento migratório, esse movimento pode ser caracterizado como um processo itinerante realizado por camponeses nordestinos, caracterizando essas famílias como camponeses itinerantes, como bem classifica Wanderley (2003).

A própria noção de êxodo rural também não nos serve, pois equivale a fenômenos de mudança do rural para urbano e não para áreas equivalentes. A análise dicotômica entre o rural e o urbano entra nesse momento em contradição, em função, principalmente, das diferentes questões que os levaram a se movimentar. Isso nos faz refletir sobre a lógica dessas pessoas que partiam de suas *localidades* precárias para se situarem em outra com características semelhantes, de forma que não era justificada pelas circunstâncias comumente relatadas nas grandes migrações da época.

O que se relata nas entrevistas colhidas é que os constantes deslocamentos decorriam de questões bem particulares – a busca pela cura das perturbações. No trecho abaixo, pode-se perceber que Nazaré do Bruno não apresentava as melhores condições que justificasse a grande demanda de pessoas para aquele lugar. Segue:

Ah! Quando eu vim pra cá, eu vim com minhas irmã que tavam com *problema de cabeça*. Nós viemo em 52. Ah! A vida aqui era de muita miséria, não tinha onde trabalhar, o jeito era fazer roça. Só tinha piaçaba e piqui nessa fileira de rua aí” –aponta para a rua localiza à frente de sua casa (Dona Creuza, Fevereiro, 2013).

Em Nazaré do Bruno, a lógica de sua permanência não estava baseada no meio físico, principalmente, para aqueles que deveriam permanecer no território para garantir sua cura.

Contudo a existência de riachos e rios próximos possibilitou a permanência daqueles que não precisavam ficar para garantir a cura, uma vez que já estavam curados. Ou seja, mesmo não sendo enfatizada na fala dos agentes sociais, os aspectos físicos que se referem à Nazaré do Bruno garantiam melhores condições de possibilidade do que as existentes em seus lugares de origem.

No entanto, mesmo tendo descrito nosso objeto dentro de seu contexto sócio-histórico, devemos agora atentar para algumas especificidades que desafiam nosso papel enquanto cientistas sociais, pelo ato destas migrações se justificarem através de motivos de foro íntimo, de caráter subjetivo aparentemente individual, aparentemente, pertencentes ao universo da psicologia, mas que devo analisar pela ótica antropológica, buscando no inconsciente individual representações que falem de um processo coletivo.

Em uma região do país, cortada por fluxos migratórios, em tempos de secas agudas, aqueles que teriam que permanecer no território justificam-no pela busca da cura daquilo que denominam de *perturbação*. Essa *perturbação*, como destacado antes, tornou-se o motivo da inserção dessas pessoas ao território de Nazaré do Bruno. A própria denominação de *perturbado* ou *doido* ou *de gente de juízo ruim* ou *problema de cabeça* descreve a forma de caracterização das pessoas do próprio território.

Quando afirmam que ali *é terra de curar doido*, depositam esperanças de que aquele lugar não se iguale as suas antigas *localidades* onde residiam, mesmo que se assemelhe quanto à falta de recursos que garantissem maiores possibilidades de bem-estar. Não era exatamente um conjunto de elementos físicos que os levavam a se situarem naquele lugar, era a certeza de que ali havia algo de novo e diferente de qualquer outro lugar. Essa crença era depositada também na pessoa de José Bruno de Moraes, no entanto, o próprio José Bruno se resguardava na ideia de lugar sagrado.

Assim, o território ganha conotações que ultrapassam até mesmo a ideia de conforto físico e condições de reprodução social que se busca quando se migra. No fragmento abaixo é possível perceber a crença pela qual aquele lugar era reconhecido por essas pessoas como lugar de cura:

Nós viemos pra cá no mês de outubro do ano de 1970, nós viemos porque por motivo de doença. Minha mãe veio por problema de saúde, então o problema da saúde dela era loucura, daí quando ela chegou aqui ela fez o tratamento dela com Zé Bruno (LUÍS, Abril, 2013).

Algumas formas de narrativas sobre a chegada de determinadas pessoas em Nazaré do

Bruno chegam a ter conteúdo confuso, que talvez seja justificado pela condição de perturbação ao qual se encontravam durante sua chegada à comunidade. O mistério reconhecido por eles em relação àquele lugar é um dado que se leva em consideração para justificar a crença dessas pessoas que chegavam com seus problemas de saúde.

Antigamente, muitos vieram amarrados, muitos vieram correndo, eu vim correndo do Engenho d'água até aqui. Pra mim parece que vinha era de avião... porque meu problema era de perturbação. Eu não sei o que era o mistério, tinha um mistério qualquer, porque eu não sabia da estrada e acertei. Pois é... (TIETA, Abril, 2013).

Apesar da *perturbação*, nesse contexto físico-mental, referir-se ao indivíduo que se encontra perturbado e à saída do seu lugar de origem não implica na ideia de indivíduo que migra sozinho. Como já citado antes, famílias inteiras, afirmando os laços de solidariedade, união e responsabilidade característicos das análises sobre a família camponesa, retiraram-se em direção a esse lugar sobre o qual se ouvia falar. Alguns desses pacientes chegavam amarrados por apresentar um quadro de perturbação bastante agravado, ou seja, não partia deles a ideia de migrar, mas da família.

Minha mãe, ela veio perturbada pra ele [Zé Bruno] tratar, ai ela tratou e ficou boa e namorou com meu pai. Meu pai também veio com a família, perturbado, todo mundo perturbado, a família dele, mas ele [o pai] era bom, graças a Deus! (RAIMUNDA, Abril, 2013).

Essas famílias formavam um aglomerado de pessoas em uma terra onde não se pagava nada para ficar e passaram a se estabelecer na terra como agregados, não mais de um patrão, como no regime do patronato, mas em torno de um homem que pregava a cura de seus doentes. Eles viviam próximos aos espaços considerados por Zé Bruno como sagrados. Não recebiam nenhum documento que garantisse posse de terra, apenas recebiam a benção de Zé Bruno, mas se sentiam como pertencentes àquele lugar. José Bruno era denominado por muitos deles de *Mestre*.

Essa ideia de aglomerados de pessoas em torno de alguém que é denominado de *Mestre* nos remete ao contexto do Arraial de Canudos, levando até mesmo a comparações entre Nazaré do Bruno e Canudos pelo conservador jornal caxiense *O Cruzeiro* que, na época, tecia comparações e opiniões negativas com relação à comunidade que surgia e, principalmente, contra as práticas de cura realizadas por José Bruno de Moraes. Mediante as argumentações ditas por Monsenhor Arias acerca das práticas não católicas de Zé Bruno ele afirmava: “O birbante que como todo pagé é um misto de esculápio e falso messias, distribui

bênçãos e ministra defumadores e suspeitas infusões, entre dirigidos e clientes”⁸.

Entretanto, a necessidade de realizarem um movimento itinerante era, para muitas pessoas, maior que qualquer possibilidade de reprimendas que poderiam sofrer. O bem-estar procurado por esses camponeses itinerantes não seria encontrado em outro lugar. Ele só seria conseguido se fossem em direção à Nazaré do Bruno, e essas constantes movimentações para Nazaré do Bruno continuam acontecendo, mesmo com a morte do Zé Bruno. Tudo isso reforça a ideia de território místico que faz de Nazaré do Bruno um lugar singular, mesmo que nem todos os deslocamentos em direção a esse lugar sejam justificados pela necessidade de cura. Há relatos de moradores que afirmam ter ido para Nazaré do Bruno em busca de “calmaria”, por exemplo.

Conversando com Dona Socorro, a zeladora do Olho d’água milagroso, percebi que essa ideia ainda persiste entre os moradores da comunidade. Dona Maria do Socorro Alves vive com a filha em uma casa localizada no mesmo espaço onde funciona a igreja Nossa Senhora dos Remédios do olho Santo e onde também se encontra a fonte do Olho d’água reconhecida por eles como milagroso. Tendo obtido do Senhor Herculano (filho de Zé Bruno) a permissão de morar nesse lugar, ela trabalha sem receber nada em troca como zeladora – limpa e planta por julgar necessário fazer isso.

As plantas que existem ao redor da nascente foram plantadas por ela. Quando o período de realização da festa de São Pedro ou de Iemanjá se aproxima, ou quando há um fluxo maior de água, a comunidade também ajuda na limpeza do lugar. Usam baldes para retirar o excesso de água e a lama que se aloja no fundo da fonte e que é considerada sagrada. As reformas na fonte são realizadas de maneira coletiva e os materiais, como cimento ou mão de obra são oferecidos, segundo ela, por quem tem “boa vontade”.

Ela conta que chegou a Nazaré do Bruno na década de 90 e, há quinze anos morando na comunidade, diz que ali é seu lugar. No trecho que segue é possível perceber que o ato de se movimentar está relacionado a algo que não está necessariamente ligado a um conforto econômico ou físico: “Eu vim para cá porque foi meu destino, foi meu destino que Deus deu, se eu não viesse pra cá não sei nem como era. Acho que eu ficava até doida” (SOCORRO, Maio, 2013).

As distintas narrativas apresentadas acerca dos motivos das movimentações, que nem sempre se referem a um único modo de transitar em lugares diferentes, pressupõe uma

⁸ Jornal *Cruzeiro*. Caxias-MA, 06 ago. 1948, p. 2.

condição dinâmica. Chama a atenção, neste estudo, o fato do movimento ser resultante de uma necessidade que não era necessariamente física, mas espiritual. Por essa razão, ao se realizarem constantes movimentos buscando cura ou apenas um lugar melhor para viver, esses camponeses itinerantes se deparam com um contexto no qual sua própria condição de campesinidade passa a ser associada a práticas que não era antes executada por eles, acarretando assim em formas de adaptações necessárias para garantir a reprodução social dentro do território.

Esses camponeses itinerantes, curados de suas *perturbações* ou simplesmente famílias que buscavam um lugar melhor para viver, passam a se especializar em atividades religiosas com as quais não eram familiarizados e passam a compor uma nova forma de organização social que se apresenta como dinâmica por permitir que diferentes transformações se realizem em torno de agentes sociais que buscam novas maneiras de viver e de se autoidentificar. Assim, originalmente, camponeses itinerantes que na região normalmente se autodenominam “a pobreza”, ou como roceiros ou lavradores (WADDINGTON, 2013), ao se reorganizarem socialmente nesse território diferenciado, essas famílias podem ser reconhecidas também pela autodenominação de umbandistas.

2.4. O parentesco simbólico: Relações de apadrinhamento como estratégia de reprodução social

A condição de migrante que passa a viver em Nazaré do Bruno se assemelha aos grupos de retirantes que se ressitavam pelo Nordeste como agregados de proprietários de terra em regimes de servidão, em relações de patronato. No entanto, difere destes agudamente na medida em que aqueles que chegam adquirem uma relação de parentesco espiritual com o dono da terra que é líder espiritual.

Os recém-chegados a Nazaré do Bruno passam a trabalhar na construção da visão de José Bruno e dentro de seu *salão*, homens e mulheres assumindo a denominação de *Discípulos de Bruno*. Essa condição de *discípulo* propiciou uma considerável relação de proximidade com Zé Bruno, garantindo assim uma relação de “parentesco espiritual” atribuída pelo ato de apadrinhamento que foi estabelecido entre Zé Bruno e seus *discípulos*.

Essa aliança estabelecida na comunidade propiciou laços de solidariedade que configuram as relações sociais que constituíram o território de Nazaré do Bruno. Para analisar

essa questão, procuro entender porque esse tipo de aliança foi estabelecida e que consequências ou contribuições trouxeram para a configuração social e territorial da comunidade. Vale ressaltar que essa configuração territorial e social é caracterizada pelas ações religiosas que regem o próprio território.

Usarei a noção de família analisada no livro de John Comerford (2003) intitulado *Como uma família*, no qual o sindicato funciona como uma unidade familiar. Mesmo não pertencendo à mesma família, seus membros se unem para garantir a reprodução política e social do grupo. Para Comerford (2003, p.35), família é um termo ambíguo que, dependendo do contexto, pode referir-se à família nuclear, família por sobrenome ou família incluindo membros dos lados do pai e mãe se aproximando da noção de parente. Porém, no contexto do sindicato, analisado por Comerford (2003), essas relações familiares não se resumem a um laço de sangue. Para afirmar essa lógica e analisar as relações de apadrinhamento em Nazaré do Bruno, parto da ideia de aliança proposto por Lévi-Strauss em associação com as análises de estratégias de Bourdieu para corroborar minha análise.

Lévi- Strauss (1982), ao dizer que o parentesco é formado pela aliança, expõe regras que correspondem a um entendimento que, segundo Bourdieu (2002), limita a noção de parentesco. Ao dizer que o parentesco é formado pela aliança, Lévi-Strauss (1982) impõe regras que precisam ser estabelecidas e cumpridas nesse sistema, como a proibição do incesto. Para este autor, o celibatário representaria uma quebra da regra, alguém que não se encaixa na estrutura social.

Para Bourdieu, ao contrário, seria uma estratégia de reprodução de uma unidade social maior, a família camponesa. Bourdieu (2002), apesar de não se colocar contra a noção de aliança, opõe-se à obediência às regras em função dessa aliança. Para Bourdieu, são as estratégias e não as regras que regem as alianças para garantir a reprodução social. A diferença na abordagem dos dois autores se justifica pelo fato de que o que se busca entender, em Bourdieu, não é mais uma teoria da sociedade, e sim uma teoria de reprodução social.

Partindo do pressuposto de que é a partir das alianças que se busca entender os sistemas de parentesco, propostos por Lévi-Strauss, entendo que as estratégias funcionam como mecanismo de corroboração dessas alianças. No entanto essas estratégias não são dadas conscientemente, não são planejadas para fins pré-estabelecidos, porém são conduzidos pelas condições de sua própria produção que tendem a reproduzir (BOURDIEU, 2002).

Quando Bourdieu (2002) enfatiza a noção de reprodução, ele coloca em evidência a

categoria família camponesa e é a ela que ele faz referências. Encontramos traços de campesinidade nos migrantes que chegam a Nazaré do Bruno, inclusive no alto valor que atribuem aos laços familiares e que se demonstram na migração em grupos familiares. Não obstante, a reprodução social que busco, extrapola a noção de família camponesa abordada por Bourdieu na medida em que a relação familiar que coloco em evidência não se limita a laços de sangue, mas envolvem laços que foram sendo construídos simbolicamente.

Marcelim (1999), por exemplo, ao analisar laços simbólicos, faz uma distinção entre parentescos de sangue e de consideração em um contexto familiar. Ao analisar uma casa no Recôncavo Baiano, percebeu que havia distinções quando à denominação de parente. Para estes sujeitos o sangue não seria condição suficiente para classificar alguém como parente. Parente só é parente quando é reconhecido com tal e para isso estruturas simbólicas são criadas em torno dessas caracterizações familiares, onde a condição de parente é dada pela parceria. Nesse sentido, parente é aquele indivíduo com quem se pode contar.

Marcelim (1999, p.45) enfatiza isso dizendo que “[h]á uma estrutura de relações de troca e uma reprodução simbólica da família e do parentesco e quando não há consideração não é parente”. Assim, a estrutura que se forma em torno de Zé Bruno e do território foi construída em torno dessa ideia de parentesco, reproduzindo simbolicamente uma família. A família nesse contexto ganha uma conotação análoga com relação à noção de parente. Porém, parente qualifica, individualmente, aqueles com quem se tem algum tipo de laço de parentesco por consanguinidade, ou afinidade (COMERFORD, 2003, p.35).

A família, ao contrário, ganha uma dimensão mais ampla e coletiva bem como é entendida a noção de parentesco. Essas dimensões se referem à família quando atribuem elementos que as caracterizam como mecanismo que geram coletividade, para isso é importante considerar que é na família que há uma “constante representação de noções de união, solidariedade, de autoridade, de ordem, hierarquia e também de igualitarismo” (COMERFORD, 2003, p.117).

Os laços de solidariedade e de confiança que cercam uma estrutura familiar são imbuídos de organizações hierárquicas e de relações de autoridade, não no sentido estrito da palavra, mas no sentido de que é preciso manter a ordem para que a estrutura familiar se mantenha erguida. Isso gera, paradoxalmente, também características igualitárias entre as partes.

Todas essas denominações familiares circunscrevem-se contextualmente em Nazaré

do Bruno, a partir de relações estabelecidas entre os agentes sociais e o dono da terra, José Bruno de Morais. Esses agentes que passam a situar-se nesse lugar e que tiveram uma relação de proximidade com Zé Bruno o denominavam de *padrinho José* ou simplesmente *padrinho*, mesmo aqueles que nasceram na comunidade (os filhos dos *discípulos*) conseguiram estabelecer essa relação proximidade e de parentesco que foi ampliada por intermédio daqueles que conviveram com Zé Bruno. As redes de parentesco foram construídas ao redor dele.

Os primeiros afilhados de Bruno eram denominados de *discípulos* pelos moradores e pelos seguidores de Zé Bruno, essa denominação foi dada pela função que esses agentes desempenhavam. Na comunidade, não se reconhecem esses afilhados pela denominação de afilhado e sim como *discípulo*. No entanto, pela lógica parental, eles são classificados como afilhados por considerarem Zé Bruno como Padrinho. Essa consideração se desdobrou em laços de parentesco que foram sendo ampliados em função das atividades que eram exercidas dentro dos *salões*. Quando esses agentes surgiram para serem curados de suas perturbações, para alguns, era dada a incumbência de permanecer em Nazaré do Bruno para que a doença não voltasse. Ao acatarem isso, essas pessoas passavam a desempenhar a função de ajudantes de Zé Bruno nos *salões* onde eram realizadas as sessões de cura.

A relação de apadrinhamento entre os migrantes e Zé Bruno propiciou a garantia de reprodução social, político e religiosa do próprio território, e isso demonstra que as estratégias de reprodução podem ser entendidas a partir das relações que foram sendo estabelecidas dentro do território.

A própria noção de parentesco constituída já implica uma estratégia de reprodução social político- religiosa na comunidade por criar uma relação de interdependência. Zé Bruno precisava de seus discípulos da mesma forma que os discípulos necessitavam viver naquele lugar. Essa relação entre padrinho e afilhados era percebida pelos agentes de maneira muito particular e diferente da relação estabelecida com a “Família Bruno”⁹. Em entrevistas, é perceptível o apreço dado por Zé Bruno aos seus discípulos. Nem todos que passaram a viver em Nazaré do Bruno se tornaram discípulos, entretanto a consideração dada aos moradores, em geral, era reflexo das relações de ajuda mútua que existia em torno daquele território. Segue o trecho:

⁹Faço uso do termo Família Bruno, entre aspas, aqui neste trabalho como referência aos parentes consanguíneos de Bruno; entre aspas justamente por entender que a noção de família nesse contexto apresenta uma dimensão que não está ligada unicamente ao sangue.

Para ele [Zé Bruno] morador era mesmo que ser os filho ou mais. Ele tinha mais Deus *aos morador* que os filhos, porque os morador acompanhava ele e *os filho* não querem, só querem envolvimento do mundo (NOA, outubro, 2012).

A “Família Bruno” assume, nesse contexto, uma importância diferente se relacionada aos trabalhos realizados pelos *discípulos* de Bruno dentro dos *salões*. Os filhos, ao que parece, não se mostravam, a princípio, tão presentes nas atividades ligadas à cura. Porém, a relação de apadrinhamento como estratégia de reprodução social constituiu novas formas de organização familiar que se desdobraram em outros seguimentos, principalmente no que diz respeito ao que se classificaria com “negócio de família”.

O negócio de família assume aqui a face de trabalhos espirituais, que foram sendo ampliados dentro da comunidade pelos discípulos (afilhados) de Bruno. A “Família Bruno”, em especial os filhos homens de Bruno, após sua morte, em 1983 em decorrência de uma insuficiência cardiovascular, assumem a função de administradores do *salão* que pertencia a Zé Bruno e a comunidade.

Vicente Bruno e, posteriormente, Herculano Bruno deram seguimento ao trabalho do pai dentro do *salão*, realizavam curas tal qual o pai, porém essa prática não era executada apenas pelos membros familiares com laços de parentesco consanguíneo. Os *discípulos* de Bruno também assumiram uma postura de reprodução das práticas religiosas deixadas por ele durante sua vida em nessa localidade.

Ao realizarem essas práticas de cura dentro da comunidade, esses *discípulos* deixam claro que as relações entre padrinho e *discípulos* se conjugam em uma dimensão familiar, na qual as atividades que eram realizadas por Bruno, durante sua vida, enquadravam-se em um contexto amplamente configurado. Este girava em torno da memória de Bruno e em favor da continuidade de um conjunto de relações sociais que foram sendo construídas e que não poderiam ser perdidas. A ideia de prosseguir com os trabalhos de Bruno contribuiu também para se pensar em novas relações sociais que foram sendo estruturadas em torno das atividades que estavam sendo criadas no interior da comunidade. Assim, novas redes de relações se construíam em torno dos salões. Os frequentadores desses salões estão rotineiramente presentes nas reuniões e convivem com frequência em *salões* específicos.

A “Família Bruno”, em conjunto com os *discípulos*, contribuiu para a permanência da memória de Zé Bruno e, ao fazê-lo, permitiu que a ideia de lugar sagrado prosseguisse e se perpetuasse em função das atividades político-religiosas que constituem o todo social que

existe em Nazaré do Bruno. Esses migrantes, apesar de chegarem apenas com suas famílias de sangue àquele lugar, tornaram-se, por consideração, parte de um conjunto familiar mais amplo. Isso possibilitou a construção de laços de confiança e familiaridade que contribuíram para construção do território e para a dinâmica territorial que se apresenta hoje em Nazaré do Bruno. Eles são parte desse coletivo social que foi se formando e isso só foi possível por levarem em consideração os ensinamentos que foram transmitidos por Bruno em vida aos seus filhos e *discípulos*. A memória é um elemento essencial para entender a própria dinâmica territorial e religiosa que existe na comunidade.

Não se trata, aqui, apenas da existência de territórios com parentescos predeterminados que divergem das divisões administrativas assinaladas oficialmente. O que há é um parentesco construído e um coletivo de ações sociais em torno de uma religião e de práticas de cura. Estes se congregam em um todo qualificado como parentesco simbólico e apoiado na ideia de apadrinhamento. Segue abaixo a genealogia referente ao parentesco, associado à relação de apadrinhamento entre *discípulos* e José Bruno de Moraes:

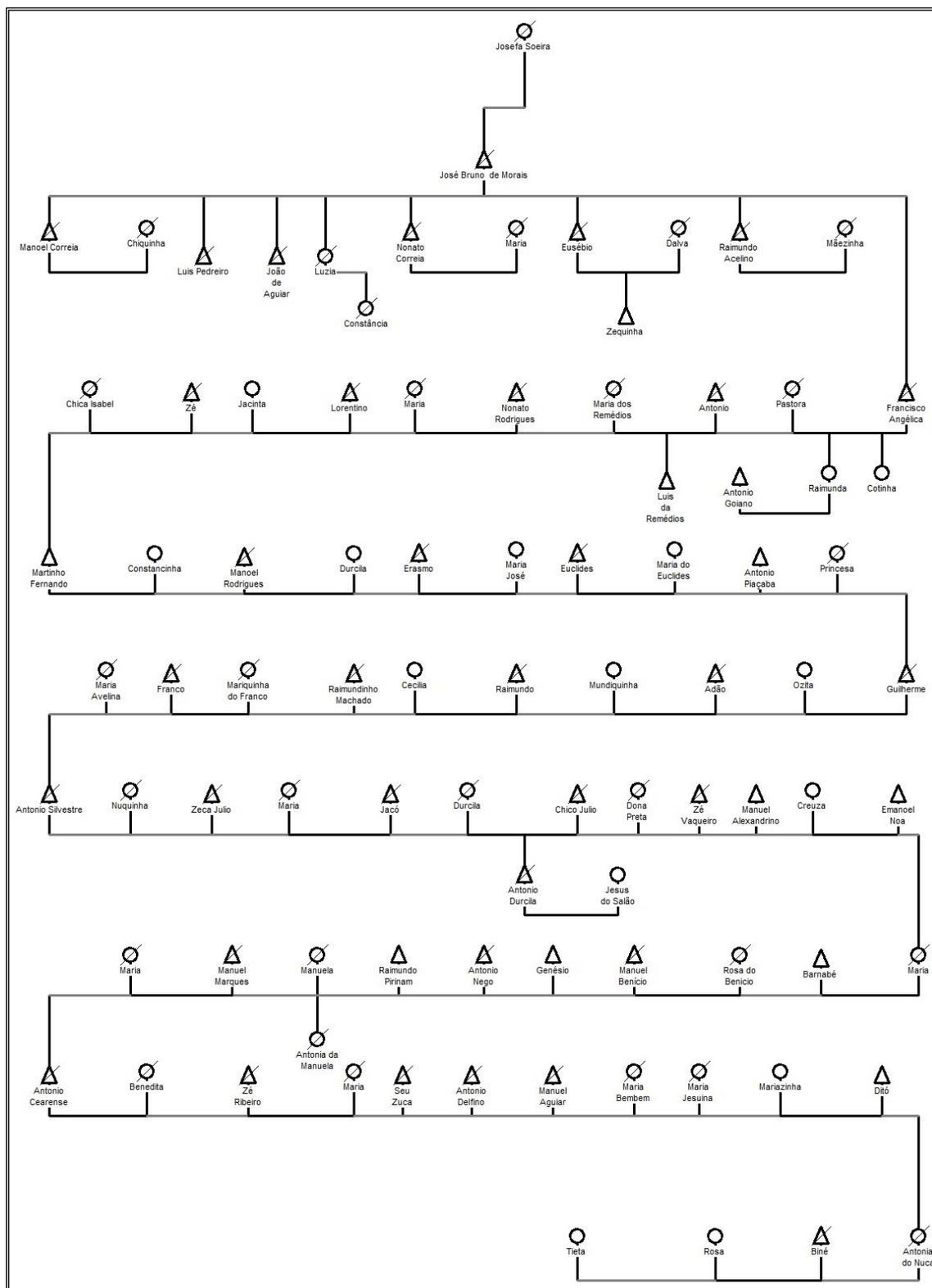


Figura 4: Representação da relação de parentesco estabelecida entre José Bruno de Moraes e seus discípulos por ligação relativa a apadrinhamento.

A genealogia produzida a partir da relação de parentesco simbólico existente em

Nazaré do Bruno foi levantada junto a uma *discípula* de Zé Bruno, Dona Tieta, que afirmava que a convivência entre os discípulos e Zé Bruno representava uma fonte de conhecimento das pessoas que estavam diretamente ligadas aos trabalhos realizados por ele. Em sua descrição, ela prioriza os *discípulos* mais antigos da comunidade, que puderam conviver mais tempo com ele em vida. No entanto, ela deixa claro que há uma vasta gama de pessoas que também se relacionavam da mesma forma que os antigos *discípulos*.

Entretanto, seria impossível relatar a vasta relação construída entre Zé Bruno e seus *discípulos* frequentadores da comunidade e do *salão*, pois, segundo Dona Tieta, havia em torno de trinta famílias das quais, geralmente, o casal ou o filho (a) eram participantes assíduos do *salão*. A dimensão dessa relação simbólica de apadrinhamento ultrapassa os limites territoriais de Nazaré do Bruno, porém o que cabe esclarecer é que a construção do território foi estabelecida em função da relação de proximidade existente entre moradores e dono da terra.

A partir dessa genealogia, é possível visualizar como o conjunto das relações de apadrinhamento dos *discípulos* é construída a partir de casais. Essa característica reforça a ideia de contingente familiar migrante que se estabeleceu em Nazaré do Bruno em busca de cura. Famílias inteiras partiam para a comunidade, realizando posteriormente parcerias espirituais com o dono da terra. Porém há casos de apadrinhamento estabelecido apenas com uma das partes do casal. Isso se dá em função das relações sociais instituídas dentro do *salão* de Zé Bruno, ampliando-se para práticas de cura e processo de feitura de medicamentos em seu Laboratório, onde atuavam discípulos *meizinheiros*. Os filhos quase não aparecem no contexto genealógico fornecido por Dona Tieta, porém isso não configura quebra de parentesco, pelo contrário, a denominação “padrinho” é constantemente acionada pelas novas gerações ao fazerem referência ao dono da terra.

Percebe-se ainda que a maioria dos *discípulos* antigos de Zé Bruno é falecida, no entanto, a relação de apadrinhamento permaneceu na comunidade, mesmo diante das crises envolvendo transformações caracterizadas pela morte. Assim, como um pai nunca deixa de ser pai pela relação construída simbolicamente com o filho, a relação com o padrinho não é excluída, tampouco anulada com a morte de uma das partes. O vínculo permanece vivo, repercutindo nas gerações seguintes como representação simbólica promovida por um sentimento de pertencimento com o lugar e, principalmente, de valorização da memória atribuída à pessoa de José Bruno de Moraes.

2.5. Dinâmica territorial e processo de construção de identidade

Leach (1995), ao estudar os kachins, busca entender como se dá a estrutura e a organização desse grupo no decorrer do tempo e no espaço. Para ele as sociedades reais não apresentam equilíbrio e, portanto, são passíveis de mudança. Dessa forma, as mudanças que decorrem da temporalidade na qual essas sociedades estão inseridas podem modificar a estrutura formal da qual fazem parte. Neste sentido, é possível constatar em Nazaré do Bruno que, desde sua origem, as constantes mudanças que ocorreram permitem pensar em formas de organização social que ganham novas estruturas nessa comunidade, mas, para além disso, pensar em possibilidades de construção de uma identidade que se afirma.

Leach (1995) nos ensina que há duas formas de se entender a mudança – primeiro, entende-se a mudança como parte de um processo de continuidade, considerando-se, portanto, que há uma ordem e uma estrutura formal que não se transforma diante de mudanças, como no caso do filho que ocupa o lugar do pai que morre – houve mudança, mas não na estrutura formal; o segundo diz respeito a mudanças que de fato modificam a estrutura formal da sociedade, como quando se pensa em modificar uma comunidade para enveredar por um processo de municipalização que estabelecerá outra ordem, e a estrutura formal existente poderia ocasionar uma mudança significativa na estrutura formal.

Para Leach (1995), o sistema se modifica porque não há um equilíbrio nas sociedades reais e, sabendo isso, acrescenta que as sociedades não são estáticas. Em Nazaré do Bruno, durante o processo de ocupação do território, as estruturas existentes eram totalmente distintas das que figuram hoje na comunidade, portanto, algo aconteceu para que a estrutura mudasse. Dessa forma, a dinâmica territorial que busco analisar é resultado dos constantes movimentos que se desdobram no tempo e no espaço e que assumem novas formas sociais dentro dessa unidade organizacional territorial.

A noção de dinâmica territorial é entendida a partir dos constantes movimentos executados no tempo em um dado espaço e resultam em ajustamentos territoriais realizados pelos próprios agentes sociais (MURA, 2006). Essa configuração é dada pela modificação da estrutura à qual esse espaço está vinculado. Se as estruturas se modificam há, conseqüentemente, um dinamismo envolto nesse território. Essa noção, segundo Mura (2006), não deve ser confundida com a noção de construção do território que, apesar de se apresentar

a partir de um movimento temporal, enquadra-se, evidentemente, em um contexto histórico. Porém, esse enquadramento histórico é necessário para explicar as distintas formas sociais que resultam do dinamismo territorial existente. Nesse caso, cabe enfatizar o contexto histórico ao qual Nazaré do Bruno estava inserido no ato de sua construção.

O contexto histórico referente à construção de Nazaré do Bruno começa com a própria trajetória de José Bruno de Moraes. Antes mesmo de chegar às terras que seriam denominadas a partir de seu nome, Zé Bruno, vindo do Piauí, situou-se, primeiramente, na localidade de Barcelona. Logo em seguida, seguiu em direção à comunidade Piquizeiro, que nessa época era denominada Unha de Gato e pertencia a um senhor chamado Benedito Aguiar – segundo o senhor João Eugênio¹⁰. Nesta comunidade ele conhece Dona Josefa Soera, ela então lhe ensinou tudo sobre práticas da Umbanda, pois, até então, ele não praticava a religião. Como diz o senhor João Eugênio (99 anos): “quando eu conheci ele, ele não fazia esse negócio de bater tambor não”. No entanto, seus dons eram presentes em sua vida desde criança e sua vidência e arte de curar as pessoas foram associadas às práticas de umbanda.

Ao chegar às terras que seriam denominadas de Nazaré do Bruno, em 1937, ele começou uma longa jornada que atraiu pessoas localidades distintas como já comentado anteriormente. Em Caxias, durante esse período, os argumentos da igreja católica eram materializados pelo jornal *O Cruzeiro*, sendo administrado pelos clérigos Joaquim de Jesus Dourado e Gilberto Barbosa e mantido pela igreja católica e grande parte da elite caxiense com o intuito de dar ênfase aos ensinamentos religiosos (REIS, 2010).

No entanto, em seus artigos, era comum encontrar manifestações políticas voltadas para a sociedade brasileira e caxiense. Com a ascensão de práticas comunistas no Brasil, na década de 30 durante – o período Vargas, a igreja também sofreu profundas modificações chamadas de romanização da Igreja católica brasileira. Todas as formas de manifestações religiosas e de práticas de curandeirismo eram consideradas pela igreja e pela política local como um perigo para a sociedade. (REIS, 2010)

Nesse contexto, Nazaré do Bruno passa a entrar nesse rol de investigações em função das práticas que estavam sendo realizadas por José Bruno. Segundo Reis¹¹,

¹⁰João Pereira da Silva ou João Eugênio, como é conhecido na comunidade, chegou a Nazaré do Bruno com seu pai aos 99 anos de idade. Hoje ele é o morador mais antigo da comunidade e, em detrimento dessa característica, grande parte dos relatos históricos referentes à construção do território se deve às suas narrativas. Seus relatos são marcados pelo contexto das construções de Nazaré, nesse sentido, todas as narrativas místicas referentes ao lugar não ignoradas por ele.

¹¹Argumentação produzida a partir de leituras e interpretações realizadas no periódico *O Cruzeiro*. Jornal *Cruzeiro*. Caxias-MA.

José Bruno é duplamente incriminado, primeiro por supostamente exercer funções religiosas, haja vista que age como um *falso messias*, distribuindo bênçãos entre a população ignorante, parodiando, assim a função sacerdotal, onde somente os membros da Igreja, padres e bispos pode e é capaz de fazê-la. Segundo, por exercer a *função ilegal da medicina*, ministrando defumadores e *suspeitas infusões* (utilização de medicamento a base de ervas) sob o falso argumento de produzir *cura, conservar, restituir ou restabelecer a saúde* (REIS, 2010).

No entanto, segundo relatos do Senhor João Eugênio, havia ainda uma terceira acusação que recaía sob José Bruno – ele foi acusado de comunismo pelo distrito policial de Caxias e então conduzido para a capital, São Luís. A acusação seria sustentada pelo contingente que estava se dirigindo para Nazaré do Bruno, fixando-se sem necessitar de nenhuma contribuição para isso. Ou seja, comparações com o que houve em Canudos no século XIX eram praticamente inevitáveis.

Tanto o comunismo, como as camadas menos abastadas eram alvos de grande desordem social. Dessa forma, o discurso produzido pela igreja católica da época era voltado para a repressão dessas camadas sociais que se aglomeravam em regiões rurais e que, em virtude de sua condição de pobreza, perpetuavam uma crescente massa de sujeitos marginalizados.

Não obstante, essas associações não se resumem a uma situação de sujeito marginalizado, própria da condição dos deslocamentos pelas perturbações, pode se assemelhar às discussões da época acerca das patologias psicológicas visadas nesses aglomerados sócio-religiosos. De acordo com Nina Rodrigues (s/d), a fase na qual Antônio Conselheiro se encontrava entre os seus seguidores é de fato uma fase de profundas transformações religiosas e políticas e que causariam certas inquietações na rotina da classe política vigente da época. A crença em um “messias” que pudesse fazer algo por eles era então transformada em alienação.

Essas associações eram comumente veiculadas nos artigos publicados no periódico *O Cruzeiro* que, de forma alguma, poderia trazer em seu conteúdo palavras eufemizadas; pelo contrário, o discurso da elite caxiense, em conjunto com representantes da igreja católica local, desqualificava esse tipo de aglomeração, principalmente por se tratar de agregações geradas por ligações com práticas de feitiçaria e curandeirismo. Diante da prisão de Bruno, a comunidade se viu sem líder e esperava seu retorno com bastante ansiedade.

A comunidade que se constituía era de fato distinta da então Caxias que se apresentava nas décadas de 30 e 40. Principalmente por não corresponder às normas de disciplinas

religiosas e de conduta cristã da época. Apesar de ter vivido por algum tempo em um período áureo, nas décadas de 30 e 40, o cenário no qual Caxias estava inserido não era exatamente glamoroso. E foi justamente contra esse cenário de imposições às normas religiosas e às aparências construídas que Nazaré do Bruno se erige. Nesse momento, eles passam a fazer parte de uma nova estrutura e a constituírem um grupo coeso (BARTH, 2000). A partir dessa associação de elementos, pretendo abordar, de agora em diante, a construção de uma identidade na qual se firma uma nova composição estrutural que corresponde a um dinamismo social existente.

Portanto, pergunto-me que tipo de relações sociais podem reunir grupos sociais de distintos lugares, fazendo deles uma comunidade ou um todo que se reproduz? Como já salientado, o elemento impulsionador do processo de itinerância se resguardava na busca pela cura e, neste sentido, as relações sociais que permeiam esses agentes sociais versam, nesse momento inicial, sobre a função das práticas de cura realizadas na comunidade; no entanto isso não justifica porque eles se tornaram um grupo coeso, compondo uma ontogênese específica.

Godelier (2012, p.23) faz uma reflexão em torno desse questionamento nos Baruias da Papua Nova-Guiné. Godelier, ao estudar os Baruias, descobre que eles se tornaram um grupo coeso a partir do momento em que construíram sua Tsimia. Para os Baruias, Tsimia significa um templo construído pelos Baruias e seus vizinhos a cada três anos. É um local fechado para mulheres e para os jovens que ainda não foram iniciados; é onde são realizados tais ritos de iniciação masculina.

O fato de questionar aos Baruias sobre a qual Tsimia pertencem, remete-se ao pensamento sobre a sociedade na qual esse agente social está inserido. Quando realizam esses ritos de iniciação, percebe-se que esses ritos são feitos na intenção de que os grupos passem a existir como um todo. Neste sentido, quando tais rituais são realizados, eles são firmados em função da sociedade na qual estão inseridos. Assim, a Tsimia é o lugar onde as relações político-religiosas são executadas, intencionando firmar as relações sociais que foram sendo edificadas no interior dessa Tsimia.

A partir desse processo social, corroborado pela construção da Tsimia, ele descobre que os grupos não estão satisfeitos apenas por viver em sociedade, eles se permitem criar mecanismos que visem novas formas de existência social, onde distintos grupos sociais produzem novas formas de existência social para então se constituírem como uma sociedade

coesa.

Ao produzirem novas formas sociais estão também modificando o espaço do qual são parte e construindo sua identidade. Partindo desse pressuposto, a dinâmica social que compõe o território de Nazaré do Bruno é resultado de um processo intenso de transformações necessárias que permitiram novas formas de sociabilidade entre os membros da comunidade e que possibilitou a imersão de uma identidade.

Quando os moradores, então lavradores/camponeses, instalam-se em Nazaré do Bruno, passam a vivenciar o lugar de forma distinta de seus moradores anteriores. Passam, para além disso, a construir uma identidade que compõe os mecanismos que foram visando a existência de novas formas sociais. Eles se autoidentificam como “umbandistas de carteirinha”, o que significa dizer que os elementos identitários, construídos em torno dos moradores, é resultado da própria organização e da dinâmica social que se firmou na comunidade e que foi se concretizando ao longo dos movimentos constantes de transformações que os levaram a querer outras formas de se estabelecerem socialmente.

Semelhante caso ocorre entre os Kuntanawa, descritos por Pantoja et. al. (2012) que, após adquirirem reconhecimento de uma reserva como população tradicional – já que se identificavam por seringueiros –, passam a ver novas possibilidades de importância social quando buscam reconhecimento, agora como grupo étnico indígena que visa a obtenção de uma área indígena. Para isso, disposições e *habitus* foram organizados para que sua ontogênese transparecesse. (PANTOJA et al, 2012).

Para Mura (2000, p. 109) “a forma que um grupo social assume fisicamente no espaço não é algo dado e imutável; sua formação é um fato histórico, em contínua transformação e adaptação às condições do contexto sócio-ecológico-territorial onde tal grupo desenvolve suas atividades”. Seguindo essa linha de raciocínio, o que ocorre em Nazaré do Bruno é resultado de fortes modificações que apresentam sentido no histórico-mitológico do lugar e nas relações sociais construídas ao longo do tempo e no espaço dado, contribuindo também para compor sua ontogênese. Essas relações sociais puderam ser estabelecidas a partir da chegada das famílias itinerantes na comunidade até o surgimento de *salões* de umbanda.

Quando surgem novos espaços de sociabilidade religiosa, geram-se mudanças na estrutura social, provocando uma dinâmica territorial inevitável para a comunidade e, por conseguinte, constrói-se uma identidade específica. A estrutura é modificada porque os

espaços utilizados foram criados e/ou ampliados para reproduzir novas formas de existência social. Ao firmarem esse novo desejo de construção, deixam claro que os novos arranjos territoriais são resultado de relações sociais que foram fortalecidas em consequência de um bem maior.

Em função da necessidade de novos arranjos territoriais, novos espaços vão sendo construídos e conseqüentemente ampliam-se as relações sociais. Mas à medida que novos espaços sociais são criados, a coesão social também se constitui, estabelecendo formas de sociabilidade frente ao território que se firma. Para detalhar essa questão cabe aqui discorrer sobre esses espaços criados em Nazaré do Bruno.

É na praça construída há cinco anos que jovens da comunidade se programam para reuniões noturnas. Em função desse novo espaço de sociabilidade, surgem outras formas de cooperação para complementar o arranjo espacial, como novos bares e barracas para a venda de lanches. Ao longo da praça, em direção ao fim da rua asfaltada, há seis bares que são abertos o dia e noite, porém as barracas de lanches funcionam apenas à noite.

Durante o dia, no final da tarde, os campos de futebol são tomados por homens da comunidade e o ginásio de esportes da comunidade também é usado para jogos de futebol, ensaios de apresentações feitas pelos jovens e academia de ginástica. De uma forma ou de outra, as relações sociais se fortalecem, entre os membros da comunidade, não apenas por um contexto religioso – como acontece nos *salões* em dia de *báia*, mas em espaços construídos dentro da comunidade para estabelecer contatos e ampliar laços de sociabilidade.

Para conseguirem dar sentido a essa gama de modificações, esses agentes sociais tiveram que se adaptar às novas formas de vida, a uma nova estrutura que não, necessariamente, precisava ser pensada pelo prisma ecológico como supõe Mura (2006), pois, em se tratando de Nazaré do Bruno, a lógica territorial se encaixa na análise sócio-cultural-religiosa do lugar. A dinâmica territorial em Nazaré do Bruno foi dada a partir da busca pela cura, porém ela foi pensada a partir da necessidade de novas formas de existência social, uma vez que as relações sociais precisavam ser ampliadas.

Antes a relação territorial era dada pelo contexto adaptativo ao lugar, ou seja, as pessoas que migravam teriam que se adaptar ao novo território ao qual estavam sendo inseridas; hoje, penso que essa adaptação não é suficiente para pensar a dinâmica territorial – ela é, sim, um mecanismo estratégico que foi utilizado em consequência de uma circunstância especial: busca de cura. Todavia, a dinâmica territorial na comunidade se constitui em torno

de um desejo de existência social maior.

Assim, pensar nessas comunidades sem concebê-las dentro de um dado tempo e espaço é fortalecer a interpretação errônea de que elas estão inseridas em um contexto de equilíbrio constante, quando isso não ocorre. O equilíbrio aqui é entendido a partir do momento em que as estruturas permanecem as mesmas e nada se modifica. Isso pressupõe um equilíbrio equivocado.

A forma como a comunidade se apresenta é reflexo de diferentes mecanismos de organização social que permitem perceber que as relações sociais subjacentes construídas entre membros da comunidade são resultantes de uma intensa cooperação entre agentes sociais. Por não haver um equilíbrio constante, a organização social é estabelecida por intensos processos de adaptações.

A coesão social, enfatizada por Godelier (2012), é caracterizada por um símbolo que permite identificar membros de um mesmo grupo e isso constitui elemento de coesão social entre eles. Weber (2009), como vimos, chamaria esses símbolos de *habitus*, pois, após identificarem o elemento simbólico, a cooperação existente permite exibir uma organização social calcada em torno de elementos simbólicos projetados sobre o território.

Em Nazaré do Bruno, a cooperação entre os membros da comunidade possibilitou a construção social pertencente ao lugar em função dos locais sagrados existentes no território. Assim, quando os camponeses que se firmam na comunidade passam a se reconhecer como umbandistas, distinguindo-se do entorno pelo sentimento de pertencimento a um território diferenciado que compõe uma territorialidade e essa coesão e cooperação se torna mais evidente.

Nesse sentido, a dinâmica territorial que enfatizo em Nazaré do Bruno é parte de um processo vinculado e interdependente de fatores que favorecem e são favorecidos por uma dinâmica religiosa, resultando em uma construção identitária calcada no território. Essa dinâmica religiosa se manifesta e se dinamiza principalmente através de eventos, nos quais se podem perceber que os rituais existentes são elementos de integração grupal, que possibilitam sua organização social. Organização essa que é fortalecida pelas relações sócio-religiosas que integram esse grupo e que são caracterizadas por regras que os próprios grupos constroem para viabilizar e administrar o território e as relações resultantes disso. O histórico pertencente ao território revela uma nova relação social, produzindo distintas formas de apropriação desse lugar.

Em Nazaré do Bruno, a narrativa mítica de origem é apropriada, enfaticamente, pela Família Bruno para afirmar os dons de Zé Bruno e para legitimar o próprio misticismo do lugar. De uma forma ou de outra, a relação apresentada diz respeito ao território que apresenta uma dinâmica, produzindo, a partir disso, uma configuração diferenciada gerando espaços ressignificados e resultantes de suas ações sociais ao longo do tempo.

A ideia de comunidade, enfatizada anteriormente, versa justamente uma perspectiva de coesão social que possibilita a integração grupal resultante dos constantes eventos de cunho religioso que movimentam o território, permitindo ainda que a condição identitária seja fornecida pela fronteira (BARTH, 2000) que não é fixa. É, justamente, em função dessa constante movimentação que o dinamismo se apresenta em Nazaré do Bruno contribuindo para um processo de mudança que está sempre em curso.

CAPITULO 3. DINÂMICA RELIGIOSA E LUGARES SAGRADOS: RESSIGNIFICAÇÃO DO TERRITÓRIO

3.1. Resignificando o território: a criação de lugares sagrados

Compreender a noção de território implica, primeiramente, entender que suas diferentes acepções são resultado de conhecimentos científicos específicos. Para tanto, o território que busco aqui enfatizar se caracteriza por abordar uma função simbólica relativa ao lugar. Em seu texto *Dos múltiplos territórios a multiterritorialidade*, Rogério Haesbaert (2004) entende que para discutir os processos complexos relativos à multiterritorialidade se faz necessário entender a noção de território e de territorialidade. Em sua discussão, a própria noção de território já apresenta um desdobramento que possibilita duas percepções distintas: uma material, e outra funcional e simbólica. No entanto, para a Antropologia, busca-se separar para depois compreender e analisar.

Mas pensar o território, segundo Lefebvre (1994), não como valor de troca (dominação), mas como valor de uso (apropriação) nos remete aos significados que são resultado dos processos de sua apropriação. O que liga as pessoas a um determinado território não diz respeito especificamente à dimensão física do lugar. As relações construídas em função de um dado território pressupõem uma dinâmica diferencialmente confirmada ao longo do tempo em torno dos significados que foram atribuídos pelos agentes sociais ao lugar ocupado.

Nessa perspectiva, o território de Nazaré do Bruno apresenta um conjunto de elementos que remetem a uma configuração específica que se dá em função da estrutura religiosa que se instalou na comunidade. Quando pessoas de diferentes lugares se organizam sobre uma nova terra, atribuem-lhe novos significados. A legitimação do lugar enquanto místico é dada por uma gênese baseada em um sonho premonitório. Este constitui o elemento moldador das relações sociais construídas em um dado momento histórico pelos agentes sociais com relação ao território.

A cura procurada pelos sujeitos instalados em Nazaré do Bruno era materializada através da figura de Zé Bruno. No entanto, sua ação em conjunção com os elementos territoriais naturais estruturavam e afirmavam a ideia de cura atribuída ao território. Assim, as nascentes, denominadas de olhos d'água, o açude e os morros da comunidade são definidos e

significados como sendo lugares de cura ou lugares sagrados. Esses elementos naturais não eram definidos como lugares de cura antes da compra daquelas terras por Zé Bruno. Eles foram ressignificados. Ou seja, criou-se a ideia de lugar sagrado em função das ações que estavam sendo executadas no lugar. Nesse sentido, quando Haesbaert afirma que o território se presta a percepções funcionais e simbólicas, e que essas percepções não são necessariamente excludentes, percebemos que ambas podem ser interpretadas como pertencentes a uma mesma construção territorial (HAESBAERT, 2004).

Aqui, entretanto, faremos um esforço de separação de forma a compreender melhor os elementos considerados simbólicos. Assim, vemos que mesmo que a alegação do lugar como sagrado não tenha sido aceita por todos os moradores que chegaram à comunidade e que alguns indivíduos tenham permanecido no local por suas características mais funcionais, tal fato não obscurece e nem minimiza as práticas de cura executadas na comunidade.

O senhor João Eugênio, o morador mais antigo, não chegou a Nazaré para se curar de alguma enfermidade. Ele era mais um retirante buscando um lugar melhor para viver em companhia de seu pai. Quando questionado sobre a relação da nascente com a cura diz: “lá não era de curar, lá era um lameiro de porco¹², tô lhe dizendo”. Essa fala do lugar como não sendo lugar de cura permite entender que a resignificação desses lugares diz respeito à aceitação do dono da terra enquanto extraordinário e nos lugares que ele indicou como promotores de cura. Essa afirmação se torna ainda mais clara a partir do entendimento de quem eram esses sujeitos que compunham esse território e de quais eram os interesses que os levaram a buscar tal lugar. Quem acreditava nos lugares eram aqueles que precisavam acreditar na possibilidade de cura.

Dessa forma, os territórios só podem ser compreendidos a partir dos sujeitos que os compõem (HAESBAERT, 2004, p.03). Apesar da noção de espaço se respaldar nos estudos dos elementos naturais e artificiais construídos pelo homem em uma porção de terra, não quero confundir a noção de espaço com a ideia de território aqui analisada, pois à medida que enfatizo os lugares que foram ressignificados, me reporto para uma discussão mais aprofundada que não é versada pelos elementos físicos, mas pelas formas de organização social estabelecidas em função dos dados elementos.

¹²A comparação feita por Sr. João Eugênio ao considerar o Olho d'água como um lugar sujo é associada à falta de cuidado ao que se chama hoje de olho d'água de cura. Para ele, a ideia de cura oferecida pelo olho d'água é fantasiosa. Isso reforça a noção de Laraia (2001) sobre a cultura. Para ele, nem todos participam da cultura da mesma forma. Existe uma complexidade que engloba a cultura e torna os indivíduos que participam dela distintos.

O Olho d'água, como é chamado pelos agentes sociais, ainda é lugar de cura. Cercado por pedaços de palmeira de babaçu, a área correspondente ao Olho d'água é zelada por D. Socorro que mora ao lado, mas não existe uma cerca que separe sua casa da área, sendo ambos, partes de um mesmo lugar.

Ao adentrar o lugar, nos deparamos com uma pequena capela chamada Nossa Senhora dos Remédios do olho santo. É uma igreja deteriorada por dentro e por fora, suas portas estão velhas e os altares já quase não existem. Em decorrência disso, ela se encontra quase em desuso. Os eventos que ocorrem na igreja são realizados apenas em um período do ano: na festa destinada à Nossa Senhora dos Remédios. À sua frente está cravada uma grande cruz de madeira que materializa a representação do lugar enquanto sagrado.

Esse mesmo processo de materialização do sagrado é percebido ao longo do território em função da forte incidência de cruces de madeira pintadas de azul, espalhadas pela comunidade. São cruces que marcam o caminho a ser seguido ao se realizar peregrinações em tempos de festejo.

Há, dentro da área destinada ao Olho d'água, um muro baixo de tijolos e um portão pequeno de ferro que cerca o Olho d'água e outra cruz. Há ainda outra pequena capela denominada duplamente como Capela de São Pedro ou de Princesa da Linha Roxa cujo uso é feito apenas durante a festa de São Pedro. Dentro da capela há apenas um pequeno altar e um banco de madeira. Atrás da capela, uma estrutura feita de cimento foi construída em torno do Olho d'água (nascente) e muitas plantas cercam as águas que curam. É uma área muito úmida, recoberta por um vasto buritizal. Em um dos cantos da estrutura montada para cercar o Olho d'água, a imagem de Iemanjá foi colocada. Ela é a representação sagrada das águas e soma-se a essa divindade a crença disseminada entre os moradores de que as águas são protegidas por uma sereia que vive em suas profundidades.

A representação simbólica apresentada na figura de um encantado, a sereia, constitui uma forma de interpretação que legitima a ideia de lugar protegido por seres espirituais e sobrenaturais. Essa crença é validada pela construção simbólica atribuída ao território desde seus lugares de cura até sua idealização enquanto comunidade.

Ao fundo da área, uma pequena casa foi construída para a realização de trabalhos de cura. Dentro dessa casa de cura, um pequeno tanque existe onde os banhos para cura são realizados. Essa nova estrutura em torno do Olho d'água foi construída em 2007, em trabalho de cooperação pela comunidade. Isso indica que a modificação dos espaços sagrados

existentes na comunidade é resultado de um processo de constante movimentação e que é articulada pelas necessidades da própria comunidade, correspondendo ao dinamismo pertinente a suas ações sociais.

Em função das mudanças recorrentes, vemos que a definição fornecida ao lugar não é aleatória, ela é legitimada por um processo dinâmico e histórico vivido no lugar. A ideia do sagrado é aceita e reverenciada por aqueles que apresentam alguma enfermidade. A esse lugar é fornecido um valor espiritual. Nos versos de seu Arnaldo¹³ é possível perceber isso:

Existe muitas obras de grande valor
Valor este espiritual
Não existe moeda que compre
Nem dólar e nem real

Princesa da linha roxa
Protetora de um lugar santo
Protege o Olho d'água
Lugar bonito e mirante

Lá existe um banho
Banho esse medicinal
Quem acredita em Deus
Cura todos os males... (p.20/21)

Esses versos foram escritos por alguém que se intitula “filho de Nazaré do Bruno”. São reflexos da uma memória de um homem que cresceu em Nazaré do Bruno e que presenciou o processo de mudança pelo qual a comunidade foi passando. Essas mudanças relacionadas à noção de território, todavia, são pertinentes à nossa reflexão para que entendamos tais mudanças ao longo do tempo, refletidas no espaço como construtoras e constituidoras do território.

Entendendo isso, pode-se então perceber como a dinâmica territorial está imbricada com a dinâmica religiosa, ambas importantes na construção do contexto no qual a comunidade está inserida. No mesmo poema sobre a fonte Olho d'água é possível perceber mudanças na forma de uso do lugar sagrado. Segue o trecho:

Os terços que dia de domingo era realizado
Para todos era a maior atração
Hoje só existe saudade

¹³Senhor Arnaldo Machado da Costa, filho de Francisco Angélica e Maria Pastora, se mudou para Nazaré do Bruno ainda pequeno. Seus pais foram discípulos de Bruno e sua irmã, Raimunda Costa, casou-se com um discípulo de Bruno, Antonio Goiano. Seu Arnaldo não vive mais em Nazaré do Bruno. No entanto, sua identidade com o lugar o levou a escrever um pequeno livro de poemas relacionados à Nazaré do Bruno e a toda sua história ligada a Zé Bruno de Moraes.

Porque terço mesmo
Pelo que fui informado
Não tem mais não

Mas quanto tinha era lindo veja
Seu Carraspanha na **rebeca**
E Raimundo músico no saque respondia
Saque e **rebeca** juntos entoavam
O toque da ave Maria (p.22).

As mudanças são inexoráveis, não obstante, a estrutura pode se modificar ou não (LEACH, 1999). Embora não se ouça mais o toque da Ave Maria na rabeca, a fonte do Olho d'água ainda carrega o posto de lugar de cura e carrega também o misticismo que faz dali um lugar sagrado. As sereias ou espírito das águas do mar, ou ainda, a princesa da linha roxa que os agentes sociais acreditam habitar nas nascentes, ainda guardam as águas sagradas do lugar. Sua concepção enquanto lugar sagrado que cura permanece a mesma. Dessa forma, a dinâmica religiosa admite a mudança sem que a estrutura formal se modifique (LEACH, 1999). O terço não existe mais aos domingos, no entanto, as pessoas continuam indo ao Olho d'água para curar-se e podem incorporar ao lugar novas formas de eventos para recriarem e revitalizarem sua crença.

A crença naquilo que é extraordinário qualifica o território como sendo místico. Aquilo que não é visto, mas no qual se confia, torna a crença real. Essa possibilidade reveste todo o imaginário dos moradores que acreditam que ali há um mistério. Isso é enfatizado pelo neto de Zé Bruno, Hernilton Morais, quando diz: “Nazaré, aqui é muito diferente, eu não sei entender não, mas o mistério aqui é grande. É uma coisa inexplicável mesmo” (HERNILTON, maio, 2013).

A memória aqui atribuída aos lugares dá-se por uma relação histórica em torno de seus elementos sagrados. Nora (1981) enfatiza que memória e história não representam a mesma dimensão. No entanto, fazem parte de um mesmo processo que entende que há dois tipos de memórias: uma inconsciente e outra, fruto da história.

Assim, para Nora a necessidade de memória é uma necessidade de história, dessa forma, os lugares da memória nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos (NORA, 1981, p.25). Nesse sentido, os lugares sagrados em Nazaré do Bruno caracterizados pelos morros e pelo Olho d'água são pensados levando em consideração seu aspecto histórico em torno de um contexto religioso que alimenta suas memórias.

A comunidade é circundada por morros, entre os quais, quatro deles são por eles identificados como sagrados. Cada morro apresenta uma denominação diferenciada. Para diferenciá-los, os agentes sociais usam elementos mnemônicos como pontos de referência. O morro da Guia é o morro próximo à caixa d'água da comunidade, por essa razão é reconhecido como Morro da Caixa d'água. O morro Nossa Senhora dos Remédios fica próximo ao Olho d'água. Os outros dois morros Nossa Senhora das Graças e Morro do Carvalho, localizados na Rua do Carvalho, ficam próximos e na direção oposta aos morros já citados.

Esses morros são frequentados quando acontecem penitências que hoje em dia são realizadas apenas nos festejos de Nossa senhora de Nazaré, entre os dias 29 de agosto e 07 de setembro. Antes da morte de Zé Bruno, as penitências nos morros eram realizadas diariamente. Hoje, na época do festejo, a cada morro são reservados três dias seguidos de penitências. Cada morro apresenta um cruzeiro, e por toda a comunidade esses cruzeiros são recorrentes. Eles demarcam a passagem dos romeiros durante o festejo de Nossa Senhora de Nazaré. Essas penitências são ofertadas à entidade Zé Falcão, caracterizada por um ser encantado que, segundo os moradores, habita as matas e protege a comunidade. Nos versos de Seu Arnaldo essa ideia é reforçada:

Em cima do morro
Faça suas preces
Que serão todas ouvidas
Pelo príncipe Zé Falcão
Que cuida do povo
E de todos os irmãos

Ele é encantado
Só aparece quando é chamado
Chega faz o bem
E quando vai embora
O povo fica emocionado (p.19).

No entanto, o que prevalece no território são as relações sociais e são elas que impulsionam a engrenagem de funcionamento da dinâmica do próprio território, mesmo que seja a partir de ações orientadas por crenças. Como diria Leach, há mudanças que modificam estruturas formais e há estruturas formais maleáveis que sobrevivem às mudanças.

Dessa forma, se os antigos arranjos não estão dando conta de suprir a demanda da crença, criam-se outros mecanismos resignificando elementos para garantir a reprodução religiosa e, conseqüentemente, social daquele grupo. Ou, como nos diria Weber, pela pena de

Pantoja, as ontologias “que são de resto reconstruídas e têm natureza sempre histórica... precisam ser transformadas para continuarem a ter validade, isto é, para serem corroboradas pela vida” (PANTOJA et. al. 2012, p.19).

Como estas são projetadas sobre o território, seus arranjos também se recriam e se readaptam resignificando-as simbolicamente. Se há mudanças, há também a continuidade nos reflexos do passado que se revelam pertinentes no presente por carregarem a relação com a memória de José Bruno. Nesse sentido, um lugar, só é um lugar de memória se a imaginação o investe de uma áurea simbólica (NORA, 1981). Desde a morte de José Bruno de Moraes, mudanças nos ritos são constantemente observadas. No entanto, a estrutura religiosa permanece a mesma, fincada e enraizada na comunidade e legitimada pela memória de Zé Bruno, seus feitos e seus saberes.

O grau de proximidade dos antigos discípulos ou de seus descendentes aufere prestígio e estabelece linhagens que determinam os donos de *salão* e as permissões recebidas, mesmo que em nome de espíritos. Assim, podemos abstrair, a partir disso, que surgem novos arranjos políticos, mesmo quando revestidos de espiritualidade, no vazio deixado pela ausência de Zé Bruno e seu carisma capaz de conduzir a comunidade da forma antiga.

O carisma registrado em questões religiosas diz muito sobre o reconhecimento que se dá às suas missões. Weber (1999, p.324) afirma que o “portador do carisma assume as tarefas que consideram adequadas e exigem obediência e adesão em virtude de sua missão”. O portador do carisma é dotado de poder, são líderes naturais portadores de dons físicos e espirituais e que carregam teor sobrenatural. Weber (1999) ainda complementa a noção de carisma afirmando que qualquer organização que apresenta estrutura carismática difere de uma burocrática pelas seguintes características:

Não reconhece nenhuma forma e nenhum procedimento ordenado de nomeação ou demissão, nem de “carreira” ou “promoção”, não conhece nenhum “salário”, nenhuma instrução especializada regulamentada do portador do carisma ou de seus ajudantes e nenhuma instância controladora ou à qual se possa apelar (WEBER, 1999, p.324).

O reconhecimento naquele que é portador do dom do carisma é validado pelas provas dadas pelo sujeito carismático. É a crença nessas provas que legitima suas ações e reforça o carisma. Assim, o carisma “puro” não encontra legitimidade necessariamente naquele que substitui. Outro componente que abrange a noção de carisma diz respeito ao tempo. As ações são executadas no tempo e no espaço e são postas em questão para serem tomadas como prova. É a prova no poder de quem detém o carisma que valida suas práticas e seu respeito.

Em Nazaré do Bruno, as constantes transformações em torno do sucessor e *líder* da comunidade foi provocada pelo falecimento de José Bruno de Moraes em 1983. Em seguida, o filho mais velho, Vicente Bruno de Moraes, assume seu posto como líder espiritual e político na comunidade, porém seu reconhecimento só se dá em função de provas que justifiquem sua ocupação da posição de líder espiritual. Porém, nesse momento, a fé em Nazaré do Bruno não se erigia apenas na figura da liderança carismática, mas a própria comunidade trabalhava para garantir que as forças espirituais permanecessem no território, construindo a existência do líder mesmo que o sujeito não fosse portador nato do carisma. A estrutura que se estabeleceu como uma estrutura estruturada, ao longo da liderança de Zé Bruno, agora engendrava seu líder como uma estrutura estruturante (BOURDIEU, 1997).

Quando mestre José Bruno morreu, quem ficou foi o filho dele Vicente, irmão de Herculano. Ele tratava todo mundo bem, era da confiança. Ele ajudava muita gente aqui, ajudou gente a botar suas casinhas, era organizado ele. No *salão* mais os médium tudo, todo mundo acompanhava, a ordem era dele, do finado Vicente. Quando o finado Vicente morreu e ficou seu Herculano, ele não sabia das coisas, de nada. Aí o povo velho foi incentivando ele: *não pode deixar isso aqui cair, não pode deixar as forças ir simhora, a igreja não pode deixar*. Aí todo mundo foi acompanhar seu Herculano, ele não trabalhava e também não acreditava, mas entrou nos eixos não é. Aí todo mundo adotou ele, aí todo mundo botou ele como chefe também e todo mundo acreditava nele (RAIMUNDA, abril, 2013).

De fato, aqueles que chegavam a Nazaré do Bruno não contribuíam monetariamente para viver e morar nas terras de Zé Bruno, tampouco para custear o tratamento que recebiam. Isso se devia a uma lógica dada pela dominação carismática que não se pauta em fundamentos econômicos e não exige ordem tributária para fortalecer ou custear suas missões. Entretanto, havia outras formas de pagamento representadas por uma obrigação dada a eles. O sentimento de obrigação frente ao curador de sua enfermidade ou benfeitor de uma moradia era retribuído com trabalhos realizados dentro dos *salões* e na construção das benfeitorias da comunidade, como a igreja (MAUSS, 2003).

A relação entre dono da terra e moradores não se limita à liderança carismática aqui apresentada e nem às relações de reciprocidade reveladas nas obrigações cumpridas pelos moradores. Ambos, o dono da terra e os moradores, se relacionavam diretamente com o território físico, atribuindo-lhe significados em função da conjuntura construída em torno das relações sociais. A forma como compreendemos território é matizada pelo fator místico, conforme versam as narrativas dos agentes sociais ao fazerem referência ao lugar.

Nazaré do Bruno é entendido por seus agentes como uma *eira*. Para eles, a *eira* é um

pedaço de terra que é comandado por espíritos e tudo que ocorre em torno dos limites da comunidade deve ser consentido pelos espíritos que ali habitam. As permissões para executarem qualquer modificação dentro do território não tem apenas o aval dos donos físicos do lugar (família de Zé Bruno), mas também dos seus donos espirituais.

Aqui tem que falar com ele (com o dono), pedir licença. Aqui tem muito espírito, aqui é uma *eira*. Foi feito pelo esse mestre (Zé Bruno), mas tem que pedir licença espiritualmente, não é só ele (dono da terra) que manda aqui não, ele manda só na casa dele e orienta aqui a comunidade, mas tem que pedir licença se for outra pessoa né. Aqui foi benzido pelo mestre (RAIMUNDA, abril, 2013).

A significação oferecida ao território não se limita apenas aos espaços dedicados aos cultos rituais. O lugar escolhido para cada morador construir sua casa é tomado como representação simbólica por ter sido benzido por Zé Bruno. Esse significado é atribuído, principalmente, pela ideia de proteção relacionada ao ato de benzer. A significação atribuída a esses atos corroboram-se no contexto místico territorial de Nazaré do Bruno, criado, em especial, em torno de um processo social que se conserva latente.

As mudanças pertencentes à comunidade não se findam em contextos religiosos, pois se expandem para modificações políticas que afetam diretamente a comunidade. Como a vida política é referenciada pelo conjunto de crenças subjetivas em algo comum partilhado pelos membros de uma coletividade, devemos observar se há alterações na ontologia do grupo de forma que a mesma continue a corroborar a vida (PANTOJA, 2012, p.19).

A sucessão do poder de Zé Bruno enquanto dono do lugar e enquanto líder espiritual se dispersa pela linhagem de parentesco através dos seus filhos que herdaram a terra, e seus *discípulos* que herdaram os salões e os saberes como *meizinhos*. Na medida em que o tempo prossegue com suas inexoráveis mudanças, a estrutura social se tensiona diante das demandas por benefícios como estradas, transporte, serviços públicos e as oportunidades políticas representadas por um de seus membros na vereança, em Caxias, ou da possibilidade da municipalização, conforme examinaremos adiante.

3.2. A *Báia* da mata: ampliando e resignificando o território

A dinâmica do território de Nazaré do Bruno está imbricada na dinâmica religiosa, propriamente dita. São duas dimensões que foram sendo construídas de forma paralela e interligada. Em um contexto antropológico, o território não se explica unicamente pela

dimensão física do lugar. Os limites físicos oferecidos oficialmente pelo estado nacional não explicam a dimensão simbólica disseminada no contexto religioso referente a Nazaré do Bruno. O físico está inserido no conjunto territorial. No entanto, não abrange a extensão de seus elementos míticos e místico-religiosos.

Assim, os limites político-administrativos não são necessariamente respeitados se o que se busca de fato são atribuições oferecidas por elementos simbólicos. Esses elementos estão inseridos no contexto físico do lugar, no entanto, o significado atribuído a eles ganha outra configuração. Como veremos, a *Báia* da Mata que descreverei a seguir, representa um ritual ocorrido em um lugar que foi ressignificado e que não é localizado em terras oficialmente reconhecidas como pertencentes a Nazaré do Bruno.

A *báia* da Mata é uma festa feita em homenagem ao caboclo ao João Rompe Mato e que foi iniciada por uma *discípula* de Bruno, Raimunda Remédios. Ela se tornou mãe de santo da comunidade até seu filho assumir seu posto também como pai de santo. Pai Luís, como é conhecido, hoje, dá continuidade ao trabalho deixado pela mãe. Nesse local, denominado “Vale das Candeias” que se localiza a 13 km de distância das terras pertencentes a Nazaré do Bruno, a festa acontece há dezessete anos. A escolha do lugar para realização da *festa* não se deu de forma aleatória, afinal, o lugar apresenta um Olho d’água que também é encantado. Esse Olho d’água é usado para práticas de curandeirismo e constitui um novo elemento que justifica e legitima o lugar para realização da festa.

3.2.1. Preparando a mata

Durante todo o período que a festa não acontece, o local escolhido para a comemoração permanece sem manutenção, pois se trata de uma vasta área de matas. A área toda é recoberta com uma imensa floresta de babaquais que apresenta um centro, um espaço aberto para realização da festa. Com a proximidade da festa, a mata precisa ser capinada. A festa acontece no último domingo do mês de julho, porém a limpeza da área ocorre 10 dias antes.

Para realizar a limpeza, frequentadores do *salão* do Pai Luís participam da realização da capina em mutirão, munidos de machados, pás e foices. Esse trabalho é reconhecido como fator de sociabilidade entre grupos de vizinhanças ou comunidades. Nesse contexto religioso, trabalho e religião se combinam para garantir o funcionamento do grupo, pois, na medida em

que participam dessas atividades, estão também constituindo uma unidade (CANDIDO, 1997, p.71).

Uma clareira circular é aberta em volta de um *salão* também circular onde a *báia* acontece. O *salão* não tem paredes, é cercado por uma mureta baixa de plantas denominadas de “espadas de São Jorge” para alcançar limpeza astral no local e o telhado é de palha. No dia da festa, o telhado é decorado com lençóis e fitas brancas e verdes por fora e fitas pequenas e coloridas por dentro. A ornamentação do telhado é finalizada com uma bandeira do Brasil fincada na parte frontal do salão, em direção à entrada da mata. As colunas de madeira que sustentam o salão são pintadas de branco e decoradas com coroas em formato de flores artificiais coloridas.



Figura 5: *Salão* construído no meio da mata para a realização da festa. Foto: NASCIMENTO, P. (2013)

Em meio à área aberta, há palmeiras de babaçu que fazem com que o lugar não seja um espaço totalmente aberto. Os troncos dessas palmeiras são pintados de branco até certa altura. As palmeiras que ficam nas laterais do *salão* também são pintadas de branco e decoradas também com coroas de flores artificiais. Do lado direito (para quem entra na área da festa) do *salão* de *báia*, um cruzeiro foi construído em um amontoado de pedras. No dia da festa, ele é coberto de velas colocadas pelos praticantes de umbanda.

Do lado esquerdo, são construídas barracas para que a comunidade possa vender lanches e almoços para os frequentadores da festa. Essas barracas são feitas de palha de palmeira de babaçu com paredes e telhados firmados com pedaços de madeira. O material colhido para confeccionar as barracas é coletado nas matas de Nazaré e levados até a mata da festa pelos usuários das barracas. As palmeiras localizadas na festa da mata não podem ser derrubadas. Na festa desse ano, foram construídas doze barracas por aqueles que venderiam

produtos na festa¹⁴.

Atrás do *salão* há um caminho que segue em direção ao Olho d'água encantado da mata. É um caminho alto e pedregoso, com palmeiras de babaçu que beiram as laterais do caminho, mas descem em direção ao Olho d'água. Antes de chegar ao local do Olho d'água, os tambores são esquentados nas laterais do caminho, nas proximidades de um pequeno muro onde está escrito: "Salve os caboclos da mata". O Olho d'água é cercado por duas colunas altas de pedras, formando um pequeno muro que circula a fonte.

No dia da festa flores fazem parte da decoração do Olho d'água. As flores artificiais estão por toda parte na mata. Próximo ao olho d'água dois cercados de palha de babaçu, um destinado aos homens e outro às mulheres foi construído para ser usado como banheiro pelos frequentadores da festa. A água usada para o banho é conseguida no próprio Olho d'água.

3.2.2. A chegada dos romeiros

Na ocasião, dezenas de pessoas vindas da sede de Caxias, Timon, Teresina, União, Buriticupu, Santa Luzia do Tide e Bacabal marcaram presença no evento. A organização do mesmo é encabeçada por "Pai Luís" e a hospedagem é considerada uma obrigação do dono da festa. Como descrevemos antes, há, na parte trás do *salão* de Pai Luís, vários quartos que se configuram em alojamentos para os romeiros. Esses locais foram construídos, segundo Luis, a partir de doações realizadas pelos próprios romeiros.

A relação entre Nazaré do Bruno e alguns dos municípios em torno do Maranhão e do Piauí que enviam participantes aos eventos realizados em Nazaré do Bruno é resultado de um longo processo, de décadas de trabalho que gerou reconhecimento adquirido por José Bruno de Moraes. Esse fato permite perceber que as fronteiras geográficas não limitam e nem reduzem as relações estabelecidas com outros lugares.

Essas fronteiras, em nenhum sentido, são dadas geograficamente, ainda que mantivesse algo de territorial, as fronteiras aqui identificadas são dadas socialmente. Não é a permanência constante no território que qualifica a noção de pertencimento, sendo o fluxo

¹⁴Tive a oportunidade de acompanhar algumas mulheres na cozinha. As mulheres que geralmente cozinham os alimentos para serem vendidos na festa realizam um trabalho árduo e cansativo na noite que antecede o evento. Elas cozinham durante horas. Enquanto algumas dormem por algumas horas, outras continuam a cozinhar noite à dentro. Esse trabalho dura a noite toda até o amanhecer. Elas alugam ou pedem emprestadas caminhonetes pequenas para levarem suas numerosas panelas em direção à *festa*. Como a festa acontece ininterruptamente da manhã até às cinco da tarde, verdadeiras refeições são vendidas a preço de quatro a sete reais, mas para aqueles que desejam apenas comer algo mais barato, são vendidos também lanches salgados e refrigerantes.

parte da manutenção da fronteira. A interação que se estabelece com quem está fora não reduz ou prejudica a construção de relações em vias locais, pelo contrário, essas relações são base do processo de manutenção das fronteiras existentes (BARTH, 2000).

A fama do fundador da comunidade como curandeiro ultrapassou os limites pertencentes à Nazaré do Bruno. Mas à medida que transformações foram acontecendo em torno da comunidade, principalmente com relação à dinâmica religiosa, novos eventos foram sendo estruturados construindo laços de proximidades entre os moradores de Nazaré do Bruno, comunidades vizinhas e municípios não necessariamente tão próximos. Entretanto, o prestígio pertinente a essa festa não se deve à fama de José Bruno, mas se volta para a figura de Luís Machado, o Pai Luís, dono do mais suntuoso *salão* de Nazaré do Bruno. É para a sua festa que ônibus lotados de pessoas oriundas de tais municípios se deslocam para participar.

Como descrevemos anteriormente, são cinco quartos localizados nos fundos do *salão* de Pai Luís, repletos de armadores para redes. Cada quarto apresenta uma porta e uma janela e suas paredes ainda não foram rebocadas, sem nenhuma pintura de finalização. Os romeiros, como são chamadas as pessoas de fora que comparecem na festa, começam a chegar dois dias antes do dia na festa da mata.

Durante esses dias, eles fazem peregrinações na comunidade, realizando pequenas oferendas em locais específicos como nas proximidades dos morros sagrados e do açude e retornando para o *salão* do Luís para *báiar no final do dia*. Se *báia* dia e noite ao som de tambores aquecidos à beira de fogueiras feitas na porta do *salão* que é aberto para quem queira participar. A cozinha da casa de Luís é extensa, o que possibilita organizar grandes comissões para cozinhar. Os romeiros alimentam-se na casa de Luís, que corresponde ao mesmo espaço localizado próximo ao *salão*. O organizador da festa oferece comida aos romeiros, sem nada cobrar por isso.

3.2.3. A saída para a mata

Na manhã do dia 28 de julho, dia da festa, às 9 horas da manhã as pessoas começam a reunir-se nas proximidades do *salão* do Luís. Vários ônibus são disponibilizados pelas empresas que fazem linhas para Nazaré do Bruno/Caxias/Timon para deslocarem os romeiros em direção à mata. Nos primeiros anos de festa, sob a organização de Maria dos Remédios (Mãe de Pai Luís), os frequentadores chegavam a pé até a mata. Subsequentemente,

conseguiram um caminhão e, em seguida, um ônibus, escalonando até os sete ônibus com os quais contam hoje. Foi um processo lento, que culminou no evento que hoje se apresenta como um dos principais de Nazaré do Bruno.



Figura 6: Saída para *báia* da mata frente à casa de Luís. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).

Há uma euforia generalizada, carregada de ansiedade, que caracteriza a aglomeração que se forma em torno dos ônibus, que demoram a sair de Nazaré do Bruno. Quando o fazem, vão absurdamente lotados com até três pessoas sentadas no espaço entre dois bancos e outras tantas em pé.

Acompanham-nos uma dezena de carros pequenos e lotados com até nove pessoas, motos com três pessoas, precedidos por um caminhão que guia o caminho carregando o organizador da festa, Pai Luís, e sua comitiva composta por aqueles que, seguramente, o ajudaram na realização da festa. No entanto, antes de partir pela estrada, um ritual é feito em torno da igreja. A procissão de veículos guiados pelo caminhão faz uma volta em torno da igreja antes de seguir a viagem. Esse ritual é interpretado como forma de reverência a José Bruno e como um pedido de proteção à santa, Nossa Senhora de Nazaré.

Ônibus, motos e carros menores seguem em comboio pela estrada que dá acesso à comunidade Vacas. Porém, antes da chegada à referida comunidade, o caminho é desviado e o comboio segue mata adentro. O trajeto é ocasião de constantes *doutrinas* entoadas pelos romeiros presentes no ônibus. A estrada é de areia e os ônibus trafegam com muita dificuldade em decorrência do excesso de passageiros associado à estrada ruim. Nada é cobrado para fazer uso desses ônibus até o local da festa: o dono da festa banca tudo, segundo relato dos frequentadores.

3.2.4. A chegada à mata

A entrada no local da festa se dá por uma estrada de areia em linha reta. Ali não há residências, apenas mata por todos os lados. Os ônibus e alguns carros menores são estacionados a alguns metros da entrada da festa, outros carros carregados de cadeiras ou produtos para serem vendidos seguem pela estrada e estacionam nas proximidades da entrada. As pessoas seguem a pé por alguns poucos metros até a entrada de piçarra, um caminho largo com mata em ambos os lados. As pessoas descem dos ônibus, carregadas de sacolas e algumas começam a vestir suas fardas ali mesmo. Nas sacolas, além das fardas, alguma comida é levada para a mata, pois os alimentos vendidos na festa, em decorrência da falta de opção, podem tornar-se custosos.

Muitas mulheres com crianças de colo comparecem ao evento. Isso permite perceber que se trata de um evento para a família. Algumas pessoas já estão no local da festa. São pessoas que não participaram das *báias* no *salão* do Luis durante as noites anteriores e nem dormiram em Nazaré do Bruno. A maioria proveniente de comunidades próximas, Caxias e Teresina. Na entrada da festa um cartaz que dizia “Sejam Bem-vindos a Festa do Rompe Mato”.

Ao entrar na área de mata limpa, reservada para a festa, observam-se as barracas organizadas uma ao lado da outra, há ainda muitas redes armadas em troncos de palmeiras de babaçu. Nessas redes, aqueles que chegaram de viagem descansam em revezamento, antes e durante a festa. A festa é longa e cansativa e, por isso, muitos não suportam participar dela o tempo todo. O calor é intenso na mata e, por conta disso, o banho confeccionado aos fundos da área da festa, próximo ao Olho d’água é imediatamente frequentado por aqueles que acabam de chegar para participar da festa. Esses banhos não são necessariamente espirituais.

3.2.5. A *báia*

A noção de *báia* não é compreendida pelos agentes sociais como sendo apenas o ato de *báiar* (dançar). Porém, a festa em sua totalidade é denominada pelos agentes sociais genericamente de *báia*. Uma parte da multidão participa das atividades ligadas à prática da umbanda como *báiar* e rezar, outras tantas apenas comparecem para observar. Mas o fato de apenas observarem não exclui a importância desses agentes sociais que marcam presença no

local da festa por diferentes motivos, seja para pedir um favor, agradecer uma benção alcançada ou apenas observar a festa.

Tais participantes são, em sua maioria, clientes dos pais e mães de santo, outros são frequentadores assíduos dos seus *salões*. Seguindo a proposição dessa dissertação, antes mesmo de pensar nos rituais que estão sendo executados, penso que devo observar como o próprio território foi resignificado pelo evento, em sua totalidade.

Cabe aqui refletir sobre como as relações sociais observadas a partir da ocupação de territórios são produzidas em torno deste evento-total, que inclui tanto os protagonistas como os coadjuvantes, participantes ativos ou convidados e clientes. Dessa forma, o território criado no lugar que foi assim resignificado é composto pelas múltiplas formas de relação social que se fundam no evento. Neste caso, a festa na mata, do Caboclo Rompe-Mata, promovida pelo *salão* de Pai Luís.

Ao entrar na mata onde ocorre a *báia*, percebe-se que a festa é considerada importante pela forma como os praticantes da umbanda se vestem. Assim, é possível encontrar muitas pessoas circulando no *salão* vestidas pomposamente com suas *fardas* de seda ou cetim. Algumas mulheres usavam vestidos elaborados com rendas em toda sua extensão, sempre em tons fortes. Tons em rosa, amarelo e verde eram mais frequentes. Os homens complementavam o vestuário com inúmeros colares coloridos e as mulheres com grandes chapéus decorados. O organizador da festa chamava atenção com suas roupas exclusivas em tom de verde com detalhes dourados, uma túnica enorme e inúmeros colares envoltos em seu pescoço.

Não é uma regra, mas os distintos *salões* que participam da festa trajam *fardas* em tons parecidos entre seus frequentadores. Assim, grupos de umbandistas com *fardas* verdes ou *fardas* amarelas permaneciam sempre próximos por pertencerem ao mesmo *salão*. Outros participantes da festa não chegam trajados com suas *fardas*, mas as mantêm guardadas em suas bolsas até que a *báia* comece. Tal comportamento parece ser justificado pelo não pertencimento ou pelo menos à falta de assiduidade dentro de algum determinado *salão*. Além disso, como vimos, estabelecem-se distinções na medida em que entre os presentes, nem todos *báiam*.

O ritual é iniciado com rezas e *doutrinas* cantadas em torno do cruzeiro. O organizador da festa, Pai Luís, dá início às rezas acompanhado por aqueles praticam a umbanda. Frequentadores de seu *salão* aparecem em primeiro plano enquanto outros

umbandistas se aproximavam do cruzeiro. Ao rezarem, velas brancas são acesas para garantir pedidos que são feitos por eles para o dono da festa, o Caboclo ou Senhor Rompe Mato como é comumente denominado. Concomitantemente a isso, há um vasto número de pessoas que se ocupam de outras questões. As barracas que foram feitas para venda de alimentos para a festa, estão sendo organizadas para que se possa começar a venda, mas há também aqueles que não construíram barracas e vendem seus produtos em pequenos isopores depositados no chão próximo às barracas. Outros tantos transitam pela área apenas observando a festa, alheios a todo o simbolismo atribuído a lugar. Essas pessoas não foram *báiar*, nem rezar, elas foram apenas participar de um evento de lazer.



Figura 7: Cruzeiro onde as preces são realizadas antes da *báia*. Foto: Nascimento, P. (2013)

O que aparenta ser um ato de desatenção sobre os ritos executados na festa é, na verdade, um fragmento que compõe a própria festa. A totalidade do evento não se resume apenas às atividades diretamente direcionadas ao ato de *báiar* e de rezar. A essa totalidade que compõe a festa se apresenta uma lógica própria, mesmo onde nem todos participam de maneira uniforme.

A festa é oferecida ao senhor das matas, o Caboclo Rompe-Mato. Por essa razão, a própria representação indígena na figura do Caboclo da festa propicia relações com a natureza e com espíritos da floresta, fazendo-se presentes na festa na forma de fantasias de índios apresentadas pelos agentes sociais da comunidade, escolhidos pelo organizador da festa, frequentadores ou não do *salão* de Pai Luís.

Durante a festa, enquanto as rezas acontecem em volta do cruzeiro, nas proximidades do Olho d'água, em uma área de maior altitude já estão em seus postos homens e mulheres vestidos de índios. Os trajes indígenas usados pelos homens apresentam grandes cocares em tons semelhantes e saias de penas grandes e pele pintada com linhas brancas e vermelhas na parte superior de seus corpos. As mulheres apresentam trajes menores e menos elaborados, suas saias são de palhas com pequenas penas coloridas que circulam a saia e cobrem suas partes inferiores.



Figura 8: Homens e mulheres (meninos e meninas) representam os espíritos da floresta vestidos como índios. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).

Homens e mulheres seguram um pequeno cajado e, com expressões neutras sem risos ou esbravejamentos, executam poses performáticas representativas de ações próprias dos índios. Alguns “índios” expressam-se segurando arco e flecha em posição de caça, outros permanecem em posição de guarda. Todo esse arranjo e *performance* são justificados pelo organizador da festa como forma de agradecimento ao caboclo das matas:

O senhor Rompe Mato ele vem trazendo a origem das matas. Ele é o chefe de aldeia, o senhor rompe mato, foi um orixá escolhido pra gente oferecer essa festa pra ele e ele tem nos ajudado muito (como ele tem ajudado) (LUÍS, julho, 2013).

Ao término das rezas no cruzeiro, os umbandistas seguem em direção ao Olho d'água encantado e lá prosseguem com mais rezas e *doutrinas*. Em seguida, guiados por Pai Luís, eles se direcionam para o *salão*. Os tambores começam a tocar e a *báia* é iniciada. O *salão* apresenta tamanho reduzido e não comporta um número grande de pessoas que, por essa razão, permanecem observando na parte de fora do *salão*. Quem consegue entrar, algumas

pessoas trajadas com fardas e outras não, giram lentamente em torno da coluna central do *salão*, entoando *doutrinas* enquanto o tambor toca lentamente. Ao finalizarem essa primeira parte de reconhecimento do *salão*, batem palmas e dão início à *báia* mais intensa.



Figura 9: Olho d'água encantado na mata onde a festa do senhor Rompe Mato acontece. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).

Os tambores são tocados mais intensamente enquanto as giras são executadas em ritmo mais acelerado. Mas, antes mesmo que as *báias* ocorram ininterruptamente, uma apresentação feita por meninas da comunidade vestidas de índias e pelo organizador da festa vestido de Pajé, é realizada no meio do *salão*. Com um *cocar*, o corpo e o rosto pintados nas cores branca e vermelha e um maracá o então “pajé” se desloca do Olho d'água da mata com os índios e as índias que lá estavam e se dirigem para o *salão* central.

Os tambores começam a bater novamente, a figura do Pajé representada pelo organizador da festa se posiciona frente às meninas trajadas de índias. Os meninos vestidos de índios se dispõem parados dentro do *salão* em forma de círculos e uma dança coreografada começa. Munidas de cajados, as meninas começam a batê-lo no chão e dão voltas pelo *salão* em torno da coluna central de madeira enquanto o Pajé toca seu maracá defronte as meninas e um canto é entoado com elas.



Figura 10: Dança realizada em homenagem ao senhor Rompe Mato por Luís e meninas da comunidade.
Foto: NASCIMENTO, P. (2013).

Ao término da apresentação, a *báia* se inicia e giros intensos, euforia e tambores tocados rapidamente são percebidos. A *báia* acontece ininterruptamente por longas horas sempre com muitas pessoas dentro do *salão*. Enquanto a *báia* é realizada, nos arredores do *salão* é possível visualizar que o trânsito é intenso. Acima, próximo ao cruzeiro e às redes que foram armadas nas palmeiras, algumas pessoas dormem, enquanto outras observam a *báia* sentadas no chão sob a sombra das árvores, já outras se sentam em cadeiras de plástico levadas pelos frequentadores da festa. Outras promovem seus comércios munidos de caixas de isopor para venda de cervejas e refrigerantes ou ainda vendem churrascos em pequenas churrasqueiras.

No lado oposto, onde foram construídas as barracas, o sol era mais forte e os espaços de sombra eram escassos, porém a movimentação era maior. A comercialização dos alimentos e bebidas é intensa. A maioria das barracas vendiam apenas comidas, refeições completas a preços baixos, pequenos lanches e sucos, e outras barracas transformaram-se praticamente em bares à beira da mata, com cadeiras e mesas próprias de uma composição de bar.



Figura 11: As imagens mostram a *báia* no *salão* e o que acontece em torno do *salão* enquanto a *báia* está sendo realizada. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).

Ao fundo, onde fica localizado o Olho d'água encantado, a circulação é intensa até o final da festa. É o lugar mais ameno no que diz respeito ao calor. Os banheiros feitos de palha estão sempre ocupados por pessoas que desejam tomar banho. Homens e mulheres se organizam em filas para conseguirem entrar em seus respectivos banheiros improvisados. Ao redor do Olho d'água, umbandistas rezam e acendem velas enquanto outros apenas observam e conversam.

Seguindo em direção ao centro da mata, as pessoas que circulam parecem em constante transe enquanto outras se mostram completamente alheias a todo arranjo armado em torno de um contexto espiritual. A incidência de crianças é intensa por todos os cantos da festa. Elas andam para todos os lados como se aquilo tudo representasse um momento de diversão. De fato, um evento que assume essa dimensão proporciona momentos de lazer que não dizem respeito apenas às crianças, mas à comunidade de uma forma ampla.



Figura 12: Mulheres rezam e se refrescam com as águas do Olho d'água encantado. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).

A vida lúdico-religiosa dos agentes de Nazaré do Bruno torna-se um elemento definidor de sociabilidade. Para Candido (1997, p.71), “esse tipo de sociabilidade é entendido por um complexo de atividades que transcendem o âmbito familiar, encontrando no bairro a sua unidade básica de manifestação”. O que é refletido por ele em uma dimensão de bairro, pode ser ampliado para entender a dimensão de uma comunidade que usufrui dos mesmos mecanismos para produzir sociabilidade. Assim, a religiosidade em Nazaré do Bruno é um elemento caracterizador da comunidade e suas manifestações transformam-se, conseqüentemente, em fatores de sociabilidade.

As crianças que transitam ludicamente pelo espaço da festa, as pessoas que *báiam*, bem como as que bebem ou as quem vendem comidas e bebidas, participam ao mesmo tempo de um processo de vivência que é partilhado no mesmo tempo e espaço. Grupos diferenciados são percebidos no interior da festa e todos participam distintamente do evento, realizando ações que complementam o ritual que é representado por diferentes agentes construtores de novas relações sociais a partir da participação de um único evento.

A festa termina no fim do dia. Às 4 horas da tarde, as pessoas começam a se organizar para se ausentarem do local, mas a *báia* não cessa. Os carros menores voltam com mais pessoas do que vieram, pois há pessoas que preferem não esperar os ônibus para saírem do local da festa. Os ônibus que se localizam no começo da estrada de entrada da mata se retiram apenas no final da festa. Quem precisa ir embora, mas não tem como se deslocar, apenas lhe resta a alternativa de esperar pela saída dos ônibus. As barracas e os banheiros feitos de palha para a festa não são desfeitos. Às 5 horas da tarde, a *báia* termina, os umbandistas organizam

seus materiais, o organizador da festa segue em direção ao caminhão que deu entrada à festa e todos se retiram da mata. É o fim da festa.

3.2.6. Análise de relações sociais e representações simbólicas na *Báia* da mata

O ritual, tal como entendido por Leach (1999), agrega valor ao indivíduo que executa determinada ação. Essas ações não dizem respeito ao sagrado, mas são antes de tudo, demonstradores de distinção e variedade. Ou seja, para Leach (1999) o ritual é ação propriamente dita. No entanto, o ritual do ponto de vista antropológico é visto como um conjunto de símbolos que se pode interpretar a partir da comparação com outros modelos de símbolos. O ritual torna explícita a estrutura social, pois tanto um quanto outro são caracterizados por ações. Daí, a importância de não entendê-los apenas como sistemas sagrados ou profanos.

A própria estrutura é simbolizada no ritual, como afirma Leach (1995), e consiste no sistema aprovado por indivíduos e grupos que participam do ritual. Na *báia* da mata, a festa não é feita por alguém que se representa como pajé e que oferece a festa ao povo, nem serve apenas para não deixar morrer a sua cultura. Existe algo por trás de tudo isso. Um investimento individual (do Pai Luís) que liga diversos elementos em uma coletividade visando, sobretudo, acumular um *status* social¹⁵ ou capital social e simbólico diferenciado dentro da comunidade.

A partir disso, pode-se perceber que o público que participa da festa não é necessariamente praticante da religião prestigiada. A intenção da comunidade é garantir a popularidade do evento para proporcionar a continuidade da festa. O prestígio conferido ao dono da festa é sem dúvida a base do seu sucesso, onde não somente a casa, como enfatiza Marcelim (2000), é palco de uma celebração e entidade sociocultural, mas a própria figura do dono da festa se articula à dimensão da casa¹⁶.

Distintos grupos são identificados no espaço destinado à *báia* da Mata. Os umbandistas estão sempre nas proximidades do *salão* e do Olho d'água, enquanto os vendedores, independentemente do produto vendido, se deslocam ou não para vender seus

¹⁵Na ocasião da festa, funcionários da prefeitura de Caxias e o próprio prefeito da cidade comparecem. Sua presença não foi munida de discurso sobre a festa ou sobre o organizador da festa. No entanto, o fato de uma figura pública se tornar presente em um evento como este, atribui respaldo para o organizador da festa.

¹⁶O *salão* é para Nazaré do Bruno como uma casa, onde as relações sociais são estabelecidas e transparecidas nos eventos externos a ele como é o caso da *báia* da mata.

produtos. Os vendedores ocupantes das barracas têm contato com todos os grupos da festa, porém não se deslocam de seu espaço destinado para venda. Já os vendedores, carregados com isopores, deslocam-se por todo o espaço da festa a pé ou em motocicleta, entrando em contato com todos os grupos distintos da festa. O grupo de observadores ou curiosos sobre a festa se localizam sempre próximos às barracas ou ao redor do *salão*. Munidos de telefones celulares e máquinas fotográficas, eles (participantes) registram toda a festa.

Não se observou um espírito segregacionista no contexto do festejo. Pelo contrário, todos os espaços podem ser frequentados pelos distintos grupos participantes. A festa é oferecida para que todos possam ter acesso a ela. Porém os grupos se separam instintivamente. No contexto do evento não há uma relação de parentesco, tal como ocorreu nos eventos realizados no período em que Zé Bruno estava vivo, não obstante o que fortalece a unidade da comunidade são formas de solidariedade que culminam na organização do evento e que transbordam para uma dimensão lúdica para a comunidade. O simbolismo embutido dentro da dinâmica religiosa da qual o ritual faz parte, não se limita apenas aos atos que dizem respeito apenas às atividades da umbanda da festa. A festa é composta de mais elementos e são esses elementos que dão significado ao ritual.

Enquanto os umbandistas carregam em suas bolsas, *fardas*, velas e grandes colares coloridos, os comerciantes não se interessam em levar tais ornamentos corporais. Pelo contrário, a eles interessa apenas a venda dos produtos oferecidos na festa. São elementos diferentes e que apresentam significados diferentes. Porém, o evento apenas se apresenta como totalidade em função desses distintos elementos pertencentes à festa.

Os símbolos territoriais também se apresentam e são interpretados de formas diferentes pelos distintos grupos participantes da festa. O Olho d'água, representação do sagrado no lugar resignificado, apresenta diferentes formas de uso para aqueles que participam da festa. Os umbandistas tocam na água, buscam pequenas porções de água para molharem seus corpos ou para depositarem em pequenos frascos. Para eles, a água é símbolo do sagrado, é nessa que se deposita a crença no lugar. Para outros, a água representa frescor em meio a um ambiente de muita calidez, em nada se apresenta como sagrado. Neste caso, a água é usada para banhos que não são necessariamente espirituais.

A extensão territorial de uma festa que extrapola os limites físicos de Nazaré do Bruno pode apresentar significados que não se limitam apenas a uma interpretação de cunho religioso, mas também de poder. O respaldo adquirido diante dos demais agentes sociais pela

organização de uma grande festa provoca legitimidade quanto aos poderes sobrenaturais de cura de Pai Luís, favorecendo seu respaldo político diante do poder público local, representado pelo prefeito da cidade de Caxias presente no evento.

A grandiosidade da festa pode ser percebida pela presença de inúmeras pessoas de diferentes lugares, cidades distantes e comunidades próximas que participam da festa. O interesse representado pela presença na festa se dá em função de interesses que nem sempre são coletivos. Interesses ocultos ou dissimulados sustentam a continuidade de uma assídua presença em eventos que aglomeram grande quantidade de pessoas.

A perspectiva estrutural¹⁷ assumida em toda a dimensão do evento é acompanhada de vários vieses de interpretação. Isso posto, é cabível enquadrar o ritual aqui descrito por diferentes horizontes. Cada agente que compõe o ritual é munido de um papel, motivado por interesses específicos e representa uma posição particular na conjuntura do evento. A forma que eles se organizam dentro do espaço da *báia* é parte de um processo de identificação com os *seus*. Ao aproximar-se do cruzeiro, o pai de santo e organizador da festa se coloca à frente, suas roupas douradas e chamativas complementam a ideia de que precisa ser visto por todos. Ao seu redor, membros de seu *salão* o acompanham.

Cada símbolo ritual é composto de dois lados possíveis: como aquilo que Turner (2005) chamaria de *polarização do significado* que é visto claramente por todos, e outro que pode ser interpretado de maneira contrária. O significado da festa é uma homenagem feita ao Senhor Rompe Mato, porém a localização oferecida à festa representa outra perspectiva que não representa um contexto religioso e sim territorial que assume uma matriz religiosa.

Como se representassem um pólo religioso e outro territorial, calcado em uma nova ordem de organização social. Um símbolo é uma marca na paisagem que liga o desconhecido ao conhecido e que pode culminar na referência de um símbolo dominante que pode marcar um desses pólos. O *salão* representaria uma referência religiosa enquanto o Olho d'água encantado seria a resignificação do território.

O que parece uma ação sem importância para quem a executou, torna-se importante para quem observa de fora, como é o caso dos *índios* e *índias* que encenam e ensaiam uma dança. Convidados para executar apenas uma apresentação, eles fazem parte de um contexto maior que a simples representação do senhor Rompe Mato. É parte do jogo de influência do

¹⁷O termo “perspectiva estrutural” fazendo referência a Lupton é enfatizado por Turner em seu Livro Floresta de símbolos, para explicar como o antropólogo pode, mesmo em meio a tantas interpretações oferecidas pelos agentes sociais, descrever a estrutura de um campo, porém cada ser que compõe o ritual o absorve e entende de uma forma particular.

organizador sobre a comunidade e sobre a retribuição feita por ele aos agentes da comunidade, visto que a escolha dos que farão a encenação confere prestígio. Assim, detalhes despercebidos dos rituais e de seus símbolos permeiam uma incessante luta de interpretações na qual cada observador. Se atendo a detalhes distintos, apresenta uma interpretação distinta e do que seja a *báia* da mata, permitindo assim que interpretações plurais surjam na medida em que o evento avance.

Madian Frazão (2000), em sua dissertação sobre as Ilha dos Lençóis no Maranhão, analisa diferentes discursos associados aos habitantes da ilha, discursos esses que são por ela caracterizadas como “de fora” e “de dentro” da ilha. Representações simbólicas sobre um mesmo lugar e mesmo grupos de habitantes permitem perceber, ao longo da história, que distintas formas de interpretação associadas a um processo de identidade são tomadas de maneiras distintas principalmente por se tratar de um lugar extremamente excêntrico. A excentricidade do lugar permite que o imaginário extravase em formas de representações simbólicas associadas a um mito e a uma história de extrema fantasia. Os “filhos da lua”, como são reconhecidos os moradores de coloração diferenciada, resultado genético denominado de “albinos” não admitem e nem reconhecem essa classificação. Trata-se de um discurso “de fora” que permite a ascensão de outras interpretações vinculadas ao caso.

A questão é que, como resultado de múltiplas interpretações, ocorre também a incidência de novos significados simbólicos frente às novas formas assumidas por aqueles que compõem algum lugar específico. As formas de interpretação associadas ao advento de novos significados compõem uma totalidade que constitui a própria lógica do lugar ou de um evento específico. Mas Barth (2000) adverte:

Só se pode estar razoavelmente seguro de ter entendido corretamente um significado quando se presta atenção às pistas relativas ao contexto, à práxis, à intenção comunicativa e à interpretação; só isso nos permite entrar experimentalmente no mundo que *eles* constroem (BARTH, 2000, p.132).

Barth (2000), discutindo cultura, afirma que esta não é um todo organizado e lógico. Para ele não há harmonia nem adequação na forma como seus elementos se constituem. Ao analisar a situação do norte de Bali, ele nega que haja uma coerência, tal como afirma Geertz (1990) ao avaliar a ligação entre a esfera simbólica e estrutura social. Barth (2000), pretendendo ir além da perspectiva interpretativa, analisa a diversidade e percebe que não há um padrão único a ser seguido. A complexidade de Bali está nas diferentes situações apresentadas. As representações simbólicas em um dado lugar nunca são apenas construções somente do antropólogo e os eventos promovidos nesses espaços são resultados da interação

social existente entre os agentes sociais envolvidos. Ao passo que representações simbólicas como: rituais, linguagens e símbolos podem ser tomados como representações coletivas, são ao mesmo tempo, representações de visões de mundo tomadas de forma diferente pelos indivíduos que a compõem. O culto ou o ritual observado podem esconder outras motivações que não são necessariamente fortalecidas pela ânsia de revitalização da cultura religiosa, mesmo que estejam, sim, vinculadas a elementos religiosos.

As novas formas de sociabilidade existentes em Nazaré do Bruno – no inexorável processo de constante transformação que introduz novos agentes que não são parte do eixo patriarcal primordial – reflete e é representado nos novos eventos que surgiram ao longo dos anos, que são protagonizados por estes novos agentes. Assim, enquanto a religião específica à Nazaré do Bruno se apresenta como uma linguagem, os eixos que conduzem os eventos são parte de uma construção mais ampla e que visa acomodar outros interesses de ordem mais mundana, da política espiritual.

O poder de gerenciar as coisas da matéria, atribuído aos filhos de Bruno e, conseqüentemente, donos da terra, não é questionado. No entanto, o dom do ente patriarcal (Zé Bruno) é validado pela ocorrência de cultos que favorecem a permanência da memória do lugar como sagrado. No caso da festa do Rompe Mato, porém, vemos agentes ligados à linhagem mística, que sustentam a continuidade dessa história, e que podem se situar em um novo território que não esteja sob a jurisdição dos donos da terra, onde a relação de poder e de aceitação diante aos agentes sociais presentes não é colocada à prova.

A polifonia existente em um evento como a *báia* da mata é retrato de uma forte onda de interpretações entre os participantes. Isso é resultado do próprio conjunto imposto ao evento. Clifford (2011), ao citar Bakhtin, reforça que o romance “polifônico” representa sujeitos falantes num campo de múltiplos discursos. Para ele, o romance polifônico não é um *tour de force* de totalização cultural ou histórica, mas uma arena de diversidade (interação dialógica das vozes). As diferentes vozes que atuam em meio a um emaranhado de grupos são retratadas a partir de interesses específicos, mas que fora dali executam relações mais próximas.

As relações entre os agentes sociais de Nazaré do Bruno são próximas se comparadas às executadas exclusivamente no interior de cada culto já que nem todos participam de todos os eventos existentes na comunidade. Porém, essa relação de proximidade assume uma distância que se apresenta por diferentes contextos ao qual o interesse pelo rito parte de uma

necessidade que não corresponde a uma dimensão geral. No entanto, são elementos que se tornam interdependentes e são complementares de uma dimensão maior.

O holismo pelo qual observamos um evento produz elementos com dimensões que mascaram a real complexidade de sua composição. O que os agentes sociais admitem ingenuamente como natural é, na realidade, reflexo de seus próprios pressupostos sobre a visão que tem sobre seus espaços ocupados (BARTH, 2000, p.111). As pessoas agem e reagem de acordo com sua visão de mundo, construindo, a partir de suas relações sociais, o lugar do qual fazem parte e isso torna Nazaré do Bruno um lugar único e peculiar.

3.3. Refletindo sobre a dinâmica religiosa em Nazaré do Bruno: sonhos premonitórios e o caso dos “aparelhos luminosos”

A dinâmica religiosa em Nazaré do Bruno foi construída sobre a aproximação de diferentes formas de crença, ligadas ou não a um templo no qual se executam ritos. Tais crenças são repletas de um imaginário que se configura em representações que se materializam em objetos ou presságios e se espalham por toda a comunidade, tanto nas atividades dos *meizinheiros*, como em conversas coloquiais e curiosidade quanto a sinais e apreço por pequenos milagres no cotidiano. Não obstante, as formas de ritos executadas em templos específicos, *os salões*, constituem parte importante e necessária para a compreensão da dimensão religiosa da dinâmica social em Nazaré do Bruno.

A dinâmica religiosa em Nazaré do Bruno é parte de um constante processo de movimentação favorecido pelas relações sociais construídas entre os agentes da comunidade. Se nos limitássemos a examinar apenas o sincretismo religioso entre o catolicismo e a umbanda não alcançaríamos o contexto discursivo da questão, embora a omissão desse fato signifique empobrecer a própria ideia de religião construída pelos agentes sociais de Nazaré do Bruno.

As diferentes formas de interpretação e acoplamento entre esses dois pólos religiosos têm sido vivenciadas em Nazaré do Bruno desde sua origem. José Bruno de Moraes constrói primeiro um *salão* e, paralelamente a isso, uma pequena igreja. Se eles não reconhecem como sendo duas religiões diferentes isso deve ser entendido como outra forma de significado que não pode ser ignorado.

O dinamismo presente nas diferentes formas de apreensão do contexto religioso é concretizado nas atividades realizadas na comunidade e revelam uma dimensão que não se limita à umbanda. As missas rezadas nas duas igrejas são reflexos disso. Porém, quem participa da missa é, em sua maioria, quem *báia* no *salão*. Quem *báia*, sempre vai à missa, entretanto o oposto não acontece. Há pessoas que não frequentam os *salões* e são assumidamente apenas católicas.

A compreensão do que é ser católico e do que é ser umbandista é uma busca indesejável e desnecessária. Visto que as atividades são executadas quase que sincronicamente. É muito comum se ouvir dizer que: “aqui umbanda e a igreja católica é tudo a mesma coisa” “Minha mãe é católica e umbandista, que ela é católica e *báia*. Pra ela, ser católica é mesmo que ser umbandista, que ela não sabe que umbandista é uma coisa e católica é outra” (GRACINHA, 2013).

Mas a noção que cada um faz desta aproximação de significados distintos que produz interpretações imprecisas e ambivalentes, não é anulada por uma exigência de coerência que, neste caso, é oferecida pelo próprio conjunto social. Assim, a coerência do pertencimento é assumida por ele como verdadeira. A verdade não supera ou extravaza os fatos que se apresentam como dados, existentes e, portanto, reais. Pressupõem que sejam verdadeiros por que existem. No entanto, a lógica e a coerência não se estabelecem em relação ao que é real ou não, concreto ou não, verdadeiro ou não.

A igreja católica de Nazaré do Bruno não faz parte da diocese de Caxias em decorrência da não aceitação, por parte da Igreja Católica Apostólica Romana, da associação promovida entre o catolicismo e umbanda na comunidade. Entretanto, diáconos e padres comparecem aos eventos organizados para a igreja como: as missas do 1º de maio para comemorar o mês mariano (em homenagem à Maria mãe de Jesus), os festejos de Santo Antônio e Nossa Senhora de Nazaré e, no final do ano, para realização de batizados. Essa forma ambígua, porém concreta e real, de interação institucional entre diáconos e padres não autorizados e a comunidade umbandista é resultado de um longo processo de ocupação do território que resultou em formas de solidariedade vinculadas aos eventos de cura que ocorriam em espaços religiosos.

De fato, o reconhecimento externo da comunidade mediante aos eventos católicos, umbandistas e até mesmo evangélicos, representa grande importância aos moradores. Além de conferirem prestígio político como aquele demonstrado na cessão de ônibus ao evento de Pai

Luís ou à presença do Prefeito de Caxias em sua festa, influi na própria convivência entre os próprios agentes de Nazaré do Bruno e contribui para promover a interligação entre o ser social com seu território, fortalecendo o sentimento de pertencimento ao lugar.

Quando começam os festejos realizados em homenagem à Nossa Senhora de Nazaré, a comunidade é tomada por pessoas que viviam em Nazaré do Bruno. Essas pessoas que, por algum motivo, partiram para outras cidades, se programam especialmente nessa data para comparecerem e participarem da festa. Esse é, de fato, o evento religioso mais antigo organizado pela comunidade e representa, desde sua fundação, laços de solidariedade que conduzem a aproximação entre os membros de Nazaré do Bruno e os de Nazaré do Bruno com as comunidades adjacentes, se estendendo a cidades distantes como Bacabal, Teresina, e o centro administrativo de Caxias.

Percebemos que existe uma constante recriação da figura patriarcal através de suas alegadas visitas em sonhos. Essa estratégia ratifica tanto a memória que reforça padrões condicionados do culto ao lugar e ao dono do lugar, como revela o dinamismo que cerca a religião existente em Nazaré do Bruno. Os sonhos e suas revelações tanto reproduzem a história através de mecanismos visuais de uma realidade quase cósmica, como nos constantes relatos de revelações de instruções de cura de alguma enfermidade, como também dinamizam as práticas religiosas pela introdução de novidades.

A relevância conferida à significação dos sonhos admite que a constante presença do dono do lugar ainda vive no território. A cosmologia embutida nisso esclarece sentimentos de misticismo que não são corriqueiramente demonstrados pelos agentes. A incidência de sonhos ultrapassa a fronteira dos limites de Nazaré do Bruno, afinal os sonhos não respeitam tais barreiras. Relatos de pessoas que vivem em outros estados que sonham com Zé Bruno e que não tiveram qualquer forma de aproximação com ele em vida, são tomadas por um sentimento de credibilidade vinculada à Nazaré do Bruno em função de seus sonhos instigadores.

A realização de eventos em distintos templos, associada à expansão de sonhos premonitórios, vinculados à ideia de cura efetuada por Zé Bruno são complementadas por visões que tais indivíduos atribuem ao lugar. Essas visões podem se relacionar a outros sistemas de crença que não o católico-umbandista e, inclusive, ser atribuídos à força do lugar e não a um contexto religioso. Assim, a conjuntura que se refaz para garantir a reprodução social extrapola o contexto religioso, vinculando a vida social ao territorial.

Novas formas de crença são agregadas e passam a compor gradativamente a ideia de

lugar místico. Dessa forma, qualquer descrição etnográfica realizada em Nazaré do Bruno estaria incompleta se fosse deixado de lado a presença de crenças que não se fundem no catolicismo ou no umbandismo, mas que remetem ao imaginário de camponeses sertanejos, por exemplo, e conjugam-se em reações emocionais reafirmando o misticismo do lugar.

No nordeste, é comum ouvir em rodas de conversas, principalmente em comunidades rurais, casos de assombrações, aparições nas estradas ou nos arredores da comunidade. Assombrações, aparições ou almas penadas fazem parte da crença coletiva e do imaginário presente em comunidades afastadas da cidade. Em Nazaré do Bruno não é diferente. Em várias ocasiões corriqueiras, ouvi relatos de almas penadas que circulam pelas estradas no entorno de Nazaré do Bruno. Esse tipo de conversa sempre gera receio àqueles que precisam trafegar à noite por essas estradas. Mas, para além disso, em Nazaré do Bruno, há um caso especial, algumas aparições são caracterizadas e associadas aos fenômenos ufológicos.

A esses fenômenos é dada a denominação de “aparelhos”. A crença nos “aparelhos”, segundo os agentes sociais, data de um período recente e não é caracterizada por visões presenciadas por um grupo específico. Os fenômenos são sempre descritos da mesma forma: luz forte, formato arredondado e voando baixo, causando efeito paralisante e adormecimento pelo corpo.

Esses acontecimentos são presenciados sempre quando se executam determinadas atividades fora do centro da comunidade, seja pescando, caçando ou apenas caminhando sozinho na estrada ou em grupos pequenos de pessoas. Acontece da seguinte forma: há uma perseguição do “aparelho” contra aquele que está em fuga e então acontece um efeito paralisante naquele que direciona o olhar para a bola incandescente que surge do céu e se aproxima rapidamente do solo. No entanto, há um caso particular de paralisia e abdução provocada por um desses “aparelhos”. O fato ocorreu com Sr. Nonatinho¹⁸ e há relatos de sua abdução na internet, em sites direcionadas à estudos ufológicos. Sr. Nonatinho é reconhecido como alguém perturbado na comunidade e hoje não se permite mais falar sobre esse acontecimento.

O caso dos “aparelhos” pode ser reconhecido nesse contexto estrutural mutável como uma nova forma de interpretação visando novos padrões de construções cosmológicas ligadas ao imaginário da comunidade. Os “aparelhos” podem ser entendidos, nessa perspectiva, como talvez “visagens modernas”, uma vez que se referem a fenômenos que diferem dos

¹⁸Sr. Nonatinho ainda vive em Nazaré do Bruno, mas não foi possível realizar qualquer tipo de entrevista com ele para aprofundar o caso. O mesmo se recusa a receber visitas e falar sobre o assunto com qualquer pessoa.

fenômenos ligados a elementos espirituais. Em entrevista, seu Hernilton relata um fato ocorrido com seus pais:

Tava eu papai, mamãe pescando de anzol e eu tava jogando tarrafa, eu era pivetinho, quanto a gente viu só aquele clarão quase rente o rio, nesse tempo aqui todo mundo já tava assombrado com esse negócio de aparelho e mamãe falou: Herculano é o aparelho! E papai falou: é não menina, ali é avião que vai pra Teresina (HERNILTON, Maio, 2013).

A crença naquilo que é extraordinário e que é validada pelos contínuos relatos de outros agentes sociais reforça a noção de misticismo. Porém, não é caracterizado por eles com imaginário, pois eles acreditam que veem tais “aparelhos”. O discurso muda quando questionados sobre a crença em lobisomens, por exemplo. Para eles é algo que se costuma dizer que se vê pelas matas, mas ninguém nunca viu de fato. Dona Creuza enfatiza isso dizendo: “O lobisomem a gente não vê e os aparelhos a gente vê andando por aí”.

O caso dos “aparelhos” é um fenômeno que ocorre somente à noite, mas não existe um tipo específico de pessoa abordada. Os espaços experienciados pelos moradores não obedecem necessariamente aos limites oficiais de Nazaré do Bruno, pois ocorrem sempre em estradas ou nas proximidades de lugares úmidos. Há relatos do fenômeno enfatizados por páginas na internet, especializadas em estudos ufológicos.

Eles não adentram nas casas, tampouco espreitam nas portas, eles aparecem sem aviso prévio e causam medo e angústia para aqueles que os visualizam. A relação de inversão que existe ao analisar esses fenômenos perpassa pela dimensão do real e do imaginário que o fenômeno ocupa na vida dessa comunidade. Para eles não é invenção, corresponde a uma realidade que não é presenciada por todos. Há aqueles que se apresentam como descrentes diante da situação, porém quando questionados sobre o assunto, afirmam: “eu não acredito, o povo diz, mas se existir eu não quero ver”. Mas isso é repleto de fatos que ocorrem em qualquer meio social. Nem todos participam dos eventos sociais e nem absorvem de maneira igual tais eventos, já que as culturas existentes nem sempre são partilhadas por todos e nem um ponto específico está garantido o dinamismo territorial compreendido em Nazaré do Bruno.

O fato não corresponde a uma discussão mítica e apresenta uma ordem material visível que decorre de uma visão de mundo carregada de crenças e atribuições reais àquilo que é imaginado. Os fenômenos não apresentam uma lógica de ordem e aparições, mas

podem acarretar desordem de cunho emocional¹⁹. O imaginário, nesse caso, compõe o que faz parte da realidade. A noção de imaginário e de real parte sempre de um dos lados observados. É imaginário pra quem é de fora e real para quem é de dentro. É real porque é visto; não se trata apenas de uma questão de crença no imaginário. A credibilidade e a falta dela são dois planos que se contrapõem em torno do que foi visto ou não. Talvez essa não seja uma particularidade que se insere apenas à Nazaré do Bruno, porém é inquestionável que esse evento complementa a noção de território místico, possibilitando que novos vieses sejam pensados em torno dos eventos que afetam o ator social que habita Nazaré do Bruno.

As ações sociais que viabilizam a construções de novas relações sociais em Nazaré do Bruno são reproduzidas em função dessas crenças que culminam em formas de sociabilidade transparecidas desde a presença em grandes eventos, como ocorre na *báia* da Mata, transpondo-se até mesmo para pequenas rodas de conversas para relatar fatos cósmicos e sobrenaturais. Os assuntos relatados nesse capítulo são reflexos de um cotidiano que insiste em permanecer com as mesmas características no tempo e no espaço.

¹⁹Há um caso muito famoso na comunidade sobre alguém que foi e voltou de um desses aparelhos e as sequelas sofridas por ele são compreendidas pela comunidade pela presença de distúrbios mentais, ou seja, *perturbação*. Esse fato é registrado em sites da internet relacionados a estudos e pesquisas ufológicas pelo Brasil. Aparentemente, a *perturbação* sofrida por um morador de Nazaré do Bruno não diz respeito à mesma *perturbação* sofrida pelos outros moradores que obtiveram cura através dos cuidados de Bruno ou de seus discípulos. Isso pode justificar a presença da *perturbação* por aquele que foi levado pelo aparelho. A falta de cura para essa *perturbação* decorre de um fenômeno do qual não se tem explicação e nem conhecimento.

CAPITULO 4. REORGANIZAÇÃO SOCIAL: UM PROCESSO DE “EMANCIPAÇÃO” EM CURSO

4.1. O processo de municipalização da Comunidade

O processo de constantes transformações e adaptações existentes em um lugar se dá à medida que delas se necessitam. Durante 77 anos de existência, Nazaré do Bruno vem passando por transformações e adaptações representadas em seu contexto religioso e que, conseqüentemente, estão imbricadas e refletidas no contexto territorial.

A experiência de migração e deslocamentos vivida pelos agentes sociais da comunidade, a busca pela cura, a resignificação do território e as adaptações políticas em função da sucessão de lideranças fazem parte de uma conjuntura que combina elementos e fragmentos de uma história nunca completa. Antes, está sempre em vias de mais e maiores transformações, mas que é orientada em função de um processo de construção de uma experiência coletiva que, segundo um apuro de tradução de Pantoja (2012) et. al. revisando Weber, definiu como processo de comunitarização (PANTOJA et. al. 2012).

Em contraposição ao sentimento de dissolução produzido por mudanças constantes, existe um processo construtivo pelo qual passa cada ser social individual que, ao desenvolver um sentimento de pertencimento ao lugar ou à coletividade, estabelece a identidade que

constrói a coesão, a vida em comunidade. Para Weber (2000/2009), esse processo é cimentado pelo compartilhamento de uma ontologia, dada, no caso em estudo, pelas experiências de cura fortemente relacionadas ao território, ao lugar. Pantoja e seus colaboradores observam como as ontologias são construídas através de ontogêneses, formulando histórias de coesão social através das formulações e reformulações de mitos de origem, conforme analisamos no primeiro capítulo deste trabalho.

A estrutura dinâmica proposta por Leach (1999) ao observar como as mudanças podem ou não impactar a estrutura formal, parece estar diante de uma reformulação importante e significativa diante da possibilidade de emancipação/municipalização em curso em Nazaré do Bruno. Todas as formações políticas são, do ponto de vista de Weber (2000), relações de força e de poder que se tornam evidentes quando analisadas em seus contextos.

Como vimos no primeiro capítulo, o desejo pela emancipação/municipalização se justifica pela intenção de trazer à comunidade o acesso a políticas públicas e benefícios como melhores estradas, escolas, transporte, ou seja, uma estrutura que viabilize possibilidade de melhores condições de permanência na comunidade. Porém, percebe-se que a iniciativa parte sempre dos agentes sociais que visam à mudança da estrutura formal e carregam em suas intenções interesses, em muitos casos, individuais.

Leach (1999) diz que todo indivíduo com seus respectivos interesses se empenha em modificar a estrutura na qual convive, assim a coletividade de indivíduos altera a estrutura da sociedade à qual pertencem como um resultado desse conjunto de esforços. Paradoxalmente, o individual, nesse caso, precisa ser aprovado por um coletivo que não apresenta homogeneidade e muito menos consenso, quanto a essa discussão.

A heterogeneidade de posições e a falta de consenso relacionada a uma discussão onde a opinião de todos passa a ter peso, dizem respeito à forma como as pessoas passarão a viver em função da tal transformação estrutural que acarretará múltiplas mudanças sociais. Por essa razão, quando alternativas de mudanças são apresentadas à comunidade por membros que visam modificar a estrutura, a principal mudança em jogo é a mudança de poder.

Leach (1999), ao discorrer sobre estrutura social, afirma que a própria estrutura social é um conjunto de ideias sobre a distribuição de poder entre pessoas e grupos de pessoas. A composição dessa distribuição de poder pressupõe uma organização social decorrente das relações sociais construídas em torno desse conjunto de ideias. Entretanto há, para Leach (1999), dois tipos de estrutura: aquela formal que não se modifica facilmente e outra que não

obedece à formalidade e às regras oficiais onde as sociedades reais se modificam e adaptam com maior facilidade nas sociedades reais. Quando se fala em sociedades reais, tem-se a certeza que elas existem concretamente no tempo e no espaço e que em função dessa temporalidade, as situações habituais de cunho demográfico, ecológico, político ou econômico não se estruturam num ambiente fixo, ou seja, admite-se que as mudanças estarão sempre ocorrendo (LEACH, 1999).

Essas mudanças, segundo Leach (1999) resultam de dois processos: aquele que tem uma continuidade lógica como no exemplo da morte de um chefe e substituição por seu filho, e que, no entanto, não provocam mudanças na estrutura formal, como ocorreu claramente após morte de Zé Bruno com a ascensão de seus filhos ao cargo de chefia espiritual da comunidade. O segundo processo, é aquele pelo qual se modifica a estrutura formal como nos casos em que um sistema político igualitário passa a ser regido por uma hierarquia ou vice-versa.

Essa mudança na estrutura formal pode vir a acontecer em Nazaré do Bruno caso se concretize a municipalização da comunidade, pela qual deixaria de pertencer ao município de Caxias ganhando autonomia política e econômica. Resta-nos ver até que ponto a mudança direta na distribuição do poder que a formalidade da estrutura administrativa municipal se imporá sobre as mudanças que decorrem da separação e união de elementos ao longo do tempo e do espaço.

Para entender como se deu essa inserção na luta pela emancipação/municipalização da comunidade precisamos entender como se deu o início desse processo. Uma emenda constitucional de 1996 dificultou o processo de criação de novos municípios no Brasil, provocando grande descontentamento ao arquivar todos os processos em andamento. Em função disso, houve a necessidade de uma definição de parâmetros a nível federal e não mais estadual como era então realizado.

Hoje, os distritos que desejam emancipar-se dependem da aprovação de um Projeto de Lei que contemple suas reivindicações através de uma emenda constitucional, que só pode acontecer por meio de uma autorização dada por uma Lei Complementar. O Projeto de Lei complementar 98/2002 dispõe sobre o procedimento para a criação, a incorporação, a fusão e o desmembramento de municípios para regulamentar o 4º do art. 18, da Constituição Federal que diz:

§ 4º A criação, a incorporação, a fusão e o desmembramento de Municípios, far-se-ão por lei estadual, dentro do período determinado por Lei

Complementar Federal, e dependerão de consulta prévia, mediante plebiscito, às populações dos Municípios envolvidos, após divulgação dos Estudos de Viabilidade Municipal, apresentados e publicados na forma da lei.

Baseadas nisso, organizações políticas em favor da emancipação de municípios do Maranhão passam a executar um papel importante para agregar novos adeptos ao movimento que vem ganhando força ao longo dos anos e suas conquistas obtidas se refletem nas aprovações realizadas pelo senado. Mediante esse processo vigente, munidos pela possibilidade de modificação, alternativas de mudanças foram apresentadas à comunidade pelo militante Augusto Cesar Serejo, presidente e representante do Movimento Social em Apoio à Criação de Novos Municípios no Maranhão que também busca emancipação de sua comunidade denominada de Coque, localizada na baixada maranhense no estado do Maranhão.

Segundo Sr. Fernando, secretário do comitê de emancipação de Nazaré do Bruno, a ida de Augusto Cesar à Nazaré do Bruno em Dezembro de 2010 foi motivada pela possibilidade de inserção de Nazaré do Bruno na luta em favor da municipalização de povoados maranhenses.

A partir desse primeiro contato, sua chegada à Nazaré do Bruno culminou em uma reunião realizada na igreja central da comunidade (Nossa Senhora de Nazaré). Estavam presentes apenas aqueles que se apresentaram a favor da mudança. Como em qualquer situação de mudança, há sempre dois lados visíveis: um que almeja a mudança e outro que não aceita ou não acredita que mudanças tão radicais possam acontecer. Essa não-aceitação é percebida como falta de credibilidade na própria mudança na estrutura da comunidade. A possibilidade de mudança também alimenta um sentimento de desconforto e receio das famílias pelas possíveis modificações que possam ocorrer, visivelmente, na esfera da distribuição do poder.

Em muitas entrevistas, percebi que a emancipação/municipalização é entendida como um processo que não acontecerá. Essa afirmação parece ser munida de crenças em dons de vidência por aqueles que os possuem. Porém, as discordâncias quanto às mudanças não se limitam à descrença na possível municipalização da comunidade, mas também pelo receio da chegada de estranhos à comunidade. Em conversas, havia relatos como o da moradora da comunidade, D. Fátima, que disse: “Tenho medo de quem possa ser meu vizinho, vai que é gente ruim”, ou, então, D. Tieta: “Eles querem mudar aqui pra cidade porque querem tirar a

casa da gente, mas ninguém tira minha casa”. Esses questionamentos entre os agentes são resultado de aflições e apreensões diante do futuro incerto que a própria possibilidade de mudança implica.

Ao passo que há pessoas que não são favoráveis ao processo de mudança, existem sempre aqueles que não se opõem ao processo de municipalização. Para aqueles que pronunciam que a cultura da comunidade se perderá com tal mudança, lhes é dada a resposta: “Nossa história não mudará, nem se perderá, mas ninguém vive de passado. A gente quer mudança pra melhorar a vida aqui” (Fernando, secretário do comitê em favor da emancipação).

Todas as narrativas acerca do processo remetem a uma discussão sobre o que vem a ser comunidade para essas pessoas que participam enquanto coletivo de um grupo coeso. O sentimento de comunidade versa pelas sensações de liberdade e de segurança que possibilitam agregar diferentes pessoas em um mesmo território (BAUMAN, 2003). Desse modo, a condição de coesão desse grupo é dada pelas relações que foram estabelecidas ao longo de um tempo e que permitiram construir relações de sociabilidade cotidianamente. Nesse sentido, a ideia de comunidade discutida por Bauman (2003), que versa pelos sentimentos de comunhão e coesão social, calcada na ideia de lugar seguro e confortável construído ao longo dos anos de relações cotidianas, seria ameaçada com a possibilidade de entrada de pessoas estranhas na comunidade.

A aceitação da inserção no movimento partiu principalmente da possibilidade de mudança e não me refiro apenas a uma mudança política do ponto de vista administrativo oficial. Reporto-me, em especial, a uma mudança que envolve relações de poder dentro do próprio território. Após sucessivas mudanças na ordem religiosa relativas ao poder espiritual e que vigorava entre os parentes do sexo masculino de Zé Bruno até a segunda geração, percebe-se hoje que a iminência de uma emancipação do território instigada, dessa vez, pelos herdeiros da terra que não exercem ligação direta com as práticas religiosas ou com os eventos religiosos de cunho umbandista ou católico. Isso permite perceber que os interesses que envolvem o desejo de municipalização versam por outras questões.

Os netos de Bruno são parte integrante do comitê que rege o processo atual da comunidade. Uma neta que é evangélica e outro que não aderiu (ainda) à sequência de trabalhos espirituais dedicados pela Família Bruno à comunidade fazem parte do comitê e são de acordo com a mudança para cidade. Isso indica uma relação com os trabalhos e disputa de

poder dentro do território e um questionamento que se faz recorrente: Quem será o detentor do poder caso ocorra a emancipação do lugar?

Membros do comitê participam de reuniões e viajam junto a um movimento maior existente no Maranhão em favor da luta pela criação de novos municípios. O presidente do comitê em Nazaré do Bruno, Pai Luís como é chamado pelos moradores – hoje um dos principais pai de santo da comunidade e promotor de eventos extremamente significativos que lhe angariam respaldo frente à comunidade – busca, a partir disso, mobilizar a comunidade em favor da municipalização/emancipação. Tal processo torna-se difícil e moroso, visto que nem todos na comunidade são a favor da mudança e os trâmites legais prolongados demais.

Com a morte de Herculano (filho de Zé Bruno) em 2012, o lugar deixa de ter um representante da Família Bruno ativo nas funções espirituais em Nazaré do Bruno. Essa relação de consanguinidade expressa nas práticas de cura e trabalhos espirituais deixou de ser tão significativa para a Família Bruno por não serem tão assiduamente praticadas pelos descendentes de Bruno nessa terceira geração. O neto e também secretário do comitê de municipalização/emancipação não executa ainda práticas de cura e procedimentos espirituais tal como seu pai Herculano e seu avô Zé Bruno.

A neta, relatora do comitê, tornou-se evangélica e não se relaciona com qualquer evento ligado aos *salões* ou à igreja católica na comunidade. Entretanto sua presença é assídua visto que seu envolvimento junto à comunidade sempre foi ligado à política. O comitê, que tem a função de articulação junto a outros movimentos com interesses semelhantes e discussão sobre a possibilidade de municipalização em Nazaré do Bruno, apresenta a seguinte composição:

Presidente: Luís Machado da Silva (Pai Luís)

Vice-Presidente: Prof. Luís (também pai de santo)

Primeiro secretário: Júlio César Cardoso

Segundo secretário: Fernando Gomes dos Santos (Funcionário da prefeitura em um ginásio local)

Tesoureiro: Fábio Fernandes (Umbandista)

Primeira relatora: Telvanise de Moraes (Neta de Zé Bruno)

Segundo Relator: Hernilton de Moraes (Neto de Zé Bruno)

Todos os componentes do comitê apresentam alguma importância dentro da comunidade, seja como parente do dono da terra, seja por um cargo de prestígio mediante a comunidade. Como atividades realizadas pelo comitê, algumas viagens são organizadas para divulgar e reforçar o movimento em favor da emancipação, inclusive com reuniões realizadas em Nazaré do Bruno, Vitória do Mearim, Brasília, São Luís e com o SEBRAE (Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas) que tem a função, nesse caso específico, de orientar sobre benefícios futuros que poderão ser usufruídos pela cidade em ascensão. No decorrer desses encontros para discussão do processo, o pedido é sempre o mesmo: aprovação do projeto de lei que viabiliza a criação de novos municípios.

Os critérios reconhecidos pelo comitê que possibilitem sua inserção nessa luta são validados pelo índice populacional da região entendida aqui como região de Nazaré do Bruno e comunidades adjacentes. Segundo o presidente do comitê, Luís Machado Silva, a área proposta para compor o futuro município corresponde ao 2º distrito da cidade de Caxias, fazendo divisa com as cidades de Timon, Coelho Neto e da comunidade do Brejinho, que também busca mediante o mesmo projeto de lei a emancipação, todas sob jurisdição do Estado do Maranhão.



Figura 13: Mapa planimétrico do pleiteado município de Nazaré do Bruno.

Contudo, há um item que já foi questionado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) que não corresponde à noção da totalidade populacional reconhecida

pelo comitê. Segundo o IBGE, a população da região de Nazaré do Bruno não ultrapassa 8.500 pessoas (esse número leva em consideração Nazaré do Bruno e as comunidades vizinhas). Essa informação pode acarretar atraso no processo que admite uma população superior à identificada pelo IBGE.

Entretanto, diante de toda movimentação em torno da municipalização da comunidade, os moradores que vivem na terra por um longo período e que são classificados em termos de uso de terra como agregados, inclusive pelo IBGE, se colocam em posições diferenciadas diante da iminência da municipalização. Como não são donos da terra, e sim da casa, diferentes questões afloram em suas mentes, principalmente, por não disporem de documentos que afirmem tal posse. O direito de posse sobre o uso da terra, o Usucapião, que poderia ser acionado uma vez que a maioria dos agentes reside em Nazaré do Bruno há mais de 30 anos, nunca foi de fato reivindicado por não existirem ameaças. Entretanto, com a ascensão de um movimento que visa à municipalização, alguns moradores temem ter seu pedaço de terra usurpado e já cogitam fazer uso do direito de posse de terra.

A forma como os agentes contemplam tal possibilidade de reivindicação é percebida nas múltiplas interpretações que produzem e apresentam em suas conversas, em uma espécie de polifonia declarada (CLIFFORD, 2005). Cada interpretação é resultado de um temor que aflige a cada morador de forma distinta, mas que produz grande ansiedade que pode comprometer a relação com o próprio território, uma relação que é de pertencimento e que se amplia para a dimensão das redes de famílias que não são mais ligadas à figura de Zé Bruno. Interfere na reprodução das famílias que cresceram ao longo dos anos na comunidade e que estão hoje na sua segunda, terceira e até mesmo em sua quarta geração dentro de um mesmo pedaço de terra doado por Zé Bruno há mais de 70 anos.

O histórico de famílias inteiras que vivem como agregadas em uma terra não são raras. Ao contrário, é uma prática comum embora, nem sempre, no final das contas, admita-se que o direito à terra exista. Entretanto, a relação estabelecida entre os agentes sociais agregados de José Bruno e o território onde vivem representam uma analogia de um pelo outro. Ou seja, os então agentes sociais ou agregados são parte do território e se permitem fazer parte dele reproduzindo-se socialmente e construindo um patrimônio familiar (WANDERLEY, 2003). E esse patrimônio familiar, mesmo em uma terra que não é reconhecida oficialmente como sua, admite que as apropriações dos espaços ocupadas pelas famílias sejam de usufruto dessas famílias, como a roça e a casa pertencente ao parente desde a primeira geração.

Embora a relação com os herdeiros formais da terra (filhos e genros de Bruno) não pareça conflituosa, há indícios de descontentamento quanto à forma de administrar o território, em comparação com a época de Zé Bruno. Em vida, Zé Bruno nunca vendeu um pedaço de terra, nunca cobrou em espécie ou outra forma de negociação aos que faziam uso da terra, fosse para plantar ou para abrir um negócio. Entretanto, ocorre que, caso alguém precise de uma casa para morar em Nazaré do Bruno, efetua um pagamento pela casa/benfeitoria, mas não pela terra.

Essa relação de uso da terra que não é sua ao mesmo em que tempo é reconhecida pelos mais antigos como terra de direito, gera conflitos, principalmente, quando envolve a terra em si, extrapolando o espaço dos domicílios. Essa é uma das principais razões de não aceitação do processo de municipalização/emancipação do território. O direito formal privilegiaria a posse oficial dos herdeiros de Bruno sob a jurisprudência do direito consuetudinário que se estabeleceu através das práticas e costumes específicos do lugar. Soma-se a isso, o medo de crescimento que pode trazer prejuízos quanto ao bem-estar e tranquilidade que afeta os moradores mais antigos (BAUMAN, 2003).

As diferenças entre os mais antigos e novos moradores talvez seja a única claramente visível. A relação dos antigos com o território e com o dono da terra se construiu mais longamente e isso permite que eles se sintam como parte desse território de uma forma mais intensa. Não obstante, os moradores mais novos se identificam com o território de igual modo, porém as percepções que têm sobre o mesmo território podem mudar em função de seus próprios interesses (TURNER, 2005).

Eles não se diferenciam socialmente quanto à cor, função exercida ou pela extensão de suas casas, mas assim como em Jungamá, no Piauí (COSTA, 2011), se distinguem pelo tempo de residência no lugar e pelos laços de parentesco desenvolvidos a partir disso. Não obstante essa distinção não possibilitar qualquer função modificadora no território, ela é importante, pois permite que entendamos que tipo de análise e interpretação do que seja municipalização pode ser realizada entre os moradores e que tipo de moradores pensam de forma diferente e por quê.

Conforme a dissertação de Costa (2011) sobre Jungamá-PI, onde o processo de municipalização foi instigado pelos moradores mais recentes, que apesar de várias gerações no lugar ainda eram considerados “de fora” e, portanto, os não-donos da terra, havia uma dinâmica matrimonial que resultava em uma forma específica de direito consuetudinário ao

uso das terras para o plantio de subsistência que dependia de relações de parentesco determinadas, mais especificamente, pelo tempo de moradia na comunidade.

A municipalização liderada pelo único tronco familiar deste grupo, que era excluído desse direito tradicional, gerou fortes transformações em Jungamá, inclusive de cunho religioso, (a referida família era a única evangélica do lugar) modificando completamente uma estrutura que vigorava há gerações em torno de oito grupos familiares, aumentando o poder de uma única família novata (COSTA, 2011).

Não é de se estranhar que há divergência de opiniões em Nazaré do Bruno, frente a toda essa discussão e um movimento que persiste em promover a mudança. Além disso, há situações externas que podem ocorrer, colocando em xeque toda a luta deste movimento. Um exemplo disto ocorreu em Julho de 2013, quando o senado aprovou o projeto de lei que permite a criação dos municípios no Brasil, que, entretanto, é vetada pela presidente Dilma Rousseff em janeiro de 2014, causando profundo descontentamento entre os militantes da causa. Isso, porém, não derrubou o movimento que continua a existir, inclusive com discursos insistentes sobre o processo diante da comunidade.

A luta pela municipalização está longe de acabar, mas entre idas e vindas em busca de mudança, pudemos perceber as formas como o ser social sempre está em constante processo de transformação e de adaptação. A forma específica como isso se dá em Nazaré do Bruno nos possibilita identificar que o processo de comunitarização, reconhecido nessa dinâmica tanto territorial (MURA, 2006) quanto política (Weber apud Pantoja, 2012), é um processo contínuo que não se findará caso a mudança seja alcançada.

O processo de constantes adaptações exercidas no território de Nazaré do Bruno pelos moradores com seus surtos de migração e deslocamentos ou a recriação de novos espaços sociais e religiosos não foi o bastante para que a mudança se findasse ou a obra se concluísse, pois qualquer conclusão seria a negação do fluxo do tempo sobre o espaço. Os movimentos frequentes que ocorrem em um contexto social admitem entender que existem frequentes dinamismos que simultaneamente atravessam o território e as relações sociais.

Recriar relações frente aos processos de sucessão após a morte de Zé Bruno fez transparecer o que Weber (2000/2009) chama de *habitus* e disposições. Novas formas se aplicam a um novo contexto que emerge. Dessa forma, as transformações que ocorrem em determinado setor, principalmente no campo, promovem, sim, rupturas, mas remetem sempre a uma continuidade (WANDERLEY, 2003). A maneira como os agentes sociais se adaptaram

a uma nova vida ao migrarem em busca de cura para Nazaré do Bruno, incorporando novas formas de convivência, executando práticas religiosas que antes não pertenciam aos seus cotidianos, nos permite perceber que mesmo que a municipalização ocorra, esse processo de transformação e adaptação continuará latente. Por outro lado, mesmo que o processo de emancipação ao final não se concretize ou demore o bastante para que outras formas de organização social surjam, ainda assim, modificações persistirão em acontecer porque não estamos em um meio social ideal onde exista um equilíbrio (LEACH, 1999), e sim em uma sociedade real e concreta na qual as modificações são necessárias para que as relações sociais possam existir.

4.2. A ausência de crença na mudança: reflexos de uma lógica política e territorial específica

A discussão sobre o processo de municipalização/emancipação em Nazaré do Bruno vai além de uma discussão lógica e política do ponto de vista de um observador de fora. Os horizontes mais uma vez precisam ser ampliados para entender o porquê da ausência de credibilidade em um processo que se arrasta por anos. Percebo, ao observar a comunidade, que para muitos moradores de Nazaré do Bruno, é forte a sensação de estabilidade na disposição das funções e dos lugares. Ou seja, há um sentimento de que toda a estrutura existente em Nazaré do Bruno continuará a mesma. A condição “rural”, conforme enraizada na comunidade, gera aos agentes, uma noção de condição permanente de ausência de mudança.

A forma como cada um interpreta sua situação social também é parte de um contexto de heterogeneidade de percepções espaciais. Assim, as diferentes opiniões em torno do processo de emancipação não são fruto apenas de divergências incoerentes entre membros de uma comunidade, mas sim de uma construção nas quais as relações socioespaciais foram estabelecidas, tanto entre os agentes sociais como entre estes e o território. O território de Nazaré do Bruno que foi resignificado pelos seus ocupantes é, também, segundo os moradores, administrado por seres espirituais. É a crença nessa autoridade espiritual que rege o território, determinando as formas como os agentes sociais o resguardam ao tomar decisões.

Ao ingressarem no território como agregados, esses camponeses, hoje umbandistas, passaram a pertencer e a conceber o território de forma diferenciada por manter relações

distintas com o mesmo. Se para eles os morros eram sagrados e as águas também, suas próprias casas eram situadas em espaços também sagrados. A igreja localizada no centro, por exemplo, propiciou aos primeiros migrantes se alocarem nas proximidades da casa de Zé Bruno, sendo a casa, situada ao lado da igreja. As casas construídas nas proximidades desta pertenciam sempre aos seus discípulos.

Apenas em alguns raros casos seus discípulos pediam para construir suas casas em áreas mais afastadas de forma a terem um espaço maior, pois havia mais espaço nas áreas distantes da igreja. Hoje, essas áreas, antes afastadas do centro da comunidade não são caracterizadas como distantes, pois o número de pessoas que hoje vivem em Nazaré do Bruno cresceu e, conseqüentemente, o número de moradias também, aproximando essas moradias dos morros considerados sagrados, localizados nas matas.

A proximidade com espaços tão sagrados – aliada ao isolamento em relação à qualquer outra comunidade – possibilitou que crenças cada vez mais instigáveis pairassem sobre seus pensamentos, fortalecendo o imaginário que recaía sobre a comunidade. Acreditam na cura pelos espíritos e na cura por *meizinheiros* que desenvolveram seu ofício com o *mestre* Bruno. Creem que sonhos podem ser mensagens vivas de outros planos ou, ainda, em seres que não pertencem a esse mundo e que aparecem sob a forma de “aparelhos” para seguirem as pessoas pelas estradas que cercam a comunidade. E nessas constantes idas e vindas entre contextos de crenças, o imaginário da comunidade se firma.

A maneira de viver dos agentes sociais de Nazaré do Bruno versava quase que exclusivamente sobre as relações que se estabeleciam entre a roça e o *salão*. Antes mesmo de se pensar em construções e benfeitorias de órgãos públicos como a praça e o ginásio construídos em 2009 na comunidade, ou mesmo na instalação de posto de saúde e escolas, a vida dessas pessoas era explicada apenas pelo que lhes era mostrado. Ao chegarem à comunidade e executarem atividades religiosas que se relacionavam à igreja e ao *salão*, os agentes construíam relações e formas de vivência que passariam a compor suas vidas e daria sentido à mesma. Assim, mesmo não sendo uma atividade praticada anteriormente em seus lugares de origem, como afirmado antes, esses moradores passaram a estabelecer, dentro do território, uma relação que não se assemelhava às relações que teriam, por exemplo, construído na cidade.

No fundo de suas casas, em seus quintais, os *meizinheiros* fazem pequenas plantações, e do lado de suas casas/*salões* de cura são construídos pequenos *salões* nos quais não se

baiava, servindo apenas para realizar trabalhos a que eram contratados para fazer. Quando não há o *salão*, reservam um pequeno espaço no quintal ou na cozinha para o preparo das ervas e raízes. Quando em suas casas, os *meizinhos* não precisam *baiar* ou cantar doutrinas em meio a grupo, realizando seus trabalhos individualmente. Mas apesar desse trabalho ser realizado de maneira solitária, existe uma relação de cumplicidade entre tais práticas e o território. Para eles, é importante que o trabalho seja executado em Nazaré do Bruno, não se responsabilizando, nem garantindo resultados por trabalhos feitos em outros lugares.

Nesse sentido, a permissão para qualquer mudança que possa acontecer dentro dos limites de Nazaré do Bruno deve ser concedida não apenas pelos donos físicos das terras, mas principalmente, pelos proprietários espirituais. Creuza (entrevista em 2014) que vive na comunidade, diz que: “Os donos do lugar que sabe. Se os espíritos permitir que aqui vire cidade, aqui vai virar. Se não quiserem, não vai”. Isso coloca os agentes em uma posição que não se apresenta nem contra, nem a favor do processo. Porém, se mostram favoráveis a qualquer mudança que possa decorrer do processo de emancipação em respeito à decisão das entidades espirituais e daqueles que têm a autoridade para interpretá-las.

O reconhecimento de Nazaré do Bruno como uma *eira* – um lugar liberto, um lugar que é comandado por espíritos – versa sobre a noção de realidade para tais agentes sociais. A realidade é aquilo que eles acreditam ser e isso constitui parte do processo de transformação dos agentes sociais em seus territórios. Aquilo que pode ser modificado em Nazaré do Bruno não pode ser determinado unicamente pelo interesse particular de alguém ou mesmo coletivo, visto que uma força maior controla o lugar e é essa força que permite ou não a transformação almejada.

A forma como respondem, principalmente, aquelas pessoas que mais se aproximam das práticas religiosas ligadas à umbanda, é instantaneamente sucinta e precisa: eles não acreditam que Nazaré do Bruno se tornará, de fato, uma cidade. Não se trata de uma crença advinda apenas de seus pensamentos. Tais pessoas, ligadas à umbanda e que trabalhavam junto a Zé Bruno no preparo dos medicamentos, enfatizam que o curandeiro recebia visões, as quais eram reveladas em segredo para esses *meizinhos* e ajudantes. O segredo não me foi revelado em entrevista, mas esses argumentos certamente me permitiram entender, pelo contexto das respostas, que se referia ao processo de emancipação e que pautava a falta de credibilidade na mudança.

A lógica do pensamento dos agentes sociais em Nazaré do Bruno parte desse contexto

religioso e versa sobre a relação que foi construída entre os moradores e o dono da terra, mas também e, ainda mais, com o território que foi constituído. As crenças naquilo que se caracteriza como extraordinário são parte de uma construção da relação de pertencimento com o próprio lugar, fortemente marcada pela constituição original das relações sociais, de forma determinante para que a política vigente desde os tempos de Bruno se perpetuasse na comunidade. A própria noção do que seja “posse de terra” é pertencente a um momento onde o dono da terra benze e doa a terra para os moradores, não permitindo que outra forma de apropriação seja dada ao território.

Eles resignificam um território, se organizam socialmente e são acometidos por um sentimento de pertencimento que os conduz a produzir cada vez mais mecanismos nos quais a relação social é realizada. Nesse processo cada vez mais intenso, criam regras próprias que culminam em políticas internas com as quais aqueles que habitam o território se sentem totalmente identificados, e que os diferenciam dos demais. Tais dinâmicas e mecanismos, tornam esse território a que pertencem, por sua vez, um lugar especial que não pode ser sujeitado a um processo que minimize, na visão deles, esses elementos sagrados que forjam o seu autorreconhecimento enquanto pertencentes desse lugar místico.

4.3. Recriando a ideia de emancipação em Nazaré do Bruno: trajetórias e dinâmicas entre o urbano e o rural

As circunstâncias que levam um grupo a realizar constantes mudanças partem da necessidade de realizá-las enquanto seres sociais que modificam seu território à medida que assim julgam necessário (TURNER, 2005). Todavia, o processo de emancipação que transparece na ideia de municipalização da comunidade, pode ser entendido através de outro prisma.

Ao passo que o processo de municipalização promoveria transformações físicas visíveis e alterações na estrutura político-administrativa, devemos pensar na possibilidade de outro processo de emancipação. Neste caso, seria algo que não diz necessariamente respeito a estas mudanças e que não seja perceptível, mas que implique em novas formas de organização coletiva emancipatórias por criarem e reinventarem práticas de liberdade diante de uma terra que foi ocupada e dinamizada territorialmente de forma diferenciada. Este processo envolveria a reprodução de atos que justifiquem tal coletividade diferenciada.

A ideia de emancipação aqui especificada se dá quando as regras que são criadas não correspondem, nem são regidas por uma política de controle municipal, tampouco suas práticas são condicionadas por práticas pertinentes a esse controle, da forma como se estabeleceram em seus arredores. Como vimos, a comunidade de Nazaré do Bruno apresenta em sua história um processo territorial que a diferencia de outros lugares próximos.

Como demonstramos anteriormente, tratou-se de um processo emancipatório que pudemos identificar nesse trabalho, como reação às situações de itinerância de um campesinato espoliado em torno de uma proposta política diferenciada (doação de terra a necessitados). Isso, por si só, provocou constantes perseguições durante o processo de ocupação do território, com fortes reações da estrutura política e da religião oficial local da cidade de Caxias, justo em um período onde qualquer divergência era reprimida com violência por membros da ordem local (Polícia e Padres).

A emancipação era a tônica das práticas quanto ao uso do território. Evimos aqui, como tendiam a não atender a fins particulares, possibilitando agregar, para além do sentimento de liberdade, um sentimento de totalidade nas relações sociais, conquistada a partir das práticas que estimulavam a coletividade constituidora, mesmo, da comunidade que emergia. Tais sentimentos de liberdade e coletividade foram construídos por um processo claramente emancipatório que constituiu Nazaré do Bruno.

As coletividades que emergem a partir das práticas camponesas são geralmente materializadas a partir de lutas e resistências em torno do acesso à terra. Entretanto, as famílias camponesas que chegavam a Nazaré do Bruno se engajavam em atividades calcadas na esperança de busca por uma cura, fortalecidas coletivamente em torno da religiosidade. Essa especificidade e diferença não nega a condição de campesinidade dos sujeitos pesquisados e o contexto amplo de aceitação ou negação do processo de municipalização retratado por este estudo nos permite uma reflexão sobre a continuidade desta condição. Justamente por flagrar disputas políticas tão acirradas nas mudanças de relação de poder, abre a possibilidade de verificarmos se além da recriação de uma situação emancipatória, existe um movimento de continuidade de relações sociais características de uma sociabilidade camponesa.

Os constantes processos de deslocamentos e migrações sofridos ao longo dos anos que impulsionaram uma leva significativa de camponeses (e não de famílias saídas de áreas urbanas) a ocupar o território de Nazaré do Bruno, engendraram uma comunidade

caracteristicamente camponesa. Nesse sentido, as atividades realizadas por essas famílias, que já eram provenientes de áreas rurais, estariam ligadas às práticas agrícolas e as relações de solidariedade e vizinhança estabelecidas entre essas mesmas e o patriarca, Bruno. Desse modo, reproduziram características das relações de vizinhança (Carneiro, 2008) e da relação com o pioneiro ou veterano do lugar no novo território, permeado pelas práticas agrícolas e que mais tarde passaram a ser complementadas às práticas religiosas.

Como já enfatizado anteriormente, os agentes sociais de Nazaré do Bruno são classificados de acordo com o uso que fazem da terra, como agregados, por exemplo. Assim como no sistema do patronato, não pagam impostos sobre a terra, sendo este pagamento realizado pelos donos de direito. Os agentes são donos de suas casas, mas não de suas terras. Entretanto, carregam uma noção de pertencimento junto ao lugar de moradia e ao território em decorrência das relações que ali foram construídas. Além disso, vivem em um território com extensas características rurais, tais como a predominância de espaços naturais sobre aqueles construídos, práticas agrícolas e um modo de vida predominantemente camponês no que se refere à produção para o provisionamento e solidariedades familiares e de vizinhança.

No entanto, percebemos mudanças que se direcionam em sentido contrário à caracterização do “rural” enquanto área remota e não assistida pelos serviços públicos. Nazaré do Bruno apresenta em sua composição, elementos físicos formadores de um processo de transformação pelo qual a comunidade vem passando nos últimos anos. A avenida principal, Av. São José, apresentada no croqui como a via onde se localiza a igreja central da comunidade, foi completamente asfaltada, desde a escola grande (Nossa Senhora de Nazaré) até o cemitério. A realização desses benefícios deu-se em 2009 quando também a única praça da comunidade e o ginásio foram inaugurados. A escola grande já estava pronta e também foi inaugurada no mesmo ano. Concomitante a isso, a existência de posto de saúde, um local para pagar as contas de água.

Uma indústria piauiense produtora de açúcar e álcool, a COMVAP (Companhia Agro-industrial do Vale do Parnaíba) cujas plantações já cercam parte dos arredores de Nazaré do Bruno possibilitam pensar na probabilidade de uma possível transformação para Nazaré, favorável ao ponto de vista do comitê organizado em Nazaré do Bruno para lutar em favor da municipalização. Cerca de trinta pais de família e jovens da comunidade trabalham na plantação ou no processo de transformação da matéria-prima dentro da indústria.

Apesar de ser uma atividade paga, destoando do padrão tradicional da atividade

camponesa de provisionamento, trata-se de mais uma atividade que pode ser realizada pelos agentes sem a necessidade de migrar para outras partes, conforme o costume de grupos camponeses itinerantes pelo sertão ou hoje, entre os jovens de comunidades rurais (WADDINGTON, 2013). No entanto, essa inserção na agroindústria da cana também pode ser interpretada como uma adaptação da forma da multifuncionalidade que não altera os padrões de solidariedade familiar e de vizinhança comuns à sociabilidade camponesa.

Mas, paralelo a isso, as características rurais presentes na comunidade continuam a transparecer em práticas rotineiras, principalmente, entre os mais velhos. Além das roças ainda existentes na comunidade, os agentes se permitem, em seus quintais, praticar sua agricultura particular. São atividades realizadas cotidianamente por essas pessoas que ainda, apesar de todos os elementos que permitem perceber transformações que possibilitam tornar visíveis instrumentos característicos da composição de uma cidade, não erradicam suas práticas tão enraizadas em seus cotidianos.

Podemos, também, refletir sobre essa campesinidade para além das práticas agrícolas, observando como as práticas religiosas estão totalmente imbricadas nas relações que persistem no território. Tais práticas, assim como as agrícolas, necessitam de espaços para se concretizarem. Os morros considerados sagrados para a realização de peregrinações são em locais afastados das moradias da comunidade, bem como as peregrinações feitas nos festejos de Santo Antonio, em junho, nas chamadas Terra Nova (considerado um bairro para aqueles que vivem em Nazaré do Bruno). Os participantes da festa circulam por grandes áreas, mata adentro, para depois retornarem para a igreja.

Os espaços usados para ritos religiosos são grandiosos, sendo pequenos apenas os espaços dos *salões*, frente aos demais espaços. Com exceção do Olho d'água localizado em uma área protegida e central da comunidade, corresponde à área compartilhada pela capela de São Pedro, a igreja Nossa Senhora dos Remédios e a nascente, o único local, além dos *salões*, que se localiza entre as casas dos agentes, todos os outros são em áreas abertas e afastadas da área urbanizada.

As matas são por eles consideradas importantes por se tratar de moradias de encantados como o Zé Falcão. Nesse sentido, não se trata apenas de uma discussão que leve a supor a dimensão territorial, mas nos conduz a uma noção de ocupação territorial e simbólica, na qual um território é protegido por entidades espirituais que precisam de seus espaços para seguir com a proteção à comunidade.

Assim, com a eminência de se transformar em cidade, não é só um território físico que pode vir a ser modificado, mas as próprias relações sociais construídas até o momento, principalmente no contexto religioso, que podem ser transformadas ou transferidas como no caso da *báia* da Mata que passou a ocorrer em outra localidade, afastada 13 km de Nazaré do Bruno. Isso poderia ser um reflexo da expansão das plantações de cana de açúcar da indústria COMVAP nos arredores da comunidade, impedindo que novos espaços nos dali pudessem ser utilizados.

Essa dinâmica nos permite perceber a necessidade de resignificar territórios a partir de novos eventos criados para que as relações sociais possam ser sempre renovadas. É uma ação que tais agentes executam em torno de seus territórios como protagonistas. Os agentes se emancipam através do contexto, a partir do momento que fazem uso de novos espaços para se ressituar no espaço social, produzindo novas formas de atualizar suas crenças. Ao realizarem a festa na mata, por exemplo, os agentes não estão apenas homenageando o caboclo das matas. Estão, além disso, reforçando seus laços de solidariedade e coletividade, ao mesmo tempo em que se recolocam enquanto sujeito social e político. Porém, diante de um novo contexto no qual as noções de rural e de urbano se confrontam ao ser colocadas lado a lado, nos cabe realizar uma reflexão de como essas categorias podem interferir na dinâmica social do grupo pesquisado.

Porém, diante de um novo contexto no qual as noções de rural e de urbano se confrontam ao serem colocadas lado a lado, nos cabe realizar uma reflexão de como essas categorias podem interferir na dinâmica social do grupo pesquisado. A modificação física deste lugar tem sido observada, principalmente na transição do rural para o urbano. As formas e funções adquiridas a partir de um espaço que é urbano são, para o senso comum, automaticamente contrárias àquelas pertencentes ao espaço rural. Assim, quando Nazaré pleiteia a possibilidade de se tornar uma cidade, esse pleito é apresentado com base nos elementos físicos correspondentes a um conjunto de imposições estabelecidas em um projeto de lei que viabiliza esse anseio, caracterizando seu potencial de comunidade passível de ser declarada urbana diante das outras comunidades circundantes. Por ser considerada comunidade-pólo dentro do 2º distrito da cidade de Caxias, Nazaré do Bruno é acrescida de elementos e recursos que não se apresentam nas outras comunidades.

A intenção deste trabalho não é a de descrever minuciosamente as categorias “rural” e “urbano” principalmente por estas serem tão imprescindivelmente carregadas de sentidos

diversos. Porém, ao nos fixarmos no dualismo atribuído a essas duas categorias, podemos perceber que existem componentes dinâmicos que podem ser entendidos como parte de um conjunto heterogêneo. Assim, o rural ao qual Nazaré do Bruno está inserido, cuja dinâmica gira em torno de práticas camponesas e religiosas, representa aqueles interesses emancipatórios compartilhados pelos agentes sociais vinculados à origem da construção desse contexto heterogêneo.

Isso permite entender que a inserção de instrumentos e técnicas industriais ou urbanas não reduz a condição de camponês atribuída a um território no qual as práticas agrícolas podem, inclusive, já não ser mais essenciais (WADDINGTON, 2013). Entretanto, em um contexto de mudança estrutural formal relacionada à possibilidade de emancipação formal do processo de municipalização de Nazaré do Bruno (LEACH, 1999), tanto o espaço pode mudar, como as relações sociais podem ser também modificadas em função das novas formalizações impostas, conforme elucida Carneiro (2008, p.15), “[a] diversidade de agentes e de interesses vai chamar a atenção para a necessidade de se pensar a agricultura e o espaço rural através de uma matriz de relações de poder entre os diferentes agentes e agências que trafegam do local ao nacional se influenciando mutuamente”.

Mas Carneiro (2008) também alerta que, afirmar que existe uma heterogeneidade não explica muita coisa, sendo importante entender como ela emerge e por quem. Assim, fica claro que ao desvendar as dinâmicas territoriais de Nazaré do Bruno em face da possibilidade de municipalização, estamos interessados não em uma discussão espacial, mas mais do que isso, em uma discussão sobre a dinâmica social praticada por agentes sociais de forma a perceber a relação de poder entre os mesmos.

Nesse sentido, a questão das comunidades rurais que passam por mudanças no sentido de se transformarem em contextos urbanos através da municipalização – com todos os novos arranjos político-administrativos para o fornecimento de serviços públicos que este processo acarreta – é mais do que um novo enquadramento de adequação. O que está em jogo é a forma como tais mudanças afetam as relações sociais do qual o próprio “rural” é, em parte, entendido aqui como aquilo que a literatura do campesinato descreve como um sistema de vida diferenciado (camponês). O que historicamente sempre se posicionou de forma emancipatória através de lutas de resistência em relações desiguais de oportunidade econômica e política. A heterogeneidade versa, pois, sobre os aspectos constituídos fisicamente e principalmente sobre as relações estabelecidas entre seus agentes sociais.

Sabe-se que o termo “camponês” é uma categoria política a que um conjunto de pesquisadores da literatura do campesinato buscou aplicar características de análise e que o termo é frequentemente declarado extinto ou em desuso. Ele é apenas recuperado mais adiante, na medida em que o conjunto de estudos revela homogeneidades em arranjos sociais heterogêneos, entre diferentes povos através do globo.

Mais importante, coletividades raramente se autorreconhecem através do termo “camponês”, embora, dependendo da oportunidade política, se assumam através de outros termos de reconhecimento como “remanescentes de quilombo” ou categorias que denotam formas de ocupação tradicional do território, como “quebradeiras de coco”, “fundos de pasto”, etc. No entanto, talvez seja justamente na resistência emancipatória que a contraposição dos termos rural e urbano possa ser compreendida.

Na medida em que a espoliação do trabalho camponês pelo complexo industrial-capitalista constitui um denominador comum destas coletividades que as principais guerras do século XX consistiram em guerras de resistência camponesa, podemos perceber como o impulso emancipatório ou a resistência relacionada à terra caracteriza aquilo que o termo “rural” pretende disfarçar. Ou seja, o ponto de inflexão entre o rural e o urbano pode ser o ponto em que uma coletividade deixa para trás sua especificidade, seu sentido de pertencimento totalizador no qual agentes vinculados, passam a se diferenciar, se tornando, como mostrou Carneiro (2008), “agentes que trafegam com maior ou menor poder entre o nacional e o local”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todos os eventos que envolvem ou afetam seres humanos são sociais, desde a chuva ou o terremoto até o nascimento e a morte (GLUCKMAN, 2010). Nesse sentido, os eventos existentes em Nazaré do Bruno são parte de um processo social construído por eles mesmos e que não foram criados para serem colocados à prova.

Julgar a veracidade dos fatos não cabe ao antropólogo, cabe a ele apenas interpretá-los. Se os fatos supõem-se fantasiosos ou imaginários demais, isso é parte de um todo que precisa ser vivenciado para ser compreendido. A fantasia ou a imaginação são regidas por uma crença. A crença naquilo que não é real, que não é matéria, corresponde a uma dimensão maior de cumplicidade entre dono da terra e agentes sociais em Nazaré do Bruno.

Analisei uma comunidade cuja construção e a dinâmica territorial se constituem a partir de interesses em torno do lugar ou da busca por uma cura que acarretou longos processos de adaptação e transformação sofridos tanto pelos então camponeses itinerantes como também pelo próprio território que passaram a habitar. Percebe-se que, conseqüentemente, adotaram novas estratégias de reprodução social para conseguirem viver no novo território que abrangia uma dinâmica diferente do sistema de vida que os organizava em seus lugares de origem. Assim, o que se apresenta a seguir, como a identidade construída, é reflexo e resultado de um processo que ainda está em curso.

Se parti de uma caracterização dos migrantes que afluíram para Nazaré do Bruno como camponeses, lavradores nordestinos habituados à itinerância, a intempéries radicais e a relações de servidão com patrões cujo limite de exploração é a própria reprodução biológica destas famílias, percebo que, quando tais camponeses chegam à comunidade se deparam com um sistema de vida diferente da vida que levavam em seus locais de origem. A começar por novas formas de sociabilidade nestas terras distantes de seus parentes e vizinhanças originais, estabelecem solidariedades que não seriam construídas unicamente naqueles espaços como a casa e a família com os quais estavam habituados a exercer suas atividades, sendo a roça a principal destas. Suas relações se expandiriam para espaços dos quais passariam a frequentar cotidianamente: os salões.

A inserção de novas estratégias de reprodução social como forma de permanência nesse território organizado de forma tão especial, acabaram por compor a reprodução social da própria comunidade. José Bruno, ao comprá-las, talvez não imaginasse que suas terras seriam tão bem habitadas por famílias que partiriam de tão longe para lá se instalarem, ou talvez, com seu dom de vidência já esperasse que um aglomerado sem precedentes se criasse. A verdade quanto aos seus dons visionários não é a matéria do estudo antropológico, mas, de certa forma, o território foi sendo configurado por essas famílias e ganhando, ao longo dos anos, características que passaram a corresponder a uma diferenciação diante das demais comunidades existentes nas proximidades. As pessoas que viviam em Nazaré do Bruno passaram a se ver como diferentes, em função da relação que estabeleceram entre eles mesmos e com o território que cada vez mais ganhava novos significados.

A resignificação do território com seus morros sagrados e águas encantadas foram componentes que legitimavam, juntamente com a figura de Zé Bruno, todo o caráter místico da comunidade, deixando transparecer que eles não eram iguais aos outros. A fronteira que os separava dos outros não era física, era social (Barth, 2000). E esse fato foi importante para a identidade construída. Se tal identidade não é claramente afirmada por não existir um elemento identitário político que impulse tal afirmação, como é o caso de grupos indígenas ou quilombolas, ela transparece nas ações e na relação com o território, como nos comentários sobre o mistério da “terra de curar doido”.

Esse trabalho demonstrou que a relação com o território não se deu de forma aleatória, tampouco com o dono da terra. Os camponeses itinerantes, recém-chegados à Nazaré do Bruno continuam, até hoje, a serem categorizados como moradores de área rural pela

prefeitura, que lhes fornece o sistema de ensino, atendimento médico, etc. Quando resistem à ideia de municipalização, duvidam da possibilidade de “virar cidade”, como se isso fosse a negação de sua condição de lavrador, ser rural. No entanto, passam a assumir outras funções que não dizem respeito apenas às atividades de roça, mas que são atividades ligadas ao *salão*.

Como demonstrei, vinham carregadas de simbolismo que permitiram construir mais do que uma relação entre agentes sociais e donos da terra, mas uma relação de compadrio entre ambos, permitindo que as proximidades entre eles se estreitassem, se configurando em uma espécie de parentesco simbólico entre aqueles que, nomeados como discípulos de Bruno, passariam a ser pais e mães de santo com direitos reconhecidos por Bruno para realizar suas atividades dentro e fora da comunidade. Essa condição reforçou a construção do território, transformando-se na condição de possibilidade da reprodução social, mesmo que muito mais ligada ao contexto religioso do que às roças, base da reprodução social do campesinato.

O próprio território é resultado dessa relação. Quando os agentes e donos da terra reconhecem que seus morros são sagrados e que são protegidos por espíritos encantados e entendem que suas águas são guardadas por sereias que habitam essas águas, eles estão afirmando que o lugar onde vivem não é igual a qualquer outro lugar. Isso é percebido na fala de alguns deles quando relatam que, em suas pequenas viagens realizadas para visitar parentes em outras cidades, sentem saudade e esse fato é que os faz, sempre, retornar para Nazaré do Bruno.

O processo de formação de uma comunidade, ou de *comunitarização*, no termo cunhado por Weber e recentemente traduzido para o português (PANTOJA, et. al. 2012), foi um longo processo pelo qual o reconhecimento de sua unicidade se resguardou em crenças subjetivas admitidas por migrantes oriundos de terras distintas que ingressaram em um sistema de vida através de uma ruptura com seus vínculos anteriores. Se essa ruptura pode ser representada pelas “perturbações”, tais perturbações são condição de possibilidade para a aceitação de um sistema de vida tão diferente para os agora moradores de Nazaré do Bruno, produzindo, assim, os grandes movimentos do processo de adaptações e transformações que se sucederam.

Desse modo, a presente dissertação permitiu examinar um processo de dinâmica social de formação de um território no qual a religião e a busca pela cura se tornaram a base de sua construção. O entendimento de estruturas sociais que se formaram, mas cuja mudança inexorável provocada pelo desenrolar do tempo as modifica dentro desse mesmo território,

não exclui a construção da identidade que emerge na comunidade. Pude perceber que as constantes modificações existentes foram, ao contrário, responsáveis pela própria construção da identidade dos agentes sociais envolvidos no processo. Isso permitiu ver que, tanto a identidade construída quando a estrutura modificada são partes de um contexto territorial que sofreu, e ainda sofre, grandes processos de transformações em torno de suas ações.

Também não quero me limitar a dizer que apenas a religião seja responsável por uma coesão social quando contextos políticos também versam por essas questões religiosas e vêm ganhando cada vez mais visibilidade dentro da comunidade com a sua possibilidade de emancipação para torna-se cidade. De fato, esse momento de transformação político no qual as opiniões dos moradores divergem entre si, permite penetrar uma discussão que vai além da religião, propiciando a entrada em uma perspectiva política que possibilita refletir sobre o poder dentro da comunidade.

O receio de alguns agentes quanto ao direito à terra é evidente na comunidade. Não ter surgido qualquer tipo de reivindicação, como por exemplo, de usucapião, deve-se ao fato de seu uso ter sido doado e benzido por Zé Bruno em vida, o que já lhes garantia o direito de usufruto da terra. Mas com a possibilidade de emancipação, esse receio cresce à medida que cresce também a desconfiança da própria mudança que se almeja.

Mas ao passo que existem aqueles que são contra ou que não acreditam em tal modificação na estrutura formal do território, há quem apoie, acredite e lute para que o processo seja efetuado. Observando a constituição do comitê que tem como membros parentes de sangue de Zé Bruno e é presidido por um herdeiro de uma discípula, Pai Luís, percebe-se que há interesses em torno dessa discussão que extrapolam os contextos religiosos aqui relatados.

Essa modificação pode ser entendida como uma estratégia de mudança da ordem política imbricada à religiosa que sempre existiu em Nazaré do Bruno. Como o processo ainda não está finalizado e nem foi aprovado de fato, não se pode afirmar que as adaptações quanto à crença nos elementos sagrados que compõem a comunidade irão diminuir. Mas podemos afirmar que, se houver a emancipação do município, mudanças com certeza ocorrerão quanto ao poder e à autoridade dentro da comunidade.

Mesmo com todos os movimentos de transformações em curso em Nazaré do Bruno, não se pode negar que sua história e a simbologia atribuída ao seu território o tornam um lugar que se diferencia dos demais. Se um dos interesses primordiais da linha de pesquisa na

qual essa dissertação se insere, Memória e Territorialidade, constitui uma reflexão sobre a coesão social e sua relação com o território e os recursos naturais, meu objeto apresenta disposições e *habitus* muito especiais que lhes confere uma identidade evidente: são umbandistas.

Enquanto geógrafa que se transforma em antropóloga, meu interesse em estudar seu território deixou lacunas que precisam ser preenchidas e explanadas em um trabalho maior. Não me reconheço com uma profunda conhecedora dos assuntos religiosos, e nem ao menos me interessava em estudá-los a fundo, mas o campo me mostrou o quanto essa discussão fazia parte da vida daquelas pessoas e que meu trabalho não faria sentido sem o entendimento do mesmo. Parafraseando Evans-Pritchard (2005) em *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* eu não me interessava por umbanda, mas meus agentes sociais sim. Então, busquei a partir da vivência entre eles, entender a comunidade que me propus a estudar.

Complementar a isso, suas crenças subjetivas em um imaginário fantástico (MADIAN, 2000) me fizeram aceitar Nazaré do Bruno como, de fato, um território místico e, por isso mesmo, passível de lidar com mudanças recorrentes e com agentes sociais que apresentam forte consciência política, capazes de buscar realizar seus anseios em torno do que desejam para si e para a comunidade.

Enfim, minha intenção com esse trabalho não é realizar uma grande descoberta, mas destacar que os territórios podem apresentar diferentes territorialidades em função de um contexto histórico, principalmente através de relações que foram sendo aprimoradas entre o grupo, fazendo dele um grupo coeso e distinto dos demais. Os umbandistas de Nazaré do Bruno não são um grupo à linha de frente de grandes movimentos sociais, inclusive mais visados no Maranhão como os indígenas, quebradeiras de coco babaçu e quilombolas (ALMEIDA, 2008), mas apresentam, de igual modo, uma territorialidade específica que os torna únicos frente aos demais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de Almeida. **A ideologia da decadência.** Leitura antropológica a uma história de agricultura do Maranhão. Rio de Janeiro: Editora casa 8/Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
- _____. **Terras de quilombo. Terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundo de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.
- BARTH, Fredrik. **Guru, o Iniciador.** A análise da cultura nas sociedades complexas. (S.I): Contracapa, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.
- BÉAUD, S; WEBER, F. “Observar”. In: **Guia para a pesquisa de campo.** Produzir e analisar de dados etnográficos. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BÉAUD, S; WEBER, F. **Preparar e negociar uma entrevista etnográfica.** Guia para a pesquisa de campo. Produzir e analisar de dados etnográficos. Petrópolis: Vozes, 2007
- BERREMAN, G. **Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia.** In: Desvendando Máscaras Sociais. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. “Compreender”. In: **A miséria do mundo.** Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- _____. **Os usos sociais da ciência:** por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. Estratégias de reprodução e modos de dominación. **Colección Pedagógica Universitária**. n 37-38. Enero-Junio/Julio-diciembre. 2002.

BRANDÃO, Carlos. **A partilha da vida**. A matéria da crença. São Paulo: Cabral Editora, 1995.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros de Rio Bonito. As formas de solidariedade**. São Paulo: Livraria duas cidades, 1997.

CARNEIRO, Maria José. “ “Rural” como categoria de pensamento”. **Ruris**. Rio de Janeiro, Vol. 2, nº. 1. 2008.

COMERFORD, John. **Como uma família**. Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

CORREA, Roberto Lobato. **Região e organização social**. São Paulo: Ática, 1991.

COSTA, A. M. **Conheça a História de um mito da Umbanda: José Bruno de Moraes**. Teresina: Editora e Gráfica Imprime LTDA. 2003.

COSTA. Sebastião Patrício Mendes. **Pertencimento, memória coletiva e territorialidade em uma comunidade rural do Piauí**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em antropologia e arqueologia- UFPI: 2011.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro, UERJ, 2011.

DA MATTA, Roberto. **O ofício do etnólogo ou como ter, “Anthropological blues”**. A aventura sociológica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1978.

ERIKSEN, Thomas Hylland. **Historia da Antropologia. O poder dos símbolos**. Petrópolis: Vozes: 2010.

FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida. **Cartografia social e conhecimentos tradicionais associados à reivindicação de territorialidades específicas no baixo Rio Negro: os quilombolas do Tambor**. Cadernos de debates, Nova Cartografia Social. Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia. Manaus: UEA, 2010.

FOOTE-WHYTE, William. **Treinando a observação participante**. Desvendando Máscaras Sociais. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1990.

GIUMBELLI, Emerson. “Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso dos médicos e cientistas sociais”. In: **Rev. Antropol.** São Paulo, vol.40, nº. 2, 1997.

_____. GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil**

e na França. São Paulo: Attar editora, 2002.

GODELIER, Maurice. **Comunidade, Sociedade e Cultura**: três modos de compreender as identidades em conflito. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

GLUCKMAN, Max. **Análise de uma situação social na Zululândia moderna..** Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

GUSFIELD. **Community**: a critical response. New York: Harper & Row Pub, 1975.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre: 2004.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar., 2001.

LEACH, Edmund. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. Edusp. São Paulo: 1995.

LEFEBVRE, Henri. **The production of space**. Oxford, UK: Blackwell, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edição 70, 1989.

MARCELIM, Louis HERNES. **A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo Baiano**. Mana, 1999.

MARTINS, Cynthia Carvalho. **Os deslocamentos como categoria de análise**: o garimpo, lugar de se passar, roça onde se fica e o babaçu nossa poupança. Manaus: CET, 2012.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

MURA, Fábio. **“À procura do “bom viver”**: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. Tese (Doutorado em Antropologia) PPGAS-MN. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

NORA, Pierre. “Entre a memória e a história: a problemática dos lugares”. In: **Revista do Programa de Estudos Pós-graduandos em História**. São Paulo, PUC: 1981. Trad. Yara Aun Houry.

OLIVEIRA, R. C. “O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever”. In: **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: UNESP, 2000.

PANTOJA, M; A, MAURO, W.B; COSTA, E. **A teoria e a prática da etnicidade no alto Juruá Acreano, 2012**. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/pos/cienciassociais/index.php?texto=mauro&menu=menudocente>. Acesso em: 11 jan. 2014.

PEIRANO, Mariza. **A favor da Etnografia**. Série antropologia. Brasília: 1992.

PEREIRA JUNIOR, Davi. **Territorialidades e identidades coletivas:** uma etnografia de Terra de Santa na Baixada Maranhense. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Pós-graduação em Antropologia na Universidade Federal da Bahia- PPGA- UFBA, Bahia, 2012.

PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. **O imaginário fantástico na Ilha dos Lençóis:** estudo sobre a construção da identidade albina numa ilha maranhense. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) PPGA, Universidade Federal do Pará, Pará, 2011.

PESSOA, Jordânia Maria. **Entre a tradição e a modernidade:** a *Belle époque* caxiense. Práticas fabris, reordenamento urbano e padrões culturais no final do século XIX. Imperatriz: Ética, 2009.

PORTELA, Patrícia e MARTINS, Cynthia. **O poder e a autoridade dos autodesignados pajés na construção de uma expectativa de direito em comunidades quilombolas:** Religiosidade e Territorialidade na Baixada Maranhense. Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 02 e 05 de julho de 2012, em São Paulo, SP, Brasil.

PRITCHARD. Evans. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.** Jorge Zahar Editora, Rio de Janeiro: 2005.

REIS, Miriam Ribeiro. **Negros Feitiços! As Representações Das Práticas Mágico Religiosas No Periódico Caxiense Cruzeiro Nas Décadas De 1930 e 1940.** (Monografia apresentada ao curso de História pela Universidade Estadual do Maranhão, Caxias, 2010)

RODRIGUES, Nina. “A loucura epistêmica de canudos: Antonio Conselheiro e os jagunços”. In: **Revista Latinoamericana.** Fun III, páginas 145-157.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas.** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

TURNER, Victor. **O processo ritual.** Rio de Janeiro: Vozes, 1974.

_____. **Floresta de símbolos:** aspectos do Ritual Ndembu. Niterói: Eduff, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. **O nativo relativo.** Mana, 2002.

WEBER. Florence. “Entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou: por que censurar seu diário de campo?”. In: **Horizontes Antropológicos,** Porto Alegre, ano 15, n°. 32, p.157-170, jul/dez.2009.

WADDINGTON, May. O Processo de territorialização de gerações de agricultores de Baixão no Piauí. Rio de Janeiro: **Revista Ruris,** 2013.

_____. “Território e Identidades Coletivas”. Artigo apresentado no **Seminário Internacional Novas Territorialidades e Desenvolvimento Sustentável,** organizado pelo Grupo de Estudos e Pesquisa em Gênero, Raça, Meio Ambiente e Planejamento de Políticas

Públicas. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

WANDERLEY, Maria de Nazaré Baudel. **Raízes históricas do campesinato brasileiro**. XX Encontro Anual da Anpocs. Caxambu (MG), 1996.

_____. “Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidades”. In: **Estudos Sociedade e Agricultura**. nº. 21, outubro, 2003.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: Fundamentos da sociologia compreensiva; trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, Editora UNB, 2000/2009.

WOORTMANN. Klaas. “A etnologia (quase) esquecida de Bourdieu, ou o que fazer com heresias”. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. nº. 56. Vol 19. 2004.

REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS

Disponível em:

http://www.senado.gov.br/atividade/materia/detalhes.asp?p_cod_mate=113088. Acesso em: 10 jan. 2014.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 11 jan. 2014.

Periódicos

Jornal *O Cruzeiro*. Caxias – MA. 1940.

Entrevistas

Angélica Maria Pereira da Silva. Entrevista cedida à Poliana de Sousa Nascimento. Nazaré do Bruno, 19 de Janeiro. 2014.

Antonia Saraiva de Sales (Tieta). Entrevista cedida à Poliana de Sousa Nascimento. Nazaré do Bruno, 29 de Abril de 2013 e 17 de Janeiro. 2014.

Emanuel Falconde de Almeida (Seu Noa). Entrevista cedida à Poliana de Sousa Nascimento. Nazaré do Bruno, 31 de outubro. 2012

Creuza da Costa Ferreira. Entrevista cedida à Poliana de Sousa Nascimento. Nazaré do Bruno, 31 de outubro de 2012 e 18 de Janeiro. 2014.

Fernando Gomes dos Santos. Entrevista cedida à Poliana de Sousa Nascimento. Nazaré do Bruno, 19 de Janeiro. 2014.

Hernilton de Moraes. Entrevista cedida à Poliana de Sousa Nascimento. Nazaré do Bruno, 05 de Maio, 2013.

João Eugenio. Entrevista cedida à Poliana de Sousa Nascimento. Nazaré do Bruno, 04 de

Junho de 2012 e Abril, 2013.

José de Arimatéia Agostinho Neves. Entrevista cedida à Poliana de Sousa Nascimento. Nazaré do Bruno, 19 de Janeiro, 2014.

Luís Machado da Silva. Entrevista cedida à Poliana de Sousa Nascimento. Nazaré do Bruno, 29 de Abril, 2013.

Maria da Graça Silva. Entrevista cedida à Poliana de Sousa Nascimento. Nazaré do Bruno. 02 de Maio, 2013.

Maria do Socorro Alves. Entrevista cedida à Poliana de Sousa Nascimento. Nazaré do Bruno, 02 de Maio, 2013.

Mariano Alves Miranda. Entrevista cedida à Poliana de Sousa Nascimento. Nazaré do Bruno, 19 de Janeiro, 2014.

Raimunda Cardoso da Costa. Entrevista cedida à Poliana de Sousa Nascimento. Nazaré do Bruno. 29 de Abril, 2013.

ANEXOS



Figura 1: Igreja Nossa senhora de Nazaré localizada ao centro da comunidade. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).



Figura 2: Entrada que dá acesso à nascente do Olho d'água. À frente a capela usada nas festas de São

Pedro e Iemanjá. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).



Figura 3: Igreja de Santo Antonio, localizada na Terra Nova (um bairro de Nazaré do Bruno). Foto: NASCIMENTO, P. (2013).



Figura 4: Interior do Salão Sagrado Coração de Jesus da Mãe de Santo Maria de Jesus. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).



Figura 5: Igreja Nossa Senhora dos Remédios localizada próximo ao Olho d'água. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).



Figura 6: *Salão* pertencente a José Bruno de Moraes. Foto: NASCIMENTO, P. (2013)



Figura 7: *Salão* pertencente à Dona Raimunda, filha de discípulos de Bruno. Foto: NASCIMENTO, P.(2013).



Figura 8: Interior *salão* de D. Raimunda. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).



Figura 9: Interior Salão de Luís da Remédios. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).



Figura 10: Praça Raimundo Acelino. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).



Figura 11: Morro da Guia (morro da Caixa d'água). Foto: NASCIMENTO, P. (2013).



Figura 12: Morro Nossa Senhora dos Remédios (morro do Olho d'água). Foto: NASCIMENTO, P. (2013).



Figura 13: Morro do Carvalho. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).



Figura 14: Morro Nossa Senhora das Graças. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).



Figura 15: Fonte do Olho d'água. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).



Figura 16: Ruas de Nazaré do Bruno vistas do alto da igreja Nossa Senhora de Nazaré. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).



Figura 17: Antiga residência de José Bruno de Moraes. Foto: NASCIMENTO, P. (2013).



Figura 18: Estátua de Zé Bruno no interior da Igreja Nossa Senhora de Nazaré. Foto: RIBEIRO, A. (2013).



Figura 19: Busto de Zé Bruno á frente da Igreja Nossa Senhora de Nazaré. Foto: RIBEIRO, A. (2013).



Figura 20: Cartaz de incentivo ao movimento em favor do processo de emancipação de Nazaré do Bruno. Foto tirada de redes sociais dos agentes pesquisados.