



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP

PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
COORDENAÇÃO DE PESQUISA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

GILVAN GOMES DAS NEVES

**O BEATO FRANCISCANO: MESSIANISMO
RELIGIOSO EM ALAGOAS**

RECIFE/2014

GILVAN GOMES DAS NEVES

**O BEATO FRANCISCANO: MESSIANISMO
RELIGIOSO EM ALAGOAS**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco.

Área do Conhecimento: Ciências Humanas:
Filosofia: Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral.

Co-orientadora: Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos.

RECIFE/2014

FICHA CATALOGRÁFICA

GILVAN GOMES DAS NEVES

**O BEATO FRANCISCANO: MESSIANISMO
RELIGIOSO EM ALAGOAS**

Dissertação **aprovada** como exigência parcial à obtenção de título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, pela seguinte Banca Examinadora:

Prof. Dra. Sylvana Maria Brandão de Aguiar (Examinador externa)

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão (Examinador interno)

Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral - UNICAP

Orientador

Hem? Hem? O que mais penso, testo e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Midubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. (...)"

(ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*).

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela presença amorosa em minha vida, mesmo sabendo que é na ausência e na distância que Ele se assenta.

A meu pai José Simão das Neves (in memoriam), ex-presos político, que me ensinou os valores da solidariedade e respeito pelo outro.

A minha mãe Maria Gomes das Neves que mesmo perdendo a memória recente, não esquece de cuidar e amar.

A minha avó paterna Ana Maria Rocha das Neves, benzedeira das boas.

Aos irmãos e irmãs com os quais crescemos juntos numa família de nove filhos.

Aos meus professores da Unicap, na pessoa do Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral meu orientador e da Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos, co-orientadora.

Aos meus colegas do Mestrado de Ciências da Religião na pessoa da Ana Cristina, Padre Sandro Rogério e Luiz Gonzaga pela amizade e companheirismo.

Aos meus paroquianos da Igreja de Nossa Senhora de Loreto, pelo apoio e incentivo.

Ao povo bom e generoso da Vila São Francisco, pela receptividade e carinho.

RESUMO

Este trabalho de pesquisa tem como objeto de estudo um beato alagoano chamado Antônio Fernandes Amorim, o “Beato franciscano”. Seu aparecimento, em 1936, no sertão alagoano se deu logo após a morte do Padre Cícero Romão Batista, no Ceará. Pretende-se abordar: sua peregrinação até ele se instalar em Serra Grande, município de Quebrangulo-AL, onde nasceu um povoamento à sua volta; a perseguição política e religiosa que sofreu; como ele se insere na tradição dos movimentos messiânico-religiosos do Nordeste brasileiro: suas semelhanças e diferenças. Pretende-se também discutir a questão da sucessão na sua função de líder da comunidade religiosa que se formou em torno dele; o seu assassinato se dá em 30 de julho de 1954 e depois da sua morte a Igreja intervém na Vila Serra Grande e os Frades Capuchinhos assumem a administração do Orfanato e da Capela. Para obtenção dos dados foram utilizadas pesquisas bibliográficas, análises documentais e entrevistas com pessoas que testemunharam os fatos pesquisados.

Palavras-chave: Religião; Igreja; Messianismo; Poder; Política.

ABSTRACT

This present research has as its study object a devotee from the state of Alagoas, called Antonio Fernandes Amorim, "The Franciscan Devotee. His appearing, in 1936, in the Alagoas hinterland happened soon after the death of the priest Cícero Romão Batista, in Ceará. It is intended to cover his pilgrimage until he settled in Serra Grande, in the municipality of Quebrangulo - Alagoas, where a settlement soon appeared around him; the political and religious persecution he suffered; the way he fits in the traditional messianic-religious in the northeast of Brazil, its similarities and differences. It is intended, as well, to discuss the succession of his leading position in the religious community created around him; on 30th of July 1954 he was assassinated and after his death, the church intervenes in Serra Grande Village and the Capuchins Friars take over the direction of both the orphanage and the chapel.

To obtain the data, there were used bibliographical research, documental analysis, as well as, interviews with local people, who witnessed the facts researched.

Keywords: Religion; Church; Messianism; Power; Politic.

Figura 1 - Beato José Lourenço	311
Figura 2 - Vista parcial de Caldeirão de Santa Cruz do Deserto	32
Figura 3 - Antônio Fernandes Amorim (Beato Franciscano)	377
Figura 4 - Deputado Humberto Mendes	55
Figura 5 - Catucá (executor do assassinato do Franciscano)	56
Figura 6 - Confronto sangrento na Assembleia Legislativa de Alagoas	57
Figura 7 - Padre Ibiapina	62
Figura 8 - Irmão Modesto, seguidor do Franciscano	80
Figura 9 - Vista do Rio Paraíba - local da construção da Vila São Francisco	84
Figura 10 - Quadro presente nas residências da Vila e Casa dos milagres	87
Figura 11 - Franciscano alimentando a menininha.....	90

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O MESSIAS E O MESSIANISMO: UMA PORTA DE ENTRADA	14
1.1 Qual é a porta de entrada para este estudo?	14
1.2 Max Weber e o líder carismático	25
1.2.1 Max Weber e seu conceito de carisma	27
1.3 Caldeirão: o beato José Lourenço e o “circo” dos santos	29
1.3.1 O Beato José Lourenço	30
1.3.2 O Caldeirão e o “Circo dos Santos”	32
1.3.3 O Sítio Baixa Dantas, o Caldeirão de Santa Cruz do Deserto e as comunidades organizadas pelo Beato José Lourenço.....	33
1.4 O Movimento de Serra Grande (Vila São Francisco): semelhanças e Diferenças com o Caldeirão.....	36
2 ASPECTOS HISTÓRICOS, POLÍTICOS E RELIGIOSOS DE ALAGOAS E DO SERTÃO ALAGOANO	41
2.1 O capitalismo agrário	41
2.2 O Nordeste brasileiro	41
2.3 Alagoas: dos Palmares, dos Marechais e das Oligarquias	42
2.3.1 O Estado Novo	46
2.3.2 Alagoas no Estado Novo.....	53
2.4 A igreja e a vivência da religião em Alagoas	58
2.4.1 O catolicismo do povo: declínio do catolicismo sertanejo	60
2.4.2 O exemplo do Padre Ibiapina	62
2.4.3 A Missão Abreviada como manual	63
2.4.3.1 As romarias	64
2.4.3.2 A apocalíptica popular	65
2.4.3.3 O Deus distante	66
3 O BEATO FRANCISCANO	69
3.1 Catolicismo devocional, místico e beato	69
3.2 A formação dos beatos e sua tipificação	71
3.3 Os beatos e o mito sebastianista em Alagoas	74
3.4 A formação das comunidades fraternais em torno dos beatos	77
3.5 O aparecimento, a formação, engajamento e perseguição ao “Franciscano” no Sertão alagoano.....	78
3.6 Antônio Fernandes Amorim: O Beato Franciscano	83
3.6.1 Peregrinação e milagres	85
3.6.2 Os devotos do Franciscano e seus depoimentos	87
3.6.3 O místico peregrino	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	93

REFERÊNCIAS	99
APÊNDICE A - ROTEIRO PARA A ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA	102

INTRODUÇÃO

Faça uma história especial, não vá fazer profanação¹

A realização deste trabalho surgiu da necessidade de se fazer uma análise entre a trajetória biográfica de Antônio Fernandes Amorim, o Beato Franciscano, e a história política da Igreja Católica em Alagoas, compreendendo os anos de 1936, quando se dá o aparecimento do Franciscano pregando nos sertões alagoanos, até 1954, ano em que aconteceu o seu assassinato.

Esta pesquisa tem uma relevância acadêmica: embora a temática do messianismo tenha ganho espaço na academia, nas áreas da Sociologia, Antropologia, História e Ciências da Religião, o estudo sobre o Franciscano é inédito para as diversas ciências. Acresce a escassez de fontes escritas e o recurso às fontes orais.

Também no âmbito social é um tema que suscita uma discussão sobre o Estado de Alagoas, empobrecido, com suas terras loteadas entre vinte e sete famílias, formando uma oligarquia em que ainda reina o atraso, o desmando e a violência campeia.

No âmbito das Ciências da Religião, a pesquisa se situa na área de Religião, Cultura e Sociedade e na linha de pesquisa: campo religioso brasileiro, cultura e sociedade.

O trabalho de pesquisa foi uma tentativa de investigar como se formou o movimento em torno do Beato Franciscano, inserindo o acontecimento de Serra Grande na tradição dos estudos sobre o messianismo.

Procurou-se estudar até que ponto nossos beatos/conselheiros conseguiram — de maneira consciente ou inconsciente — engajar-se na linha dos beatos/conselheiros, sobretudo nos moldes dos formados no Caldeirão de Santa Cruz do Deserto (CE), do Beato José Lourenço.

Tentamos perceber, a partir da oposição existente entre catolicismo oficial e rústico, leigo e popular — e da opção seguida pelos beatos e eremitães — como se instalou uma alternativa de vivência religiosa do Brasil.

¹ Palavras do Franciscano a Audálio Dantas. **Folha da Tarde**, 08.10.1954, p.1

Cabe ainda ressaltar que o campo de estudos do Messianismo no Brasil é muito escasso e carece de novos paradigmas, e do ponto de vista temático as Ciências da Religião perfazem um campo privilegiado, por isso o eixo temático do presente trabalho inclui teóricos como Max Weber e seus conceitos de carisma, líder carismático e rotinização do carisma. E mais especificamente sobre Messianismo, foram trabalhados autores como Henri Desroche, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Eduardo Hoornaert e Alexandre Otten, como observado mais adiante.

A metodologia foi constituída por pesquisa de natureza qualitativa, exploratória, utilizando fontes documentais escritas (livros e jornais) e documentos eletrônicos. As fontes orais, muito importantes em temática desta natureza, foram representadas pelos relatos daqueles que conheceram o Franciscano, no momento de aplicação do questionário semiestruturado (Apêndice A), que permitiu a coleta de dados necessários para conhecer a realidade que se pretendia estudar.

Na investigação foi feita a opção pelo uso da metodologia da história oral, por se entender que ela vem abrindo perspectivas para pensar novas abordagens teórico-metodológicas que contemplam as duas figuras da modernidade: razão e sujeito (TOURAINE, 1994), bem como para estabelecer uma relação entre os dois pilares da sociedade: ação e estrutura (GIDDENS, 1998). Na abordagem realizada foi levada em consideração a especificidade do depoimento oral, quando considerado uma fonte: “a de ser uma construção a partir da memória, cujas lembranças do passado se reelaboram a partir das questões e dos paradigmas da atualidade” (CABRAL, 2010, p.269).

No primeiro capítulo com o *título Messias e o messianismo: uma porta de entrada*, foi elaborada uma discussão sobre *Messias* e *Messianismo*, partindo dos conceitos de Henri Desroche, Maria Isaura Pereira de Queiroz e contrapondo-os aos de Otten e Hoornaert; em seguida, foi buscado em Max Weber o conceito de carisma e líder carismático, como também de rotinização do carisma. Pela proximidade e semelhanças é abordado o movimento do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto, no Ceará, e a figura do seu líder - o Beato José Lourenço, seguindo-se a uma análise sobre as semelhanças e diferenças entre os dois movimentos.

No segundo capítulo: *Aspectos históricos, políticos e religiosos de Alagoas e do Sertão alagoano*, inicialmente é feita uma abordagem sobre o capitalismo agrário, suas características no nordeste brasileiro, o surgimento da

comarca das Alagoas, sua emancipação da Capitania de Pernambuco. A partir daí, passamos a estudar o período histórico conhecido como o Estado Novo, época em que surge o beato Franciscano, sua relação com a Igreja, a vivência da religião, o catolicismo do povo, com o declínio do catolicismo sertanejo, tendo como modelo o Padre-mestre Ibiapina, a Missão Abreviada como manual de formação do universo simbólico do sertanejo, as romarias como acontecimento de peregrinação e festa, com sua apocalíptica popular e a recuperação do Deus distante.

No terceiro e último capítulo "*O Beato Franciscano*" é trabalhada a figura do Beato Franciscano, antecedida de um panorama do catolicismo devocional, místico e beato do Sertão nordestino, como apareceram os beatos, buscando-se uma tipificação, do fenômeno e o mito sebastianista em Alagoas, com seus diversos beatos e beatas; a formação das comunidades fraternais em torno dos beatos. Com esse embasamento é situada a figura do Beato Franciscano, seu aparecimento, a formação de sua comunidade, a perseguição e morte no Sertão alagoano, incluindo sua peregrinação e milagres e as características de místico-peregrino e Conselheiro.

Por se tratar de uma pesquisa, esta encontra-se aberta a novas leituras e releituras, uma vez que é tentado resgatar a historiografia do Franciscano, objetivando contribuir para a recuperação da sua memória, muito valorizada por seus seguidores. A pesquisa tem ainda a pretensão de, através dos subsídios coletados, constituir uma ferramenta para entender a Religião do povo, com seus conselheiros e beatos, numa perspectiva das Ciências da Religião.

1 O MESSIAS E O MESSIANISMO: UMA PORTA DE ENTRADA

1.1 Qual é a porta de entrada para este estudo?

O fenômeno religioso tem sido objeto preferencial de estudos pela Sociologia, desde Marx, Weber e Durkheim - os três teóricos considerados os “pais” das Ciências Sociais. Com sua suspeita sobre a religião, Marx a denunciou como um elemento de alienação; Durkheim explicou as funções de coerção e coação nos fenômenos religiosos, e Max Weber se deteve nas relações entre religião e ação social. No Brasil, essas contribuições foram assimiladas tardiamente, permanecendo até 1970 uma tendência marcadamente confessional - católicos estudavam a história da Igreja Católica e protestantes estudavam a história de suas Igrejas (ANDRADE, 2005).

As Ciências Humanas, de forma geral, assumiram uma atitude “preconceituosa” com relação à religião popular. Os iluministas do século XVIII a consideravam uma herança dos tempos do obscurantismo e do atraso, pura imaginação; os marxistas, neste aspecto, herdeiros do positivismo, viam a religião como ideologia passiva e “ópio do povo” (HOORNAERT, 1981).

No Brasil, no final dos anos 1950 e nos primeiros de 1960, a Sociologia e a Antropologia fizeram amplas revisões comparativas, no plano internacional, sobretudo no que se teorizava acerca dos movimentos religiosos, étnicos e populares. Começava-se uma leitura, em termos socioantropológicos, dos fenômenos até então definidos como “fanatismo” ou, na melhor das hipóteses, como “misticismo”. Teve início, assim, a tradição de estudos sobre o “messianismo”, fenômeno presente no catolicismo rústico brasileiro.

O fenômeno messiânico do campo religioso tem uma história recente na academia brasileira. Fenômenos como Canudos, Contestado, Pedra Bonita e Caldeirão foram pesquisados sob diversos aspectos: político, militar, social, econômico etc. No entanto esses fatos ainda não foram considerados sob a perspectiva da variável religiosa. A questão religiosa quase sempre foi deixada de lado nas pesquisas, como algo de somenos importância, seja pela falta de espaço na academia para pesquisas dessa natureza, seja pela exiguidade de pesquisadores interessados no tema (MASPOLI, 2009, p. 56).

É possível também adentrar pela porta da etimologia, segundo a qual a palavra “**messias**” vem do hebraico *mâschíakh* (aramaico *meschíkhâ*), que significa ungido; foi traduzida para o grego como “Christos”. No latim, Messias é o personagem ou a coletividade no qual se concretizavam as aspirações de salvação e de redenção.

A doutrina do Messias e de sua missão, além de ser conhecida, aparece com muita frequência na literatura rabínica. Segundo Cohen é incisivo ao sustentar que o “*Talmud* se refere centenas de vezes ao messias” (apud QUEIROZ, 2003, p. 23).

Já o adjetivo “messiânico” é qualificado por Consorte como uma:

crença na interferência do sobrenatural nas transformações a serem efetuadas; essa interferência se manifestará por meio de um enviado especial; crença na origem comum de todos os homens, criados por uma divindade ou ser superior, o qual será encontrado depois da morte; há um destino à espera do ser humano e individualmente ele está impossibilitado de realizá-lo; o final dos tempos se aproxima e será precedido por sinais que somente o ser enviado especialmente para liderar e poderá decifrar, interpretar e transformar em palavras de ordem; é o messias que dá sentido às coisas aparentemente confusas de uma realidade produtora de caos, sofrimento e desordem; somente ouvirão e entenderão as palavras do messias os escolhidos (eleitos) que poderão assim obter a salvação (1984, p. 43).

O autor concorda com Desroche (2000, p. 17), quando este afirma que “esta sociologia dos messianismos, porém, deve se recusar, de saída a ser uma teologia ou filosofia”. O autor insiste que se deve abordar o messianismo a partir de uma base empírica, sociológica, e ainda mais como fenômeno central (primeira mão), na emergência do fenômeno religioso, dando ao mesmo o lugar de “um fenômeno humano de grande envergadura” (DESROCHE, 2000,p. 18). Afirma ainda que o fenômeno messiânico é marcado “...por uma espera ativada, frenética, exasperada” e que esta é a primeira metade do fenômeno e tem em comum com o fenômeno religioso”..., "principalmente em sua forma efervescente descrita por Durkheim; aquela dos cultos de possessão, em que a vida social é teatralizada e as pessoas presentes e participantes são 'montadas' por uma personificação sagrada "(p. 19).

Para Desroche (2000), o fenômeno messiânico difere da possessão, que acontece no momento de um transe individual ou coletivo: o messianismo dura no tempo e com o tempo segundo o autor (p.19). “O tempo estira-se entre a espera do

seu atendimento”. Quer dizer, um tempo mítico: um espaço entre o que espera e o que é esperado. Desroche (2000, p. 20) aceita a definição de messianismo proposta por Hans Kohn como sendo "essencialmente a crença religiosa na vinda de um Redentor que porá fim à ordem atual de coisas, quer seja de maneira universal ou por meio de um grupo isolado, e que instaurará uma nova ordem feita de justiça e de felicidade”..

Ainda se referindo ao termo messianismo, Desroche afirma que, frequentemente, ele tem uma significação bem próxima do termo “milénarismo”, sendo “o milénarismo o movimento sociorreligioso do qual o messias é o *personagem*” (p. 20). Em todo o caso, ambos criam um vínculo fundamental entre os fatores religiosos e sociais, profano e sagrado, valores celestes e terrestres, “tanto na desordem, cuja supressão eles preconizam, quanto na nova ordem, cuja instauração eles anunciam” (p. 21). Diferente do Profeta, que reivindica, para si, uma missão recebida de Deus, “A messianidade implica num vínculo de identificação mais profundo com Deus, geralmente, um elo de parentesco” (p. 21). Quer dizer, enquanto o profeta está ligado ao seu Deus por uma eleição, o messias está unido a Deus por um vínculo nativo.

Em estudo pioneiro, Maria Isaura Pereira de Queiroz afirma que o conceito popular de messianismo tem a sua origem nos textos bíblicos. Segundo a autora, “O conceito se formou, em seu primeiro significado, na luta do povo de Israel contra seus vizinhos e adquiriu uma conotação definitiva no cativeiro da Babilônia” (2003, p. 25).

Posteriormente, com a invasão de outros povos na sua história, ocorreu a espiritualização do conceito e a conotação ligada ao juízo final, sobretudo com o advento do cristianismo.

Com o desenvolvimento da História Comparada das Religiões, os conceitos de messianismo e messias ganharam contornos sociológicos, sobretudo com Max Weber e Paul Alphandéry. Conforme pontuado por Queiroz,

O messias é alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do Bem sobre o Mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do Paraíso Terrestre, tratando-se, pois de um líder religioso e social. O líder tem tal *status* não porque possui uma posição dentro da ordem estabelecida, e sim porque suas qualidades pessoais extraordinárias, provadas por meio de faculdades mágicas ou estáticas, lhe dão autoridade; trata-se, pois, de um líder essencialmente carismático (2003, p. 27).

Queiroz (2003) desenvolve o seu estudo a partir da afirmação de Alphandéry para quem a figura messiânica – que pode ser uma personagem imaginária, mítica, ou figura histórica revestida desse caráter – se apresenta dentro de uma narrativa que segue sempre o seguinte esquema: eleição divina, provação, retiro e volta gloriosa.

Quando o messias irrompe como aquele que inaugura um reino, este reino é naturalmente futuro, mas, ao mesmo tempo, ele reflete o mundo presente no sentido de ser uma imagem do que seria um mundo perfeito, no qual os males e imperfeições do mundo atual fossem banidos. Daí o messianismo possuir características terrestres e celestes. O sobrenatural se faz presente no mundo e o afeta. Esse aspecto faz com que as figuras messiânicas muitas vezes surjam dotadas do poder de realizar milagres e com um acesso especial à divindade.

A autora desenvolveu seu estudo dentro da Antropologia Social, mudando a orientação de até então, que era dentro de uma perspectiva da História Comparada das Religiões, e passa a investigar a partir da realidade cultural presente nas sociedades não ligadas historicamente ao judaísmo ou cristianismo.

Max Weber (1999) observa a figura do líder como uma dominação carismática, um tipo de apelo social e psicológico que se contrapõe às bases de legitimidade da sociedade estabelecida, padronizada e institucionalizada. Define-o como “pessoa dotada de um 'dom de graça', ao redor do qual se reúnem discípulos (p. 162). Ainda sobre a figura-autoridade messiânica nos revela Weber,

O messias é a reencarnação de divindade ou herói, é uma categoria dentro da classe dos profetas, é um profeta com destino político a cumprir [...]. Alguém virá um dia, herói ou Deus, em breve ou mais tarde, para colocar seus adeptos no primeiro lugar, que é o lugar que merecem no mundo (*apud* QUEIROZ, 2003, p. 28):

Usando o modelo compreensivo-comparativo, Isaura Queiroz elabora em sua obra *O Messianismo no Brasil e no Mundo* (2003) algumas características gerais dos movimentos messiânicos brasileiros, e dá ênfase à importância do líder para o tal fenômeno religioso:

a) Todos os movimentos estudados trazem em si, a “crença na vinda de um enviado divino, que trará aos homens justiça, paz e condições felizes de existência” (2003, p. 38).

b) Em segundo lugar, “a ação de um grupo obedecendo às ordens do líder sagrado, que vem instalar na terra o reino da sonhada felicidade” (p. 383).

Esta é a contribuição mais significativa de Queiroz, uma revisão das propostas tanto de Max Weber e de Alphandéry, no sentido de deixar claro que as ideias messiânicas decorrem da insatisfação com a vida social em que se vive. Nesta revisão, a autora se propõe a investigar como os movimentos messiânicos traduzem conceitos e expectativas em atividade. E explica:

Juntam-se as preocupações de antropólogos e historiadores: é preciso conhecer como se transforma mito, de latente em fator de ação, a fim de prevenir, eliminar ou quiçá incrementar os movimentos que produz. Os estudiosos que atualmente voltam sua atenção para os movimentos medievais e outros análogos procuram, analisando as diferentes situações sociais em que ocorreram, esclarecer tanto os fatores envolvidos em sua produção, quanto às possibilidades atuais de recorrência, seja em base religiosa, seja em base leiga, partindo do pressuposto de que o estudo messianismo religioso, anterior ao messianismo leigo, poderá esclarecê-lo (2003, p. 38).

Diante dessa delimitação acerca problemática essencial dos estudos do messianismo, Queiroz propõe uma abordagem estrutural para o tema, na qual seja permitido o agrupamento de todos os movimentos messiânicos em um quadro conceitual único, por meio da abstração de seus fatores estruturantes.

Outro importante aspecto abordado pela autora refere-se à orientação coletiva do messianismo, que não diz respeito à salvação de indivíduos – independente de como ela é compreendida – mas à instauração de uma nova ordem que afeta a coletividade, um grupo social que se encontra reunido em torno de um ideal messiânico comum.

Queiroz analisa os movimentos messiânicos no Brasil, desde as tribos primitivas até os mais recentes, aos quais denomina “movimentos messiânicos rústicos”, que seriam os “vinculados à vida rural do país [...] cuja importância é grande, pois conhecidos desde o início do século passado, ainda hoje continuam existindo” (p. 194).

A autora classifica os movimentos messiânicos rústicos como "Movimentos cuja origem ou é católica ou é protestante; que ora foram pacíficos; ora foram guerreiros; que acabaram sendo dissolvidos ou persistiram vitoriosos, eis a divisão que se poderia fazer à primeira vista [...] (QUEIROZ, 2003, p. 305).

Ao analisar comparativamente os movimentos em torno dos beatos, nos casos de Canudos, de Juazeiro, do Contestado, dentre outros, o estudioso Leonildo Silveira Campos chegou à conclusão de que eles

...têm características que os ligam à prática de um catolicismo popular por um lado e a conflitos com a hierarquia católica de outro. Eles ilustram bem os conflitos existentes entre religiões organizadas e os movimentos mais livres, rapidamente tachados pelos analistas como movimentos 'rebeldes', 'heréticos', 'surtos de fanatismo', 'subversivos' ou 'revolucionários' (2012, p. 23).

Como nasce um movimento messiânico? Há diversas concepções acerca do aparecimento de um movimento denominando messiânico. Ao que se sabe, conforme foi mencionado por Negrão (2001), não existe um padrão linear para enquadrar tais movimentos como tipos empíricos.

Nas leituras sobre estes movimentos percebe-se que eles se manifestam sempre em direção contrária às instituições religiosas oficiais. Eles herdaram símbolos destas religiões tradicionais, mas fazem uma releitura dos símbolos, festas e mística componentes de uma religião popular e canalizados por seus líderes carismáticos.

A dinâmica da formação desses movimentos se dá com a mobilização de pessoas e grupos: são fenômenos de ação coletiva gerados por inúmeros motivos, ligados às necessidades e desejos insatisfeitos, mas considerados vitais para a sobrevivência individual ou grupal. Após o período inicial de explosão, os movimentos tendem a se organizar, caso não sejam reprimidos pela ordem social.

Os integrantes de um movimento são tomados por certezas subjetivas, buscam uma liderança e processos sociais de perenização e de organização. Para Weber (1999, p. 163), a rotinização do carisma significa a transformação do carisma em prática cotidiana.

Mas, segundo Campos (2012), os movimentos messiânicos surgem a partir da seguinte dinâmica:



Pode-se afirmar, de certa forma, que é ao redor de lideranças carismáticas, definidas por Weber (1999, p. 162) como pessoas dotadas de um “dom de graça”, que se reúnem os discípulos. Essa reunião muitas vezes se faz através de uma pregação escatológica, de conversão, profecias de tempos melhores, bem como da busca de uma recompensa pelo tipo de comportamento que tiveram, seja “assim na terra, como no céu”.

Desroche (2000) assim explica os diferentes elementos de um movimento messiânico:

A estrutura de espera, cujo losango ou quadrilátero pode ser percebido sob diferentes combinações que pode ser percebido sob as diferentes combinações que podem afetar seus polos: o personagem (messiânico), o reino (milenarista), a sociedade religiosa (igreja ou qualquer outro corpo religioso), a sociedade política (a nação, o estado ou a união das nações) (p. 77).

Para Queiroz (2003, p. 37), “as crenças messiânicas pressupõem pois, uma necessidade de salvação terrena acompanhada de ideias muito definidas a respeito de como deveriam ser solucionadas”. Afirma, ainda, que o messianismo não é uma crença passiva, inerte, conformista, e que, em certas circunstâncias, os homens se congregam para conseguir, por meio da ação, aquilo com que sonham, que almejam. Dessa forma, a autora afirma que o Messias só merece este título quando um grupo, uma comunidade, uma coletividade o reconhece como líder. Daí decorre, portanto, que a sua principal característica é a atividade.

Aos anseios por tempos melhores, ao tempo de *espera messiânica* a que se refere Alphantéry, segue-se então o movimento que visa transformar a existência terrena: a espera é fase antecedente, que precede a formação do

grupo dinamicamente empenhado na realização daquilo que prometia a lenda. E este grupo, justamente porque sua principal característica é a atividade, forma um 'movimento messiânico' (QUEIROZ, 2003, p. 37).

Conforme afirma Negrão (2001, p. 120), “o Brasil tem sido especialmente pródigo na geração de movimentos messiânicos”, principalmente no meio rural, onde foram constatadas inúmeras manifestações deste tipo, como Canudos, Contestado, Caldeirão e outros mais.

Como referido acima, o fenômeno do “messianismo” pode ser inserido dentro do catolicismo chamado rústico ou popular; por isso, Queiroz o classifica de "movimentos messiânicos rústicos":

Vinculados à vida rural do país, encontramos no meio brasileiro movimentos messiânicos cuja importância é grande, pois, conhecidos desde o início do século XIX, ainda hoje continuam existindo. [...] Somente os de maiores vulto foram registrados (2003, p. 305).

Por sua vez, Lísias Negrão (1984, p. 13) lembra que o catolicismo tradicional rústico é popular e leigo, “foi trazido pelos colonizadores portugueses”. Este se distingue do catolicismo clerical – a serviço do Estado sacramental-patriarcal, paternalista e citadino, que se seculariza com as irmandades, confrarias e ordens terceiras. Demonstra uma visão sacral do mundo e mística da natureza, reflexo da dependência dos fenômenos naturais.

A cultura e a religiosidade populares são entendidas como antropologicamente significativas e politicamente fundamentais. Oliveira (1985) se opõe à compreensão unidimensional da religião como resistência, e da religiosidade popular como “protesto contra uma realidade estranha (cultural, econômica, política) que é imposta de cima para baixo, que não brotou do próprio povo. [...] A religiosidade popular, assim, seria um ‘ato político camuflado’ ” (1985, p. 267). Sua perspectiva é semelhante à de Rui Facó (1972, p. 71-120).

Fazendo um contraponto a Oliveira, acreditamos que a mudança das relações sociais de produção é que provoca a transformação da produção religiosa popular. Oliveira, entretanto, não abre mão do determinismo referido e parece ignorar que a mudança das relações sociais de produção foi o único fator que causou a produção religiosa.

Alexandre Otten (1990) também contesta a importância determinante do fator socioeconômico e o trata como um fator condicionante dos fenômenos religiosos, ao lado de outros como o catolicismo rústico de ideologias e comportamentos da Igreja oficial entrando em estado de reforma – a da romanização –, e do Estado-laico nascente. E questiona: “Não deveriam, então, existir outros fatores, necessários para fazer eclodir um movimento messiânico? A aceitação do papel ativo dos ‘atores sociais’ parece uma solução” (p. 83).

Analisando a origem desses movimentos ainda lembra que:

Geralmente considera-se a situação de opressão econômico-política como causa da eclosão dos movimentos. Mas, o estado da religião do povo exerce grande influência. Se a religião do povo fica ameaçada pelo pensamento da elite cultural ou pela reforma romana da Igreja Católica, se a desestruturação da sociedade camponesa impossibilita e dificulta o catolicismo rústico, criam-se condições de um movimento messiânico. O Mundo Novo que é anelado não é só um reino de bem-estar político ou econômico, é um mundo onde o culto renovado de Deus é possível. [...] Confirma-se a valorização do papel da religiosidade no fato de que o catolicismo rústico dá o ideário ao movimento messiânico. Faz parte do ideário messiânico do povo pobre a verdade de fé cristã que todos os homens são iguais (OTTEN, 1990, p. 134-135).

Assim, segundo o autor, um movimento messiânico aparece e se forma quando há interesses a serem defendidos ou promovidos. Um grupo de pessoas se aglutina, se reúne e se comunica, estabelecendo estratégias, metas ou objetivos a serem atingidos. Assim, é provocado o surgimento de uma liderança, um profeta político ou religioso, um líder carismático, que encarna a caminhada utópica. Pode ser, também, de caráter escatológico, utópico ou revolucionário. Instala-se uma axiologia própria, uma espécie de matriz, um conjunto de representações coletivas, de ideias destinadas a sustentar simbolicamente a esperança.

A dissolução de um movimento messiânico não ocorre apenas por fatores externos, ou seja, não vem só de fora. No caso do sertão, Queiroz (2003) alerta que a anomia ali reinava desde a origem da sociedade sertaneja. Nela havia prostituição, violência e abusos. O povo sertanejo é descrito como um povo capanga e matador, relaxado, barulhento, cachaceiro, sem religião e soberbo. Esta crise não veio do capitalismo agrário, como se referiu Oliveira (1985), ela veio do berço. O novo sistema econômico acelerou o processo que desfez os grupos, acabou com as novenas e festas de santo, aumentou o número de migrantes nus e moribundos,

contribuiu para que o povo sertanejo perdesse não só os costumes, mas também a fé.

Foram-lhe roubados, de uma vez, a vida na terra e no céu. Neste contexto cabe o depoimento daquele pai que evita falar de Deus aos seus filhos para não precisar falar-lhes mal dele. Não conhece e não lhe reconhece a bondade. [...] Abundam no sertão os benditos penitenciais (OTTEN, 1990, p. 263).

No universo do catolicismo popular, a vida no mundo tem um “horizonte escatológico”: a manutenção da “*ordo*” visa à entrada no céu. O beato, o conselheiro vê como esta *ordo* se dilui, como as ideias liberais e o capitalismo convulsionam o Sertão: os fortes pecam, os fracos são vítimas, há pragas, os padres se descuidam do seu rebanho e o povo não reza mais. Mas, não é apenas a miséria que gera esta visão: ela é necessária para haver apocalipse, portanto, é a vontade de Deus. As injustiças, os liberais, os protestantes, o governo, a maçonaria, o casamento civil e os cemitérios secularizados são, em primeiro lugar, abolição da Lei de Deus. Esta oposição junta os pobres e a Igreja oficial. E a lei, a norma de vida é ditada pelos missionários. Como assinala Eduardo Hoornaert:

O missionário tem autoridade suprema sobre o homem nordestino, enquanto o vigário apenas perpetua a influência do missionário: a autoridade dele se baseia no trabalho missionário. O missionário prega e o vigário sacramentaliza, isto é, constitui mais ou menos o poder executivo da lei católica (1973, p. 73).

O autor, tratando dos estudos monográficos acerca do messianismo, sobretudo do trabalho de Isaura Pereira de Queiroz, baseado na tipologia weberiana da autoridade carismática, engloba os movimentos rurais brasileiros da República Velha (1889-1930) no conceito de messianismo. Enaltece Queiroz pela coragem de “abranger uma vastidão de episódios num denominador comum e ‘explicar’ o que aconteceu”. Considera louvável seu trabalho, mas alerta para um aspecto fascinante que apresenta o maior perigo, “ou seja, a pretensão de explicar o vivido sem, em primeiro lugar, manter maiores contatos com os viventes, sem entrar nas categorias com as quais os protagonistas entendem o vivido” (HOORNAERT, 1998, p. 106).

Hoornaert (1998) não quer contestar o messianismo em si como fator histórico, e sim explicar que ele não nasce necessariamente em situações

extremadas, como as elencadas por Queiroz (2003): o isolamento do resto do mundo e a situação de anomia resultante da quebra da relação paternalista colonial do senhor e servo, que seriam os fatores para a eclosão dos movimentos messiânicos.

Ele lembra que o messianismo “representa antes a primeira ortodoxia cristã, a leitura do Evangelho como *esperança terrestre*, atitude cristã, normal e ordinária” (HOORNAERT, 1998, p. 107). Ainda acrescenta que, aquele que lê os textos cristãos antigos, escritos por volta do ano 100 d.C.,

encontra aí um messianismo ‘ordinário’ que se exprime em quatro atitudes fundamentais: a indignação, a solidariedade, a esperança e a resistência. Nada de *extraordinário*, e por isso mesmo não consegue ‘tomar pé’ na realidade ordinária da vida do sertão (1998, p. 107).

Para corroborar a sua observação, Hoornaert (1998, p. 107), afirma que as 16 páginas que a autora dedicou a Canudos, no seu livro *Messianismo no Brasil e no mundo*, são iniciadas com “um texto quase etnográfico”, lembrando a obra de Euclides da Cunha, na qual “o sertão parece um estranho e longínquo mundo”. A autora a comunidade de Canudos como reduto fechado de ‘adeptos’ (de uma ‘seita’?).”.

Outro ponto em que o autor discorda da tese messianismo/milenarismo de Isaura Pereira de Queiroz diz respeito à descrição de que a comunidade era passiva.

No texto da autora, o camponês não existe epistemologicamente. Nada mais é do que seguidor cego de um líder autoritário. Daí a quase exclusiva centralização do tema em torno do Messias. Pois o messianismo é definido de forma personalista: o messianismo tem como fulcro um indivíduo que se acredita possuidor de atributos sobrenaturais e que profetiza catástrofes das quais estarão salvos apenas seus seguidores (HOORNAERT, 1998, p. 109).

Lembra o autor que Isaura Queiroz é devedora de Max Weber e da sua tipologia da liderança carismática. Na concepção de Hoornaert, o tema do messianismo não deve ser reduzido a esse modelo, senão corre o perigo de se engessar ou ganhar uma “camisa de força”.

Para Hoornaert, que estudar o jogo de forças antagônicas que fizeram a história do Brasil nunca foi o ponto forte das análises dos movimentos populares. O povo do Sertão sempre foi visto “à sombra dos poderosos” (COSTA e SILVA, 1982,

p. 9, *apud* HOORNAERT, 1998, p. 110). Nem na literatura, o homem do campo é assunto. “Não se fala nele. Nem chega a ser 'pobre', simplesmente não existe em nível de discurso científico” (HOORNAERT, 1998, p. 110). Acrescenta que a categoria “povo” permanece vaga, sem sentido, não tem definição própria, só existe em função de um outro.

As pessoas do campo nascem, vivem e morrem sem praticamente nenhum registro escrito de sua passagem pela terra, a não ser alguns dados sumários nos cartórios ou nos arquivos das paróquias, quando muito (HOORNAERT, 1998, p. 110).

É dentro desse quadro que aparece o “Franciscano”. Sua primeira ação é proclamar a conversão aos pobres do sertão de Alagoas, dizendo que o tempo chegou. Converter o pobre em assunto para se pensar.

1.2 Max Weber e o líder carismático

Para Weber (1999), a função da religião pode ser de legitimação do *status quo* por meio daquilo que ele chama de ética social orgânica, mas, também pode exercer um papel de crítica e de subversão deste mesmo *status quo* por meio da *religiosidade dos virtuosos*.

Para o autor, a religião tem sua origem na experiência que cada homem realiza sobre o próprio sofrimento ou o sofrimento do outro.

Em seus estudos sociológicos, Weber sempre trabalhou com tipos ideais, tipos de poder e dominação, usados na interpretação da realidade. Estes tipos não existem em estado puro, porém nos servem como modelos teóricos unívocos para interpretar casos particulares.

Para Weber (2012), o poder tradicional é eminentemente pessoal. Um poder que fundamenta sua legitimidade em normas antigas, existentes desde sempre, não é claro e formalmente constituído por direitos e deveres, é um poder recebido da comunidade. Quem o recebeu, não foi por mérito próprio, mas por herança social. O líder tradicional possui servidores e não funcionários; no grupo existiriam súditos e não membros. Enfim, como o líder tradicional não possui um aparato administrativo pessoal, o exercício de seu poder daria origem a uma dominação gerontocrática, patriarcal ou patrimonial.

Uma segunda forma ou tipo de poder, para Weber (2012) é o poder burocrático, cuja característica principal é ser impessoal. Tanto superiores como subordinados devem obedecer a um sistema de ordenamento racional, não como súditos, mas como consorciados; os membros do grupo, ao obedecer ao detentor do poder burocrático, obedecem não à sua pessoa, mas a um ordenamento impessoal, e, por isso, estão vinculados à obediência dentro da ótica da competência objetiva, racional que o superior possui por força desse ordenamento. A hierarquização, nessa tipologia, ocorre através da racionalidade das normas e não da apropriação dos cargos e da conformidade aos estatutos; estas são as marcas significativas deste tipo de poder.

O terceiro tipo de poder, para Weber (2012), é o poder carismático cujo traço principal é ser pessoal, de um indivíduo, e nisso ele se aproxima do poder tradicional. Mas, este poder é a antítese do tradicional: enquanto o tradicional se legitima no passado, na tradição, o poder carismático nega a tradição (WEBER, 1999). Por sua vez, no carismático “são portadores de dons físicos e espirituais específicos, considerados sobrenaturais” (p. 323). Este líder seria um chefe que se distinguiria do homem comum pelas suas qualidades pessoais e extraordinárias, quase sobrenaturais:

A dominação carismática, como algo extraordinário, opõe-se estritamente tanto a dominação racional, especialmente a burocrática, quanto à tradicional especialmente a patriarcal e patrimonial ou estamental. Ambas são formas de dominação especificamente cotidianas - a carismática (genuína) é especificamente o contrário. A dominação tradicional está vinculada aos precedentes do passado e, nesse sentido, é também orientada por regras: a carismática derruba o passado (dentro de seu âmbito) e, nesse sentido, é especificamente revolucionária. Esta não conhece apropriação do poder senhorial ao modo de uma propriedade de bens, seja pelo senhor, seja por poderes estamentais. Só é legítima enquanto e na medida em que vale, isto é, encontra reconhecimento, o carisma pessoal, em virtude de provas; e os homens de confiança, discípulos ou sequazes só lhe são úteis enquanto tem vigência sua confirmação carismática (WEBER, 2012, p. 160).

1.2.1 Max Weber e seu conceito de carisma

No que diz respeito a esta pesquisa, é de primordial importância o conceito weberiano de carisma. Qual outro conceito – senão o poder carismático do Franciscano – poderia explicar o fato de cerca de 300 pessoas deixarem tudo e segui-lo numa aventura de encontro com o divino e construir, em torno de si, uma forma social, moral e religiosa desligada da sociedade por eles deixada?

Dessa forma se compreende, segundo a proposição de Max Weber, que um dos fundamentos de legitimação da dominação e ascendência exercida por certos líderes é o carisma, verdadeira autoridade baseada na existência de dons pessoais e extraordinários. Esta qualidade teria por embasamento a confiança depositada em alguém, que se diferencia dos demais “por demonstrar qualidades prodigiosas, seja por heroísmo ou por outras habilidades exemplares que fazem dele um chefe, um líder” (WEBER, 2006, p. 61).

Para o autor, aquele que possui o carisma seria mais forte do que um deus e poderia conseguir estrangê-lo à sua vontade. Desse modo, o serviço religioso prestado não seria mais um serviço divino, mas uma coação através do divino; sendo assim, as invocações aos deuses não seriam mais preces, e, sim, fórmulas mágicas.

Procurando entender o posicionamento de Weber, percebe-se que ele aponta que a submissão ao carisma profético está relacionada com a existência de certas características próprias de uma vocação pessoal, missionária, revelada e, portanto, diferente, tanto do poder sacerdotal (que depende do cargo) quanto da atividade do mago (que tem caráter de troca, onerosidade).

Dessa maneira, a teoria weberiana ensina que a atividade profética sempre traz consigo o anúncio de uma verdade religiosa, salvífica, por ser ela uma revelação pessoal, sendo esta a sua principal característica (WEBER, 1999).

Por carisma, Weber (1999, p. 162) entende "uma qualidade considerada extraordinária que se atribui a uma pessoa [...], alguém dotado de forças sobrenaturais [...] não acessível aos demais, ou então como enviada por Deus, ou como revestida de um valor exemplar.

Ainda segundo Weber (1999), há outras características do carisma que são importantes para a pesquisa, como o seu caráter irracional e sua instabilidade. Por estar ligado à pessoa do portador, com sua morte ou desaparecimento surgem dois problemas: de um lado, a questão da sucessão na função de líder, chefe da comunidade religiosa; e, do outro, a estabilidade da mensagem. Quer dizer, acontece a institucionalização, gerando uma crise que pode ser superada com o que Weber (1999) chama de “*rotinização do carisma*”, que é a transformação do carisma em prática cotidiana.

Do ponto de vista conceitual, é irrelevante se estas qualidades seriam objetivamente constatadas; o que interessa é que elas sejam percebidas ou emprestadas ao líder por aqueles que são carismaticamente dominados, os seus seguidores.

Conforme Weber (1999), o líder carismático não conseguiria adquirir sua autoridade sem uma legitimação carismática, pois os defensores de novas profecias sempre precisarão de legitimações deste tipo.

Assim, quando, em 1936, Antônio Fernandes de Amorim, o ‘Franciscano’, apareceu na Serra de Bom Jesus, povoado de Belo Monte, hoje Batalha (AL), envergando um hábito negro, com um enorme rosário pendurado no pescoço e, na mão direita, portando um crucifixo, ele anunciava aos quatro cantos que “era chegada a hora da penitência”. Sua aparição nos sertões de Alagoas se deu pouco depois da morte do padre Cícero Romão Batista, e logo foram feitas comparações entre ele e o patriarca do Juazeiro: “Quando o ‘Franciscano’ apareceu, pregando pelas estradas, o povo se convenceu de que ele era realmente o sucessor do padre Cícero” (DANTAS, 1954, p.2). Assim noticiou o Jornal Folha da Manhã, de São Paulo, na edição de 29 de janeiro de 1938, p. 02, primeiro caderno,

Informam de Maceió que apareceu no município de Viçosa naquele Estado o “beato Chico”, que está fazendo excursões pelo interior alagoano acompanhado de numerosos fanáticos. Estes afirmam que o ‘Beato’ tem praticado curas milagrosas e estão convencidos que seja o padre Cícero redivivo (FOLHA DA MANHA, 1938, p. 2).

Essa sua aparição, sua pregação tendo como conteúdo um apelo à penitência, sua imediata comparação ao retorno do Padre Cícero e o fato de ser acompanhado por numerosos seguidores faz pensar na possibilidade de se estar diante de um “messias” e na formação de um “movimento messiânico”.

Quem o segue? “Um grupo de pessoas determinado por fatores locais, étnicos, sociais, políticos, profissionais ou de outro tipo qualquer”. Seus seguidores o obedecem cegamente, não por virtude de uma lei, como é o caso da dominação burocrática, nem pela tradição, como é o caso da dominação patriarcal, mas porque acreditam nele. E é por conduzir uma comunidade, ou grupo, que o líder carismático se constituiria em um messias, “ninguém é verdadeiramente messias se não dirige uma comunidade, se não dita leis a adeptos” (QUEIROZ, 2003, p. 283-324).

Partindo dos pressupostos teóricos da socioantropologia compreensivo interpretativa, de base weberiana, busca-se entender melhor este fenômeno sociorreligioso, tendo como fio condutor a figura do messias, do líder carismático.

Mas, surge um problema: como fazer uma leitura da liderança do ‘Franciscano’, analisando-o a partir do referencial weberiano? No presente trabalho é feito um recorte interpretando a figura do beato à luz das ciências sociais da religião. Para tanto, é preciso situar o movimento de Serra Grande-AL, fazendo um percurso sobre os estudos dos movimentos messiânicos, sobretudo o movimento de Caldeirão, a fim de contextualizar e compreender o fenômeno em questão.

1.3 Caldeirão: o beato José Lourenço e o “circo” dos santos

Segundo Negrão (2001, p. 120) “o Brasil tem sido especialmente pródigo na geração de movimentos messiânicos, principalmente no meio rural onde foram constatadas inúmeras manifestações deste tipo”. Dentre outras: Canudos; os “Santarrões”, no Rio Grande Sul; o Reino Encantado em Pernambuco, dentre outros. Por motivos de proximidade das fontes foi feita a escolha do estudo pelo Caldeirão de Santa Cruz do Deserto e seu líder, o Beato José Lourenço, porque tanto José Lourenço quanto o Franciscano beberam da mesma fonte de aprendizado: o Padre Cícero Romão do Juazeiro do Norte-CE, e, como citado anteriormente, Caldeirão foi uma espécie de escola de beatos, de onde se espalhavam sertão abaixo, seguindo o curso do Rio São Francisco.

1.3.1 O Beato José Lourenço

Existem divergências quanto à data e ao local de nascimento de José Lourenço Gomes da Silva (Figura 1). Para uns, o beato nasceu em 1870, outros afirmam que foi em 1872; há dúvidas se nasceu na Paraíba ou em Alagoas (ALVES, 1994). Seus pais, Lourenço Gomes da Silva e Tereza Maria da Conceição, eram negros alforriados. Segundo Aguiar (2000, p. 18-26), o pai de Lourenço teria lutado nas revoltas "Ronco da Abelha" e "Quebra-quilos", movimentos armados que fizeram oposição ao "Censo geral do Império e os do Registro Civil de Nascimento e Óbitos". Estes movimentos ocorreram nas províncias de Pernambuco, Paraíba, Alagoas, Ceará e Sergipe, tiveram duração de um ano, entre janeiro de 1851 e janeiro de 1852. "O povo via nesses decretos a ampliação da escravidão para todos os recém nascidos e àqueles batizados em conformidade com a lei" (BARREIRA, 1995, p. 244).

José Lourenço saiu de casa muito jovem e trabalhou em fazendas de pecuária, no trato de cavalos e jumentos. Depois de alguns anos decidiu voltar para sua cidade e procurar sua família, porém não a encontrou. Seus pais haviam migrado para Juazeiro do Norte, povoado em grande ebulição devido ao milagre da hóstia dada pelo Padre Cícero e transformada em sangue na boca da Beata Maria de Araújo, fazendo "surgir um dos maiores fenômenos de devoção popular do país: as romarias ao Juazeiro do Norte – a 'terra da mãe de Deus' " (CORDEIRO, 2004, p. 34).

José Lourenço chega a Juazeiro, procurando por seus pais, que foram em romaria e não mais voltaram para a sua terra natal. Ao encontrar sua família, José Lourenço fixa residência em Juazeiro.

Figura 1 - Beato José Lourenço



Fonte: NARBER, 2003, p. 93

Em Juazeiro do Norte, José Lourenço tornou-se amigo do Padre Cícero e entrou para uma ordem de penitentes que praticavam autoflagelação nos cemitérios em rituais para purificação do espírito.² Porém José Lourenço não era um beato comum: Acontecia que os beatos tinham parceiros sexuais e ele não, era celibatário e casto. Despertava o entusiasmo dos companheiros nas práticas religiosas; vivia do seu próprio trabalho, cujo produto dividia com os pobres.

Seguidor do Padre Cícero, José Lourenço torna-se beato. Ser beato é um ato de vontade própria. Implica em fazer penitências, ser caridoso, casto e, como geralmente despreza os bens materiais, também não trabalha para a sua sobrevivência, vivendo de esmola. A função do beato é ser útil ao próximo; é um tipo de serviço social, que coexiste principalmente de rezas por vivos e mortos. Depois de algum tempo neste tipo de vida, a população o nomeia beato por reconhece-lo como tal (CORDEIRO, 2004, p. 36).

Entre os anos de 1894 e 1895, José Lourenço foi morar com sua família e alguns romeiros em um terreno arrendado chamado Sítio Baixa Dantas, no município do Crato (ALVES, 1994). Morando lá, com sua família, passou a receber,

² As ordens de penitentes fazem um trabalho religioso leigo de rezar pelos mortos, pelas almas do purgatório em suas reuniões noturnas. Rezam nos cemitérios, nas cruzeiras dos caminhos, fazem sentinelas em velórios e acompanhamento de enterros, cantam os benditos, as incelenças.

continuamente, trabalhadores rurais vindos de todos os cantos do nordeste, enviados pelo Padre Cícero, esses trabalhadores chegavam em grande número ao povoado de Juazeiro do Norte.

1.3.2 Caldeirão e o “Circo dos Santos”

A primeira vez que o autor desta pesquisa ouviu falar nesse movimento “Caldeirão do Beato José Lourenço”, foi em meados dos anos 90 do século passado. Estudava Teologia e existia um canto de ofertas muito cantado pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), composto por um autor cearense, José Vicente, que dizia: “Quem disse que não temos nada para oferecer [...], Palmares, Caldeirão, Cabanos, são lutas de ontem e de hoje também”. Dessa forma, surgiu a curiosidade em saber mais sobre o movimento, e a motivação para ler alguns trabalhos como QUEIROZ (2003), CORDEIRO (2004) e LOPES (2011).

Mas, qual a importância do Caldeirão (Figura 2) e do Beato José Lourenço para essa dissertação? Primeiro, porque se trata de um movimento messiânico, nordestino e, segundo, porque Queiroz (2003) faz uma conexão importante para a compreensão da origem e da formação do Franciscano:

Figura 2 - Vista parcial de Caldeirão de Santa Cruz do Deserto



Fonte: NARBER, 2003, p. 94

Não era só graças ao desenvolvimento interno que o sítio Caldeirão ganhava importância; não agia apenas como um centro de atração de

romeiros, que ali vinham instalar-se ou pedir conselhos a José Lourenço; constituía um centro de dispersão de beatos que se dirigiam ao São Francisco ou para outras direções, no sentido de aconselhar o povo no cumprimento dos padrões ideais (p. 287-288).

O Franciscano apareceu nos sertões de Alagoas em 1936, no auge do crescimento de Caldeirão e da efervescência de beatos que de lá saíram, o que coincide com as primeiras perseguições no Caldeirão, e justifica o seu deslocamento para Alagoas.

Em seguida segue uma caracterização do *Sítio Baixa Dantas e Caldeirão da Santa Cruz do Deserto*.

1.3.3 O Sítio Baixa Dantas, o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e as comunidades organizadas pelo Beato José Lourenço

As diversas “comunidades” que foram organizadas pelo Beato José Lourenço estavam situadas na Região do Cariri – que compreende o sul do Ceará e o noroeste de Pernambuco. No Ceará: Sítio Baixa Dantas, Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e Mata dos Cavalos / Sítio Cruzeiro (no município de Crato); em Pernambuco, o Sítio União (município de Exu-PE). O Sítio Baixa Dantas (1894 a 1926), deu início às polêmicas sobre o comportamento religioso de José Lourenço com a estória do “boi santo”, fato que serviu de pretexto para que forças políticas e policiais do Juazeiro do Norte reprimissem o Beato e seus seguidores.

Em 1921, o Padre Cícero entrega para seu seguidor e auxiliar, José Lourenço, um touro da raça zebu, presenteado pelo industrial alagoano, Delmiro Gouveia. [...] Como pertencia ao Padre Cícero, que, para o povo, já era santo, o boi também era, animal/objeto santo, e o papel do santo é fazer milagres (CORDEIRO, 2004, p.39).

Em 1926, temendo que esses fatos ecoassem na capital da província, Dr. Floro Bartolomeu, braço direito do Padre Cícero, mandou matar o boi, obrigando os moradores do sítio a comer sua carne, e acionou a polícia para prender o beato e seus seguidores mais próximos.

A prisão no entanto, foi passageira, dado o bom conceito que José Lourenço gozava junto ao Padre Cícero; este resolveu localizá-lo longe do Juazeiro, num lugar retirado da serra do Araripe, onde possuía uma fazenda denominada 'Caldeirão' (QUEIROZ, 2003, p. 283).

O lugar em que se instalou o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto ocupa é uma área de aproximadamente 900 hectares, na base da chapada do Araripe, distante 20 km da sede do município do Crato e 540 km da capital, Fortaleza. O nome “Caldeirão” vem de uma “formação natural de pedra, que parece uma grande panela e conserva água em seu interior” (LOPES, 2011, p. 59). É uma região semiárida, onde chove pouco, solo pedregoso, pobre em nutrientes. O Caldeirão era uma terra imprestável, árida e íngreme, até a chegada do Beato e sua gente.

O Caldeirão existiu por cerca de dez anos (1926-1936), nele habitaram aproximadamente 1.700 pessoas. A princípio era um pequeno grupo. Mas, “com as contínuas romarias ao Juazeiro e constante encaminhamento, pelo Pe. Cícero, de romeiros retirantes ao sítio, a população do Caldeirão foi aumentando rapidamente” (CORDEIRO, 2004, p. 43). O sítio acabou se transformando numa povoação próspera com centenas de casas. Todas de taipa, madeira, barro socado e palha.

A paisagem aos poucos foi modificando-se com a construção de dois grandes açudes e o cultivo de grande variedade de fruteiras. As artes e os ofícios também tinham ali o seu lugar: havia oficinas de marcenaria, ferreiro, aviamentos de couro, barro e cerâmica. [...] Caldeirão é uma linda propriedade, com um bom núcleo de população trabalhadora e obediente ao beato, que a orienta para o bem, dentro da mais rigorosa ordem (FIGUEIREDO, 1934, p. 7).

Com a morte do Padre Cícero, no dia 20 de julho de 1934, pelo seu testamento o Caldeirão passava a ser propriedade da Ordem dos Padres Salesianos. Em 1936, o Caldeirão foi tomado de assalto por forças policiais, invadido e destruído, em setembro daquele mesmo ano:

Luta e morte na Serra do Araripe. O Capitão Bezerra cercou o núcleo de fanáticos, sendo recebido à bala. Já chegaram aqui três soldados feridos e um morto. Continua o tiroteio na Serra do Araripe, estando a força policial sitiada. O Capitão pede socorro urgente (O POVO, 11-05-1937, p. 04, *apud* CORDEIRO, 2004, p. 113).

Parte da população foi levada presa para Fortaleza, outra parte penetrou nas matas da Serra do Araripe, outra foi obrigada a migrar para qualquer lugar que fosse seguro. Como bem coloca Cordeiro (2004, p. 45), quando diz que “José Lourenço fugiu e refugiou-se na 'Mata dos Cavalos', hoje conhecida como Sítio

Cruzeiro. Nesse sítio, parte dos ex-moradores do Caldeirão reencontrou o Beato e parte dos moradores e o beato passaram a conviver clandestinamente.

Durante o tempo da existência do Caldeirão, sob a liderança do Beato José Lourenço, um seguidor seu, o Beato Severino Tavares foi o grande divulgador do Caldeirão, nas suas andanças por vários estados circunvizinhos.

Seguia caminhos das tropas, indo de fazenda em fazenda, de povoado em povoado. Quando parava, os caboclos de diversos pontos mais distantes afluíam ao local para ouvir os seus conselhos e rezarem ofícios, ladainhas, novenas, cantarem benditos. [...] Aconselhava [...] que fossem em romaria ao Juazeiro e ao Caldeirão. [...] No plano familiar insistia na melhor educação dos filhos, dentro dos moldes de obediência, respeito e piedade; luxo e vaidade combatia nas mulheres, que não deviam cortar os cabelos, andar de saias e mangas curtas. No plano moral, vinham as regras do bom comportamento, vigentes já no Caldeirão, e que ele espalhava num raio mais amplo: 'meus irmãos, atrás de mim não navega cachaceiro nem malfeitor, gente da vida não navega atrás de mim'" (QUEIROZ, 2003, p. 287).

No ano de 1937, alguns seguidores do Beato José Lourenço, que foram trabalhadores no Caldeirão, sob a liderança de José Severino, sem nenhuma participação de José Lourenço armam uma emboscada na Serra do Araripe para o comandante local da força policial, o já citado Capitão José Bezerra. A imprensa deflagrou uma campanha contra o Caldeirão, seu beato e seguidores, enquanto aviões da FAB bombardeavam a Serra do Araripe e matavam qualquer pessoa que fosse suspeita de fazer parte do grupo.

Novo Caldeirão. [...] Confirmando o fato soube-se hoje que o Sr. Chefe de Polícia tendo conhecimento do novo 'Caldeirão' viajou ontem com destino a município de Maria Pereira num dos aviões militares" (O POVO, 19-05-1937, p. 2 e 4, *apud* CORDEIRO, 2004, p. 46).

O Beato José Lourenço morreu no Sítio União, em Pernambuco, no dia 12 de fevereiro de 1946, de peste bubônica. Com a morte do beato, a comunidade não teve continuidade; sem sucessor, por ausência de um líder, os membros se dispersaram.

José Lourenço e as comunidades por ele organizadas podem ser classificados na categoria de movimentos messiânicos, segundo a teoria e a categorização desenvolvida por Queiroz (2003). Segundo a autora, o messianismo constitui uma resposta às precárias condições de vida de um segmento da classe de

trabalhadores rurais, que transita de um sistema de servidão para o de cooperação. É possível constatar que o movimento do Caldeirão, como os demais movimentos messiânicos, representou uma “válvula de escape” da sociedade. Como afirmou Bastide “o messianismo é uma resposta [...] à situação histórica de uma classe rural abandonada, que se mostra capaz, utilizando meios tradicionais de passar da servidão à cooperação” (QUEIROZ, 2003, p. 16).

Ainda segundo a autora, no Caldeirão foram formados, e de lá dispersos, grande parte dos nossos beatos. Daí a hipótese de o Franciscano ter convivido e passado pela mesma Escola do Caldeirão.

1.4 O Movimento de Serra Grande (Vila São Francisco): semelhanças e diferenças com o Caldeirão

Analisando o movimento do Caldeirão e o de Serra Grande, a primeira ligação é aquela sugerida por Maria Isaura Queiroz (2003), quando afirma que Caldeirão teria sido um centro de formação e dispersão de beatos que se dirigiram para o São Francisco e outras regiões. Principalmente em 1936, quando o Caldeirão foi devastado pelas forças policiais. Foi justamente no ano de 1936 que apareceu nos sertões de Alagoas, o “Beato Franciscano”(Figura 3); Ele apareceu na Serra do Bom Jesus, povoado de Belo Monte, hoje Batalha (AL), envergando um hábito negro, com um enorme rosário pendurado no pescoço e, na mão direita, um crucifixo; ele anunciava aos quatro cantos que “era chegada a hora da penitência”.

Figura 3 - Antônio Fernandes Amorim (Beato Franciscano)



Fonte: DANTAS, Audálio. Folha da Tarde, SP, 08.10.1954

Naquele povoado, uma grande multidão o seguia; era o ano de 1938. O repórter Audálio Dantas, do jornal Folha da Tarde, noticiou, na edição de 8 de outubro de 1954: “No local onde foi erguida a cruz, nasceu, como por encanto, uma vila. Romeiros começavam a chegar de toda parte para ouvir os conselhos do ‘Franciscano’” (p. 6). Os fazendeiros da região se sentiram prejudicados pela falta de mão de obra e ameaçados com o fanatismo daqueles homens. Começava, ali, a perseguição ao “Franciscano”. Conseguiram o apoio da Igreja local, que apelou para o governo estadual. O pároco de Batalha enviou, então, uma carta ao governador do Estado relatando a formação de um bando de cangaceiros com cerca de trezentos homens, alegando desordem e ameaça de uma revolta.

A multidão de sectários aumentava cada dia e temendo uma desordem ou revolta, o governo envia para a localidade o cel. Lucena Maranhão, comandante da Polícia Militar, para ver de perto os acontecimentos. O enviado do governo observa a situação e diz não encontrar nada de irregular, a não ser fanatismo do povo, em torno daquele Messias (ROCHA, 1996, p.157).

Como não podia deixar de acontecer, a perseguição continuou e “o clero e a polícia intervieram, obrigando-o a deixar Batalha e, em maio de 1938, recomeçar em Serra Grande, no município de Quebrangulo (AL). Lá, como acontecera em Batalha, surgiu um aldeamento da noite para o dia. Os romeiros aumentaram, pois vinham inclusive de outros estados. O discípulo do padre Cícero (ele mesmo afirmava isso, em sermões dirigidos a seus seguidores) criou raízes no coração da

gente simples do Sertão. Consoante afirmação de Rosa e Silva (2010, p. 68), “na época do Beato havia uma colheita de 500 a 600 sacos de feijão, e se destacava pela limpeza das casas, a existência do orfanato e da casa dos idosos. O Beato construiu ainda a igreja e uma escola”.

A vila foi crescendo e, com ela, o prestígio do “Franciscano”, que passou a ser um dos homens mais respeitados do Estado de Alagoas. Apesar de seu prestígio, levava uma vida simples e desapegada. Incentivava os mutirões, tanto para a construção de casas quanto para o plantio dos roçados, sendo ele mesmo um trabalhador braçal. Como assevera Rocha, “era inofensivo, e seu maior amor e trabalho era com o orfanato que mantinha quase cinquenta crianças, que gostavam demais ‘daquele homem de batina preta’” (1996, p. 58).

Há outra semelhança entre os dois beatos: José Lourenço, de Caldeirão; e Franciscano. Com a morte do Padre Cícero, ambos foram identificados como a ‘reencarnação’ do Patriarca do Juazeiro: “Lourenço via a si mesmo, se não como a reencarnação de Padre Cícero, ao menos como seu mensageiro e encarregado de uma missão social e sagrada” (NARBER, 2004, p. 95). E, quando o Franciscano começou a sua pregação pelas estradas, nos sertões de Alagoas, o povo se convenceu de que ele era realmente o sucessor do padre Cícero (DANTAS, 1954). Notícia o Jornal Folha da Manhã, de São Paulo, na edição de 29 de janeiro de 1938, p. 2, primeiro caderno:

Informam de Maceió que apareceu no município de Viçosa naquele Estado o 'beato Chico', que está fazendo excursões pelo interior alagoano acompanhado de numerosos fanáticos. Estes afirmam que o 'Beato' tem praticado curas milagrosas e estão convencidos que seja o padre Cícero redivivo.

Há também um fator comum que une os dois movimentos: o messianismo em si, pois, além da pregação com conteúdo escatológico, era feito um apelo à conversão e busca de bem estar para seus seguidores. Em Caldeirão,

[...] aos poucos foi organizando uma comunidade com bases religiosas e econômicas. Em Caldeirão se formou um grupo coeso, já que a religião padronizada pelo ideal de irmandade, como as atividades econômicas conjugadas, lhe proporcionava um alto grau de integração (DUARTE, 1963, p. 43, *apud* NARBER, 2003, p. 95).

De seus feitos, além do orfanato que socorria as crianças desamparadas daquela região, se pode registrar um cruzeiro que colocou na Serra Grande e outro na vila, em uma pedra, no meio do rio Paraíba. Porém, ele não conseguiu terminar seu trabalho de maior vulto: uma igreja de quatro frentes, denotando com o feito sua inteligência nata, pois era um homem analfabeto.

Tanto a planta da igreja quanto todos os seus outros trabalhos tiveram sua orientação. Como relata a literatura de cordel: “Construiu um orfanato / A custo de seus esforços / Criando até esta data / Duzentos e vinte órfãos / Somente um triste e nefando / O matou sem ter remorso” (PEREIRA³, 1954, p. 4).

Realizava grandes festas em honra de São Francisco. Aliás, as festas ainda hoje têm continuidade e, quando de sua realização, ocorre para a vila São Francisco (antiga Serra Grande) uma grande multidão de romeiros. Esta mesma festa já era tradicional em 1944, segundo nota de um jornal de Maceió⁴. A festa de 1944 foi realizada em princípios de fevereiro, como era costume, e contou com um novenário que foi assistido por devotos e fiéis. Cerca de seis mil pessoas estavam presentes, e compareceu gente até dos sertões de Pernambuco para receber as bênçãos do “meu padrinho” Beato Franciscano. Canta ainda o cordelista, “Festejava São Francisco / Com viva satisfação / Tinha elevado fervor / Por sua religião / Não tinha respeito humano / Pra levar sua missão” (PEREIRA, 1954, p. 5).

Certamente há outras semelhanças que poderão ser trabalhadas em outro estudo. Quanto às diferenças, elas se dão a partir daquilo que Max Weber chamou de *rotinização do carisma*. Com a repressão policial ao Caldeirão, os seguidores foram dispersos, muitos fugiram, outros foram massacrados pelas forças policiais, conforme já referido. Após a comunidade ser desfeita, o Beato José Lourenço fugiu, instalando-se em outra localidade, até a sua morte. Já no caso do Franciscano foi assassinado.

As constantes intervenções do clero e da polícia geravam uma situação de insegurança, a partir da qual ele confessou ao repórter da Folha da Tarde: “Minha vida está muito incerta, não sabe?” (DANTAS, 1954, p. 1). Naquele mesmo ano,

³ As duas citações de Pereira, aqui mencionadas, são de um mesmo cordel, cuja referência está incompleta, o que obriga o autor a fazer constar apenas os dados existentes na publicação. PEREIRA, Fernando. **História completa**: a morte bárbara do Franciscano. Escrito pela suma reportagem de Pernambuco, em agosto de 1954.

⁴ GAZETA DE ALAGOAS, Maceió, 12 de fev. 1944, p. 6.

como havia acontecido em eleições passadas, muita gente procurou Serra Grande para obter o apoio político do Beato Franciscano nas eleições marcadas para 03 de outubro. Escreveu Dantas:

O 'Coronel' Ari Maia, senhor de muitas terras, também bateu às portas do beato para solicitar apoio à candidatura de seu irmão, Reni, candidato a deputado pelo Estado de Alagoas. Acontece que ele apoiava outro candidato, Humberto Mendes, e vinha aconselhando o povo a votar em seu nome. Ari Maia saiu de Serra Grande desiludido (1954, p. 6).

Esta situação perdurou até 30 de julho de 1954. Na noite daquele dia, aconteceu um homicídio na Vila Franciscana, situada no município de Quebrangulo. Um bárbaro crime, segundo noticiou o Diário de Pernambuco, na edição de 7 de agosto de 1954, tendo como vítima o Sr. Antônio Fernandes de Amorim, conhecido por todos como 'Beato Franciscano':

Propala-se que o assassinio, praticado de uma maneira brutal e desumana, foi de origem política. [...] O Franciscano encontrava-se retirando uma lâmpada elétrica de um poste, quando foi alvejado pelas balas assassinas. Preparava a vila para a recepção deromeiros de vários pontos diferentes do estado que ali deveriam se encontrar para participar das comemorações do seu aniversário (VALOIS, 1954, p. 5).

As demais semelhanças e diferenças aparecerão no decorrer desta dissertação.

2 ASPECTOS HISTÓRICOS, POLÍTICOS E RELIGIOSOS DE ALAGOAS E DO SERTÃO ALAGOANO

2.1 O capitalismo agrário

O século XIX foi o século das mudanças que conduziram à passagem do escravismo ao capitalismo. Este século começou com o renascimento da agricultura, sob o reforço da agroexportação, e evoluiu para fechar com o esgotamento do ciclo agrícola.

Quatro acontecimentos também permearam este século: o nascimento e a consolidação do Estado nacional (1822 a 1840), o nascimento do mercado de terras (Lei de 1850) e o nascimento do regime liberal-republicano (1889). Isto é, todas as instituições da ordem burguesa, que se desenvolveram no decurso do século XX.

A implantação do regime republicano não modificou a situação das famílias de trabalhadores do campo, que representavam, naquela época, mais de dois terços da população nacional. As grandes propriedades continuavam imperando, tanto no litoral quanto no interior do país (onde predominavam os latifúndios improdutivos). Eram elas uma das razões da miséria e da submissão de grande parte da população rural.

Como diz Pedro de Oliveira:

O capitalismo agrário traz consigo a dissolução da dominação pessoal, exercida pela classe senhorial sobre a massa camponesa. Tendo perdido a força de trabalho escravo, a classe senhorial transforma-se, em parte, em burguesia agrária, e em parte, em classe de latifundiários que obtém a terra explorando, por diversos meios, os camponeses que nela trabalham (OLIVEIRA, 1985, p. 239).

2.2 O Nordeste brasileiro

Um dos elementos principais na formação da sociedade nordestina foi a posse da terra; a partir dela, estruturaram-se os principais grupos sociais.

Com a desigual distribuição da terra aconteceu uma dicotomização da população, na medida em que um número reduzido de pessoas teria acesso à terra como proprietário ou arrendatário, e uma grande parcela, que aumentava

progressivamente por força mesmo do crescimento natural, teve de se contentar com a condição de morador ou então perambular de propriedade em propriedade como diarista. Os diaristas constituíam mão de obra barata e abundante, vivendo miseravelmente; provavelmente, eram desses grupos que provinham os jagunços, os cabras e os cangaceiros.

Nesse Nordeste estagnado economicamente, a situação agravava-se em consequência das terríveis secas que se sucederam no final do século XIX. Só na grande seca de 1877 a 1879 morreram cerca de trezentas mil pessoas. As secas se repetiram em 1888-1889, 1900 e 1915, afligindo a população trabalhadora do Sertão que completava três séculos de latifúndio e padecimentos. A produção estagnou e a economia entrou em crise, restando a esses trabalhadores desempregados a alternativa de migrar para a Amazônia e o Sudeste do Brasil – onde se desenvolviam as culturas da borracha e do café, respectivamente – ou então o ingresso desesperado no cangaço ou nos movimentos místicos.

A seca expulsa-os e congrega-os [...] ficaram até mesmo sem os recursos da economia seminatural. A seca mata-lhes a criação, queima-lhes a roça e não lhes resta sequer a água barrenta da cacimba seca, cavada a enxada, junto ao casebre. Contra a fome e a miséria que aumentam com a seca, manifestam-se dois tipos de reação da parte dos pobres do campo:

- a) A formação de grupos de cangaceiros que lutam de armas nas mãos, assaltando fazendas, saqueando os comboios e armazéns (...)
- b) A formação de seitas místicos-fanáticos – em torno de um beato ou Conselheiro, para implorar dádivas do céu e remir os pecados que seriam as causas de sua desgraça (FACÓ, 1978, p. 36).

2.3 Alagoas: dos Palmares, dos Marechais e das Oligarquias

Alagoas sempre viveu num cenário de conflitos e sua fama de terra violenta correu o país e perdura até os dias de hoje. São poucas famílias, donas de muitas terras, que se alternam no poder do Estado, gerando o atraso que, até hoje, se reflete no IDH⁵, que colocou Alagoas como o pior estado brasileiro em educação e em renda *per capita* que, apesar dos avanços neste item e equivale a um ganho de R\$ 346,31 por habitantes (Arquivo – aquiacontece.br de 29/07/2013, às 20:36).

O Estado, que ficou famoso pela sagacidade de seus políticos – Deodoro da Fonseca, Floriano Peixoto e Fernando Collor de Mello, presidentes da República

⁵ Índice de Desenvolvimento Humano (Pesquisa do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - Ipea).

–, também ocupou as páginas dos jornais com uma história de morte à bala. No depoimento de Tenório Cavalcanti, o homem da capa preta, observa-se:

Alagoas sempre foi terra de antropofagia. Ou não se lembram mais que foi lá que os índios comeram o bispo Sardinha? Em Alagoas, toda família tem um assassino ou um assassinado. Naquela terra, quem não morreu, já matou (OLIVEIRA, 2010, p. 17).

O surgimento da Comarca de Alagoas ocorreu em 1774. O território alagoano passou 199 anos sem nenhuma divisão administrativa, um espaço geográfico dominado pela abundância das águas, daí o nome de Alagoas, pelas muitas que existiam de norte a sul do Estado.

Alagoas vai aparecer como uma organização, como uma ocupação político-administrativa, no século XVIII, depois da destruição do Quilombo dos Palmares e da ocupação holandesa na região de Porto Calvo.

Fundado há cerca de 64 anos, na vigência das invasões holandesas, o Quilombo estava localizado num belo lugar, ensombrado de virente palmeiral, na encosta oriental do litoral e era banhado pelas águas paludosas do (Rio) Mundaú e do Jundiá (BRANDÃO, 1981, p. 58).

O Quilombo dos Palmares organizou-se de uma forma política e social, na qual dez ou doze aldeias, que se denominavam *quilombos* ou *mocambos*, eram dirigidas por subchefes, governados por uma autoridade central, um chefe superior a todos, chamado *Zumbi*, que residia na sede dessa organização.

O núcleo do famoso quilombo foi constituído por uns 40 negros fugidos ao predomínio sempre tirano do senhor. [...] Contava também com alguns moradores pardos e mestiços que, tangidos pela invasão holandesa, se embrenhavam nos sertões. Ascendendo ao vultuoso número de mais de 20.000 homens. (BRANDÃO, 1981, p. 59).

O progresso do sul da Capitania de Pernambuco, conhecido como Alagoas, fazia com que sua população aspirasse a emancipação. Mas, nada foi fácil, era preciso muita luta. No início da segunda década do século XVIII, foi criada a comarca das Alagoas, jurisdicionada pela Capitania de Pernambuco, sendo nomeado, seu primeiro ouvidor geral: José da Cunha Soares.

Passou, assim, a ser Comarca das Alagoas, uma divisão administrativa da Capitania de Pernambuco, “em 1711, tendo como seu primeiro ouvidor José da Cunha Soares, que governou de 1712 a 1715” (BRANDÃO, 1981, p. 61). Teve a

comarca dois polos primitivos de colonização: Penedo e Porto Calvo. No primeiro, mais antigo, fundado em 1575, se construiu uma fortaleza para a defesa contra os invasores, às margens do São Francisco, o que facilitou o deslocamento para a ocupação do Sertão alagoano, com a criação da civilização do couro e os “trilhos” dos índios; Porto Calvo foi fundada dez anos depois e começou também com uma fortaleza, no tempo da invasão holandesa, com a criação de engenhos de açúcar, na Zona da Mata, próxima ao litoral; a cana era uma cultura baseada no trabalho de negros escravos, trazidos da África.

Em 16 de setembro de 1817, Alagoas se tornou Capitania independente, visando enfraquecer Pernambuco, após a revolução ocorrida naquele ano. “Para galardoar os serviços prestados por Alagoas na debelação do movimento de 1817, o rei D. João VI resolveu-se a separar a antiga comarca da capitania de Pernambuco” (BRANDÃO, 1981, p. 69).

Quando Bernardo de Souza Franco era governador da província de Alagoas, em 1844, ocorreu a rebelião denominada “guerra de lisos e cabeludos”. No fundo, era uma luta pela disputa da capital alagoana entre Madalena das Alagoas (hoje Marechal Deodoro) e Maceió.

Ela visou apenas, sob o pretexto de destruir a oligarquia que se julgava ir se formando com a ascendência da família Sinimbu, erguer outros vultos com os quais as sobrevivências do feudalismo se mantiveram na faina única de se entregarem, pelo revezamento das facções sem ideais, à partilha das sinecuras e das posições honrosas que a província poderia dar (BRANDÃO, 2004, p. 100).

Os lisos, sob o comando do Dr. José Tavares Bastos, redator do “O alagoano”, denunciavam, pelo mesmo órgão de imprensa, que a família Cansanção de Sinimbu pretendia dominar Alagoas, formando uma verdadeira oligarquia. Essa luta foi marcada pela invasão de Maceió pelos lisos, comandando um tiroteio, no centro da capital, que durou duas horas.

Travou-se um tiroteio que se prolongou por duas horas, tendo a primeira coluna (os lisos) recebido o auxílio que lhe trouxeram outros sediosos ao mando de José Vieira de Araújo Peixoto, pai do marechal Floriano; Manuel Duarte Ferreira Fero e os ajudantes de ordem da presidência foram presos, e soltos em breve espaço (BRANDÃO, 1981, p. 101).

Na década de 40 do século XIX, surgiram em Alagoas os temidos irmãos Moraes, “filhos do vigário de Palmeira dos Índios, padre José Caetano de Moraes” (BRANDÃO, 1981, p. 103), assassinado por ter sido suspeito de pertencer ao partido dos lisos, para vingar a morte do pai, eles formaram um bando.

Reunindo um numeroso bando de 40 ou 50 indivíduos afeitos a uma existência de sicários, praticaram os mais odiosos requintes de crueldade em várias partes do Estado, não poupando nem mesmo crianças de tenra idade (BRANDÃO, 1981, p. 104).

Para alguém morrer bastava que o bando desconfiasse que este pertencia ao partido dos cabeludos. Os irmãos Moraes acabaram sendo assassinados, “Manoel de Araújo Moraes foi logo assassinado nas matas por um caboclo” (BRANDÃO, 1981, p. 104), o outro, José Moraes, foi assassinado em Canindé, Estado de Sergipe.

A partir da segunda metade do século XIX, o Estado de Alagoas foi marcado por uma frenética agitação política; foram, então, criados dois partidos: os Luzias e os Saquaremas, durante a presidência de José Bento da Cunha Figueiredo. Os Luzias utilizavam-se do jornal “O Tempo” para alimentar a sua política de oposição ao presidente da província; os Saquaremas, por sua vez, tinham o jornal “Timbre alagoano” que atacava o partido da oposição.

Se for feita uma triagem dos detentores de cargos públicos nesse período, encontrar-se-á predominância dos orgulhosos oficiais da Guarda Nacional e de nomes que se repetem ao longo das décadas: Gusmão, Malta, Vieira, Peixoto, Gracindo, Mello, Miranda, Tenório, Góes, Rego, Hollanda Lessa, Palmeira. [...] O poder econômico e social dos proprietários de terra, traduzido em efetivo poder político oligárquico, imporá uma ampla teia de submissão e dependência que envolverá o eleitor, o coronel, o partido e o Estado (TENÓRIO, 2009, p.16).

Nas décadas de 20 e 30 do século XX, o terror foi espalhado no Sertão alagoano pelo bando de Lampião em suas sucessivas passagens por Alagoas, perdurando até o extermínio do bando, pela polícia alagoana Lampião, Maria Bonita e quase todos os cangaceiros foram mortos, numa gruta, em Angicos, na margem sergipana do Rio São Francisco.

Alagoas sempre foi dominada por chefes políticos violentos, que espalhavam o terror e a perseguição aos seus adversários, nas diversas regiões do Estado. A impunidade sempre reinava. Aqueles chefes detinham o poder econômico

e político. Diversos episódios marcaram a História de Alagoas, envolvendo as mesmas famílias. Os Malta, de Mata Grande, fizeram história brigando entre si; os Maia, em Pão de Açúcar; Teixeira, de Chã Preta; Mendes, de Palmeira dos Índios; Novaes, de Santana de Ipanema; Fidelis, de Pindoba; Calheiros, de Flexeira; Tenório, de Quebrangulo (de onde surgiu o lendário Tenório Cavalcanti, o “homem da capa preta”).

Famílias que brigavam entre si, primos e irmãos engalfinhados por questões de apropriação de terra e pelo mando na política, dominando e aterrorizando os moradores das cidades, que temiam ser mortos.

Outro episódio que ficou na história de Alagoas ocorreu mais recentemente, envolvendo as famílias Omena e Calheiros, com vários crimes, aterrorizando Maceió. Um cabo da Polícia Militar, Henrique, para vingar a morte do pai, arrebanhou seus irmãos (Omena) para matar uma porção violenta da família Calheiros: foram sucessivos assassinatos entre as duas famílias que foram manchetes dos jornais da época.

Nos meados do século passado, surgiu outro bando que aterrorizou o Sertão alagoano com diversos crimes: Floro e Valderedo. Tendo sido seu pai assassinado, no município de Olivença, saíram Sertão afora perseguindo, matando os possíveis assassinos, culminando com a formação de uma espécie de bando semelhante ao de Lampião.

2.3.1 O Estado Novo

O historiador Boris Fausto (1999) chama a atenção para o fato de que os grandes acontecimentos estabelecem novos marcos históricos, independente das divisões cronológicas do calendário. Tudo tem correlação e o aparecimento de novas configurações políticas tem, às vezes, raízes longínquas. Seguindo e exemplificando o raciocínio do autor, o fato que delimita o efetivo início do século XX não é, como pode parecer, o começo do ano 1901, mas a conflagração mundial de 1914 a 1918. A guerra teve tamanha capacidade de articular novos pensamentos que possibilitou o surgimento, já no seu final, da revolução russa de 1917, que mudaria o desenho geopolítico do globo.

Os dois acontecimentos citados (Primeira Guerra Mundial e Revolução Russa) foram de tal monta que criaram uma onda antiliberal e antidemocrática em quase toda a Europa, ficando praticamente incólume apenas a Inglaterra, talvez pela solidez da sua monarquia, notório orgulho do seu povo. O povo inglês teve um pequeno contato com essas novas ideias, através do inexpressivo líder Oswald Mosley, amigo pessoal de Hitler e fundador da ineficaz União Britânica de Fascistas. Na França, a *action française*, um movimento contrarrevolucionário monarquista, teve uma atuação mais importante, provavelmente pelo desgaste natural do regime implantado em 14 de julho de 1789.

Como não poderia ser diferente, o Brasil também sofreu a influência do que acontecia no mundo, ficando famoso por suas declarações ásperas o sociólogo, historiador e jurista, membro da Academia Brasileira de Letras, José Francisco de Oliveira Viana, que cunhou a famosa expressão, ‘o Partido é o Presidente’, evidentemente referindo-se a Vargas. Getúlio e seus ‘ideólogos’ utilizaram as ideias e os métodos para a implantação do Estado Novo, notoriamente influenciado pela *Carta del Lavoro*, documento elaborado pelo regime nazi-fascista de Mussolini (FAUSTO, 1999, p. 2).

No Brasil o Estado Novo teve início em 10 de novembro de 1937 e terminou em 29 de outubro de 1945. Foi um período de relativa estabilidade político-administrativa, e encerrou uma fase de extrema agitação que se iniciou com a eleição de Júlio Prestes, último presidente da chamada República Velha, e o impedimento de sua tomada de posse, em 1930. Getúlio Vargas, depois de tirar proveito das consequências da Revolução de 1930, tornou-se, sete anos mais tarde, mentor, articulador e ditador no período conhecido como Estado Novo. Getúlio continua, até hoje, se mantendo na memória de muitos brasileiros pelas suas atitudes de governo que visavam à proteção da classe trabalhadora. Dotado de uma personalidade polêmica, incongruente e até mesmo surpreendente, Getúlio, homem saído da aristocracia pastoril gaúcha – que no trato cotidiano era considerado, por muitos, como um homem cortês, afável e educado –, deixou e estimulou que, aos poucos, fossem implantados setores repressivos e policiaescos com atividades violentas e invasivas da privacidade dos cidadãos.

O governo de Getúlio também se caracterizou pela luta renhida contra o comunismo. A par dos indiscutíveis ganhos dos trabalhadores, o Governo Vargas, na opinião de alguns cientistas políticos, “gestou” o pensamento autoritário na vida brasileira, fenômeno que culminou, de forma intensificada, no golpe militar de 1964.

Alguns historiadores, tais como José Nilo Tavares, professor de Ciências Políticas da Universidade Federal Fluminense, falecido em 1997, consideram o governo do Estado Novo como um período negro de nossa história, no qual preponderaram a repressão, a censura, o antissemitismo e o abuso de poder. Como já foi dito, o período de “preparação” para o que aconteceria a partir de 1937 estendeu-se, especialmente de 1930 a 1935. São dessa época vários projetos políticos que visavam ao fortalecimento da burguesia urbana que constituiria o capitalismo com a riqueza fortemente concentrada. Para a sua manutenção, era necessária a formação conjunta de um Estado forte, industrializado e autoritário.

A percepção do conflito criado entre os interesses de uma oligarquia rural que dava sustentação a uma burguesia rural e mercantil, instaladas essencialmente nas grandes cidades, associadas a partidos políticos fracos e sem lideranças firmes e os interesses e anseios de uma camada da população carente e sem voz que só aumentava no campo, deram origem a um pensamento de resistência ao aparecimento do Partido Comunista e outras organizações de esquerda que contavam com a simpatia da massa sofrida. Essas forças de esquerda procuravam o apoio que viria rápido e fácil das organizações sindicais. A resistência a isso se galvanizou no pensamento do Estado Novo, liderado por Getúlio, que, inteligentemente, procurou sistematizar um conjunto de medidas que atendessem às necessidades mais prementes do trabalhador. Na busca de frear rapidamente a onda esquerdista que se formava, Vargas apelou para a força e a violência. Essa ação foi operacionalizada com ‘brilhante’ sucesso pelo Departamento de Ordem Política e Social (Dops), que, pelo temor de que um “projeto socialista vingasse no Brasil” levou o governo a prender milhares de cidadãos, rotulados de “perigosos propagandistas do credo vermelho” e foram punidos como “hereges políticos”. É dessa fase o registro de milhares de fichas armazenadas nas dependências do DOPS, que identificavam como subversivos não só brasileiros, mas também estrangeiros.

Como todo ditador, Vargas procurou destruir violentamente qualquer movimento que pudesse opor resistência a seu projeto de dominação política do Brasil. Para isso, tornou-se necessária uma grande concentração de poder na mão do Executivo. Com o aparecimento da ideia de segurança nacional, foi promulgada uma lei específica sobre o tema, depois de aprovada pelo Congresso amedrontado,

e que levou à decretação “legal” de sucessivos estados de sítio. Não poderia deixar de haver a ideia de elaboração de uma nova Constituição, uma vez que a de 1934 proibia a reeleição, o que ia de encontro às intenções de Getúlio. A carta certamente teria a inspiração das aprovadas nos regimes autoritários da Europa de então; como ditadores não admitem cúmplices que possam vir a ameaçar sua posição e sua autoridade, o Estado Novo decidiu liquidar o movimento integralista, capitaneado por Plínio Salgado, escritor, jornalista e político de renome, que idealizou e fundou a Ação Integralista Brasileira (AIB), em 07/10/1932. Este movimento, que não é objetivo do presente estudo, tinha forte influência do fascismo italiano. A amizade aparentemente duradoura entre o integralismo de Plínio (que almejava ser ministro da Educação para fazer parte do novo governo) e o Estado Novo de Getúlio foi abruptamente interrompida após a instalação de Getúlio no poder, com a proibição da existência de qualquer agremiação política, a partir de novembro de 1937. Com essa decisão, mostrava-se totalmente ineficaz a saudação integralista “anauê”, que significa “você é meu parente”, na língua tupi. Getúlio não queria “parentes” por perto.

Como uma guinada política desse porte não pode obter sucesso sem o uso da propaganda e da doutrina que lhe dá sustentação, esta foi divulgada à beira da histeria: “posicionou-se como o intérprete dos sentimentos da Pátria e do povo brasileiro”. Para isso, arvorou-se o obstáculo para que o Brasil não viesse a cair na desgraça da guerra civil e da convulsão social. Foi inventada uma trama que só existia na imaginação dos artífices da propaganda getulista que era um complô internacional de domínio de todas as nações da terra, associado a uma conspiração judaica internacional, cuja base doutrinária eram os chamados “Protocolos dos Sábios de Sião”, que tinham sido traduzidos e comentados por Gustavo Barroso. Em seus comentários, o advogado, cronista e romancista, também presidente da Academia Brasileira de Letras e do Museu Histórico Nacional, despreza, talvez por ser membro da Ação Integralista, de Plínio Salgado, os resultados de inúmeros estudos e pesquisas que davam conta do embuste que era aquele documento, existente apenas nas mentes que alimentavam o ódio ao povo judeu. Na verdade, o documento jamais existiu, tampouco a tal reunião na Basileia, onde sábios judeus e maçons teriam formulado uma “estratégia infalível” para a dominação do mundo. Getúlio Vargas, Benito Mussolini e Adolf Hitler se utilizaram, cada um à sua maneira,

dessa mentira, para confiscar gigantescos patrimônios de judeus e apoiar seus escusos objetivos políticos.

Em qualquer mente ditatorial a principal iniciativa que toma corpo, desde o começo, é a destruição das tradições, das artes e dos artistas. Estes, por serem pessoas de sensibilidade aguçada que, em geral, gozam de prestígio junto ao povo, são as primeiras vítimas a serem lembradas depois que passa a tormenta inicial. Sendo assim, após o golpe de 10 de novembro de 1937 foram queimadas em ato público todas as bandeiras estaduais, inclusive a do Rio Grande do Sul. Simbolicamente mostrava-se a destruição da autonomia dos estados e a conseqüente submissão ao poder central. O ato foi levado a efeito na Praça do Russel, no Rio de Janeiro, onde também foram queimados livros de autores considerados perigosos pelo novo governo. Dentre tantos vitimados pela sandice do governo, faz-se o registro histórico da apreensão e queima de todos os 14 mil livros que compunham o acervo da editora de propriedade de Alexandre Waerstein que, além de judeu, era comunista e tradutor de obras russas. Na Bahia, apenas nove dias após o golpe que instalou Getúlio no poder o interventor interino do Estado mandou que fossem queimados, em frente à Escola de Aprendizes de Marinheiros, livros de Jorge Amado e José Lins do Rego, objetivando “dar um mimo” ao chefe e pular da interinidade para a efetivação no cargo. O termo de busca e apreensão descreve livros “em perfeito estado”.

Um comentário de Maria Luiza Tucci Carneiro (1999), embora um pouco longo, merece registro literal.

Vargas – expoente máximo do autoritarismo e do populismo, impôs a censura, criou tribunais de exceção, estigmatizou os estrangeiros e negou abrigo aos judeus refugiados do nazi-fascismo. Sem coragem de expor ao mundo seu ideário anti-semita, manteve a política imigratória à sombra de circulares secretas. Enquanto isso, alemães nazistas e integralistas, ambos exaltadores das ideologias totalitárias no Brasil, propagandeavam suas ideias incentivados pelas atitudes fascistoídes do chefe da nação brasileira. Somente após 1942, e assim mesmo sob o olhar vigilante dos Estados Unidos, é que Vargas saiu do seu falso neutralismo, definindo-se para o lado dos Aliados. (TUCCI CARNEIRO, 1999, p. 5).

No afã de se estabilizar, o governo resolveu fazer uma exposição comemorativa do seu primeiro aniversário, repleta de fotografias, desenhos e dados estatísticos falsos para mostrar, a quem viesse tomar conhecimento, as barbaridades cometidas pelos comunistas no mundo inteiro. Com isso, expôs fotos e

notas sobre o Brasil e a Espanha, num ato inconsequente que quase provoca um desagradável incidente diplomático. A Espanha, na época, vivia uma guerra civil com as desgraças inerentes a qualquer guerra, e o que menos o seu governo eleito democraticamente necessitava, na ocasião, era que alguém o chamasse de comunista. Tudo tinha sido organizado pelo Ministério da Justiça, em dezembro de 1938, e “visava unicamente a demonstrar ao público a realidade da propaganda comunista através do mundo e seus resultados nefastos, denunciando, outrossim, a ação sub-reptícia do Komintern” (TUCCI CARNEIRO, 1999, p.4). Como não poderia deixar de ser, a Embaixada da Espanha protestou junto ao Ministério das Relações Exteriores do Brasil, com uma nota onde dizia:

Que uma série de documentos apócrifos ou falsificados que figuravam com o propósito de desprestigiar o governo espanhol, dando ao público a falsa impressão de que é um governo comunista, quando se trata de um governo republicano socialista, sem qualquer tendência bolchevista dominante (TUCCI CARNEIRO, 1999, p. 332).

Há que se elogiar a capacidade da arregimentação de pensadores e articuladores políticos, uma vez que tudo aconteceu com competência e rapidez, dando a nítida impressão de que Vargas tinha já todo o esquema de domínio da máquina pública, com as mudanças, às vezes radicais, de que ele necessitava. Nada foi feito de maneira “amadora”, tudo foi planejado com antecedência e executado com perfeição. Senão vejamos: a criação do Ministério do Trabalho e de uma legislação sindical já durante o governo provisório; a nacionalização do ensino; a oficialização de um Departamento de Imprensa e Propaganda, em 1939; a racionalização do governo com a institucionalização do Departamento Administrativo do Serviço Público (Dasp); a criação de órgãos nacionais de estatísticas, como, o IBGE, nos anos 40; a persistência da contratação de comissões *ad hoc* compostas de técnicos civis e militares; a instituição de escolas técnicas como o Serviço Nacional da Indústria (Senai) e a cooptação de eminentes intelectuais dispostos a servir à nova máquina estatal estado-novista.

Vale também salientar que a estrutura repressora tinha orientação expressa de não dar “uma segunda chance” aos dissidentes, fossem eles individuais ou coletivos. Todos deveriam ser punidos exemplarmente. Era preciso manter uma manipulação do ideal e da imagem, não só do governo, mas, principalmente, do presidente, que deveria ser reconhecido pela população como “pai dos pobres e dos

desamparados e salvador da nação”. Muita coisa dessa malévola experiência iria ser utilizada, também com sucesso, 19 anos depois do término da chamada “era Vargas”. Segundo estudiosos, houve uma mudança radical a partir de 1941, quando, aos poucos, o presidente buscou o apoio junto às massas populares, uma vez que era muito difícil manter toda a elite pensante do país sob as “botas presidenciais” (o presidente gostava de ser fotografado em sua estância, em São Borja, RS, desempenhando atividades pastoris, vestindo o traje típico gaúcho, com bombachas e o lenço vermelho dos “maragatos”). Vem dessa fase, no seu segundo governo, as claras evidências de Vargas de se readaptar para manter um Estado forte, personificado em si mesmo, centralizado politicamente e com grande ojeriza ao pluripartidarismo. Foi uma época também de grande intensificação da adoção de uma política imigratória antissemita, baseada na atividade violenta do DIP e do DOPS.

A bem da verdade histórica, deve-se dizer que não só os judeus foram alvo de uma vigilância inexplicável, mas também os negros, ciganos, japoneses, anarquistas e comunistas, sendo a repressão seletiva contra eles um motivo de enaltecimento do interesse do “pai e salvador” em manter a Pátria livre, desenvolvida e em paz. A todo custo era preciso alcançar a unidade em todos os setores da vida brasileira, o que é bem diferente de união. Na unidade total, seja de pensamento, de atitudes ou de escolhas, o controle absoluto, tão a gosto dos ditadores, fica muito mais fácil de conseguir. Os métodos de instalação do medo, da tortura, do desaparecimento e da morte por assassinatos “necessários”, aliados a uma propaganda que justificasse competentemente essas ações, manteriam a calma de uma nação “feliz” e próspera. Nessa fase negra, foram identificadas inúmeras ações em que o que tinha menos valor era a verdade. O principal objetivo era manter silenciosos os que pensavam diferentemente e a construção de um “inimigo-objetivo”, fosse ele real ou imaginário, mas que servisse para se construir a ideia de criminoso político. Precisava-se achar culpados para tudo! Uma boa propaganda, engajada numa imprensa cooperadora, reduzia os riscos de crítica e diminuía enormemente as possibilidades de conflitos.

Durante todo o seu período de atuação, o Dops foi responsável, juntamente com o DIP e o Ministério de Educação e Saúde, por atos de ‘saneamento ideológico’, processados em diferentes categorias. Alimentavam-se atitudes de delação consideradas por muitos como um ‘ato de fé’, certos de estarem

servindo à nação em nome da segurança nacional. (TUCCI CARNEIRO, 1999,p. 339).

2.3.2 Alagoas no Estado Novo

Quando aconteceu o golpe de 1930 e Getúlio Vargas assumiu o poder – é bom ressaltar “que não houve, até 1930, uma quebra da estrutura oligárquica” (TENÓRIO, 1981, p. 130) – Alagoas era governada pelo jornalista Álvaro Paes. A agitação política era restrita às grandes cidades. O fato é que começou nesse momento a era dos interventores nomeados pelo presidente da República.

Na alternância de interventores no Estado, quem mais se destacou foi o jurista Osman Loureiro; posteriormente eleito governador, em 1935, permaneceu no cargo até 1937, quando foi cassado no golpe de 1937, o do Estado Novo.

Nas décadas de 30/40 do século XX, os Góes Monteiro formavam outra oligarquia, tão brutal que Alagoas passou a ser chamada de “Alagóes”. Os irmãos Ismar de Góes Monteiro e Silvestre Pércles de Góes Monteiro foram governadores. O primeiro, especificamente, foi interventor na ditadura de Vargas; o segundo foi governador eleito pelo povo.

Foram ainda interventores: José Maria Correia das Neves, Ismar de Góes Monteiro e Antônio Guedes de Miranda, que concluíram a era Vargas em Alagoas; depois teve início o processo de redemocratização, com as eleições gerais de 1946.

Durante a ditadura Vargas, muitos alagoanos que defendiam a bandeira da democracia foram presos. O escritor Graciliano Ramos, por exemplo, foi preso no Rio de Janeiro, onde escreveu as “Memórias do Cárcere”.

Mas, a violência não se esgotou durante o Estado Novo; prosseguiu, sobretudo no Governo de Silvestre Pércles de Góes Monteiro (1947-1951): perseguições políticas, prisões, crimes. “Em Alagoas a morte é que manda, a morte é quem ri, a morte é a maior” (Tribuna da Imprensa, Rio de Janeiro, 19/02/1951).

Ainda, o Jornal de Alagoas noticia:

O demônio anda solto em Alagoas: não para, não cansa, enlutando lares, ceifando vidas, traz a família alagoana em constante sobressalto. Da terra não sai o cheiro característico de enxofre, mas o cheiro de pólvora homicida, o odor do sangue de suas vítimas. (Jornal de Alagoas, 25/02/1950, p. 3).

Esta situação perdurou até o dia 30 de janeiro de 1951, quando, dez dias antes de acabar seu mandato, Silvestre Péricles fugiu para o Rio de Janeiro e, “na tarde do dia 31 de janeiro do mesmo ano, Arnon de Mello é recebido no Aeroporto dos Palmares e, nos braços do povo, assumiu o Governo de Alagoas” (LIMA, 1979, p. 252).

Arnon de Melo era o governador do Estado de Alagoas quando o "Beato franciscano", que aglutinava devotos e atrapalhava os poderosos locais, ligados à UDN⁶, foi assassinado a mando deles. Deixando os culpados impunes, Arnon de Mello permitiu que o banditismo político campeasse.

No final do seu mandato, em 1956, Alagoas estava igual ao que era no início do seu governo: miserável, sem lei, parada no tempo. Mas o povo tinha mudado. O candidato de Arnon ao governo foi derrotado por Muniz Falcão, deputado populista apoiado por Silvestre Péricles (CONTI, 1999, p. 23).

Entre as décadas de 50 e 70 do século passado, Alagoas foi destaque no noticiário do país. Principalmente pela saga da família Mendes e dos pistoleiros que mataram o próprio patrão, Robson Mendes, atraídos por uma proposta mais vantajosa dos adversários desse ex-deputado, na época prefeito de Palmeira dos Índios.

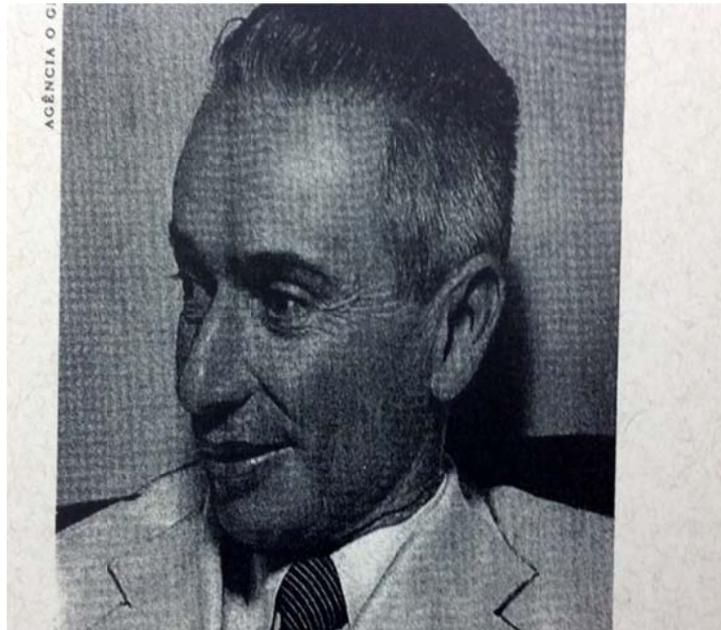
Foi neste período que se deu o assassinato do "Franciscano". O candidato que ganhasse a simpatia do beato, tinha, no mínimo, mil votos garantidos.

Humberto Mendes batizou uma das crianças do beato e ganhou seu apoio ao candidatar-se a deputado estadual em 1954. O historiador Valdemar de Souza Lima, na época tabelião, aliado do médico Remi Maia e do prefeito Juca Sampaio, diz que essa aliança foi o grande mal do beato Franciscano. O beato começou a misturar religião e política – revela Valdemar (OLIVEIRA, 2010, p. 33-34).

O "Franciscano" foi assassinado em 27 de julho de 1954. Seu correligionário, Humberto Mendes (Figura 4), interveio no caso e obrigou o Inspetor de Polícia de Alagoas a caçar o seu assassino (Figura 5), “um pernambucano conhecido como Catucá” (OLIVEIRA, 2010, p. 34), que foi preso em São Paulo.

⁶ União Democrática Nacional. Fundado em 1945, o partido fazia oposição à figura e à política de Getúlio Vargas e assumia uma orientação conservadora.

Figura 4 - Deputado Humberto Mendes

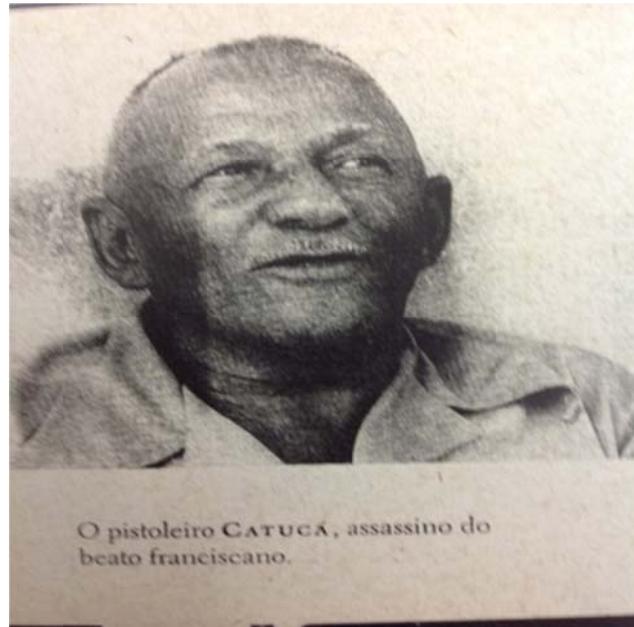


Fonte: OLIVEIRA, 2010, p.116

No processo penal figuraram como “mandantes Juca Sampaio, Remi Maia e seu irmão Ari Tenório, e Rubens Amorim” (OLIVEIRA, 2010, p. 34). O julgamento aconteceu em Quebrangulo, terra do Sr. Frederico Maia, pai de Remi Maia e Ari Tenório, coronel de engenho, dono de muitas terras e “homem que fazia medo”. As entradas da cidade foram tomadas por soldados armados com metralhadoras.

Um soldado chega correndo à delegacia, esbaforido: - Mais de mil romeiros vêm chegando na cidade, a pé. A ordem de José Onias, secretário do Interior que fora chefiar a operação pessoalmente, foi instantânea: - Metralhem! Mas o deputado Humberto Mendes vem à frente – retrucou o soldado. Bem, se o deputado quiser entrar, que entre. Mas com os romeiros, não! – comentou o secretário. O único condenado foi o pistoleiro Catucá. Os mandantes acusados foram absolvidos. Faltavam provas. (OLIVEIRA, 2010, p. 34-35).

Figura 5 - Catucá (executor do assassinato do Franciscano)



Fonte: OLIVEIRA, 2010, p. 118

Quando da tentativa de *impeachment* do governador Muniz Falcão, em 1957, ocorreu um tiroteio na Assembleia Legislativa (Figura 6), que causou a morte do deputado Humberto Mendes, sogro do governador. Em 13 de dezembro do mesmo ano, foi marcada nova votação do impedimento; entretanto, ocorreu outro confronto no qual houve mortos e feridos de parte a parte, o que ocasionou que a sessão fosse suspensa. A gravidade do fato, no entanto, foi levada ao Presidente Juscelino Kubitschek que decretou intervenção em Alagoas, em 15 de setembro de 1958 (SALDANHA, 2010).

Figura 6 - Confronto sangrento na Assembleia Legislativa de Alagoas



Fonte: OLIVEIRA,2010, p. 122

A impunidade institucionalizou-se em Alagoas. Por isso o Estado é sempre má notícia na imprensa nacional. Muitos crimes bárbaros, praticados ao longo dos últimos anos, ficaram impunes. Os jornais e outros veículos de comunicação denunciam, mas, depois, o surgimento de outro crime faz com que o anterior seja esquecido. Apesar de ser um dos menores estados da federação é considerado um dos mais violentos. Segundo dados da Secretaria de Defesa Social (SDS) do estado, em Alagoas foram contabilizados 2.226 assassinatos em 2010, o que significa uma taxa de homicídios de 71,3 para cada 100 mil habitantes.

Alagoas nunca foi um Estado muito pacífico. Estava sempre ali na metade do ranking. Só que a partir de 2003, 2004 e 2005 o Estado deu início a uma espiral muito rápida e acentuada. Não existe uma única causa. Em geral isso tem a ver com o descontrole de Estado e de uma política pública efetiva de controle da violência. Por outro lado, a impunidade insurge pela falta de capacidade de reprimir o crime (JACOBO, 2012).

2.4 A igreja e a vivência da religião em Alagoas

O processo de evangelização no Brasil, como em Alagoas, se deve, em grande parte, à ação do povo iletrado, simples e pobre.

Povo que vem, avança, trabalha e desbrava a terra. Instala-se e forma a Igreja (= comunidade de fé) antes da chegada dos padres e das paróquias. As paróquias nascem sempre mais tarde, quando a terra já é habitada e quando já existe a Igreja-Comunidade. (QUEIROZ, 2010, p. 72).

Essa Igreja-comunidade, leiga, nascia e se fortalecia reunindo-se nas novenas, nas festas dos santos. A fé era transmitida pelas famílias. De maneira marcante pelas mulheres, que tinham a tarefa de criar, educar seus filhos. Segundo Eduardo Hoornaert:

a mãe sempre foi a melhor catequista do Brasil. As mães transmitiam às gerações futuras a sua própria experiência de tenacidade no silêncio da fé, a sua esperança apesar de tudo, a sua caridade inteiramente gratuita. [...] Desta forma foi decisivo o papel da mulher nas formação do catolicismo brasileiro. (1983, p. 372).

A Arquidiocese de Maceió, desmembrada da Arquidiocese de Olinda e Recife, foi criada em 2 de julho de 1900, pelo Papa Leão XIII, através da bula *Postremis Hisce Temporibus*. Designada Diocese das Alagoas, abrangia todo o território do Estado e teve a sua instalação oficial a 23 de agosto de 1901, com a posse solene, na Catedral de Nossa Senhora dos Prazeres, do primeiro bispo, D. Antônio Manuel de Castilho Brandão, alagoano da região sertaneja de Mata Grande, que fora bispo do Grão-Pará. Tudo isso num clima de euforia, soprado pelos ventos da romanização. Era preciso marcar presença, delimitar território, ter o clero e o povo sob o mais absoluto controle. Assim, seu primeiro grande marco foi a criação do Seminário com ensino de Filosofia e Teologia para a formação do clero dentro dos moldes das exigências da romanização. Esta prescrição será comum com a criação das novas Dioceses, no final do século XIX e início do século XX, e a primeira tarefa do bispo era criar o seminário, que deveria ser “a obra das obras” (HOORNAERT, 1973).

Como podemos entender esse processo chamado de romanização? Como veio atingir os mais recônditos espaços desse imenso país?

Após a proclamação da República, foi instaurado um Estado laico. A separação entre Igreja e Estado partiu da iniciativa do próprio governo. O episcopado brasileiro se opôs, por razões dogmáticas, mas a elite pensante do Estado achava que “não precisa de justificação religiosa para legitimar-se. Sua ideologia não requer uma referência à religião para sustentar-se” (OLIVEIRA, 1985, p. 269). Assim, a Igreja perdeu o seu papel de organizadora da vida coletiva, sem, entretanto, ser substituída por outra instituição capaz de desempenhar a mesma tarefa. O povo mantém-se à margem de todo esse processo, não decide, não participa, “as grandes massas mantêm-se fora do alcance dos aparelhos de hegemonia de que dispõe a burguesia agrária e seus intelectuais” (p. 271).

Os dominados não são levados a reconhecer que seja de seu interesse entrar nas relações de produção capitalistas. Eles não reconhecem a legitimidade dessas relações nas quais são obrigados a entrar.

Por outro lado, surgiu a Questão Religiosa. Tal conflito foi, em suma, uma expressão brasileira da grande luta entre a Igreja de então e o mundo liberal. A referida questão foi, em primeiro lugar, uma transplantação, para o Brasil, da controvérsia liberal e ultramontana, que agitava os países católicos da Europa; a partir das condenações de Pio IX (através do Syllabus), em 1864, das doutrinas liberais exacerbaram também os paladinos do liberalismo nacional (FRAGOSO, 2008, p. 188). Apesar de toda ambiguidade da referida questão, ela serviu como uma espécie de grito de independência da Igreja com relação ao Estado. Dois grandes bispos brasileiros, D. Macedo e D. Vital deram um “chega pra lá” na pretensão do governo imperial em transformar a Igreja em um ramo de sua administração. Mais uma vez o povo ficou alheio aos acontecimentos, valendo a acusação de Joaquim Nabuco: “os bispos foram corajosos em atacar a maçonaria, mas, nenhum bispo pregava do púlpito contra a escravidão negra” (FRAGOSO, 2008, p. 192).

Junto a tudo isso, a Igreja via a decadência moral do clero e a sua falta de preparação intelectual. Os bens das ordens religiosas são confiscados e, nelas proibem o ingresso de noviços. Restava à Igreja a importação de religiosos para o trabalho de educação, catequese, orientação nos seminários de formação sacerdotal.

Os pobres eram objeto da caridade da Igreja, nunca da justiça. Mas, isoladamente, apareceram apóstolos que apontavam para outro caminho, Frei Caetano de Messina e Padre Ibiapina foram exemplos de uma alternativa no lidar com o povo e sua religião. “A fidelidade do povo do interior à Igreja Oficial não era incondicionada. Os sertanejos dispunham de um ideário religioso próprio. Era um catolicismo autônomo e leigo, expressão específica de sua vida” (OTTEN, 1990, p. 301).

A ausência da Igreja oficial deixou o caminho aberto pela influência dos padres e missionários. Com a Reforma isto mudou: ela quis acabar com o “fanatismo” e a “superstição” do povo ignorante. As instruções constituem, de fato, uma agressão à fé e ao catolicismo dos simples. Comenta Azzi (1976, p. 130):

De repente ele [o povo] se viu separado dos seus santos, impedido de cumprir suas típicas promessas. E o clero passou a reprovar suas atitudes e seus costumes religiosos. Não é, pois, de estranhar, que alguns desses grupos marginalizados vissem no sacerdote um inimigo de sua religião e de sua fé.

Daí ser preciso entender um pouco mais o “universo” do chamado catolicismo do povo com seu ideário rústico, para que a análise desse fenômeno não seja marcada por preconceitos ou uma visão determinista da religião e da realidade vivida.

2.4.1 O catolicismo do povo: declínio do catolicismo sertanejo

O capitalismo agrário e os desastres climáticos trazem dificuldades para os latifundiários, que querem resolver a situação com uma maior exploração dos pobres. Tomam-lhes a terra ou exigem renda dos moradores. Assim, as leis são anuladas, como mostra Otten (1990, p. 258): “A sagrada instituição do compadrio se rompe. Há uma outra transgressão das mais sagradas leis: a de não roubar a terra cultivada”. O universo do sertanejo se desagrega. A justiça não funciona: o pobre parte para a vingança porque, no sertão, a honra masculina vale mais do que os dez mandamentos, ainda que entre eles figure o “não matarás!”. Há uma violenta disputa dos poucos bens.

A dissolução não veio só de fora. Queiroz (2003) alerta que a “anomia” reinava no Sertão desde a origem da sociedade sertaneja (p. 319). Documentos da

época falam de brancos com 60 filhos de várias mulheres. Famílias desorganizadas e sem solidariedade; esta é afirmada como valor, mas negligenciada como comportamento. Há prostituição, violência e abusos. O povo sertanejo é descrito como povo capanga e matador, como povo relaxado, barulhento, cachaceiro, sem religião e soberbo. Esta crise não vem do capitalismo agrário: vem do berço. Mas, o novo sistema econômico acelera o processo de desfazer os grupos; acaba com as novenas, festas de santo, dentre outras; aumenta o número de migrantes nus e moribundos; contribui para que o povo sertanejo perca não só os costumes, mas a fé.

Foram-lhe roubados, de uma vez, a vida na terra e no céu. Neste contexto cabe o depoimento daquele pai que evita falar de Deus aos seus filhos para não precisar falar-lhes mal dele. Não conhece e não lhe reconhece a bondade. [...] Abundam no sertão os benditos penitenciais (OTTEN, 1990, p. 263).

Segundo Roger Bastide (1978, p. 93):

Deus nosso Senhor / se apiede de nós;/ a seca é tão grande,/ a poeira é atroz.
A poeira é atroz; / por nossos pecados, / tão grande são eles / que fomos castigados.

Os males dependem de Deus; no Sertão, as marcas mais profundas parecem ser marcas da morte e não da vida. A resposta religiosa é expressa em penitências sem fim. As revoltas e os bandos de cangaceiros são reprimidos pelas autoridades, com extrema crueldade, e esvaziados pelos sermões dos frades, a um alto custo: a religião não é mais hegemônica.

É provável que o Deus que levaram aos rebeldes não atendesse às misérias dos sertanejos. Era o Deus das autoridades que os frades proclamavam, e não o do povo ignorado e desatendido. [...] O Deus que levarão, por sua vez, Ibiapina e Antônio Conselheiro atende ao povo e é atendido pelo povo do sertão, mas causará irritação e a reação das autoridades (OTTEN, 1990, p. 265).

2.4.2 O exemplo do Padre Ibiapina

Parece ter sido o Padre Ibiapina, (Figura 7), quem melhor compreendeu a alma do sertanejo, especificamente o seu jeito de viver a sua religião. Fez o curso de Direito e, como advogado, defendeu os pobres; mudou a sua vida, partir de uma “visão da eternidade”. Foi ordenado padre e recebeu um alto cargo na Igreja, na Cúria da Arquidiocese de Olinda e Recife, cargo que abandonou, largou tudo para ser missionário, para buscar o povo perdido do Sertão. Encontrou a sociedade em dissolução e os costumes em ruínas. Viveu e pregou o seguimento da cruz do “Jesus doce” e teve uma fé profunda na bondade de Deus. Combateu a maçonaria com a arma da cruz, imitação do sofrimento do Bom Jesus e sinal de sofrimento e vitória. Construiu Casas de Caridade pelo Sertão afora, agiu como um São Vicente da caridade e discípulo do “Bom Jesus dos pobres e aflitos”. O Conselheiro e tantos outros beatos o acompanhavam em tempo de missão e dele sofreram influências.

Tanto o Pe. Cícero como o Pe. Ibiapina e o Beato Antônio Conselheiro lembram o processo de marginalização e desclassificação ao qual o Nordeste estava sendo submetido desde os meados do século XIX e que chegou aos níveis de um genocídio pragmático [...] (HOORNEART, 1985, p. 12).

Figura 7 - Padre Ibiapina



Fonte: oabelhudo.com.br, p.02

Coincidentemente, foi durante a peregrinação do Padre Ibiapina, conhecido no interior dos sertões nordestinos como “Padre-Mestre”, que a Igreja

começou o processo de romanização, criando, assim, dificuldades para a sua ação. Segundo o Padre Comblin:

Os bispos da época queriam destruir as formas populares e mais ou menos carismáticas de lideranças religiosas. Quiseram destruir o papel dos conselheiros, beatos ou beatas. Queriam promover a única autoridade religiosa prevista pelo direito canônico, a autoridade dos párocos. A herança de Ibiapina fora atacada diretamente. Deixaram-na morrer sem fazer nenhum esforço para renová-la (1993, p. 46).

2.4.3 A Missão Abreviada como manual

No Sertão, era comum que missionários e beatos levassem consigo a *Missão Abreviada*, um guia de vida cristã com 993 páginas, contendo 211 meditações e instruções intituladas "edificantes", 21 vidas de santo, apartados de práticas e indicações devocionais. O pecado é o elemento central que estrutura o livro cuja tática consiste na "ameaça e na intimidação, em provocar medo, terror, insegurança e sentimentos de culpa" (OTTEN, 1990, p.275). Seus temas são a morte, o juízo particular e universal, o inferno, o *memento quis es*, a paixão do Senhor Jesus Cristo. Reduz a vida de Cristo a seu sofrimento; a paixão salva e culpabiliza. Jesus não tira a ira de Deus; ele é o sofredor, não o salvador. Mostra um Jesus pouco bíblico e mais sacramental, e a abnegação como modelo de vida. Compartilha as distorções da morte vicária do Filho de Deus, elaboradas por Santo Anselmo, Salvação = Ordo, como criação. Sofre influências da Reforma e sua descoberta da subjetividade e do Homem-sujeito, porém uma espiritualização que não levava em conta a realidade dos sertões. Estes dois fatores imprimem à Missão Abreviada um intimismo desencarnado e fazem dela o exemplo de uma espiritualidade desviada.

Missionários, conselheiros e beatos foram construindo uma alternativa de sobrevivência no catolicismo sertanejo, sobretudo a partir de uma certa "apocalíptica popular", fruto do universo religioso, herança dos grandes missionários que viveram pelos sertões nordestinos.

2.4.3.1 As romarias

As romarias são um fenômeno que estão presentes em todas as religiões. No Brasil, as herdamos dos nossos colonizadores, os portugueses. Os sertanejos, como os portugueses da alta Idade Média precisam de uma proximidade com o divino, e para tanto, fazem sua peregrinação aos santuários.

Certamente, deve-se ter uma série de motivos pelos quais alguém parte em romaria, seja para uma renovação espiritual, em busca de um sentido da vida, um motivo de festa, tradição, uma ocasião de pagar uma promessa. Como se pode ver, a partir de diversas motivações, a romaria tem uma importância muito mais acentuada para estas pessoas que a fazem sempre.

Eduardo Hoornaert (1983) assinala a importância das romarias, em direção aos santuários, na formação do catolicismo popular brasileiro, entre tantos outros movimentos da cristandade colonial. Afirma que “estes movimentos sempre foram encarados com desconfiança pelos detentores do poder que neles sentiram uma força que escapava ao seu controle” (p. 398). Esta força tem raízes longínquas na tradição brasileira, que remontam à cultura indígena. “Os padres jesuítas que entraram em contato com os chefes indígenas por ocasião das ‘entradas’ e dos ‘descimentos’ foram ‘redefinidos’ ou antes ‘predefinidos’ como pajés, a partir dos esquemas ancestrais da cultura tupi” (p. 399).

Continua o autor:

Houve, pois, continuidade, a partir da cultura indígena, entre o papel do pajé e do padre católico. Contudo, os padres cedo se recusaram a perpetuar este papel, uma vez realizado o descimento e o aldeamento dos indígenas: eles começaram a revelar-se autoritários e fechados ao diálogo com a cultura indígena, comprometidos com os colonizadores. Os indígenas, diante desta situação, se voltaram para figuras que pudessem perpetuar a imagem do pajé e a encontraram nos beatos e ermitões, pessoas carismáticas e sensíveis aos anseios dos oprimidos. Desta forma os beatos e ermitões entraram na linha da religião ancestral indígena e estabeleceram uma continuidade entre esta religião e a religião dos santuários, do qual eram os depositários (HOORNAERT 1983, p. 339).

Diante dessa característica “leiga” da religião do povo fazia com que

... a sua atuação [do beato] prescindia da do padre, não se necessitava de um padre na presença de um beato: o relicário do beato substituíam a missa do padre e a imagem do santo substituíam o sacrário, enquanto a capela substituíam a matriz: Muita reza, pouca

missa / Muito santo, pouco padre[..]" Foi instalada, “dessa maneira, uma alternativa de poder na Igreja do Brasil: o poder era dividido entre a instituição eclesiástica, ligada ao sistema colonial, e o livre caminhar para os santuários que surgiram por toda a parte. Claro que, nestas condições, a instituição começou a perceber a importância das romarias e a tentar recuperar as forças vivas que nelas se manifestavam (HOORNAERT, 1983, p. 339-340).

2.4.3.2 A apocalíptica popular

No universo do catolicismo popular, a vida no mundo tem um “horizonte escatológico”: a manutenção da *ordo* visa à entrada no céu. Conselheiros e beatos veem como esta *ordo* se dilui, como as ideias liberais e o capitalismo convulsionam o Sertão: os fortes pecam, os fracos são vítimas, há pragas, os padres descuidam do seu rebanho e o povo não reza mais. Mas, não é a miséria sozinha que gera esta visão: necessário, para haver apocalipse, é o horizonte da vontade de Deus. As injustiças, os liberais, os protestantes, o governo e os maçons, o casamento civil e os cemitérios secularizados são, em primeiro lugar, abolição da lei de Deus. Esta oposição junta os pobres e a Igreja oficial. “Nas profecias apocalípticas populares, pode-se observar uma crescente aglutinação dos sinais apocalípticos ao redor do Conselheiro e da sua comunidade” (OTTEN, 1990, p. 295). Nesta visão, Canudos é campo de batalha entre Jesus e o Anticristo. Espera-se a inversão da ordem com as forças sobrenaturais de Jesus, D. Sebastião e do Conselheiro.

É, no fundo, a concepção do líder que orienta o movimento. [...] O Conselheiro capta a hostilidade destrutiva das elites e constata o fim do mundo. Proclama que Deus surge para manter a sua Lei e proteger os seus contra as hostes do Anticristo. Deste modo, identifica os males e os malfetores. Confiando no poder de Deus recupera para o povo esperança e otimismo que se manifestam até em projetos históricos como o da reconstituição da monarquia ou da marcha revolucionária contra o Rio de Janeiro. A ideia religiosa da Lei de Deus, que no catolicismo popular, muitas vezes, é instrumento de opressão, fazendo os pobres se calarem, acomodarem e resignarem, surge agora como fonte de protesto. O povo recupera a força histórica, se bem que nos limites apocalípticos, visto que o Juízo final não tarda, e penitência e conversão se fazem urgentes. Os apelos do beato de 'jejuai que estamos no fim dos tempos' e 'jejuai e preveni-vos' dominam os projetos históricos (OTTEN, 1990, p. 298).

Ainda segundo Fragoso (2008) toda essa apocalíptica popular foi alimentada pelos dois momentos fortes de celebração na vida do povo: a semana da Paixão e as santas missões populares.

A experiência religiosa que o homem do povo vivencia nessas duas ocasiões corresponde a uma realidade profunda do íntimo do seu ser. Se, em ambas, há um traço comum, expressivo da realidade do nosso povo – uma religião penitencial –, no entanto, há nelas algo de mais abrangente e de mais complexo (2008, p. 10).

O que será “o mais abrangente e mais complexo”? Entende-se nesse trabalho que seja essa mistura de penitência com festa, esse chorar e esse cantar tão presentes na alma do nordestino, que se formou a partir da herança de um caldeirão cultural de indígenas, negros e brancos europeus. Como também uma espécie de canalização, sublimação da violência sofrida por estas raças. Violência sofrida na repressão familiar, “dos enforcamentos à vista da multidão, violência dos açoites no pelourinho em praça pública [...], da palmatória na escola ou na vida familiar” (FRAGOSO, 2008, p. 11).

2.4.3.3 O Deus distante

A imagem de Deus que veio no bojo do culto aos santos é a de um Deus distante, a projeção de um Senhor feudal, onipotente. Deus é duro, cruel ou indiferente: “Deus vem, guia a gente por uma légua, depois larga” (LEERS, 1977, p. 77). Consequência: “Há estes dois polos: os santos e Deus, o ‘sim’ e o ‘não’ à vida” (OTTEN, 1990, p. 100), Assim, o culto aos santos é uma explosão de ‘sim’ à vida, enquanto os pobres deserdados se aproximam do próprio Deus por penitências.

Outro fator é a dependência do homem do campo com a natureza, que cria a imagem de um “Deus da natureza implacável”. Para se defender contra a natureza, muitas vezes hostil, o povo do Sertão, do interior, cria fortes laços de solidariedade: mutirão, compadrio, festas.

No código moral do povo rural, à solidariedade estão ligadas a hospitalidade e o amparo aos pobres; o roubo é crime que clama por sangrento castigo. Quem rouba a terra [...] deve ser assassinado. O santo garante a ordem: ele vinga as infrações e protege o código moral. [...] No sertão nordestino das calamidades climáticas, porém onde agem forças da solidariedade, decompõem as sagradas instituições do catolicismo rústico (OTTEN, 1990, p. 102).

Muitos vão embora, as famílias se desagregam, o êxodo invalida o código moral. O homem assim abandonado e indefeso diante da natureza cria a imagem de

um Deus implacável; forças demoníacas povoam o Sertão. Deus deixa o diabo agir à vontade, não protege o camponês; este tenta encontrar o amparo com os santos, mas, estes não são mais eficazes: o homem do campo recorre a recursos mágicos, amuletos, dentre outros.

Diz Roger Bastide,

No sertão, a religião é tão trágica, tão machucada de espinhos, tão torturada de sol quanto a paisagem; religião da cólera divina, num solo que a seca encena imagens do Juízo Final, e em seus rubicundos anjos barrocos, negros ou brancos, cedem lugar aos anjos do extermínio. O penitente vergastado pelas disciplinas, lava com sangue os pecados do mundo, e o profeta substitui aqui o padre (1978, p. 88).

Daí a importância das festas na religião do povo: “A festa é símbolo de um mundo mais justo. Ela é do povo [...] a comida simbolizaria o direito que estes [os pobres] teriam a uma parcela da riqueza controlada por aqueles [homens de maiores posses]” (OTTEN, 1990, p. 107. Grifo do autor). Na festa aos seus santos se celebra, assim, a igualdade, o porvir de um mundo novo.

Diante da ebulição vivida pelo povo pobre na emergência do capitalismo agrário e a ausência efetiva da Igreja Oficial na defesa dos mais pobres, as relações sociais se desfazem e o universo simbólico cai por terra. O “Beato Franciscano” e tantos outros beatos e beatas vivem e pregam o êxodo desta sociedade que os sertanejos não entendem mais. “O potencial evangelizador dos pobres” (Puebla, 1147) e sua “sabedoria” (Puebla, 448) que os Bispos da América Latina invocaram na sua Terceira Assembléia Geral, realizada em 1979, se articularam, muitas vezes, ao longo da história, na rejeição do progresso. Assim, o nosso “Franciscano” expressa a desconfiança dos pobres contra esse “progresso” que, a despeito das promessas contrárias, não costuma trazer nenhuma vantagem para os pobres, aumentando somente o seu sofrimento. Neste sentido, ele representa a tradição que normalmente é conectada pelos sociólogos à conformidade. Sociedades tradicionais são vistas como sociedades da passividade; para Karl Marx, é o Deus Onipotente que deixa o homem passivo. No caso do nosso beato, ao contrário, é o Deus Onipotente e suas maravilhas que o fazem, como força propulsora, criar o movimento de Serra Grande, hoje Vila São Francisco. É que a tradição deve ser “reconhecida como algo operante”, como diz Balandier. A tradição é como um

reservatório latente de ideias que podem provocar uma mudança social. Por sua vez:

...toda sociedade dispõe de uma 'latitude de escolha', de uma 'flexibilidade de existência' e que uma parte importante do dinamismo social reside na possibilidade de mudança de eixos. [...] O passado [...] ressurge, e ele se projeta, às vezes, sob as formas mais diferentes de seus costumes anteriores (1976, p. 175 e 210).

Opondo-se ao presente, a tradição provoca, neste caso, não o conformismo, mas a resistência. Marilena Chauí vê nesses movimentos de protestos sociorreligiosos “uma resposta concreta, de caráter religiosa, articulada a transformações políticas na sociedade brasileira e percebidas como adversas para os fracos e desprotegidos” (1986, p. 75). Para os seus seguidores, o “Franciscano” era um profeta, e mais do que um profeta, um homem de Deus.

A história do “Franciscano”, construída no próximo capítulo, vem também questionar qual é o espaço que os pobres e seu projeto de libertação popular têm hoje na Igreja, espaço sem imposição coercitiva, mas também sem a tutela de padres que já sabem qual caminho trilhar. Espaço para viver a Lei de Deus, o projeto da vida comunitária, no espírito das primeiras comunidades cristãs.

3 O BEATO FRANCISCANO

3.1 Catolicismo devocional, místico e beato

O catolicismo popular vivido pelo “Franciscano”, seus seguidores e pelo povo do interior do Nordeste é nomeado, até hoje, de forma inadequada. Por exemplo, Maria Isaura Pereira de Queiroz, na sua obra *O messianismo no Brasil e no mundo* (2003), usa a expressão “catolicismo rústico”. Já o pesquisador potiguar Câmara Cascudo rememora: “o povo tem uma fé de antes, durante e depois dos Concílios e da Patrística” e, ironicamente, denomina esse tipo de prática de “catolicismo Ignorante” (CASCUDO, 1985, p. 427-436). Costa e Silva (1982, p. 14) chama essa forma de devoção de “catolicismo sertanejo” e vê seus adeptos como “um tipo de cristão entre tantos que o cristianismo fez surgir, mundo afora, em dois milênios. Não cabe avaliar se mais ou menos ortodoxo que os outros”. O que concluímos, a partir desses pesquisadores, é que a religião “popular, sertaneja, ignorante”, dentre outros termos, não pode ser reduzida por uma realidade menor, desprezível, caricaturada da doutrina oficial da Igreja Católica e dos seus sacerdotes.

Diante do assunto que passamos a apresentar existem três atitudes bem distintas: uns negam simplesmente a existência de um Catolicismo Popular distinto do catolicismo estabelecido ou patriarcal: no Brasil só há um catolicismo que constitui o “cimento da unidade nacional”. Outros aceitam o Catolicismo Popular mas lhe negam toda originalidade e todo o valor: o catolicismo vivido pelo povo é simplesmente a interiorização dos temas apresentados pela religião dominante. A nossa posição é a seguinte: existe um Catolicismo Popular distinto do catolicismo patriarcal. O povo tem uma cultura própria e podemos mesmo afirmar que o Catolicismo Popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu (HOORNAERT, 1991, p. 98-99).

Na visão acima, compreender e lidar com o catolicismo do povo é uma tarefa instigante e desafiadora, uma vez que não podemos "coisificá-lo", nem fechá-lo num "sistema religioso"; a atitude que devemos ter, diante desse fenômeno, deve ser de abertura e respeito.

Na realização da pesquisa nas comunidades rurais, durante as festas dos padroeiros, era comum presenciar manifestações de alegria ao término das festas que contavam com a procissão, barraquinhas ao redor da capela e as pessoas

demonstrando satisfação. Atrás disso tudo, havia a resignação da perda da colheita, uma doença na família, embora, segundo o povo, fosse “tudo vontade de Deus”.

Esse mesmo povo tinha as suas celebrações sem a mediação do padre: a coroação de Nossa Senhora, depois de um mês inteiro de novena; as procissões de madrugada, roubando São José, para lavar seus pés no rio, em tempos de seca; os puxadores de rezas, as benzedeadas que curam de mau olhado, espinhela caída; os curandeiros com suas *meizinhas*, feitas de plantas e ervas medicinais.

A coragem e a resignação com que o camponês aceita os muitos sofrimentos da vida, porque Jesus sofreu muito também; a confiança que o povo tem em seus santos protetores e milagreiros, no benzedor que cura mordedura de cobra, na rezadeira de reza brava; certas práticas talvez pareçam ao visitante de fora exageradas, esquisitas ou atrasadas, mas para o povo continuam a ter sua significação e fazer parte de sua vida cotidiana, porque ‘sempre foi assim’ (LEERS, 1977, p. 9).

É notável a grandiosidade em todos os aspectos vivenciados durante a pesquisa: nos gestos, no linguajar do povo que fala de Deus, de Jesus, de Nossa Senhora, o tempo todo; que manda gente “prá lugar ruim”; estórias de Jesus e Pedro que vão de boca em boca, e não estão escritas em nenhum texto da Bíblia Sagrada.

A atitude da Igreja Oficial muitas vezes é condenatória, repressiva, através das atitudes do clero para com essas manifestações do povo e seus fenômenos religiosos ‘heterodoxos’; só recentemente a Igreja se tornou mais tolerante. Mesmo assim, documentos como o de Puebla (CELAM, 1979, n.451) usam expressões como “purificar a religião do povo”, criando, assim, uma situação confusa em que o povo católico, de um lado, segue, com maior ou menor interesse, as diretrizes e imposições eclesiais oficiais, mas, por outro lado, esconde fatos por medo de censura.

Na unidade relativa do sistema católico de vida, a vitalidade reprodutiva e produtiva do povo rural é tão grande que sob pressão clerical transborda por todos os lados as fronteiras marcadas pela autoridade eclesial e seus cânones (LEERS, 1977, p. 13).

Esta vitalidade é percebida nas festas, novenas e rezas que o povo organiza, por conta própria, em suas casas, ermidas ou em redor dos seus cruzeiros; é também percebida na fé que brota dos milagres que correm de boca em

boca, além de nos benzedeiros, beatos e beatas, santos vivos que nunca receberam, e não receberão, o reconhecimento da Igreja Oficial.

3.2 A formação dos beatos e sua tipificação

Foi constatado anteriormente que, ao lado do poder e controle do clero, condicionado pela sua pressão proibitiva, há uma produtividade e consumo de bens religiosos entre o povo, caracterizada pela presença e conservação de orações bravas, ritos mágicos, correntes de orações, amuletos que variam de figas, cabelos e dentes, orações adaptadas e poderosas, pois "basta" carregá-las no bolso para que os usuários dos elementos tenham a sensação de ter o corpo fechado contra flechas, balas, facadas e mau olhado.

Isso não quer dizer que o povo mesmo se acha competente para manipular os meios. Ao contrário, há benzedores, feiticeiros, beatos, rezadeiras de ambos os sexos, geralmente gente comum, pobre, que tem o domínio sobre forças ocultas e garantem a eficiência de seus trabalhos por ritos e orações especiais, remédios de raiz e objetos especialmente escolhidos em precisas condições predeterminadas (LEERS, 1977, p. 102).

A partir do século XIX, com o acirramento da *romanização* da Igreja Oficial, o monopólio gerencial dos bens religiosos, da salvação, estava cada vez mais nas mãos do clero e o crescimento das exigências para se ter acesso a eles condicionou a subsistência de uma grande classe de agentes religiosos na zona rural, que continuam a produzir, embora sejam desconhecidos, marginalizados e até combatidos pelo clero. Criou-se, assim, um submundo católico de atividades múltiplas, que talvez sejam identificadas pelas autoridades eclesiásticas como magia, feitiçaria, abuso, mas nem por isso deixam de existir e proliferar na vida rural católica. Dentre esses agentes, os beatos foram os que mais ajudaram a conservar a forma rural do catolicismo em muitos povoados e fazendas, chegando até a provocar e liderar verdadeiros movimentos messiânicos.

Hoornaert (1987) afirma que os beatos e beatas que surgiram em meados do século XIX eram como a ponta de um *iceberg* de uma estrutura rígida que tinha muito a ver com o que – mais na perspectiva do pensamento de Thales de Azevedo do que na de Roger Bastide – estávamos acostumados a chamar de "religiosidade

popular". E que estas figuras de cunho social e eclesial foram se delineando com contornos "fluidos e imprecisos", em razão da falta de documentação escrita.

Fui aprendendo que os beatos não podiam simplesmente ser considerados 'leigos', no sentido que o Direito Canônico atribuiu a essa palavra, pois não agiam ao lado dos padres no seio de uma mesma Igreja hierárquica, mas, sim, experimentavam uma experiência eclesial específica, dentro do mesmo campo religioso católico (HOORNAERT, 1987, p. 16).

A vocação, a eleição dos beatos, dos conselheiros é envolvida de certo mistério...(só para os iniciados: os romeiros, os seguidores).

Esse caráter místico pertence à cultura popular de sempre, que é muito vulnerável diante dos que detêm os meios de comunicação social e o controle sobre o pensar de uma sociedade. Só conseguem escapar à influência da cultura dominante os que seguem com fidelidade as orientações dos conselheiros, legítimos representantes da tradição popular, e não se deixam seduzir pelas novidades que aparecem (protestantismo, espiritismo, casamento civil, novas modas, maçonaria, república, separação entre Igreja e estado, liberdades sexuais e sobretudo, o comunismo). O recurso à tradição é condição necessária para a preservação da cultura popular (HOORNAERT, 1998, p. 12).

A religião católica sertaneja conhecia dois degraus de liderança religiosa: os beatos e os Conselheiros. O beato tirava as rezas e pedia esmolas, enquanto o Conselheiro pregava e dava conselhos. O Conselheiro sabia mais que o beato, conhecia melhor a doutrina. O Pe. Cícero foi interpretado pelo povo a partir desta estrutura que emergia do carisma, não era imposta de cima para baixo (HOORNAERT, 1998, p. 19).

Segundo Eduardo Hoornaert (1991, p. 106-111), tratando sobre a alternativa criada pelos beatos na vida da Igreja, podemos tipificá-los a partir de algumas categorias:

1. O radicalismo itinerante: o autor afirma que se trata de "uma estrutura muita antiga na história do cristianismo" (p. 107). Porque Jesus não organizou nenhuma comunidade, e sim o seguimento de pessoas que percorriam o "caminho". "Estamos diante de um cristianismo de pobres, vivido no meio da pobreza." (p. 108). Mas o autor não o considera um movimento superficial. E o que brota dessa itinerância dos beatos é a lucidez. Ele desconstrói uma pseudo-imagem do beato como uma pessoa "tola", "ignorante", retratada em diversos estudos. E quando o beato usa esse artifício, "é por motivos táticos" (p. 108).
2. A continência sexual: o autor situa, histórica e culturalmente, a vida dos beatos como herança de uma corrente que influenciou o início do

Cristianismo até o século IV, o encratismo, que se colocava contra qualquer manifestação erótica, inclusive o casamento. Isso fazia parte do chamado "caminho da perfeição". O autor vê essa mentalidade compartilhada pelos beatos "que encaram a mulher como ocasião próxima ao pecado" (p. 108).

3. O zelo pela casa de Deus: "reina entre os beatos um zelo inegável pela casa de Deus" (p. 108). Esse fato é manifestado através do "esforço do beato em tirar esmola para a igreja" (p. 109) e também na preocupação em construir, reformar igrejas, cemitérios, com a ajuda de mutirão popular.
4. A questão da violência: apesar de toda violência deflagrada e respondida por Antônio Conselheiro, em Canudos, e José Lourenço, no Caldeirão, "normalmente os beatos optaram pela não-violência. As comunidades eventualmente formadas por beatos tinham algo de convento [...]. Foi pelo trabalho honesto que muitos beatos enfrentaram as dificuldades, congregavam em torno de si uma comunidade e evitavam ficar no pedestal acima dos demais membros" (p. 110).
5. A formação da Comunidade: "Uma consequência sociológica do modo de vida dos beatos no mundo rural foi a formação de comunidades." (p. 110). O carisma do beato influenciava na organização da comunidade "por causa da abundância dos alimentos que conseguiam produzir em pouco tempo" (p. 110). O autor atenta para o estudo de Max Weber que "chama a atenção para a importância das 'comunidades fraternais', nas quais reinaria a mística e a fraternidade" (p. 111). A base da comunidade fraternal seria a solidariedade. "O elo que unia os camponeses não era no fundo, outro do que o espírito de fraternidade e solidariedade, o entusiasmo de realizar algo em benefício de todos." (p. 111).

Como é constatado, o beato vive de esmola, se faz casto e a sua função é ser útil ao próximo: é um tipo de serviço social, que é feito principalmente nas rezas pelos vivos e pelos mortos. Somente depois de algum tempo de exercício de sua vocação é que o mesmo é reconhecido pelo povo como "beato".

Ainda segundo Hoornaert (1983) foi instalada, dessa maneira, uma alternativa de poder na Igreja do Brasil: o poder era dividido entre a instituição eclesiástica, ligada ao sistema colonial, e o livre caminhar para os santuários que

surgiram por toda a parte. Claro que nestas condições, a instituição começou a perceber a importância das romarias e a tentar recuperar as forças vivas que nelas se manifestavam.

3.3 Os beatos e o mito sebastianista em Alagoas

Maria Isaura Pereira Queiroz (2003, p. 220) menciona que “Silvestre José dos Santos, cognominado o Profeta, ex-soldado do Décimo Segundo Batalhão de Milícias”, fez peregrinações, por volta do ano de 1817, na localidade alagoana de Lage do Canhoto (hoje município de São José da Lage). E, depois de juntar muitos seguidores, foi expulso pelas autoridades, saindo daquela região para o monte Rodeador, no Estado de Pernambuco, ali formou uma cidade encantada – a “**cidade do Paraíso Celeste**” – “onde tudo era perfeito e onde gozavam de imortalidade; e se atacados, D. Sebastião os tornaria invisíveis”. (Grifo do autor).

Este é o único movimento, no território alagoano, com características do sebastianismo ou do “encoberto”. Mas, em Alagoas, ainda nasceram, assim como suas terras foram percorridas por outros beatos que deram origem a comunidades, tanto no Estado quanto fora dele.

O próprio Beato José Lourenço, que diziam ser a reencarnação do Padre Cícero Romão Batista, e viveu na comunidade por ele fundada em Caldeirão – CE, entre as décadas de 20 a 40 do século passado, era alagoano.

Mauro Mota (1958), citado por Queiroz (2003, p. 283), afirma que, “ainda em Alagoas demonstrara José Lourenço pendores místicos, ingressando num grupo de penitentes”.

Na cidade de Maceió, um dos últimos beatos que surgiu foi o penitente Filipe Pentini que, no seu misticismo, passava os dias a rezar, fazer penitência e esmolar pelas ruas da capital.

Em frente à Igreja dos Martírios (atual Praça Floriano Peixoto) existia um cruzeiro, erguido em princípios do século XIX, que foi trasladado para a Rua Santa Cruz em 19 de fevereiro de 1921. Pentini, acompanhado de muitos seguidores, levou o cruzeiro, em romaria, daquela rua para a localidade onde existe, atualmente, a Igreja de Santa Rita, no bairro Farol, em solene procissão. Naquele dia, o Beato rezou de tarde até às 22h, sendo imitado pelos fiéis (FÉLIX, 1967, p. 2).

Não só beatos surgiram nesse universo de catolicismo místico; também tem-se notícias de mulheres, como, por exemplo, a Beata Maria, que era uma sexagenária de estatura mediana, cor morena, usava roupas de tecidos grosseiros escuros, uma espécie de hábito ou batina com um cordão branco amarrado à cintura. Conduzia um terço ou rosário de contas grandes, pretas, calçando chinelos tipo franciscano.

A Beata Maria instalou-se na Igreja do Rosário (Rua João Pessoa – Maceió-AL), residindo em um pequeno compartimento dos fundos da Igreja, e tomou para si o encargo de limpar os altares, lavar as toalhas, varrer, espanar os móveis e cuidar ainda de um pequeno jardim.

Maria tinha dificuldade de locomoção e enxergava pouco nos seus últimos anos. Dizia ser das almas, mas, o sacristão Manoel não acreditava na estória da idosa, pois ela era sócia das almas e as espórtulas arrecadadas na igreja, que ficavam, na maioria, em seu poder, muitas vezes foram roubadas por malandros.

O padre Luiz Barbosa, capelão daquela Igreja, vendo a situação da senhora, alugou uma casa próxima à Praça Floriano Peixoto e para lá transferiu a beata.

Dois anos depois de habitar a nova residência, a Beata Maria veio a falecer. O capelão fez o enterro, sepultando-a no cemitério de Nossa Senhora da Piedade. Seu túmulo é local de visitas e romarias até hoje (FÉLIX, 1967).

Nos fins da década de 40 e início da década de 50 do século passado surgiu, no Rio de Janeiro, precisamente na Avenida Getúlio Vargas, um líder religioso que atendia pelo nome de Yokaanam.

Na citada cidade ele fundou a sede de sua seita, com o nome de Fraternidade Eclética Espiritualista Universal. Seu nome era Oceano de Araújo Sá, antigo piloto da Condor e Lufthansa, nascido em Alagoas.

Ainda podemos citar Pedro Batista da Silva, que se estabilizou em Santa Brígida, povoado de Jeremoabo, na Bahia, onde ficou conhecido seu movimento como o "povo do velho Pedro".

Em 1942, surge também no interior de Alagoas, um penitente de barba e cabelos grisalhos, pregando e curando; chamava-se Pedro Batista da Silva. Afirmava-se que era natural de Alagoas mesmo, mas que vivera muito tempo no sul do país, tendo sido marinheiro, estivador, soldado do exército. Visões lhe indicaram certo dia que devia regressar à terra natal, onde tinha uma missão a cumprir (QUEIROZ, 2003, p. 295).

Ainda nos fins da década de 30 do século passado, o município alagoano de São José da Lage foi abalado pelo aparecimento de um homem de fé e espírito iluminado, que ouvia vozes do além e recitava orações estranhas em latim e em português, como esta:

Ora pro nobis Virgem-Senhora Santa Degenetrix Preponiono Prepacione. De meu Santo, santíssimo, Cristo. Oremos, com graça e contrição, para se enchermos das forças necessárias e cobrirmos com as suas divinas virtudes. É do que o Anjo anunciado a Nosso Senhor Jesus Cristo, o filho me entone carnacione, cada um de nós. É pracionis [...] és pela cruz, pelo Rescione Glória os pés do clamor. Com a fé, a esperança, pela divina caridade, que nos faz Nosso Senhor Jesus Cristo, Nosso Senhor, Amém (TORRES, 1970, p. 12).

Esse estranho personagem era Manoel Pereira da Silva, mais conhecido por Manoel Isídio. Seu tipo físico era descrito como moreno, 1,65m de altura, magro rosto comprido, nariz afilado, olhos escuros, cabelos pretos e lisos; tipo caboclo.

Não frequentou a escola primária e depois de adulto tinha ódio dessa instituição, porque acreditava que esta “ensina as maldades e os vícios humanos”. Sempre foi introvertido e retraído, porém, era atencioso.

Manoel Isídio nasceu no município de Garanhuns-PE, na Fazenda São João, sendo um dos sete filhos do casal Isídio e Quitéria Pereira. Muito criança, veio com os pais para Alagoas, e eles, como agricultores que eram, viviam em constante mudança.

Aos vinte e três anos, Manoel Isídio trabalhava com seus pais, na Fazenda Ideal, no município alagoano de São José da Lage, onde levava uma vida acidentada, cheia de aborrecimentos, contrariedades e preocupações, embora sempre acreditando em Deus e buscando seguir seus mandamentos.

Aos vinte e cinco anos, abandonou os pais e fixou residência em Riacho Seco (São José da Lage - AL), posteriormente na Fazenda Bolão, onde trabalhou em terras arrendadas por seu pai, ainda que o fizesse de forma independente. Com esforço, conseguiu ganhar muito dinheiro, economizado honestamente; com o dinheiro obtido, começou a praticar o comércio na localidade denominada Caruruzinho, posteriormente residiu em Riacho Seco, quando afirmou que ouviu a voz de Deus, que o chamava a pregar, fazer milagres e fundar uma nova religião, criando até uma igreja que foi denominada de igreja Verde.

Como visto até agora, o catolicismo místico, beato, em Alagoas, foi fértil. Poderíamos dizer que este Estado foi um “celeiro de beatos”, pregadores e penitentes que sempre granjearam muitos seguidores. É nesse “caldeirão místico” que aparece o nosso objeto de estudo - o “Franciscano” e, com ele, a comunidade formada à sua volta em Serra Grande, hoje Vila São Francisco, em Alagoas.

3.4 A formação das comunidades fraternais em torno dos beatos

Na expressão popular do catolicismo, a religião que vive marginalizada, à revelia, ou perseguida pelo poder clerical, não é fruto de um mundo individualizado, mas se manifesta e vai se conservando em manifestações coletivas, de grupos. Algumas destas manifestações são denominadas novenas e normalmente são feitas pelo povo que as organiza de casa em casa, sem pedir autorização a ninguém; o mesmo se dá com as festinhas ao redor do cruzeiro, que muitas vezes acontecem sem a assistência do padre. Às vezes são orações e culto em torno de imagens, das quais o povo tem discernimento de que não pode mostrá-las ao padre. Muitas festas populares foram banidas oficialmente pela Igreja. Em muitos lugares continuam a coroação de Nossa Senhora e a tradição da Semana Santa sob a direção do clero, com sua liturgia oficial e própria, ao lado das manifestações populares, mas ainda com a imposição da ordem e do respeito. Outras festas populares, como Folia dos Reis, do Divino, Dança de São Gonçalo com suas bandas, seus passos complicados, quadrilhas, visitas e obrigações, continuam vivas e paralelas, à margem da Igreja Católica, apesar das diversas tentativas de supressão. Seu significado para o povo continua religioso católico.

O que Maria Isaura Pereira de Queiroz escreve sobre essas danças é instigante: “É essencialmente uma cerimônia religiosa, caráter patente nos motivos de execução da mesma no respeito profundo de que é acompanhada” (2003, p.139). Para o povo do campo, é expressão da sua fé, do seu catolicismo. Fé no santo, para tirar o chapéu quando a sua imagem passa, dar esmolas e celebrar essa proximidade, essa amizade, esse compadrio entre o céu e a terra.

Nem sempre podemos caracterizar esse movimento como conservador. Sobre ele, afirma Queiroz (2003, p. 395):

Há uma distinção que faz Max Weber entre religiões oriundas de camadas hegemônicas e religiões oriundas de camadas oprimidas. A ela se deve acrescentar a possibilidade de uma religião tornar-se ativo veículo de reformas, diante de um estado de desorganização socioeconômica.

Mas, além das comunidades fraternais, sempre se faz presente o elemento da festa. A comunidade é capaz de dar uma ressignificação à vida, ao trabalho, através das suas festas: danças, novenas, procissões, quermesses. “A festa se coloca como um elemento englobante dos sentidos contraditórios que estão no culto da romaria” (STEIL, 1996, p. 133).

É sempre uma oposição entre a penitência e a alegria que, em última instância, se fundem, complementam-se. Dois espaços: um de ordem ritual, no qual se definem os papéis, criam-se os símbolos, o rito. O outro, o espaço da espontaneidade, da emoção, ou, no dizer de Durkheim, da “efervescência religiosa”.

Em Serra Grande, havia duas grandes festas em que a comunidade se envolvia: uma na qual era celebrado o aniversário do “Franciscano”, em 15 de agosto, que era precedida por uma novena; a outra era a de São Francisco, que culminava no dia 4 de outubro.

3.5 O aparecimento, a formação, engajamento e perseguição ao “Franciscano” no Sertão alagoano

“Faça uma história especial não vá fazer profanação”. Estas foram as últimas palavras pronunciadas por Antônio Fernandes Amorim, o “Franciscano”, da plataforma da estação, ao repórter da Folha da Tarde, jornalista Audálio Dantas, em novembro de 1953, para recomendar “uma história especial”. “Foram dois dias vividos num mundo diferente, estranho, misterioso” (DANTAS, 1954, p. 1).

Não imaginava o referido repórter que, quase um ano depois, não iria escrever uma “história especial”, como o “Franciscano” recomendara, mas uma outra, tragicamente diferente: a da sua morte.

O ‘Franciscano’ tombou em seu reduto; não pegando em armas contra batalhões policiais, como aconteceu em Canudos com o grande Antônio Conselheiro, mas vítima de uma emboscada armada pelo coronelismo político, ainda reinante no Estado de Alagoas (DANTAS, 1954, p. 1).

Logo após a morte do Padre Cícero Romão Batista, que durante muitos anos atraiu para Juazeiro do Norte - CE verdadeiras multidões de romeiros de todos os estados do Norte e Nordeste, surgiu o “Franciscano” em Alagoas. Seu nome era Antônio Fernandes Amorim, o “Beato Franciscano”; ele apareceu em 1936, na Serra de Bom Jesus, povoado de Belo Monte, hoje Batalha - AL, envergando um hábito negro, com um enorme rosário pendurado no pescoço, na mão direita um crucifixo e anunciando aos quatro cantos que “era chegada a hora da penitência”. Como a sua aparição nos sertões de Alagoas se deu logo após a morte do padre Cícero Romão Batista, rapidamente apareceram comparações com o patriarca do Juazeiro.

Quando o ‘Franciscano’ apareceu, pregando pelas estradas, o povo se convenceu de que ele era realmente o sucessor do padre Cícero. Suas palavras, seus gestos e seus olhos penetrantes conseguiram impressionar o bastante para que em pouco tempo, uma multidão o seguisse pelas estradas (DANTAS, 1954, p. 2).

Segundo depoimento colhido em 23 de abril de 2006, do seu fiel seguidor (desde 1936), o Ir. Modesto (Figura 8), cujo nome é Josué Ferreira Lima, 92 anos – irmão-terceiro franciscano, a história foi assim:

Conheci ele em 1936. Em 1938 houve uma peregrinação com uma cruz até Belo Monte, hoje a cidade de Batalha – AL. Estava um tempo seco, sem chuvas. Veio uma senhora de Belo Monte e meu padrinho disse a romeira: ‘minha filha, você leva uma mensagem ao Senhor do Bonfim? Diga a Ele que mande uma chuvinha prá fazer água para a passagem do cruzeiro de Nosso Senhor Jesus Cristo! Aí deu uma chuva até Belo Monte que encheu os barreiros todos. Saindo com a cruz e chegando na Serra do Muro, os romeiros sentiram a cruz aterrar terra a dentro, chão a baixo, pesada. Os romeiros gritaram: acuda meu Padrinho! A cruz vai nos enterrar serra a baixo! Ele olhou para trás e disse: bicho de sete caretas não pode pegar no madeiro de Nosso Senhor Jesus Cristo! Ou quer que eu aponte com a mão! Mas, prometi a Mãe de Deus não fazer vergonha a ninguém! (Depois que o amancebado largou a cruz, ela ficou maneira). [...] ‘Assim como esse madeiro de Jesus Cristo vai descendo sobre a face da terra, todo amancebado, pedreiro livre (maçom), todo protestante vai descer nas chamas eternas do inferno’.

Chegando a Batalha, o padre de lá fez um abaixo-assinado dizendo que meu Padrinho ia chegando com trezentos homens do cangaço. Ao saber disso, ele deu uma volta ao redor do cruzeiro com romeiros e disse: ‘quem tiver arma deposite aqui nessa bacia’. Encheram a bacia de facas que o sertanejo usa para cortar alguma coisa, fazer seu cigarro de palha e ele guardou as facas. Daí viu-se um reflexo de dois faróis de carro e ele disse: ‘Rezem o Rosário da Mãe de Deus e o Ofício de Nossa Senhora que vocês sabem o que vem aí’. Daqui a pouco chegou o Coronel Lucena e seus tenentes e tudo, vendo o povo disse: ‘Como é que se persegue um homem desse? Cadê o Franciscano?’ – perguntou o Coronel – está ali, descansando, responderam. Façam a sua festa, quando acabarem compareçam em Santana [Santana do Ipanema – AL]. Meu padrinho ficou

livre dessa perseguição pela intervenção do Padre Fernando Bulhões, sacerdote exemplar.

Figura 8 - Irmão Modesto, seguidor do Franciscano



Fonte: foto cedida pela Sra. Sara Sibaldo de Assunção – moradora da Vila

Segundo relatou Irmão Modesto:

Voltou para Serra Grande, onde foi muito insultado, perseguido (...) sofreu muito nesse lugar. Quando chegou aqui era umas casinhas de sítio. Logo ele começou a trabalhar e o Padre Moisés dos Anjos, pároco de Quebrangulo, vinha celebrar todos os meses, assistia os doentes, casava os amancebados. Com a ajuda dos romeiros e do Franciscano foi feita essa casa em 1939 (o orfanato, o asilo) e, ao lado, a Capela.

Irmão Modesto ainda depõe:

Agora meu filho, a ordem dele era dura. Tinha lei: ninguém deixava sem rezar o rosário. À noite, na capela, os romeiros se reuniam e meu Padrinho rezava o terço, o ofício de Nossa Senhora e dava explicação religiosa: a respeito de Deus, do céu, do inferno, da Virgem Maria. Falava contra os amancebados, pedreiros-livres (maçons) e protestantes. Dizia sempre: 'meus filhos, o cristão que não tem o Rosário é como um bicho. Quem não reza o Rosário da Mãe de Deus, não é gente, não é cristão'. Ensinava remédio ao povo, puxava as rezas. No orfanato sustentava muitas crianças, moças e velhas e na ocasião da sua morte havia cerca de trezentas pessoas no Orfanato de Serra Grande.

Com o clero e a polícia intervindo sempre, foi gerada uma situação de insegurança, levando a que ele mesmo confessasse ao repórter da Folha da Tarde:

“Minha vida está muito incerta, não sabe?”. (DANTAS, 1954, p. 1). Naquele mesmo ano, como acontecera em eleições passadas, muita gente procurou Serra Grande para obter o apoio político do Beato Franciscano para as eleições de 3 de outubro de 1954. Dantas escreveu:

O ‘Coronel’ Ari Maia, senhor de muitas terras, também bateu às portas do beato para solicitar apoio à candidatura de seu irmão, Reni, candidato a deputado pelo Estado de Alagoas. Acontece que ele apoiava um outro candidato, Humberto Mendes, e vinha aconselhando o povo a votar em seu nome. Ari Maia saiu de Serra Grande desiludido (DANTAS, 1954, p. 1).

A situação perdurou até 30 de julho de 1954. “À noite de sexta-feira passada, registrou-se, na Vila Franciscana, situada no município de Quebrangulo, um bárbaro crime, sendo vítima o Sr. Antônio Fernandes de Amorim, conhecido por todos como ‘Beato Franciscano’.” (VALOIS, 1954, p. 5).

E continua o autor:

Propala-se que o assassínio, praticado de uma maneira brutal e desumana, foi de origem política [...] O Franciscano encontrava-se retirando uma lâmpada elétrica de um poste, quando foi alvejado pelas balas assassinas. Preparava a vila para a recepção de romeiros de vários pontos diferentes do estado que ali deveriam se encontrar para participar das comemorações do seu aniversário (1954, p.5).

Segundo Irmão Modesto, ele havia profetizado a sua morte, em 1940:

De hoje a dez anos, eu hei de ser morto, todo traspassado de balas, eu estarei morto. Cairei e os órfãos todos chorando em cima de mim, até que eu me aniquile. Nasci numa sexta-feira, professei na Ordem Terceira Franciscana numa sexta-feira e morrerei numa sexta-feira’. Assim se deu.

Seis meses depois da sua morte, chegaram os Frades Capuchinhos para assumir a Igreja, o asilo e o orfanato. Segundo o Irmão Modesto, “eles [os Frades Capuchinhos] não falavam mais no meu padrinho Franciscano”. Todavia, ainda hoje, toda primeira quinta-feira do mês, a Igreja é tomada por romeiros vindos de todos os recantos de Alagoas. Foi numa dessas primeiras quintas-feiras que foi recolhido, para a pesquisa o bendito abaixo⁷:

⁷ Bendito do Romeiro Franciscano, cantado pela comunidade e transcrito para a pesquisa.

Bendito louvado seja / Quem a Vila começou / Foi Antônio Franciscano,
 Que Deus ao céu chamou (bis).
 Quando Ele foi embora, / Era o sol que se escondia / Todo mundo lá
 rezando / Com saudade, Ave Maria (bis).

Os meninos que criava / entregou a Frei Damião / Entregou o orfanato / à
 Virgem da Conceição (bis).

O beato era ministro / do Padre Cícero Romão / É por isso que hoje a Vila /
 É do padre Frei Damião (bis).

Os romeiros que ele amava / O orfanato entregou / Por favor não deixem a
 Vila / Não deixem a Vila não (bis).

Em cima da Serra Grande / um cruzeiro levantou / alumia a todo mundo / e
 abençoa quem chegou (bis).

Na subida tem uma pedra / Que é pedra do Senhor / Só passa debaixo dela
 / Quem tiver esperança e amor (bis).

Quem visita a grande pedra / tem consolo na aflição, / tem saúde na
 doença, / dos pecados tem perdão (bis).

Ofereço este bendito / ao Senhor daquela cruz / para que do negro inferno /
 Deus nos livre amém Jesus (bis).

Estes momentos não são valorizados pelos frades que administram a Igreja na Vila São Francisco. Para o Irmão Modesto, porém, “eu digo que um milhão de frades santos ainda não apaga o rastro dele aqui. Porque meu padrinho tinha pena dos sofrendores”.

Ainda hoje existem movimentos religiosos fundados pelo Franciscano: o Apostolado da Oração e a Ordem Terceira de São Francisco. Diz o Irmão Modesto: “na ordem terceira há mais de oito mil irmãos. Mas, tá tudo desgovernado. Meu Filho, pra mim foi a maior bênção do céu, ser romeiro e ajudante do meu Padrinho Franciscano”.

Numa história contada por gente que foi testemunha ocular e também pelo grande jornalista alagoano Audálio Dantas que, na primeira página da Folha da Tarde, edição de 08/10/1954, estampou: “Em Alagoas se mata por empreitada – Morreu o último 'Santo' do Nordeste.” (DANTAS, 1954, p. 1).

3.6 Antônio Fernandes Amorim: O Beato Franciscano

Para além dos objetivos acadêmicos, esta dissertação também é uma forma de reconhecimento e gratidão às comunidades de Alagoas, onde o autor manteve ofício eclesiástico e conheceu diversos devotos do Franciscano Antonio Fernandes Amorim (Figura 9). Depois de pesquisas, algumas visitas à Vila São Francisco e entrevistas, com grande dificuldade por não existirem muitos registros escritos sobre o Franciscano Antonio Fernandes Amorim, propõe-se, aqui, a elaborar um esboço biográfico ordenado acerca do Franciscano.

“Se fosse possível fincar um cruzeiro na Serrinha, isto traria benefícios para o Brasil e paz para o mundo!” Quem ditou esta sentença foi o Franciscano, descrito em 1942, pelos jornais, como um tipo de baixa estatura, moreno, que andava com um inseparável cajado, uma cruz pendurada no pescoço e batina preta surrada.

Esse estranho personagem - Antônio Fernandes de Amorim, depois foi alcunhado de Beato Franciscano.

Nasceu em Mata Escura, no município de Viçosa, em 15 de agosto de 1899, filho de Manoel Barros Amorim e Maria Barros da Silva e primo do Padre Barros, pároco de Anadia - AL. Porque sua mãe falecera em uma viagem de peregrinação ao Juazeiro do Norte, levando o filho, a criança fora criada pelo Padre Cícero Romão Batista. Aos sete anos de idade o menino era interno no Convento das Chagas, em Canindé - CE, pelo Padrinho Cícero, que depositara dez contos de réis em seu nome; depois ele foi transferido para o Convento da Penha, no Recife, onde saiu em 1927, muito doente. (TORRES⁸, 1970, p. 6, texto datilografado).

A partir daquela data, o Beato Francisco começou a perambular pelas caatingas dos sertões nordestinos até que os frades do Convento de São Francisco o acolheram.

Conta-se que, desde a infância, Antônio Fernandes de Amorim começou a ouvir vozes misteriosas de espíritos que o incitavam a praticar o bem e fazer obras de caridade. Sofria, igualmente, ataques de melancolia, que o obrigavam a fugir de todos e permanecer horas e horas em lugares ermos, tendo, muitas vezes, terrível

⁸ TORRES, Luiz B. Obra não publicada, 1970, p. 6. (Texto datilografado)

acesso de choro. Austero, passou muitos anos sem comer sal, para se penitenciar e ter maior disciplina religiosa.

Antônio Fernandes Amorim deixou o Convento de São Francisco, na Bahia, porque um padre chamado Daniel Bezerra da Costa, então já falecido, apareceu-lhe em sonho e lhe pediu que construísse em Monte Belo (Batalha - AL) uma Igreja dedicada a Santa Teresinha, que foi levantada tempos depois por ele e seus seguidores.

No município alagoano citado, aconteceu a primeira perseguição, como já mencionado. Antônio Fernandes Amorim saiu daquele município sertanejo seguido por inúmeros fiéis e, ao chegar em Palmeira dos Índios - AL, foi novamente detido, embora em seguida tenha sido posto em liberdade. Livre, realizou nova marcha em direção a Paulo Jacinto, onde ficou estabelecido, em maio de 1938, num arraial plantado às margens do Rio Paraíba, no pé da Serra Grande, numa localidade cercada de morros, com boa paisagem em virtude dos acidentes geográficos do terreno (Figura 9).

Figura 9 - Vista do Rio Paraíba - local da construção da Vila São Francisco



Fonte: Arquivo do autor, 2013

A região escolhida para a sede religiosa pertencia ao município de Quebrangulo – AL, que dista 100 km da capital do Estado.

As terras foram doadas por um dos seus afilhados, Sr. Manoel Sibaldo de Assunção, mas como a porção fora pequena, o Franciscano arrendou outra parte a Manoel Fernandes, para plantações de algodão. Na localidade que existia [sic] apenas duas casas, logo os seus seguidores construíram pequenas casas para permanecerem próximo ao meu Padrinho Franciscano (Depoimento da Sra. Sara Sibaldo de Assunção, neta do doador das terras, 17/07/2013).

Na Vila São Francisco, denominação dada pelo Franciscano, em 1939, o beato dedicava-se integralmente a Deus, aos fiéis e aos trabalhos da agricultura. Para os serviços de “eito” (de força, comunitário) obtinha de seus seguidores três dias de serviços, como colaboração e participação na construção da Vila.

Tempos depois, construiu uma casa residencial muito confortável à margem da ferrovia. “Casa grande ajardinada, cercada por casuarinas frondosas. A mesa era farta: para os hóspedes dispunha de vinhos finos, doces e suco de uva” (Depoimento do Sr. Lisonel Cardoso Lins, 91 anos, morador da Vila desde a sua fundação).

O Sr. Lisonel ainda afirmou que ele “não só cuidava bem de sua residência, tinha especial carinho por todas as casas da Vila, todas eram bem limpas e caiadas”. Enfatizou, ainda, que “sua governanta era a viúva Rosa, que arrumava a casa e cuidava de todos os seus pertences. Rosa era uma sertaneja alta, de cabelos pretos, pele alva e olhos claros, que adorava o padrinho.”

A Vila teve progressos extraordinários. Prova disso é a mudança da parada do trem de “Passagem”, povoado quebrangulense, para o arraial franciscano. Essa ascendência coincidiu com o período tumultuado da Segunda Guerra Mundial.

Em 1949, dez anos após a sua fundação, a Vila já era centro de romarias – um pequeno Juazeiro de Alagoas –, com festas religiosas, pregações, santas missões e até missa três vezes ao dia. Na década de 50 do século passado, a Vila era conhecida em quase todo o Brasil, e de quase todos os estados vinham piedosos para rezar, pedir conselhos, consultar sobre alguma doença e pedir conforto espiritual.

3.6.1 Peregrinação e milagres

Depois que o Franciscano se estabeleceu na Vila, viajou a Bahia para tratar de negócios; na volta, veio arrastando uma grande cruz, seguido por seus fiéis. A cruz pesava muito e possuía sessenta palmos de tamanho. O sacrifício foi uma exigência de Deus, para que a paz se implantasse no mundo e os homens não mais sofressem.

No seu depoimento, o Sr. Lisonel afirmou: “Como a cruz pesasse muito, seus seguidores pediram que o padrinho sentasse num dos braços do madeiro. O Franciscano prontamente sentou e a cruz ficou leve como uma pluma, facilitando o transporte”. Os seguidores, carregando a grande cruz nos ombros, glorificavam a Deus, ao padrinho Cícero e ao Franciscano.

Por ter grande prestígio junto aos seus seguidores, sofria grande perseguição por parte do clero; todavia continuava a viver no seu universo místico-religioso e trabalhando na agricultura.

A partir de 1940, começou a sentir uma cegueira progressiva. Consultou especialistas no Recife, mas não conseguiu descobrir a causa da doença. Ao ser assassinado já enxergava bem pouco. Sobre a sua morte, foi possível registrar um depoimento emocionado do Sr. Lisonel, de 92 anos:

Todos os anos, meu padrinho Franciscano comemorava festivamente seu aniversário, a Vila recebia inúmeros visitantes, curiosos ou afilhados. Em 1954, previa-se o comparecimento de dez a quinze mil romeiros que iriam homenagear o padrinho. A festa seria realizada entre 12 e 15 de agosto daquele ano.

Numa sexta-feira, trinta de julho, surgiram, no período da tarde, dois homens com capas grossas; ninguém havia percebido nada.

Os ‘satanás’ pediram água para beber a moradores da Vila e solicitaram que apontassem quem era o beato. O Franciscano encontrava-se consertando uma lâmpada elétrica em um poste às 08h da noite, sendo ajudado por dois homens, quando os estranhos detonaram sete traçozeiras balas, vitimando o meu padrinho, os dois homens que o ajudavam se feriram, juntamente com mais três moradores da Vila.

Daí ele recitou:

‘Atingido mortalmente / Ele não se lamentou / Fazendo o sinal da cruz / Para o infinito olhou / Pai perdoa os inimigos / dizendo isto inspirou’ [sic].

Canta-nos, ainda, o cordelista PEREIRA: “No dia 30 de julho / a noite premeditada / às 20 horas mais ou menos / Quando ali ninguém pensava / neste colapso tremendo / que antes se preparava.[...]/ Pelas costas foi crivado / com sete balas inimigas / caiu no chão fulminado”.

Ouvindo os diversos depoimentos, percebe-se que Antônio Fernandes de Amorim, o Franciscano, não atribuía a si poderes ou qualidades divinas de santo ou de milagreiro; mas considerava-se apenas piedoso, caridoso e conselheiro de

numeroso rebanho de seguidores que acorriam para a Vila, em grandes romarias, em busca de conselhos e bênçãos. "O Franciscano substituíra o Padre Cícero naquilo que o povo desejava: liderança, conselhos, remédios [...] era a repetição do mesmo fenômeno de uma região subdesenvolvida" (DANTAS, 1954, p. 1).

3.6.2 Os devotos do Franciscano e seus depoimentos

Nos dias 26, 27 e 28 de fevereiro de 1995, voltamos, mais uma vez, à Vila São Francisco. Ainda que fosse o período de festas carnavalescas, para os romeiros que ali estavam eram dias de retiro espiritual.

Uma pequena multidão chegava na Vila, para reverenciar a memória do Franciscano. Gente de todo Sertão alagoano e de alguns municípios pernambucanos chegava ao povoado, para rezar e também esperar a presença do Frei Damião, que não pôde comparecer, pois já estava doente. A figura 10 exemplifica a devoção pelo Franciscano, Padre Cícero e Frei Damião.

Figura 10 - Quadro presente nas residências da Vila e Casa dos Milagres



Fonte: arquivo do autor, 2013

Naquele mesmo período carnavalesco foram feitas entrevistas com alguns seguidores do Franciscano, principalmente os remanescentes que o conheceram pessoalmente ou conviveram com ele. As respostas às perguntas foram desencontradas, embora tenham sido percebidos pontos comuns, conforme transcrições abaixo:

Maria Osana da Conceição, 86 anos, doméstica, natural de Bom Conselho – PE, identifica o Franciscano com Cristo, afirma que ele está vivo e que

aparece no povoado sob diversas formas, entre elas como mendigo, sem ser reconhecido por ninguém.

Maria Soares da Silva, 65 anos, agricultora, natural do Sítio Carangueja (município de Quebrangulo), devota fiel do Franciscano; e Maria Felícia da Conceição, 70 anos, natural da Vila São Francisco, afirmam que o beato não é pecador como nós, e citam milagres operados pelo Franciscano:

Josefa Batista estava com as pernas inchadas, ai fez promessas para que se ficasse boa, ia subir o cruzeiro vestida de preto e com uma pedra na cabeça. Ficou boa e assim fez.

Amélia, mãe de oito filhos e em dias de dar a luz, era amiga com um homem rico de Quebrangulo. A mulher legítima dele pediu ao Franciscano para ele desligar a amizade. Franciscano não atendeu a mulher e disse: 'ele deve à moça e não pode abandoná-la'. – Amélia fez o pedido de joelhos, ao meio-dia em ponto. Ela viveu com o cidadão até o fim dele.

Doralice, 70 anos, doméstica, não sabe onde nasceu, pois foi "enjeitada" e criada na Vila, diz: "Depois que padrinho morreu, minha filha estava doente, doida [...], eu fiz promessas de botar luto, daí ela foi melhorando, melhorando e dentro de uma semana eu vesti luto, preto, até os dias de hoje".

Maria José dos Santos, 62 anos, doméstica, natural da Vila São Francisco, onde foi criada pelo beato, acredita firmemente que o Franciscano é santo, mas, não sabe explicar o porquê.

Alvino Araújo, 80 anos, agricultor, natural de Palmeira dos Índios, asseverou: "Todo mundo gostava dele, dava conselhos ao povo". São suas estas afirmativas: "Meu padrinho Franciscano, antes de fazer a viagem [morrer], disse: "Meus filhos, eu vou fazer uma viagem, e quando eu chegar, ninguém me conhece. Ele foi morto na cruz para salvar a todos nós."

Maria Paulina da Silva, conhecida por Dona Mãezinha, 82 anos, natural de Limoeiro de Anadia - AL, é responsável pela Igreja, da qual é zeladora, e encarregada da documentação e registro de batizados e casamentos feitos na vila. Dona Mãezinha crê na santidade do Franciscano. Ela disse: "Se ele não for santo, não existe verdade".

Dona Mãezinha informou os milagres operados pelo Franciscano:

- a) Curou um homem com vinte anos de parálítico, chamado José de Suna; ele andou, como coisa que nunca tivesse doença. Veio, pagou a promessa e trouxe a muletinha.

- b) Um aleijado rezou durante muito tempo suplicando a Deus para ficar bom; vinte e quatro horas depois jogava as muletas fora, pois tinha ficado bom.
- c) Uma mulher doente, não andava, foi procurar médico em Maceió, Recife e São Paulo, e não deu jeito; sonhou com ele [o Franciscano] fazendo operação nela e antes do amanhecer do dia ela levantou-se boa e perfeita mesmo.
- d) Um homem chamado Sebastião Teixeira, veio doido de pedra; do mesmo jeito veio Josefa Madalena dos Prazeres, louca de arrancar os cabelos. Ele curou os dois.

A idosa ainda afirmou que “marido que vivesse em má vida, ele juntava”.

Luiz Domingos Santos, 67 anos, agricultor, natural de Anadia - AL, residente na Vila São Francisco há trinta anos, assegura que o Franciscano fazia milagres e o principal deles foi a premonição da sua morte: “Quando disse: esta é a minha derradeira viagem! O meu resultado vai ser como carne numa grelha.”

Os depoimentos sobre a vida e os milagres operados pelo Franciscano nos apontam para duas características importantes que se apresentam na vida desse beato: a do místico peregrino e a do conselheiro.

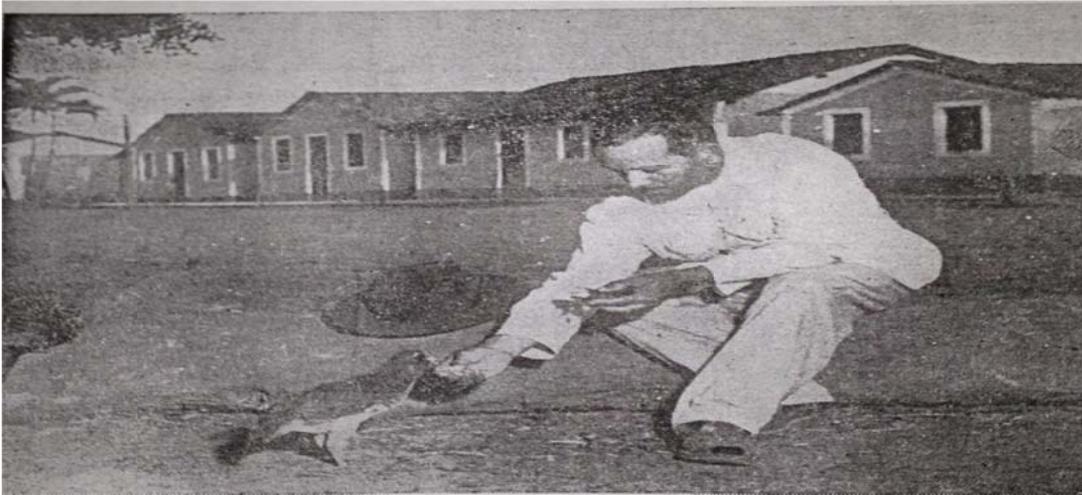
3.6.3. O místico peregrino

Sua história é a de um homem místico e peregrino desde o seu aparecimento em Belo Monte – AL, em 1936, a sua instalação em Serra Grande, em 1939 e seus diversos deslocamentos pelos sertões alagoanos.

Conta-nos o Sr. Lisonel, contemporâneo do beato:

Meu padrinho percorreu 150 quilômetros acompanhado de mais de quinhentos homens e mulheres, para levar uma cruz gigante até Belo Monte, hoje município de Batalha. Quando os homens que carregavam a cruz reclamaram que estavam cansados e que não suportavam mais o peso da cruz, ele fez um sermão muito bonito sobre o poder da fé, em seguida subiu na cruz e ordenou que prosseguissem. Daí a cruz se tornou leve como uma pluma.

Figura 11 - Franciscano alimentando a menininha



Fonte: DANTAS, 1954, p.02

Segundo Dantas (1954, p. 2) que esteve com ele por três vezes, dizia que ele se acreditava um predestinado e que vivia em exaltação mística. “Eu falo com os passarinhos” – disse ao repórter, enquanto alimentava uma codorniz, a quem chamava carinhosamente de "menininha".

Seu misticismo se manifestava na sua forma de viver: sozinho, isolado e sempre em oração e receitando ervas para os que o procuravam com alguma doença.

Domitila Medeiros, 73 anos, agricultora, natural da Vila São Francisco crê que o Franciscano foi santo porque ele foi "mártir". “Todos os dias ele rezava ofício de Nossa Senhora e também nos sábados e domingos”. Entre os milagres realizados pelo Franciscano, enumera: “Maria Romeira estava doente, fez promessa e ficou boa, depois botou o retrato dela na cova dele”.

Julga-se que essas suas características de místico e peregrino vividas num mundo empobrecido, "rompido", nascem da sensibilidade e o levou a fazer uma escolha do ideal cristão e peregrino. O Franciscano, na sua busca de Deus, encontrou nos marginalizados e desclassificados os "filhos de Deus" e se tornou o irmão, o padrinho deles. O fato de ser chamado de "padrinho" exprime essa realidade. Conforme nos diz Roberto da Matta (1990, p. 217):

O renunciador reza e caminha, procurando a terra da promessa, onde os homens finalmente poderão realizar seus ideais de justiça e paz social [...] Ele não promete uma vida mais elevada no sentido de ascensão social e econômica. Sua promessa é a de todo um mundo social renovado.

Malandro e Caxias prometem carnavais e paradas. O renunciador promete um mundo novo, um universo social alternativo, como o fez Antônio Conselheiro.

Sobre ele, nos diz Ir. Modesto: “Meu filho, para mim foi a maior bênção do céu, ser romeiro e ajudante do meu Padrinho Franciscano”.

Ainda podemos ressaltar a sua figura de “Conselheiro”, segundo alguns depoimentos colhidos na Vila São Francisco.

Agostinho José da Silva, 82 anos, agricultor, natural do Sítio Cabacinho (Palmeira dos Índios - AL), todos os anos, “desde que se entende de gente”, segue a Vila e citou: “Franciscano só pode ser santo, só pode ser uma pessoa de Nosso Senhor, porque dava bons conselhos. Nunca conheci inimigo dele”.

Para José Alves de Medeiros, agricultor, 70 anos, natural e residente no município de Santana do Ipanema - AL: “Franciscano é apenas um conselheiro’.”

E todos os amancebados que tinha por aqui ele chamava o padre e tirava da má vida e aqueles que não tinham jeito, ele dizia: ‘se prepare, se converta, reze o rosário e deixe a má vida. O cristão que não tem o rosário é como um bicho. Quem não reza o rosário da Mãe de Deus, não é gente, não é cristão (Ir. Modesto).

O Beato Franciscano pode ser inserido numa tradição maior que tem raízes bem distantes na tradição brasileira, que remontam até a cultura indígena. Segundo Hoornaert (1983, p.399): “Os padres jesuítas que entraram em contato com os chefes indígenas por ocasião das ‘entradas e dos descimentos’ foram redefinidos ou predefinidos como pajés a partir dos esquemas ancestrais da cultura tupi”.

Essa continuidade foi mantida pela cultura indígena, entre o pajé e o padre católico, sendo rompida pela recusa dos últimos, comprometidos com os colonizadores. Diante desta situação,

...os indígenas se voltaram para figuras que pudessem perpetuar a imagem do pajé e a encontraram nos beatos e ermitões, pessoas carismáticas e sensíveis aos anseios dos oprimidos. Desta forma os beatos e ermitões entraram na linha da religião ancestral indígena e estabeleceram uma continuidade entre esta religião e a religião dos santuários, do qual eram fiéis depositários (HOORNAERT, 1983, p. 339).

Essa característica "leiga" da religião do povo fez com que a atuação dos nossos beatos prescindisse do padre. Não se precisava da presença de um padre,

já que existia um beato: seu relicário substituía a missa do padre, a imagem do santo substituía o sacrário, enquanto a capela substituía a Matriz.

Daí se procurar entender a sabedoria do Franciscano em lidar com plantas medicinais, suas pregações e conselhos sábios dados aos seus seguidores.

“Ele ensinava remédio ao povo”, peregrinava pelo sertão curando os doentes” (Ir. Modesto).

Outra característica importante no seu papel de "Padrinho" e de organizador da vida do povo, de líder carismático, foi a construção da Vila de Serra Grande, hoje São Francisco, como também o trabalho que era sempre organizado através da prática de mutirão, em que, no final da colheita, era tudo repartido, segundo as necessidades de cada um. E ainda ajudava os que por ali passavam. “Chegava uma pessoa pedindo esmola, ele dizia: ‘dá comida a esse penitente!’ Quando acabava dava um saco de comida e ainda dez mil réis em dinheiro” (Ir. Modesto).

Hoornaert (1991, p. 111) afirma que “uma consequência sociológica do modo de vida dos beatos no mundo rural foi a formação das comunidades.” O carisma do beato influenciava na organização da comunidade “por causa da abundância dos alimentos que conseguiam produzir em pouco tempo”. O autor aponta o estudo de Max Weber, “que chama a atenção para a importância das ‘comunidades fraternais’, nas quais reinaria a mística e a fraternidade”. A base da comunidade fraternal era a solidariedade. Como ainda lembra Hoornaert (1991, p. 111) “O elo que unia os camponeses não era, no fundo, outro do que o espírito de fraternidade e solidariedade, o entusiasmo de realizar algo em comum em benefício de todos”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os subsídios apresentados ao longo do trabalho, para análise de vários aspectos do tema estudado, permitem afirmar que seus objetivos foram alcançados, uma vez que o trabalho se propôs recuperar a imagem de Antônio Fernandes Amorim, o Beato Franciscano. Vale ressaltar que em nenhum momento se pretendeu esgotar o tema, pois ainda há muito o que ser pesquisado e trabalhado, contudo a perspectiva assumida é de que o movimento que se formou em torno do Beato faz parte da chamada tradição messiânica, cuja base é uma espécie de protesto sócio-religioso, que aprofunda os movimentos messiânicos desde os primitivos aos rústicos, segundo o esboço de Maria Isaura Pereira de Queiroz (2003, p. 330-331), num quadro classificatório:

- a) Movimentos que dizem respeito à formação de sociedades globais e que pretendem retornar à antiga organização, sendo ora de segregação, ora de agregação;
- b) Movimentos que dizem respeito à configuração interna de sociedades globais, ora reagindo contra processos de anomia, e distinguindo-se em movimentos revolucionários e movimentos reformistas;
- c) Movimentos que dizem respeito ao mesmo tempo à formação e configuração de sociedades globais (movimentos mistos), pretendendo a um tempo segmentá-la e subverter a estrutura hierárquica interna, constituindo movimentos revolucionários.

Mesmo sendo o movimento em torno do "Franciscano" um caso particular, ele está conectado com toda a tradição do catolicismo do povo. Como grupo, é preciso acabar com o preconceito de que é uma sociedade isolada, pois se é um segmento organizado, é um tipo de sociedade. O estudo do messianismo é um dos temas vitais para a relação entre a sociedade e a religião. E esse fenômeno, enquanto movimento social, é marcado pela tentativa de resposta de um grupo diante de situações sociais que são vividas de fora para dentro do mesmo, ou opressoras.

Ainda podemos ressaltar que esse fenômeno funciona como amálgama resultante de fatores decisivos:

1. A desilusão, até mesmo a decepção sobre o efeito do esforço pessoal para a modificação de estruturas sociais injustas e desiguais que levam à carência material e psicológica. Essa situação conduz à esperança

no aparecimento de uma figura com poder suficiente para desfazer o infortúnio da coletividade. Tudo isso forma a crença no aparecimento dessa figura especial, que, acredita-se, trará um discurso inovador, e, não raro, revolucionário e libertador das condições frequentemente desumanas. Essa crença vai tomando força pela adesão à ideia da chegada do enviado divino, com o aumento numérico do grupo injustiçado e o agravamento das condições penosas de existência. Desta maneira, o sentimento, por vezes, pessoal e/ou familiar, transborda para a formação de grupos maiores, potencializando aspirações e sonhos. Vale lembrar que a crença, por si só, não tem força suficiente para fazer as modificações desejadas.

2. Surge então o segundo fator de suma importância para o aparecimento do messianismo. Por óbvio, é a figura do líder sagrado, do enviado messiânico, cuja ação e ordens levam ao agrupamento de pessoas que acreditam e desejam a tão sonhada felicidade.

A associação da insatisfação, da crença e do aparecimento da figura messiânica no seio da coletividade carente de apoio, que pode levar a uma reação sociopolítica coordenada, tem exemplos marcantes ao longo da história humana, como no caso de Antônio Conselheiro, José Lourenço e o nosso "Franciscano".

Maria Isaura Pereira de Queiroz (2003) lembra que a crença messiânica e o movimento messiânico, dois fatos sociais diferentes, constituem dois aspectos que não podem ser totalmente dissociados. A crença pode existir sem o movimento; todavia, o movimento só parece surgir quando uma crença o orienta. A crença não é, pois, capaz de promover sozinha a reação sócio-política e religiosa, constituída pelo movimento messiânico: pelo menos é o que tudo indica. Todavia ela é indispensável para que o movimento se forme (2003, p. 383).

A coletividade não se organiza sem a ação inspiradora do mito; o mito, contudo, pode existir até por muito tempo sem necessariamente conseguir formar um movimento eficaz em torno de suas ideias.

Como já foi dito, é certo que existem condições coletivas indispensáveis para o aparecimento da figura messiânica no meio de uma coletividade; o desânimo, a anomia, a quebra da organização socioeconômica e política, por assim dizer

“ajudam”, mas para que o processo se desencadeie e seja realmente eficaz deve haver uma conscientização firme do papel do fiel e do mensageiro divino. A adesão voluntária, associada a uma inquestionável obediência ao líder-messias, são imprescindíveis para o desenvolvimento do comprometimento total com a “causa” e a responsabilidade de defesa dos interesses das ideias propugnadas. Com isso formar-se-á um senso abrangente de responsabilidade coletiva com os destinos do grupo e desenvolve-se a ideia de que o erro individual pode prejudicar o sucesso coletivo. “Pode-se dizer que a responsabilidade individual diante da coletividade é uma das características dos movimentos messiânicos. Se um adepto recusa a obediência, a salvação do grupo todo é posta em perigo” (QUEIROZ, 2003, p.384).

Eis a chave a ser seguida com afinco: o coletivo só recebe as benesses das realizações que o grupo define como importantes se houver o zelo e o interesse individuais que propulsionam tais mudanças.

Afirma ainda QUEIROZ (2003):

Existe, pois no messianismo, uma concepção ativa e consciente do papel do indivíduo na sociedade, e nas transformações que esta deve sofrer; o indivíduo tem um papel ou positivo ou negativo a desempenhar na modificação social, podendo escolher um ou outro (2003, p. 384).

Vê-se, portanto, que os movimentos messiânicos não são fenômenos caóticos. Têm motivos e raízes bem delineadas que podem fazer o seu aparecimento num determinado grupo social até presumível. Apenas deve ser salientado que todos os que apareceram tiveram base quase que exclusivamente cidadina, o que a autora e outros sociólogos atribuem ao fato de que no ambiente das cidades existe um grau maior de formação e informação de ideias ou opiniões novas. Em geral, o messianismo está relacionado com religião, mas pode ter apenas cunho político. As religiões puramente contemplativas mostram dificuldades para obter os efeitos que o messianismo busca, uma vez que é necessária uma atividade grupal na qual são delimitados, não só a atuação e o objetivo buscado por todos, como até os costumes e maneiras de vestir e de se exprimir. É fácil constatar, por exemplo, proibições específicas, às vezes bastante rigorosas, sobre não fumar, não beber, não dançar, e a forma de comunicação entre os seguidores, que indica a pertença a uma determinada orientação religiosa. Há também orientações específicas com relação à alimentação e à maneira de viver, vestir. Proibições

percebidas em Canudos, Caldeirão e Serra Grande (Vila São Francisco), como canta-nos o cordelista: “Cachaceiro e jogador / ali não tinha parada / Também não tinha valente / nem ninguém andava armado / seu ideal era o bem / o mal não se projetava”.

Pode-se afirmar que o movimento messiânico geralmente se divide em duas fases:

1. O messias peregrina por uma região, onde vai reunindo os fiéis; e
2. O messias e fiéis fixam-se numa determinada região, tornando-se sedentários, onde fundam a “cidade santa”.

O grupo messiânico está sempre estruturado fortemente em torno da figura/autoridade do messias, “que é a autoridade suprema, que torna possível e facilita a rejeição da sociedade global” (QUEIROZ, 2003, p. 386), quer dizer as normas antigas deixam de ser seguidas, sendo o messias aquele que dita as novas ordens.

Sendo o messianismo um fenômeno ativo que aparece no meio social, (QUEIROZ 2003) faz um estudo sobre a formação do que ela considera os dois principais grupos sociais, denominando-os de *sociedade tradicional*, formada por “parentelas ou famílias extensas”, que se agrupam para uma finalidade comum. “Baseiam-se em unidades familiares, vivendo em economia fechada, justapostas umas às outras, nas quais os sistemas de parentesco desempenham o papel de grandes reguladores sociais” (QUEIROZ, 2003, p. 390). Um sistema social emblemático deste tipo é o agrupamento de tribos. Esses conjuntos têm, em geral, classes divididas de forma igualitária e os processos e atividades corriqueiras e constantes seguem uma ordem que se perpetua. Até mesmo os processos evolutivos que podem caracterizar pequenas modificações, nessas sociedades ditas tradicionais, se mostram discretos, seguindo sempre um estado de equilíbrio constante que se aproxima do imobilismo.

Acrescentando-se aos descontentamentos socioeconômicos e políticos, sentidos num estado empobrecido como Alagoas, o movimento messiânico em torno do Franciscano teve sua tomada de consciência a partir de um quadro mítico ou da religião vivida pelos seus seguidores, que funcionou como um referencial para a compreensão das crises. “A orientação para a reforma ou para a revolução, quando o movimento se desencadeia, decorre sempre do tipo de crise” (QUEIROZ, 2003, p.

394), em que os movimentos messiânicos constituem processos de reorganização ou de subversão social, em sociedades chamadas de “tradicionais” como aqueles em que viveram nossos beatos e conselheiros.

Mesmo com características conservadoras, há sempre uma tentativa de modificar a realidade existente: construindo igreja, cemitério, orfanato, como no caso do "Franciscano". “O messias não constitui sempre um fator de atraso para a comunidade [...] Os líderes são agentes e disseminadores de progresso e não seu freio” (QUEIROZ, 2003, p. 347).

Segundo Vasconcellos (2011, p. 17) O “conceito messiânico” é usado para significar processos sociais dinâmicos da vida social que implicam na mobilização de pessoas e grupos. São fenômenos que se relacionam com a ação coletiva e são gerados por inúmeros motivos, tais como a necessidade de atendimento de exigências básicas de sobrevivência individual ou grupal, ou então por insatisfação e frustração diante de receitas empregadas naquelas sociedades que deixaram e que nunca funcionaram.

No prefácio da 3ª.ed. do livro *Messianismo no Brasil e no Mundo*, de Maria Isaura Pereira de Queiroz (2003), Roger Bastide enfatiza que a autora mostra haver,

...por detrás do catolicismo rústico ou do sebastianismo, isto é, das utopias ou dos sonhos coletivos, uma ‘sociedade’ presente, reagindo a certos estímulos internos ou externos; e também a tendência inconsciente de homens, num lugar dado, para reestruturar, para reequilibrar, para anular as tensões insuportáveis, abalando os quadros habituais da vida (p. XVIII).

Com base nesse pensamento, é possível afirmar que no movimento messiânico aqui pesquisado não existe uma simples manifestação de "delírio coletivo", e nem um "delírio coletivo", como queriam Nina Rodrigues e Euclides da Cunha. Muito pelo contrário: Canudos, Caldeirão e no caso de Serra Grande, “expressa um determinado fenômeno que o catolicismo oficial, trazido do litoral e imposto aos camponeses, não mais conseguiu entender”(CAMPOS, 2012, p.20).

Percebe-se ainda que, com a morte do Franciscano, líder carismático, o poder burocrático solucionou o problema de forma abrupta. Dando-se, dessa forma, a rotinização do carisma, conforme previsto por Weber (1999). A Igreja intervém e entrega a Vila São Francisco aos frades capuchinhos. Não permitindo que o Irmão Modesto, o órfão mais próximo do beato, conforme depoimento do mesmo:

Eu era o mais querido dos órfãos dele. Eu e a Margarida que acabou de morrer. Frei Crispim, foi o primeiro frade que andou por aqui e pediu a Ele. Daí, Ele disse: 'eu não me importo não...' Depois disse: 'Frei Crispim pode levar qualquer um dos meninos, menos o meu filho, é o órfão da minha predileção'

A Igreja tentou eliminar o carisma do Franciscano e, fazendo valer o seu poder, todos os anos, no carnaval, faz uma Santa Missão. Antes quem pregava era o Frei Damião de Bozzano. Após sua morte, ela é feita por outros frades da Ordem.

Percebemos que há um esforço grande, por parte da Instituição, em apagar da memória do povo, o seu líder, o Franciscano. Mas, a despeito de todo esforço da Ordem Capuchinha, o povo se reúne às primeiras quintas-feiras do mês, para reverenciar a memória do meu "padrinho" Franciscano.

Os frades Capuchinhos não falavam mais nele, para o povo esquecê-lo. Mas, toda primeira quinta-feira do mês, isso aqui fica cheio [Vila São Francisco] de romeiros de meu padrinho Beato Franciscano. Veja bem, uma criatura que fez tanto bem nesta terra (Ir. Modesto – Josué Ferreira Lima).

Como foi ressaltado na Introdução, o tema do messianismo é muito rico e precisa ser mais explorado, sobretudo pelas Ciências da Religião. Assim, há necessidade de um novo paradigma, de novos enfoques em outras pesquisas, trazendo novos subsídios para enriquecer a nossa pequena contribuição sobre este tema.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Luther King. Religião e Mercado: a mídia empresarial-religiosa. **Revista de Estudos da Religião**, n. 1, p. 54-67, São Paulo: PUC, 2005.
- BASTIDE, Roger. **Brasil – Terra de Contrastes**. São Paulo: Editora difusão européia do livro, 1978.
- BRANDÃO, Moreno. **História de Alagoas**. Maceió: SERGASA, 1981.
- CABRAL, Newton Darwin de Andrade. Entre falas e silêncios: o trabalho com depoimentos orais sobre o campo religioso. In: BRANDÃO, Sylvana; MARQUES, L. C. L.; CABRAL, N. D. A; MORAES, Alfredo (Orgs.). **História das religiões no Brasil**, v. 5. Recife: Ed. Bagaço/ Editora da UFPE, 2010. p. 267-288.
- CAMPINA, Maria C. L. **Voz do Padre Cícero e outras memórias**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Reações católicas e protestantes ao movimento sociorreligioso de inspiração messiânico-milenarista de Canudos. In: LEMOS, Fernanda (Org.). **Movimentos messiânico-milenaristas**. João Pessoa: Ed. Universitária da UFPB, 2012, p. 13-77.
- CELAM. **Conclusões da Conferência de Puebla**. São Paulo: Editora Paulinas, 1979.
- CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**. São Paulo: Cortez editora, 2006.
- COMBLIN, José. **Padre Ibiapina**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- CONSORTE, Josildeth Gomes, NEGRÃO, Lísias Nogueira. **O Messianismo no Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Fich/Usp-cer, 1984.
- CONTI, Mário S. **Notícias do Planalto: a imprensa e Fernando Collor**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CORDEIRO, Domingos Sávio de Almeida. **Um beato Líder**. Fortaleza: Fundação da UFC, 2004.
- COSTA, Cristiane. **Nossa história, fé e luta: movimentos messiânicos que incendiaram o Brasil**. São Paulo: Ed. Vera Cruz, 2006.
- DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Guanabara, 5. ed., 1990.
- DANTAS, Audálio. Morreu o último santo do Nordeste. **Folha da Tarde**, São Paulo, 08 out. 1954.
- _____. Folha da Manhã. São Paulo, 29 jan. 1938, Primeiro caderno. p. 02.

DESROCHE, Henri. **Sociologia da esperança**. São Paulo: Paulinas, 2000.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas**. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

FAUSTO, Boris. O Estado Novo no contexto internacional. In: Pandolfi, Dulce (Org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999. p. 17-20

FÉLIX, Lima Júnior. A última Beata. **Gazeta de Alagoas**, Maceió, 12 jun.1967. Suplemento literário, p. 02.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado Liberal (1840-1875). In: Hauck, João Fernandes et al.; **História da Igreja no Brasil**, Tomo 2, v. 2, Petrópolis: Vozes, 2008, p. 141-249.

GAZETA DE ALAGOAS, Maceió, p. 6.,12 fev. 1944.

HOORNAERT, Eduardo. **Verdadeira e falsa religião no Nordeste**. Salvador: Ed. Beneditina Ltda., 1973a.

_____. Para uma História da Igreja no Brasil. In: REB, v. 33, fasc. 129, p. 131, Petrópolis: Vozes, 1973b.

_____. **Formação do catolicismo brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. Ambientes e movimentos alternativos. In: **História da Igreja no Brasil**. Tomo II/1, Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. Introdução – Nota do organizador. In: CAMPINA, Maria C. Lima. **Voz do Padre Cícero e outras memórias**. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 13.

_____. **O cristianismo moreno do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Os anjos de Canudos: uma revisão histórica**. Petrópolis: Vozes, 1997.

JACOBO, Julio. **Alagoas registra em 2010 a maior taxa de homicídio do país..** Disponível em < <http://noticias.uol.com.br/cotidiano>>. Acesso em 19 maio 2012.

LEERS, Bernardino. **Catolicismo popular e mundo rural**. Petrópolis: Vozes, 1977.

LIMA, Mário de Carvalho. **Sururu apimentado**. Maceió: Ed. Edufal, 1979.

MÁSPOLI, Antônio. O Conflito religioso do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto. In: **Revista USP**, São Paulo, n. 82, p. 54-67, jun./ago., 2009.

NARBER, Gregg. **Entre a cruz e a espada: violência e misticismo no Brasil rural**. São Paulo: Ed Terceiro Nome, 2003.

- NEGRÃO, Lísias N. A religiosidade do povo: visão complexiva do problema. In: QUEIROZ, J. J. (Org.). **A religiosidade do povo**. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 07-41..
- OLIVEIRA, Pedro A. R. **Religião e dominação de classes**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- OLIVEIRA, Jorge. **Curral da morte**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2010.
- OTTEN, Alexandre. **Só Deus é grande**. São Paulo: Loyola, 1990.
- PEREIRA, Fernando. **História completa: a morte bárbara do Franciscano**. Escrito pela suma reportagem de Pernambuco, em agosto de 1954. (Literatura de Cordel)
- QUEIROZ, Maria Isaura P. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Alfa Omega, 2003.
- ROCHA, José M. Tenório. **Quebrangulo, Quebrangulo sempre serás**. Maceió: Gráfica Bom Conselho, 1996.
- ROSA E SILVA, Enaura Quixabeira. O sonho do Beato Franciscano em Alagoas. In: **Revista Incelência**. Maceió: CESMAC, v. 02, n. 02, dez., 2010, p. 55-73.
- STEIL, Carlos Alberto. **O Sertão das Romarias**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996.
- TENÓRIO, Douglas Apratto. **A metamorfose das oligarquias**. Maceió: EDUFAL, 2009.
- TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- TUCCI CARNEIRO, Maria Luiza. O Estado Novo, o Dops e a ideologia da segurança nacional. In: Pandolfi, Dulce. **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999. p. 327-340
- VALOIS, Francisco. Bárbaro crime no interior de Alagoas. Assassinado o “Beato Franciscano”, figura popular no município de Paulo Jacinto – Providências para captura dos criminosos. **Diário de Pernambuco**, Recife, p. 05., 07 ago.1954.
- VASCONCELOS, Pedro Lima. Messianismos: Problemas de um conceito. In: Conferência 3º. Nacional ANPTECRE, 2011, São Paulo, Anais...São Paulo, 2011, CD, Anais do evento, no prelo).
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Ed. da UnB, 1999.
- ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

APÊNDICE A - ROTEIRO PARA ENTREVISTA (SEMI ESTRUTURADA)

NOME: _____

IDADE: _____ RESIDÊNCIA: _____

-
1. Há quanto tempo o Sr (a) reside na Vila São Francisco?
 2. Conheceu o “Franciscano”?
- algum fato ou estória sobre ele?
 3. Ainda lembra de algumas palavras ou pregação que ele fazia? Alguma romaria? Algum fato/história interessante?
 4. Como foram construídas as casas na Vila? A Igreja? O Orfanato? Quantas crianças ele mantinha?
 5. Havia orações, pregações diárias na Igreja?
 6. As festas em comemoração a São Francisco como eram? Duravam quantos dias de comemoração?
 7. A morte do “Franciscano” como aconteceu? Soube dos culpados? Alguém foi condenado?
 8. As novenas e benditos da última quinta-feira do mês, como eram? E como são?
 9. O Frade que é responsável pela Igreja da Vila, fala no Franciscano”?
Reza por ele?