



Universidade Federal
de Campina Grande

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**VOZES QUE NARRAM E PALAVRAS QUE CURAM: AS REZADEIRAS E
REZADORES DO SERTÃO DO VALE DO SABUGI (XX-XXI)**

FRANCIEL DOS SANTOS RODRIGUES

**Campina Grande – PB
2023**

FRANCIEL DOS SANTOS RODRIGUES

**VOZES QUE NARRAM E PALAVRAS QUE CURAM: AS REZADEIRAS E
REZADORES DO SERTÃO DO VALE DO SABUGI (XX-XXI)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina Grande como requisito para a obtenção do título de Mestre em História, na Linha de Pesquisa História, poder e identidades.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Antônio da Silva.
Coorientador: Prof. Dr. José Otávio Aguiar

**Campina Grande – PB
2023**

R696v

Rodrigues, Franciel dos Santos.

Vozes que narram e palavras que curam: as rezadeiras e rezadores do sertão do Vale do Sabugi (XX-XXI) / Franciel dos Santos Rodrigues. – Campina Grande, 2023.

175 f.: il. color.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2023.

"Orientação: Prof. Dr. Marcos Antônio da Silva;
Coorientação: José Otávio Aguiar".

Referências.

1. Tradições Populares. 2. Sertão. 3. Hibridismo. 4. Cultura Popular. I. Silva, Marcos Antônio da. II. Aguiar, José Otávio
Título.

CDU 398.1(043)

FRANCIEL DOS SANTOS RODRIGUES

**VOZES QUE NARRAM E PALAVRAS QUE CURAM:AS REZADEIRAS E
REZADORES DO SERTÃO DO VALE DO SABUGI (XX-XXI)**

Texto dissertativo avaliado em 24/02/2023 com o aceite APROVADO

BANCA EXAMINADORA

**Prof.^a Dr.^a Marcos Antônio da Silva – Orientador
Universidade de São Paulo – USP
Universidade Federal de Campina Grande – PPGH/ UFCG**

**Prof Dr. José Otávio Aguiar- Co-orientador
Universidade Federal de Campina Grande- UFCG**

**Prof.^a Dra Olga Brites – Examinadora Externa
Pontifca Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP**

**Prof. Dr. José Pereira de Sousa Júnior -Examinador interno
Universidade de Pernambuco-UPE
Universidade Federal de Campina Grande – UFCG**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Às 09:00h (nove horas) do dia 24 (vinte e quatro) de fevereiro de 2023 (dois mil e vinte e três), através de sala de videoconferência do Mestrado da Universidade Federal de Campina Grande, a Comissão Examinadora da Dissertação para obtenção do grau de Mestre apresentada pelo(a) aluno(a) **FRANCIEL DOS SANTOS RODRIGUES**, intitulada: "VOZES QUE NARRAM E PALAVRAS QUE CURAM AS REZADEIRAS E REZADORES DO SERTÃO DO VALE DO SABUGI (XX-XXI)", em ato público, após arguição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder ao mesmo o conceito **"APROVADO COM RECOMENDAÇÃO DE PUBLICAÇÃO PELA EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE"**, em resultado à atribuição dos conceitos dos professores doutores: Marcos Antonio da Silva - Orientador(a), José Otávio Aguiar - Coorientador(a), José Pereira De Sousa Junior - Examinador(a) Interno(a) e Olga Brites - Examinador(a) Externo(a). Assina também a presente Ata o Secretário do PPGH Yaggo Fernando Xavier de Aquino e o Coordenador do PPGH José Otávio Aguiar, para os devidos efeitos legais.

Parecer: O presente trabalho encontra-se apto para aprovação, sendo relevante para historiografia e para o programa de pós graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, sendo recomendado a sua publicação após os ajustes indicados pela banca examinadora.

Lista de Presença

Orientador(a)	Marcos Antonio da Silva	
Coorientador(a)	José Otávio Aguiar	
Examinador(a) Interno(a)	José Pereira De Sousa Junior	
Examinador(a) Externo(a)	Olga Brites	
Secretário	Yaggo Fernando Xavier de Aquino	
Coordenador	José Otávio Aguiar	

Campina Grande-PB, 24 de fevereiro de 2023.

Não importa se são pessoas com gostos sexuais diferentes, se matou alguém, se roubou, estava preso e se soltou, se é preto se é branco, se é amarelo, não quero saber quem é, sendo cristão eu atendo, e tem uma coisa não tem história de hora, tem rezador que reza até 17:00 horas, Deus este permanente direto, de noite e de dia nós dorme, mas ele não. Então não tem hora de rezar, palavra de Deus não é máquina que tem hora pra parar.

-Damião rezador, 2022.

AGRADECIMENTOS

Escrever esse trabalho tornou-se um estudo em conjunto de escutas, conversas e orientações, uma pesquisa que por mais que tornasse seu processo isolado, me permitiu ter o contato com diversos sujeitos que contribuíram para esse trabalho.

Agradeço primeiramente ao Grande Arquiteto do Universo pelo dom da leitura, escuta e estudos para desenvolver essa pesquisa, sem ele, e aos meus pais pelo dom da vida e o incentivo para continuar na caminhada, sem eles, nada seria possível.

As rezadeiras Nazaré, Lourdes, Ivete e Damião (In memoria) minha eterna gratidão por abrirem suas portas, exporem seus segredos e contar horas de histórias, atividade, um verdadeiro ensinamento, suas narrativas me atravessaram e me fizeram compreender esse universo no qual estou inserido. Sujeitos produtores de histórias, fazedores de histórias e memórias.

Também gostaria de registrar meus agradecimentos as pessoas da comunidade que se dispuseram a narrar seus testemunhos de vida e fé. A senhora Margarida, Marina, Maria do Carmo e Padre Bento.

Agradeço aos meus amigos queridos Letícia, Maxciel e Natália, pessoas essenciais na minha vida, que caminham comigo desde a graduação, com eles partilho os estudos, as boas conversas e o amor e carinho pela História, verdadeiros e queridos, obrigado por tanto.

A minha parceira, amiga e namorada Adelane, aquela que ouviu meus anseios, mesmo sem entender do que se tratava às vezes, mas que não mediu esforços para me apoiar nas mais diversas circunstâncias desse processo.

Aos meus amigos queridos que acompanharam minha jornada e estão comigo sempre apoiando.

Por fim, agradeço ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, por abraçar essa pesquisa e acreditar no meu potencial, bem como ao professor José Otávio e ao meu querido orientador Marcos Silva, que apesar das turbulências da vida e da distância não mediu esforços para que esse trabalho chegasse ao êxito final.

RESUMO

Essa pesquisa envereda onde o sol bate mais forte, permeia os espaços, memórias, crenças e ritos de sociabilidade de um povo crente de tradições religiosas sertanejas e que resistem ao tempo. São as rezas, as curas, as promessas, as festas e os costumes que constroem essa identidade, identidade do Sertão e do homem sertanejo que convive com hibridismo entre a cultura religiosa do povo posta como antiga e o universo moderno. Nesse sentido, propomos nessa pesquisa problematizar as práticas de curas promulgadas por rezadeiras e rezadores da região Vale do Sabugi do sertão paraibano entre o final do Século XX e início do século XXI, investigando suas práticas a partir do diálogo entre a História cultural e História Social para compreender como esses rituais de curas e de rezas do sertão conseguem manter ritos de sociabilidade e de permanências diante do seu convívio com a modernidade. Para esse estudo, nós nos voltamos em torno das narrativas orais como metodologia de pesquisa através das narrativas das rezadeiras, rezadores, enfermos e a comunidade que narra sobre essa relação da reza com seu espaço, dialogando com as fontes fotográficas que expõe as atuações e os espaços de rezas promulgados por esses homens e mulheres sertanejos, juntamente com as contribuições de autores como Canclini (2019), Thompson (1991), Cascudo (2011) e outros autores que dialogam com a cultura e sociedade na historiografia.

Palavras-chave: Sertão. Hibridismo. Cultura Popular

ABSTRACT

This research goes where the sun beats strongest, permeates the spaces, memories, traditions, and rites of sociability of a people who believe in strong religious traditions that resist time. It is the prayers, the healings, the promises, the feasts and the traditions that build this identity, the identity of the Sertão and of the country man who coexists with the hybridism between the people's religious culture, seen as ancient, and the modern universe. In this sense, we propose in this research to problematize the practices of healings enacted by healers and healers in the Vale do Sabugi region of the Sertão of Paraíba between the end of the 20th century and the beginning of the 21st century, investigating their practices based on the dialog between cultural history and social history in order to understand how these healing and prayer rituals from the Sertão manage to maintain rites of sociability and permanence in the face of their coexistence with modernity. For this study, we turn around oral narratives as a research methodology through the narratives of the praying women, prayers, the sick, and the community that narrates about this relationship of praying with its space, dialoguing with the photographic sources that expose the performances and the spaces of prayers enacted by these men and women from the Sertão, along with the contributions of authors such as Canclini (2019), Thompson (1991), Cascudo (2011) and other authors who dialogue with culture and society historiographically.

Keywords: Sertão. Hybridity. Popular culture.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Imagem da Virgem Maria casa da rezadeira Lourdes.....	78
Figura 2: Oratório na casa da Rezadeira Lourdes.....	82
Figura 3: Faixada da casa de Nazaré com imagens religiosas.....	95
Figura 4: Nazaré rezadeira atuando.....	101
Figura 5: Nazaré preparando a cura com água e sal.....	104

LISTA DE ENTREVISTADOS
REZADEIRAS E REZADORES

NOME	IDADE	CIDADE ATUANTE
Maria Nazaré dos Santos	69 ANOS	Vale do Sabugi
Maria de Lourdes Silva	75 ANOS	Junco do Seridó
Ivete Simplicio	79 ANOS	Junco do Seridó
Damião rezador	69 ANOS	Vale Do Sabugi

PESSOAS DA COMUNIDADE

NOME	IDADE	PROFISSÃO
Maria de Lourdes Barbosa	72 ANOS	Aposentada
Marina Galdino da Silva	70 ANOS	Professora aposentada
Margarida Bezerra da Nóbrega	75 ANOS	Comerciante aposentada
Maria do carmo	68 ANOS	Agricultora aposentada
Bento Oliveira de Almeida	39 ANOS	Padre e Capelão da Marinha Brasileira

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
<i>Caminhos e pelejas.....</i>	<i>15</i>
<i>Encontro com o sertão e a reza.....</i>	<i>23</i>
<i>Do povo e para o povo.....</i>	<i>27</i>
CAPÍTULO I: SERTÕES MODERNOS, DE REZAS, FÉ E SOCIABILIDADES	30
<i>1.1 Um espaço imaginado: Cartografia discursiva sobre os Sertões.....</i>	<i>34</i>
<i>1.2 Lugar de reza forte: Trajetos religiosos de um povo.....</i>	<i>42</i>
<i>1.3 “Diga ai doutor, o que está acontecendo aqui?”: O Vale do Sabugi entre a reza e o moderno na voz da Nazaré Rezadeira</i>	<i>57</i>
<i>1.4- Do Sertão ao litoral: As interfaces diversas das práticas de Lourdes e Ivete.....</i>	<i>73</i>
CAPÍTULO II: “VEM CÁ QUE EU TE REZO”: SIMBOLISMOS, REZAS E AS DIMENSÕES DE PRIVACIDADE NO SERTÃO DO SABUGI.....	84
<i>2.1 Espaços de rezas e lugares de memórias: Lourdes e sua senhora.....</i>	<i>86</i>
<i>2.2 “Faça toda limpeza no corpo dela com a força de Iemanjá”: Cultura de rezas e espaços híbridos no Sabugi, a experiência de Nazaré Rezadeira</i>	<i>102</i>
<i>2.3 “Rezador não tem nome, rezador não tem grandeza”: Damião rezador entre rezas e espiritualidades.....</i>	<i>117</i>
CAPÍTULO III134 “AS REZAS E OS REZADOS”: HISTÓRIAS E MEMÓRIAS CONTADAS POR SERTANEJOS.....	134
<i>3.1- O lugar do rezado: Contos do sagrado da reza nas vozes de Marina de Maria do Carmo</i>	<i>136</i>
<i>3.2 “Eu via como uma santa”: Margarida e Lourdes Barbosa nas trincheiras da memória.....</i>	<i>147</i>
<i>3.3 “Sertanejos de fé”: O olhar da igreja Sertaneja através da voz de um pároco.....</i>	<i>158</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS	170
REFERÊNCIAS	172
ANEXOS	177

INTRODUÇÃO

ESCRITOS INICIAIS

Rezadeira é rezadeira, já vem dizendo, eu rezo de olhado e quebrante botaram, com dois botaram e com três eu tiro, com o poder de Deus pai, com o poder de Deus filho, e Deus espírito santo, amém. Se botarem na tua gordura, na tua comida, na tua esperteza, e na dormida, na boniteza, no teu olhar, no bem querer e assim gente reza com o raminho tirando a doença em cima de você. (Depoimento concedido por Maria Nazaré dos Santos no dia 24 de maio de 2019).

No sertão de ervas, rezas, ramos e sujeitos, na serra alta e no lugar de santo forte, encontramos os espaços de rezas que guardam na memória sua crença, fé e vivência. Região na qual adentramos, não pelas estradas de rodagens, mas pelas vozes e memórias que ecoam dentro desse espaço, emanando poder de cura através das rezas de rezadores, benzedeiras e rezadeiras. A narrativa que inicia nossa discussão traz o depoimento de Nazaré rezadeira, senhora aposentada, com 70 anos de idade e que atua como rezadeira dentro da região do Sabugi.

Nazaré faz parte de um ofício assim como tantos homens e mulheres do sertão que despertaram esse dom ou herdaram esse trabalho, atuando nas formas diversas de curas através das rezas e dos saberes medicinais, se com dois botaram, com três ela tira, seja na magreza, na gordura ou na beleza. É por meio da sua narrativa e de outros que ocupam essa função que vamos pensando a história desse lugar, a construção dessa identidade social e de uma prática dita como antiga, mas produzida, adaptável e atuante como moderna. Esse é um outro sertão, não o das secas, fome ou desigualdade como é retratado pelos grandes detentores do poder político e social, mas um sertão cotidiano repleto de culturas, como as de reza.

A narrativa de Nazaré retrata de forma direta as formas de atuações das rezadeiras e rezadores, em que por meio do seu ritual é possível curar as mazelas que assolam esse cotidiano local. Seu depoimento ao ser transcrito e interpretado dentro do seu contexto nos apresenta a relevância dessa prática cultural por meio da crença, do imaginário religioso e social.

Ao rodear o sertão do Junco do Seridó, interior paraibano, me deparei com essas rezas que cercam esse lugar e tocam os sujeitos que nele convivem assim como me tocou na infância, onde ao me rezarem de um problema de saúde que me afetou, levou-me ao questionamento sobre de onde surgiram essas rezas. Ao perguntar a minha mãe sobre esse poder mágico, ela sempre me respondia: “A reza só cura aqueles que têm fé”, rezas nas quais são proclamadas por rezadeiras e rezadores como Nazaré, rezadeira que nos conta na narrativa acima sobre o que

é ser rezadeira, significando para ela aquela que reza com fé, curando o enfermo de tudo que o flagela.

A partir do contato com esse universo ainda na minha infância, percebi através da minha formação social e histórica, o quanto a prática de reza possui uma história e uma relação com esse espaço no qual deve ser discutido, nesse sentido, as rezas ganham outra forma; a de contar sobre esse passado histórico, as rezadeiras nas quais me rezaram no passado tornam-se vozes para narrar suas experiências de vida e contemplar essa pesquisa no qual vem sendo organizada desde o ano de 2019 em outros trabalhos ¹que discutem sobre esse tema.

A reza que apresenta esse prólogo perpassa por formas diretas do cotidiano dos sujeitos da região do Vale do Sabugi, da estética aos afazeres do dia, a reza cura tudo para aqueles que possuem crença nessa prática, nela observamos a historicidade presente dentro das vozes e das memórias de homens e mulheres sertanejos. As vozes de sujeitos como a rezadeira Nazaré, marcam uma profunda herança histórica originária e atuante desde o período colonial, as formas de habitações, as precariedades do mundo e do povo pobre; as rezas também mudam, se misturam com outras crenças e seus detentores abraçam outras formas de saberes, são essas tradições que emanam a história desse espaço sertanejo ligado ao universo do sagrado e do profano.

O universo religioso envolvido nas práticas diárias do povo sempre esteve ligado ao cotidiano. Souza (1986) fundamenta bem essa contextualização ao situar que desde antes do período colonial, nas sociedades europeias, negras e indígenas, residentes nesse espaço que chamamos de Brasil, promulgando esses rituais de diversas formas. A força mágica como ela coloca tornava-se recorrente ao mundo colonial, ficando e demarcando seu lugar na sociedade. Hábitos, credos e histórias que prosseguiram ao longo do tempo, ganhando novas formas e diferenciando-se em diversos contextos, como percebemos no depoimento de Nazaré, a qual as permanências de signos antigos ainda se fazem presentes.

Ao nos aproximarmos desses sujeitos e observarmos o quanto a presença deles, que num tempo de outrora eram intitulados como autoridades locais, uma grande inquietação toma conta da nossa pesquisa, pensando quais os motivos que levam os sujeitos a possuírem crença nessa prática e indo além. O que permite esses rituais em pleno apogeu da modernidade, permanecerem rodeando esse espaço? Ter esse contato, poder ouvi-los e senti-los na reza, nos

¹ Para essa informação verificar o trabalho: RODRIGUES, F. dos S. **Entre o dito e o escrito: histórias e memórias das rezadeiras e da comunidade de Junco do Seridó - PB**. 2019. 70 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2019.

possibilitou enxergar esse outro sertão, pois, por meio desses sujeitos, ao ouvir suas vozes, desconstruímos um discurso no qual foi nos dados, sertão como lugar pobre de cultura; nas suas vozes, enxergamos esse lado do sertão, aquele produzido e reproduzido por um povo.

A partir desse encontro e da força da sua narrativa, abrimos este trabalho com o desejo de apresentar as veredas do sertão paraibano, ligado ao Brasil pela maior rodovia do país, a transamazônica, mais conhecida como a BR 230, especificamente a região do Vale do Sabugi, nas cidades de Junco do Seridó, Santa Luzia e Várzea, não apenas por suas vozes, mas por um conjunto de personagens, rezadores, rezadeiras como Nazaré e sua comunidade sobre o objetivo de discutir historicamente as transformações das práticas de rezas, seu processo de continuidade e seu convívio com o sertão moderno, a partir do início do século XX, chegando nessa contemporaneidade, buscando assim cartografar, problematizar e pensar as narrativas desses sujeitos que constroem a identidade do ser sertanejo a partir das credices nessa região.

Nesse sentido, um conjunto de relações passam a serem pensadas de forma científica neste trabalho com o desejo de atribuir-lhe esse espaço; afinal, o ato de rezar e a cultura “popular” constituem histórias nas quais devem ser analisadas historicamente, pois falamos aqui de uma tradição que faz parte do corpo social brasileiro não apenas do sertão, mas que fincou sua crença em todo território nacional, a partir das suas científicidades e dos saberes ligados ao cotidiano, expondo como a sociedade produz um saber científico para além das paredes do universo médico reconhecido.

Caminhos e pelejas

Os caminhos percorridos nessa pesquisa são árduos, mas necessários, tendo em vista que traçamos um olhar que permite abrir duas vertentes, a cultural e a social dentro do campo historiográfico inspirados em historiadores como Thompson (1998) e Burke (1988), pensando as formas de adaptações e sobrevivências dessas práticas ao longo da história. Falar sobre as tradições de rezas num espaço agora contemporâneo, é permitir-se compreender a dimensão das continuidades dessas culturas. Teothonio (2010), por exemplo, ao olhar as tradições na região do Agreste paraibano, especificamente na cidade de Areia, também encontram as mudanças do espaço ao observar a saída das rezadeiras de âmbito rural para o setor urbano. É importante compreendermos antes de adentrar ao trabalho, que as relações entre os sujeitos com

essas tradições religiosas cotidianas são indissociáveis nessas sociedades mais interioranas, enraizando-se na sua cultura local e marcando sua identidade como veremos posteriormente.

Olhar para o sertão e as tradições de rezas que perpassam o Vale do Sabugi enquanto objeto histórico, é debruçar-se sobre as múltiplas formas de se fazer e se pensar sertões. Ao tratar especialmente das práticas religiosas que rodeiam esse espaço como as de rezas, nos aproximamos de formas que nos fazem olhar as tradições que são silenciosas em âmbito escrito, mas ricas no universo da oralidade. Assim, percorremos em torno da nossa pesquisa olhar para o universo cultural, entrelaçando-o com a sociedade a partir de sujeitos que possivelmente passariam e passaram despercebidos na história, mas que se fazem presentes na memória do povo no qual convivem. Ao voltar para o passado, por meio dessas memórias, conseguimos encontrar indícios que respondem a nossa problemática, que mesmo em um universo não letrado, identificamos uma vasta fonte que reforça nossa análise.

Nas primeiras linhas do prefácio da sua obra *O Queijo e os vermes*, Carlo Ginzburg (1986) chama atenção para um debate pertinente que abre a discussão do seu livro. Partindo dos seus estudos da história cultural e sobre o que ele inaugura na historiografia italiana como a Micro-história, o mesmo percorre o universo de um moleiro no século XVI e, a partir desse sujeito peculiar e do seu contato com o povo, além de todo um imaginário religioso que percorre esse lugar, Ginzburg (2006) é capaz de analisar toda a cultura de uma sociedade medieval através dos seus processos crimes. Essa documentação e a presença desse personagem, abre uma discussão dentro do que nós, historiadores, conceituamos enquanto “cultura popular”; segundo Ginzburg (2006), esse popular presente em suas pesquisas é retratado apenas pelos escritos da elite, onde ele enxerga a importância do relato oral enquanto meio de pensar essas culturas subalternas.

Para além das limitações de pesquisa da sua época, Ginzburg (2006), por meio dessa obra, abre um eixo de importante discussão ao pensar a circularidade cultural a partir de Menochio, capaz de rodear os espaços culturais da elite e dos povos pobres. Partindo desse pretexto, percebemos que, com os estudos da história cultural e social, um leque de possibilidades foi aberto dentro da escrita historiográfica, especialmente ao olhar a cultura do povo sobre suas múltiplas faces. História, partindo do seu convívio interdisciplinar, especialmente com a antropologia ao tratar dos estudos culturais nos trouxe uma nova forma de pensar e problematizar a partir de novas perguntas e novos olhares.

Atravessando esse caminho através dessa “peleja” teórica metodológica, nós nos debruçamos nessa pesquisa e assim como Ginzburg (2006), abraçamos esse diálogo entre

história cultural e social, porém, sob o olhar da religiosidade que permeia esse espaço sertanejo, cultura essa que enraíza a identidade cultural das comunidades que fazem parte do Vale do Sabugi. Para pensar esse universo, nós nos fundamentamos nos estudos de pesquisadores que colocaram um olhar sobre a cultura do povo dito comum, pensando teórica e metodologicamente por esse caminho da história cultural e social.

Ao traçar esse caminho enquanto viável para nossa pesquisa, nós nos inspiramos em autores que olham a cultura popular através de aspectos distintos, mas que ao mesmo tempo se encontram; afinal, segundo Burke (1986), a cultura popular apresenta esse amontoado de interpretações heterogêneas que possuem limitações de análises. Ao tentar interpretar nosso objeto de estudo enquanto uma prática da “cultura popular”, abrimos um leque que possibilitou pensar e repensar uma temática que vem sendo discutida em diversos âmbitos, porém o popular em nossa pesquisa, ganha outro sentido, o de negá-lo enquanto única forma para interpretar essas tradições culturais, pois, compreendendo as limitações desse conceito, vislumbramos o quanto esse popular é um conjunto de representações culturais por vezes negadas, mas que definem os sujeitos e seu local.

Mesmo assim, não podemos esquecer que “cultura” é um termo emaranhado, que, ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe, pode na verdade confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas. Será necessário desfazer o feixe e examinar com mais cuidado seus componentes: ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de geração para geração e o desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e de trabalho. (THOMPSON, 1998, p. 22).

Cultura por si só, dentro do âmbito historiográfico, pode representar muitas características sociais nos espaços não acadêmicos, talvez entre no banalismo das análises que não dão significado para essas tradições. Thompson (1998) nos chama atenção nesse sentido, sobre como o historiador deve compreender as tradições culturais. Observar os ritos, costumes e as mudanças que percorrem essas tradições, bem como elas estão fortemente envolvidas na sociedade, é problematizar as tradições em uma condição mais complexa, na qual traz ainda mais historicidade, ou seja, não pensar a cultura apenas com uma forma de definição única, mas entender as relações sociais que elas possuem.

Sobre os estudos culturais dentro da historiografia, Ginzburg (2006) e Thompson (1998) perceberam que para compreender melhor a sociedade é necessário observar como as práticas produzidas pelo povo emergem dentro de um contexto de necessidades; as formas de lazer, por exemplo, se modificam ao longo da história, assim como a força do trabalho, no mundo

teológico; os ritos religiosos se modificam para irem de encontro com a sociedade fiel; as suas credences, as músicas, as roupas são frutos do seu tempo e talvez falem mais sobre o passado do que um documento escrito repleto de intenções daquele que o escreveu; assim também se encontram as práticas de reza, se modificando e encontrando novas formas para não cair no esquecimento.

A história cultural, compreendendo essas modificações, entende que os sujeitos são frutos e sementes do seu tempo, também nos apresentam novos indícios de pensar a cultura do homem, assim, por mais que uma abordagem seja bastante pesquisada, sempre haverá limitações nos estudos e mudanças que devem ser analisadas. Nossa pesquisa surge com essa pretensão, uma temática que é rica em abordagens em diversas áreas de estudos, mas que, pelo tamanho da sua complexidade, torna-se necessária ser estudada com um outro olhar.

As relações sociais e culturais presentes na prática de reza partem de um olhar relacionado sobre esse popular presente no mundo moderno, no qual somos capazes de analisar, a partir das contribuições de Canclini (2019); para ele, as práticas do povo não são enxergadas como antigas ou folclóricas, nem estão isoladas do mundo do progresso, pelo contrário, elas se encontram e tentam abraçar esse mundo dentro das suas práticas; essa hibridação trazida por Canclini (2019) torna-se um eixo fundamental para compreendermos como os rezadores e rezadeiras do sertão paraibano ainda prosseguem com seus ritos, assim como repensa o espaço sertanejo enquanto produtor de cultura e enquanto espaço contemporâneo.

Observando essas contribuições que nos ajudam a pensar o povo, percebemos a presença de um diálogo entre esses clássicos da historiografia; para Ginzburg (2006), em sua obra produzida na década de 1980, a cultura do povo só poderia ser estudada na sua forma mais pura através dos relatos orais dos sujeitos, pois, entendendo o mundo medieval enquanto iletrado, ele percebia que a elite falava sobre o povo a partir de um olhar de superioridade. Thompson (1990), por mais que não traga essa abordagem da falta da oralidade para pensar sua pesquisa, enxerga a importância de ouvir, ler e estudar os excluídos e sua cultura para compreender a sociedade; e por fim, Canclini (2019) que reconhece essas culturas como formas de tradições que não são ultrapassadas e que tentam sobreviver constantemente.

Através desse balanço historiográfico que norteia nossa escrita, compreendemos nessa leitura sobre o povo e sobre o popular que tais autores partem de um pensamento no qual buscaram encontrar na cultura do povo outras formas de pensar a história. Contudo, o que percebemos é que, o povo é estudado enquanto objeto científico por alguns pesquisadores, mas nem sempre são ouvidos ou interpretados. Canclini (2019) reforça essa questão ao compreender

que até o lugar acadêmico enxerga a cultura do povo com um olhar de superioridade, sendo necessário trazer esses sujeitos, não com a intenção filantrópica de dar voz para esses indivíduos, pelo contrário, trazer esses povos e, a partir das suas experiências, compreender suas práticas e o contexto social no qual estão inseridos e atuam, tendo em vista que os sujeitos em questão são aqueles que convivem, trabalham e formam todo esse nicho social.

De acordo com Raphael Samuel (1990) em seu texto intitulado “História local e História oral”, somos capazes de compreender um determinado espaço por meio das vozes dos povos que fazem o local, que promulgam suas práticas e que convivem em sociedade; o historiador, ao se deparar com as memórias que são narradas pelos sujeitos que fazem a cidade, passa a conhecer e problematizar características até então não encontradas nos documentos ditos oficiais. Partindo dessa ótica e com o desejo de falar sobre o sertão e suas práticas mágicas, a partir das suas vozes, tentamos explicar e discutir as práticas do povo por meio do povo que as promulga.

As rezas, em seu conjunto mais complexo, se organizam através da oralidade e são rituais promulgados através da força da voz; seu processo de aprendizagem, quando ensinadas, ocorre com a oralidade, haja vista que parte dos seus oficiais são iletrados; as memórias que relatam as experiências desses sujeitos falam sobre o povo dessa região, narram seus avanços e relações, seus adeptos, os enfermos compartilham suas experiências por meio da sua voz; o homem sertanejo que busca um saber de um rezador, compartilha sua fé dentro das narrativas orais. Dessa maneira, traçamos a oralidade enquanto documento histórico que emana além da história dos rituais, simbologias e as relações de sociabilidade postas por esses rezadores e rezadeiras.

As vozes que trazemos neste estudo estão marcadas por um conjunto de memórias e de registros que se encontram, dialogam e também divergem; a oralidade não conversa apenas com os sujeitos, mas com as fotografias dos espaços privados das rezadeiras e rezadores aqui entrevistados, que configuram suas simbologias e seus signos mágicos. Oralidade e memória são nossos caminhos metodológicos para pensar todo esse universo cultural e fazer ouvir o povo desse espaço, para compreender essa dimensão de um saber que é presente na contemporaneidade.

A criança recebe do passado não só os dados da história escrita; mergulha suas raízes na história vivida, ou melhor, sobrevivida, das pessoas de idade que tomaram parte na sua socialização. Sem esta haveria apenas uma competência abstrata para lidar com os dados do passado, mas não a memória. (BÓISIS, 1994, p. 73).

A memória vivida é nosso objeto de análise, especialmente das pessoas mais velhas, que compõem a marca dos rezadores e rezadeiras que serão analisados nos capítulos posteriores; constatando que todos os narradores e atuantes desse credo são acima de 60 anos, interrogamos esses sujeitos não apenas por sua atuação, mas pela experiência local adquirida ao longo dos anos. A memória torna-se coletiva por meio dos laços que se articulam através das histórias sobre esses sujeitos, mas principalmente pelo reconhecimento da sua atuação, possibilitando que as gerações contemporâneas busquem esse saber.

Em Junco do Seridó, por exemplo, como veremos mais tarde, torna-se comum o passar dessa experiência pelos enfermos de maneira geracional, onde se forma um ciclo de pais e mães que levam seus filhos para serem rezados, assim como esses filhos que passam adiante tal prática dentro do seu ciclo familiar. A narrativa oral dos mais velhos se socializa dentro dos espaços familiares que abraçam esse credo e buscam tais rezadores, tornando-os verdadeiros arquivos vivos.

“A lembrança é a sobrevivência do passado. O passado conservando-se no espírito de cada ser humano aflora à consciência na forma de imagens-lembranças” (BÓSIS, 1994, p 53). A memória, para Bósis, é uma das relações mais fortes entre o homem e a história, pois são os sujeitos vivos que fazem a história; ao ouvirmos suas narrativas, adentramos num universo dificilmente habitado, muitas vezes subjetivo, mas que, com o material certo, como o diálogo entre os sujeitos, passamos a compreender a dimensão das suas histórias.

Não apenas o exercício de ouvir, mas os estudos de Bósis (1994) nos ajudou a buscar depoimentos ao invés de entrevistas premeditadas e com questionários, o ato de depor abriu espaço para que pudessemos ouvir ainda mais esses sujeitos de uma forma livre e espontânea, retirando as amarras e desconstruindo as barreiras entre o espaço universitário com a sociedade.

Relacionamos essas narrativas entre rezadores, enfermos e algumas pessoas da sociedade para cartografar esse lugar da reza e compreender esse misticismo mágico. Nela, identificamos as crenças, os motivos e os desejos desse espaço sertanejo. A busca por proteção, a benção para combater o mal e o “olhado” do outro, as doenças do espírito são enfermidades que possuem uma função social do adoecimento no qual trazem à rezadeira para atuar e ocupar uma função na sociedade.

O ato de ouvir e de trazer essas narrativas contribui para pensar a mentalidade dessa sociedade; dentro do mundo religioso e sertanejo, duas pesquisas nos ajudam a identificar essa mentalidade sobre o aspecto religioso: a primeira, intitulada “Práticas mágicas e cultura popular na Bahia”, publicada em 1998, sob a autoria de Jaqueline de Andrade Pereira; a segunda, dentro

dos estudos antropológicos intitulado “Para as ondas do mar sagrado: Uma etnografia dos rituais de rezadeiras e rezadores de Delmiro Gouveia do sertão de Alagoas”, publicada em 2018, sob a autoria de Sergiana Vieira dos Santos.

Ambas as pesquisas nos ajudam a compreender essa articulação do universo religioso do povo sertanejo a partir das suas narrativas orais. Santos (2018), por exemplo, ao pensar essa etnografia da reza no sertão de Alagoas, passa a introduzir um sertão com um olhar nos aspectos religiosos, mas não é doutrinária; para ela, a presença dessa prática mágica em Alagoas está diretamente ligada à relação dos sujeitos com o sagrado, bem como à necessidade de um conforto.

Figuras como padre Cícero e Frei Damião representam, ainda hoje, para povo sertanejo, a certeza da cura de enfermidades, da realização de milagres, e quando essa região é acometida por grandes períodos de estiagem são eles que os devotos, mulheres e homens rezadores, recorrem as suas promessas e clamores, como intercessores ou responsáveis diretos nos processos de tratamento e cura. (SANTOS, 2018, p 38).

Segundo Santos (2018), a presença mágica na vida do sertanejo se interliga com os traços da busca pela cura das enfermidades, como pela ausência de líderes religiosos pelo fato do sertão de Alagoas ser distante do litoral; assim, promessas e ritos desse cunho ganham força. Santos (2018) nos ajuda a pensar as práticas de cura dentro do sertão e como elas ganham força por meio das narrativas orais dos rezadores por ela analisados.

A obra de Pereira (1998), no entanto, discute a dimensão simbólica do mundo popular na Bahia, onde há o encontro híbrido da prática de reza com o catolicismo e as religiões de matrizes africanas; o autor traz discussões sobre as representações simbólicas nos ritos de reza que nos ajudam a compreender as rezas por nós analisadas. Ambos os autores encontram um ponto chave para entender como a reza está ligada ao espaço; para eles, o ato de rezar possui enquanto objetivo central o trato sobre o corpo adoecido, enxergando a doença enquanto um mal social que aflige não apenas um sujeito, mas todo um grupo por retirar a harmonia. Sendo assim, a reza, por sua vez, reorganiza o corpo do enfermo e equilibra a sociedade por dar a ela novamente sua harmonia.

Quintana (1996) coloca a doença também nesse lugar de desordem, o que torna os rezadores oficiais, não apenas no trato da reza, mas no seu conhecimento local de ervas, chás e remédios únicos produzidos por eles. Seja a rezadeira ou rezador sertanejo, o ato de curar é sua função primordial que vai de encontro com a sociedade na qual ela atua, reafirmando seu lugar,

pois sua eficácia no ato da cura é o que faz permanecer a prática viva na memória dos sujeitos do seu espaço.

Nesse sentido, passamos a ouvir os sujeitos que ocupam o Vale do Sabugi e que atuam como rezadores e rezadeiras, além dos enfermos e as pessoas que buscam esse saber, sendo necessário introduzirmos, enquanto documento histórico, duas fontes fundamentais que nos ajudam a pensar esse contexto. Primeiramente, nós nos debruçamos sobre as narrativas orais das rezadeiras e rezadores dessa região, onde analisamos suas narrativas para compreender a dimensão da sua prática na sociedade. Trazemos as vozes e narrativas das rezadeiras Nazaré, de 68 anos, Lourdes, de 75 anos, Ivete Simplício, de 80 anos, as três residentes em Junco do Seridó; dão forma também a nossa pesquisa, o senhor Damião, rezador de 69 anos, residente de Santa Luzia, o Senhor Manoel Caboclo, de 70 anos, da cidade de Várzea, e o senhor Edesio, do Junco do Seridó.

Observa-se que, para abranger nosso recorte espacial, trazemos rezadores e rezadeiras que atuam em todo Vale do Sabugi e a partir das suas narrativas, conseguimos adentrar a fundo nos seus rituais, colocando em discussão por meio delas e deles as formas de sobrevivências, e as táticas que eles e elas buscam para manter seu ofício na contemporaneidade por meio da sua relação híbrida om a sociedade. Por meio das suas vozes, identificamos a sensibilidade no ato da cura, as formas de caridade e a força do trabalho no ato de rezar.

Os rezadores e rezadeiras que dão vozes a essa pesquisa também falam sobre ritual, simbologias e crendices que dialogam com tradições religiosas, indígenas, africanas e católicas, seus símbolos, e suas rezas também se tornam objeto de análise, pois falam das doenças e da representação sagrada presente na região.

Em seguida, fomos em busca das vozes enfermas e das pessoas da região que buscam esses saberes e que contam sobre as práticas dentro desse espaço de forma cotidiana. Senhoras como a Dona Lourdes, de 50 anos, Marina, de 55 anos, e o Senhor José, de 70 anos, rememoram as experiências contidas com as rezas. Trazer as narrativas das pessoas que procuram as práticas de rezas nos ajuda a compreender esse diálogo entre as memórias na região, bem como os motivos que levam esses sujeitos a continuarem buscando refúgio nessas práticas. É essencial olhar para o outro, esse que não reza, não pratica, mas acredita em e busca esses saberes com a intenção de serem protegidos das enfermidades do corpo e do espírito.

Através das narrativas orais e com o diálogo estabelecido entre as rezadeiras e rezadores, nós nos deparamos com nossa segunda fonte, os espaços privados das rezadeiras e rezadores entrevistados; segundo elas e eles, sua casa também é um templo repleto de símbolos,

local onde na maioria das vezes, atuam. As fotografias desses espaços tornam-se verdadeiros lugares de memórias, pois expõem um templo sagrado na sua casa; as plantas, das quais se utilizam, os santos por elas e eles aclamados, e os oratórios dentro das casas contam e marcam a memória da prática de reza, tornando-se objeto de análise. Ter a possibilidade de atribuir o registro fotográfico enquanto documento capaz de dialogar com narrativas estabelecidas reafirma esse lugar da crença e a ligação com o sagrado na vida dos sertanejos.

Encontro com o sertão e a reza

Por meio das fontes estabelecidas, fomos capazes de compreender os signos identitários que representam um dos aspectos da cultura sertaneja, sua crença religiosa e fundamentando-nos nela, passamos a introduzir o Sertão enquanto um conceito voltado para o aspecto social e cultural que deve ser discutido, um espaço de credices, que se modernizam e caminham com práticas historicamente antigas, mas que se renovam.

Em nosso trabalho, delimitamos enquanto recorte espacial o Sertão paraibano, espaço que abraça a região do Vale do Sabugi, para discutir os aspectos religiosos e culturais que constituem esse Sertão. Identificamos nessa região, uma herança histórica marcada por esse universo religioso milenarista, que é tão forte na região Nordeste, onde, através de seu contexto local e adversidades da vida sertaneja como as secas, as doenças e a fome acabam sendo sanados por meio do espaço religioso.

A região do Sabugi faz parte desse sertão que buscou formas de sobrevivência por meio da crença religiosa, a presença de parteiras, ciganos, curandeiros e rezadeiras tornam-se recorrente nessa região desde antes do século XIX, expondo uma identidade cultural forte, haja vista que as práticas religiosas desse espaço mantêm singularidades únicas ao atuar sobre as necessidades do povo que aqui convive.

A partir do início do século XX, como veremos mais adiante, a região do Sabugi passa a se modificar, abraçando o moderno, como é possível ilustrar com a criação dos hospitais Otília Balduino em Junco do Seridó e a construção da Maternidade Sinhá Carneiro em Santa Luzia, possibilitando a presença do espaço médico na região, antes presente apenas nas grandes cidades do interior paraibano, fazendo a população voltar-se para os saberes de rezadeiras, rezadores e parteiras que atuavam enquanto médicos para essa sociedade. Nesse período, a sociedade se modifica nessa região sertaneja, abraçando o moderno, mas mantendo suas

crendices, práticas e devoções, nas quais expõe o sertanejo enquanto um sujeito produtor de cultura cabível de análise.

Ouvir os homens e mulheres sertanejos desse espaço nos ajuda a compreender esse outro Sertão, que é repleto de cultura, práticas e religiosidade, mas também um sertão que não é apenas rural, que não migra necessariamente para o sudeste, mas que modifica e se moderniza ao longo do tempo, assim como suas práticas culturais.

Cascudo (2012)² conseguiu identificar, ao viajar pelas cidades do interior do Rio Grande do Norte, como essas mudanças estavam percorrendo esse espaço de forma recorrente, energia elétrica, hospitais, urbanização, ou seja, a ideia de progresso capitalista estava acompanhando os sertões e modificando seu espaço, assim como o resto do mundo contemporâneo.

Essas mudanças são necessárias na nossa discussão, pois é inegável pensar o moderno na região do Sabugi paraibano e não o conceituar enquanto espaço sertanejo; existe uma relação intrínseca com sertão e reza, doravante que as rezas trazem em seu seio, além dos ritos de cura com as suas especificidades da região, a conduta dos sertanejos e como o imaginário religioso percorre esse espaço.

Ao mesmo tempo, o sertão se moderniza e torna-se contemporâneo, indo de forma contrária às discussões e aos estudos da elite regionalista que reforça um discurso sulista sobre o sertão como apenas um espaço seco, pobre e sem cultura, como fora representado nas produções até final do século XIX sendo bem citadas na obra de Muniz (2011), ou no espaço midiáticos com as novelas “caipiras” sempre mostrando seca, pobreza e o homem sertanejo matuto e analfabeto chegando nas grandes cidades.

As fontes mostram um espaço além, expõem como esses povos conseguem estar presente, crescerem socialmente e evoluírem, mantendo características das suas origens identitárias. Os sertões não são mais os mesmos, ele muda e seu povo muda junto com ele.

Nessas circunstâncias, os centros urbanos e os sertões configurariam espaços simbólicos explicativos da dicotomia da sociedade brasileira, tradicionalmente apresentada pela historiografia e pela literatura por meio da dialética do progresso e do atraso, do moderno e do arcaico (OLIVEIRA, 1975, p. 30).

Pensamos em nosso trabalho, o sertão enquanto um espaço moderno para além das dualidades impostas sobre ele, onde suas práticas sobrevivem e também se modernizam na

² Ver livro *Viajando os Sertões*, obra produzida por Cascudo como forma de cartografar o interior do estado do Rio Grande do Norte para observar as mudanças que percorrem as cidades do Sertão Riograndense.

sociedade, distanciando-nos assim de um discurso que deprecia o sertão enquanto um local de cultura. Segundo Muniz (2011)³, existe um discurso no qual se configura a região Nordeste, logo também o sertão, enquanto um espaço carente de cultura; para ele, o espaço literário, midiático e político olha o sertão apenas como um lugar distante, assim como os cronistas definiam no período colonial.

No entanto, essa invenção feita pelo o outro, esse que não vive a sensibilidade desse espaço, passa a criar uma imagem preconceituosa do Sertão. Todavia, as representações que demarcam esse sertão, são trazidas de fora e reproduzidas dentro desse próprio espaço; a pequinês do homem sertanejo, sua “ingenuidade” não foram construídos nos sertões, mas vindo de fora para dentro através daqueles que detinha o poder intelectual, político e cultural da época.

O conceito de sertões apresenta essa complexidade, porém, ao introduzirmos o discurso dos povos sertanejos, conseguimos experienciar o que vem a ser o sertanejo, especialmente esse ligado às tradições religiosas fortes, como as que encontramos no Vale do Sabugi. Introduzir o conceito de Sertões nesse contexto visa observar o espaço e sua cultura por meio de uma historiográfica que se volta para essas problemáticas.

Agora temos que ir em busca de conhecer ou nos dispormos a experienciar, visitar ou viver os ou nos sertões, cabendo, pois, a possibilidade de escolhas de com qual ou em quais sertões queremos nos ocupar ou queremos ocupar. O conceito sertão já não mais recobre uma mesma realidade, já não dá conta de falar das mutações históricas, econômicas, tecnológicas, sociais, políticas e culturais pelas quais vem passando, ao longo de um dado tempo, que também é preciso precisar, o espaço que anteriormente foi recortado, designado e significado a partir deste conceito. (MUNIZ, 2012, p. 41).

Sertão enquanto conceito remeteu-se à representação do atraso, significando por muito tempo um lugar distante do mar. Esse recorte, segundo Muniz (2012), deve ser repensado; o mesmo termo sertão torna-se vazio para decifrar um espaço repleto de histórias. É preciso pensar o sertão no seu plural, sertões, aquele que-faz parte de um topo social multicultural e que acompanha as mudanças em seu meio. De acordo com Muniz (2012), existe um discurso que nega os sertões enquanto espaço contemporâneo, sendo preciso reafirmar as mutações que percorrem esse espaço.

Nós nos preocupamos em tratar a dimensão desse conceito por entendermos que existe uma narrativa na qual foi produzida e imaginada, e ainda permanece sendo reproduzida sobre

³ Ver livro *A invenção do Nordeste e outras artes*. Nele Muniz abre um eixo discursivo sobre como o Nordeste é uma invenção discursiva, assim como os sertões, espaço no qual os discursos da elite política, da mídia e da literatura inventa esse espaço a partir de um olhar de superioridade. Nos fundamentamos nessa obra para pensarmos as formas de poderes que fazem esse Nordeste e reforça esses discursos depreciativos.

a cultura sertaneja, levando-a sempre ao arcaísmo e aos dualismos de arcaico/moderno. Por meio dessa discussão, nossa pesquisa caminhou sobre a tese de enxergar os múltiplos sertões sob um recorte espacial e cultural, tendo em vista que para desconstruir as identidades impostas e imaginadas na sociedade, é preciso experienciar essas questões, abraçando a sociedade e compreendendo as nuances que vêm dessa região.

Sob essa ótica, as produções historiográficas que pensam o sertão na historiografia nos ajudam a compreender nossa pesquisa, a partir da tese de pensar o sertão inventado e imaginado de diversas formas. Dentre elas, damos ênfase a alguns autores como Bonato (2010) que em seu trabalho, discute as formas como os colonos e os viajantes definiam os sertões e sobre como essa reprodução perpetuou, no imaginário da colônia, essa construção narrativa que reforça todo um conjunto de estereótipos presente na contemporaneidade, sendo reproduzido tanto nas produções literárias como nas midiáticas.

Por outro lado, Demétrio (2011), ao estudar a obra de Guimarães Rosa, consegue trazer um outro sertão como um espaço cultural repleto de misticismo e que não se concentra apenas na região Nordeste, mas em todos os espaços interioranos. É importante ressaltar que, os sertões são múltiplos e passam a ser estudados na historiografia enquanto uma produção de espaço e cultura capaz de modificar-se, mas também de manter certas tradições; ter o sertão enquanto eixo temático nos ajuda a decifrar a vasta região que por um tempo foi abandonada pela elite da sociedade brasileira por defini-la enquanto um espaço seco, pobre e folclórico.

Esse outro sertão é o que nos preocupa, um lugar que está em contato com diversas culturas e que vai ao encontro dos sujeitos que dão vozes ao nosso trabalho, pois o sertão caminha junto das rezas, vai ao encontro de negros caboclos rezadores, com senhoras consideravelmente católicas que propagam simpatias e partilham sua crença, uma reza na qual evoca as almas vaqueiras protetoras dos sertanejos como as rezadeiras que passaremos a conhecer.

Um lugar de reza forte, de santos fortes, mas que não é só a seca, a pobreza e a fome, se moderniza, apropria-se da tecnologia, abre espaços de sociabilidade entre o povo e sua região, trazendo suas práticas de formas contínuas, ou seja, o Sertão do Sabugi nos mostra indícios de que descontrói os discursos impostos sobre esse espaço a partir de que convive e faz o sertão.

Do povo e para o povo

Através dessa breve introdução, abrimos a discussão do nosso trabalho e apresentamos a pesquisa em linhas gerais, os objetivos, bem como os caminhos percorridos para o enredo da escrita, pontuando assim os fins que se construiu o trabalho. Trazemos por meio desse prólogo, o desejo de contar a história dos sujeitos que fazem o Vale do Sabugi através das rezas, fazendo as pessoas em sua sensibilidade não se tornarem apenas objeto histórico, mas evocar suas memórias para que o próprio povo compreenda seu passado, falando sobre seu cotidiano e seu sertão, de forma que traga a cientificidade e a relevância da sua prática religiosa no contexto local.

A partir desse pretexto e na última seção da nossa introdução, trazemos aos leitores um breve esboço dos capítulos que remontam essa história, abrangendo a especificidade e análise de cada documento histórico para assim compreendermos o que formam as rezadeiras e rezadores sertanejos nesse espaço rodeado de mudanças. Optamos em organizar nosso trabalho em três capítulos, com o desejo de analisar os objetivos estabelecidos, pois para pensar a dimensão dessa prática envolto ao que traz o sertão juntamente com o seu diálogo com o mundo moderno, foi preciso contextualizar um caminho e estabelecer meios que marcam historicamente nossa análise.

Nesse sentido, cada capítulo nasce com o objetivo de responder a uma questão que se relaciona com o povo do Vale do Sabugi, o universo religioso e as formas de adaptações. As práticas de rezas possuem uma complexidade dentro do seu ritual, pois em cada sujeito que reza, formas e ritos divergem, por vezes também se encontram, tornando assim a religiosidade do povo repleta de significados cabíveis de análises. Para cada momento, dedicamos um olhar, de um lado as relações com o moderno, do outro os aspectos religiosos e as táticas para permanecerem no mundo moderno, possibilitando o exercício da escuta em meio ao universo vasto como esse que estudamos.

No primeiro capítulo, dedicamos uma discussão que problematiza os sertões enquanto um espaço moderno, mas que possui fincada em suas raízes a presença das práticas de rezas que conserva relações de sociabilidade com o Vale do Sabugi. Assim sendo, abrimos nossa discussão inicial a partir do conceito de sertões e sua historiografia, analisando historicamente os caminhos percorridos sobre o sertão e como o mesmo passa a ser construído desde os primeiros relatos dos viajantes no período colonial até as produções literárias mais contemporâneas.

Partindo desse princípio, discutimos como o sertão é uma construção inventada e imaginada pela sociedade e como essa invenção construiu no imaginário social a visão de um espaço carente de avanços e culturas; todavia, repensamos essas mudanças, passando a cartografar o sertão enquanto espaço contemporâneo repleto de práticas culturais, como as das rezas que marcam a identidade religiosa do sertanejo por possuírem uma ligação íntima com as representações sagradas desde o mundo colonial. O sertão e o espaço religioso ganham forma nesse momento ao serem pensados em conjunto, pois as representações religiosas desse universo conseguem esbanjar a identidade cultural dos indivíduos que rezam e procuram esses saberes.

A partir das práticas religiosas presentes no sertão, dialogamos sobre como esse espaço está marcado historicamente por uma identidade religiosa, e como as práticas de rezas que possuem uma herança histórica nessa sociedade conseguem se modernizar e dialogar com espaços de saberes do mundo moderno como a medicina, que dialoga com as rezas nessa região, desconstruindo através da voz do povo utilizada enquanto fonte como o sertão também é um espaço produtor de cultura, que se moderniza e mantém relações de sociabilidade na área, estando presente na memória dos indivíduos que nele convivem.

No segundo momento, passamos a discutir as transformações das práticas de rezas dentro do Vale do Sabugi, onde, por meio das fotografias e das narrativas orais, identificamos a complexidade das rezas ao serem analisadas. Por meio delas, somos capazes de compreender um universo ligado ao mundo religioso e ao mundo das doenças que acarretam essa sociedade; observamos nesse capítulo as formas de circularidade cultural presentes na prática de reza, bem como as hibridações dos seus rituais, haja vista que as rezadeiras e rezadores que narram sobre suas rezas mantêm diálogo entre o catolicismo, as religiões indígenas, espíritas e de matrizes africanas dentro do seu ritual, mesmo que de forma inconsciente. Para essa compreensão, as fotografias ganham espaço por apresentarem como as casas dos rezadores são templos repletos de símbolos dessas manifestações religiosas, expondo como cada um dialoga dentro do ritual do rezador.

As simbologias apresentadas pelas rezadeiras, assim como suas rezas, conversam diretamente com a sociedade, cada oração promulgada, além de representar um tratamento específico de cada enfermidade, também apresenta o espaço cotidiano. Nela, discutimos como historicamente as rezas se modificam e se transformam, e como os aspectos simbólicos das rezas falam sobre o sertão do Sabugi, em cada narrativa; nesse capítulo, são analisadas separadamente, tendo em vista que cada rezador traz rezas e ritos diferentes, alguns trabalham

apenas com crianças, outros com remédios naturais ou do mato produzidas por elas e outros com o público em geral, sendo assim, abordamos como cada sujeito consegue promulgar seu ritual mediante os problemas que são trazidos.

A representação sagrada de uma autoridade religiosa também será percebida nesse momento, onde serão analisadas as relações de poder e mediação da rezadeira e do rezador com o sagrado, observando que existe uma relação no qual apenas aqueles escolhidos para essa missão podem atuar e promulgar seus rituais. A oralidade nesse momento torna-se fundamental para discussão, pois todos os rezadores que foram entrevistados contribuem para ela, a fim de contar sobre sua prática na comunidade.

Por conseguinte, adentramos no terceiro capítulo, local dedicado às relações sociais que abraçam e sentem a prática de reza em sua intimidade, falamos aqui da relação direta entre a rezadeira com a sociedade por meio das vozes daqueles que já atribuíram alguma enfermidade, conheceram ou escutaram sobre as atuações do rezadores; são as memórias da fé, da cura alcançada, do sentimento de gratidão e de uma devoção que reafirma a presença da identidade sertaneja nos aspectos religiosos entre o rezador e o rezado.

As memórias da sociedade externadas por esses sujeitos rezados, nos falam sobre como eles permanecem crendo nessas práticas, mesmo diante de um universo no qual o saber médico está em ascensão, buscando relacionar as memórias desses indivíduos a dos rezadores no emaranhado de memórias que tomam forma em nosso último capítulo, abrindo um eixo discursivo que analisa os laços de sociabilidades entre a rezadeira e o enfermo. Cada narrador rememora um momento específico do seu contato com a rezadeira e os rezadores, alguns mesmo de forma tímida são capazes de falar sobre o ato da reza em sua vida no momento de necessidade. Um verdadeiro exercício de lembrar é feito pelos narradores em que, por meio das suas vozes, relacionamos a história das rezadeiras, do sujeito e do seu espaço.

Por fim, é preciso que observe a narrativa do povo para o povo, pois é na oralidade e nas memórias que percorrem o Vale do Sabugi através das rezas e da crença que passamos a adentrar nesse lugar de mistérios, com serras altas e matas verdes e secas, um lugar que emana memória, crença e tradição mesmo dentro de um universo de incertezas, em que a reza aparece como forma de amenizá-la. Memória, história e religiosidade fazem esse trabalho a partir dos laços de sociabilidade que ligam o povo sertanejo à sua cultura.

CAPÍTULO I

SERTÕES MODERNOS, DE REZAS, FÉ E SOCIABILIDADES

Figura 1- Oratório na casa da rezadeira Ivete



Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador (2022).

Santos postos, vela utilizada, cômoda velha e uma crença íntima e pertinente, essa imagem registra o oratório da casa da rezadeira Ivete, uma senhora aposentada de 80 anos, residente do Junco do Seridó, uma mulher sertaneja rezadeira atuante na região do Sabugi, a presença e as narrativas de Ivete serão discutidas mais a frente, porém, nesse momento destacamos por meio desse registro uma captura de uma das múltiplas representações dos sertões brasileiros que traz a identidade religiosa de uma “cultura popular” propagada, organizada e cultuada por esse povo.

Os traços dessa fotografia nos apresentam abordagens pertinentes, santos velhos ao lado de fotografias familiares novas representando os pedidos de oração da rezadeira Ivete para proteção dos seus filhos, por outro lado ela nos apresenta a representação da devoção sertaneja dentro da sua casa, uma prática cultural dos católicos desse espaço, que para alguns pode ser uma devoção antiga, popular ou até folclórica, mas que são as tradições culturais desse povo.

Essa é uma das faces desse sertão, um sertão religioso, de crenças culturais que se enraízam na identidade cultural desse povo, os santos acima são exemplos dessa representação cultural que não é antiga, mas contemporânea renovando-se de acordo com seu contexto. A oração faz parte da identidade do homem sertanejo, um credo que foi dado para eles, mas no qual adaptaram-se ao contexto deles, esses homens, mulheres, vaqueiros e outros que fazem esse grande sertão

A casa de Ivete, assim como essas imagens, são características das regiões interioranas e prova dessa identidade, ela remete às devoções e crenças construídas por essa sociedade para sanar suas necessidades do dia. As orações da matina são exemplos disso, Ivete rezadeira narra que ao amanhecer já se faz necessário iniciar suas orações para abençoar seu trabalho e o dia. Por mais que as rezas mágicas de curas sejam ferramentas das rezadeiras e rezadores, elas também aconselham que os fiéis orem de acordo com o catolicismo em busca de bençãos e proteções.

Ao ser entrevistada ela nos conta sobre suas experiências e sobre as formas de buscar proteção, nesse contexto Ivete nos fala:

Ele me dizia, quando a senhora rezar no povo e não se sentir bem, vá embaixo de um pé de árvore e reze na senhora também que você fica boazinha, pois da mesma forma que você pode rezar nos outros você também pode rezar em você. E é, quando me sinto mal eu vou ali ao pé de pau, me rezo e volto aos trabalhos. (Depoimento concedido por Ivete Simplício no dia 10 de julho de 2019).

Aprofundaremos a entrevista com a rezadeira Ivete posteriormente, mas nessa narrativa em especial ela nos conta sobre a importância da proteção e sobre como a oração protege inclusive as rezadeiras. Esse contato religioso como Ivete é retratado pelos entrevistados desse trabalho que assim como Ivete buscam as rezas para protegê-los dos afazeres do dia. Interessante observar que até a rezadeira não se faz livre das mazelas que assolam a sociedade, elas também buscam proteção e cura.

A reza para ela é um trabalho e essa atividade é uma função característica da região que estamos estudando, esse é um espaço que o ato de rezar se organiza como uma função ativa da sociedade, como um trabalho social. Nesse contexto, penso sobre que sertão é esse e como nessa contemporaneidade ainda é repleto de traços que nos dizem ter ficado no passado. Será um sertão de fato pobre que se agarra a tradições folclóricas como se fossem vivas? Esse é o sertão de Ivete, de Nazaré, é o Sertão de Damião, de Lourdes é o sertão do povo sertanejo, no qual precisamos entender as origens e construções desses estereótipos e também compreender a presença dessas práticas na contemporaneidade.

Adentrando atentamente nessas veredas dos sertões paraibanos a partir da casa de Ivete rezadeira retratado na fotografia acima, especificamente nos espaços que compõem o Vale da Sabugi, nos aproximamos de um aspecto social moderno e, ao mesmo tempo, repleto de misticismos ligados à sua identidade religiosa. Suas crendices, festas de santos e rezas se misturam com os signos de modernidade presentes nesse território, tornando-se um Sertão plural, mas não aquele sertão seco, pobre, abastado de cultura e carente de socorro como nos fora apresentado até início do século XX, e introjetado em nosso imaginário, pensamos aqui os sertões nas vozes e nas memórias do povo que nele reside no mundo contemporâneo, não distante dos espaços de progressos e que resiste através de suas características preservando e adaptando suas tradições culturais ao longo do tempo, além de inventar novas tradições.

Porém, para falarmos sobre as características culturais, religiosas e os aspectos de modernidade presentes no Vale da Sabugi, faz-se necessário percorrermos um caminho longo e problemático acerca do espaço sertanejo e o próprio sertão enquanto conceito para compreendermos e desconstruirmos a construção fixada da narrativa sobre a negação dele enquanto aspecto social marcado por avanços. Diferentemente das regiões sulistas, os sertões brasileiros estão marcados nas produções literárias, sociais e históricas enquanto uma região distante do progresso, sendo representada até meados do século XX, através de dicotomias que deterioram esse espaço, silenciando suas identidades, tradições e os sujeitos históricos presentes nos sertões.

Litoral x Sertão, rural x urbano, popular x erudito ou até mesmo arcaico x moderno tornaram-se dualidades, inscrevendo os sertões desde o período colonial e atravessando o tempo por meio do imaginário do povo, sejam eles residentes do que entendemos enquanto sertão ou para aqueles que olham de fora, buscam a partir desses estereótipos encontrar os sertões secos no qual arde nos olhos e queima na alma, como coloca Cunha (1997) em sua obra

*Os Sertões*⁴, em que, por mais que apresente os sertões a partir da sua perspectiva e lugar social, ele ainda passa a enxergar esses sertões, especialmente o nordestino, enquanto território de homens fortes que sobrevivem ao flagelo da seca, fome e desigualdade social, reproduzindo a partir de seus estudos sobre Canudos, o cotidiano sertanejo naquele período de crise vivenciado no arraial, no qual reforça apenas essa visão, o homem que resiste a tudo e que não

⁴ Publicado pela primeira vez em 1902, o livro traça uma abordagem extensa sobre os sertões nordestinos a partir dos estudos de Cunha sobre o arraial de Canudos. Trazemos essa obra nesse contexto para pensarmos sobre como historicamente os sertões passam a ser desdenhados a partir de alguns pesquisadores que se preocuparam com esse espaço. Cunha nessa obra, nos chama atenção sobre as análises minuciosas e sobre as suas impressões construídas a partir de seu lugar premeditado a partir dessa dualidade entre sertão e litoral.

se adapta, ou seja, o homem que tenta resistir instintivamente sem buscar meios para modificar a sua realidade.

Historicamente, desde o século XVI, o termo sertões foi introduzido no território que posteriormente chamaríamos de Brasil, designando as terras distantes do mar, abastadas de matas verdes e prósperas para agricultura ou do paraíso terrestre imaginado pelos colonos, como coloca Souza (1986)⁵, passam a construir o imaginário do colono sob outra ótica, na qual enxergavam esses espaços enquanto desérticos, secos e misteriosos por sua vegetação rasteira e espinhosa.

Todavia, alguns historiadores como Bonato (2010) percebem a presença do termo sertão em Portugal desde o século XII, utilizando sempre para definir lugares distantes, ser “tão distante”, desértico, seco ou interior. Assim, os viajantes, cronistas e colonos que passam a percorrer esse espaço foram desenhando e construindo os sertões a partir do seu lugar social.

O sentido de sertão se expressaria na dupla ideia “espacial de interior” e “social de deserto, região pouco povoada”, transcendendo qualquer “delimitação espacial precisa”. O imaginário de “sertão”, construído por viajantes, missionários e cronistas, “mais do que oposição a litoral”, se constituía “em contraste com a ideia de região colonial”. (NEVES, 2003, p. 156,).

Pensando os sertões inicialmente enquanto recorte espacial a partir de sua construção histórica, vislumbramos por meio de alguns estudiosos como esse nicho foi construído não apenas enquanto espacialidade geográfica para definir um lugar, mas também enquanto projeto político que surge em oposição ao litoral. Neves (2010) apresenta bem esse argumento ao problematizar os sertões enquanto espacialidade; nela, é possível perceber como essa delimitação molda os aspectos que formam os sertões, como o social, no qual se apresenta como lugar pobre economicamente, social ou como cultural por ser representado por tradições culturais colocadas como folclóricas e arcaicas.

Percebendo a formação espacial e social no período colonial, entendemos que nos períodos iniciais que marcam a passada do estrangeiro nesse território, eles se voltam para os territórios litorâneos por enxergarem melhor suas riquezas; ao mesmo tempo, os outros espaços passam a ser ocupados posteriormente a partir da passagem não do homem branco europeu,

⁵ Em sua obra “O diabo e a terra de Santa Cruz”, Melo (1986) apresenta a partir da ideia de imaginário como o colono Europeu enxergava as colônias que posteriormente chamariam de Brasil enquanto um paraíso terrestre, nessa obra podemos perceber explicitamente a construção social do sujeito na colônia sobre o viés religioso ligado ao medo sobre o desconhecido, Nesse sentido, trazer a contribuição de Melo (1986) para esse texto, nos ajuda a observar a dimensão do conceito de imaginário para pensar a formação da sociedade brasileira.

católico e nobre, mas dos brancos pobres e cristãos novos, que passam a povoar esses locais e a conviver cotidianamente com suas tradições e práticas, distante dos espaços sociais mais organizados aos moldes europeus.

São esses povos e posteriormente os negros livres que passam a ocupar os espaços sertanejos, as formações de novas mesclas sociais fundamentam as constituições da identidade desse povo a partir de diversos nomes; o caboclo, sertanejo, vaqueiro, o homem macho, tornam-se signos dessa sociedade que se forma no universo pensado enquanto representação do mundo medieval, pelo fato de, segundo o olhar do colono, o espaço definido enquanto sertão apresentar o que existe de mais arcaico na sociedade. É esse lugar inventado que conhecemos, é essa cultura sincrética e esse povo silenciado que a sociedade e as produções contribuíram para uma reprodução marcada por preconceitos históricos que adentra no imaginário dos mais diversos sujeitos.

1.1 Um espaço imaginado: Cartografia discursiva sobre os Sertões

As discussões que permeiam a ideia de espaço se constituem na historiografia em diversos aspectos, dentre eles, observamos essa construção geográfica e cultural dos sertões a partir do imaginário dos sujeitos ao longo da história e como os discursos que produzem esse território foram formulados; dentre as pesquisas que analisam esses aspectos e que nos ajudam a compreender essa dimensão problemática, partiremos inicialmente dos estudos de Bonato (2010)⁶ que percorrem o período colonial para estudar essa cartografia.

Ao pesquisar sobre essa formação dos sertões brasileiros com base nos relatos de viagens dos colonos entre os anos de 1783-1822, Bonato (2010) evidencia como a ideia de sertões generalizou-se em passos largos nesse momento, levando-o sempre a definição depreciativa, na qual descartava em algumas produções e narrativas os aspectos prósperos dos sertões. Por meio de sua problemática, ele observa sobre sua preocupação com o espaço através do questionamento de como nosso território foi construído a partir do outro.

⁶ Pesquisa de mestrado apresentada ao programa de Pós Graduação em História da UFPR com a problemática de desdenhar os sertões a partir dos relatos de viagens coloniais. O trabalho se organiza a partir da cartografia sobre os espaços regionais brasileiros, no qual é trabalhado as formas de memórias nas narrativas dos viajantes que buscavam cartografar os espaços sertanejos. Para mais informações ver: BONATO, Tiago. **Viagens do olhar: relatos de viajantes e a construção do sertão brasileiro** (1783-1822). Guarapuava: Unicentro, 2014.

Para ele, os relatos construídos pelo olhar do estrangeiro sobre a ocupação e sobre o espaço eram marcado pela percepção construída dentro do imaginário colonial; geograficamente, o sertão era a terra esquisita, assombrosa e de poucas riquezas, culturalmente; como veremos posteriormente, o conceito de sertão também fora marcado enquanto espaço de tradições religiosas arcaicas e medievais, fortemente marcadas pela figura do maligno da concepção cristã, e por fim, enquanto espaço de pobreza social, com secas profundas. Observamos esse sentido por Bonato (2010) dentro de um dos relatos de viagens por ele analisado.

O mato que crescia a dois ou três quilômetros das paliçadas dos seus fortins, era como uma muralha. Por detrás deles o sertão espiava, fechado e misterioso, do alto adarvado das serras que não tinham nome. Ali começava o mundo dos animais fantásticos, das riquezas fabulosas, das mortes sem história. (BONATO, 2010, p. 8).

Dentro das narrativas dos viajantes, Bonato (2010) se depara com o relato de Pero Vaz de Caminha, que toma como fonte de análise; nela, é possível desprendermos do nosso olhar mais totalizante e observamos nas entrelinhas do relato como sertão era pensado por alguns colonos nesse período. “O mundo de animais fantásticos e de mortes sem histórias” retrata bem a fabricação dos sertões nesse período, é esse mundo imaginado que se reproduziu cotidianamente dentro do campo social brasileiro, mundo esse sem povo, fechado pelas veredas e as serras que o cobriam nas sombras do sol forte, é esse sertão que, em termos espaciais, vai constituindo um caminho difícil de desconstruí-lo, pois esse território se torna inseparável para a ideia de sertão nesse momento.

Sendo assim o sertão, como não faz parte desse modelo civilizatório ocidental, deve ser dominado e civilizado rumo ao progresso. Por isso, o discurso científico moderno caracteriza o sertão como um lugar atrasado, ermo, inóspito, rude. Podemos observar essa perspectiva, por exemplo, em algumas interpretações feitas por estrangeiros sobre o Brasil ainda no período colonial (OLIVEIRA, 2014, p. 81, *Apud* Lima, 2016).

De acordo com a colocação acima, observamos o sertão no seu engatinhar discursivo dentro do dualismo selvagem/civilizado, é nesse discurso no qual podemos observar as interpretações e a fabricação do sertão enquanto sinônimo de pobreza e atraso, onde sua vegetação, cultura e presença religiosa apenas fundamentam essa invenção. Falo em invenção observando Certeau (1982), que problematiza a existência de construções que são produzidas através de um lugar social e que fala de forma latente sem possuir um olhar incisivo sobre os

aspectos culturais construídos no local propriamente dito. É o olhar do colono europeu, dos cronistas e de viajantes que passavam nesse espaço e por meio de sua definição sobre o que é civilizado passaram a norteá-lo como símbolo da selvageria.

As produções historiográficas apresentam nesse momento um diálogo mais determinista de um espaço no qual deve-se olhar com desconfiança e que é moldado para além do tempo; todavia, a presença de um sertão seco, na maioria das vezes, é pensada como não civilizada. É nas vivências que encontramos os motivos aqui apresentados que definem esse espaço, experiência imaginada e produzida forjada em uma determinada elite como a que se forma aqui nos períodos posteriores ao século XVI, no qual cartografa todo o território interiorano, espacialmente o nordestino, por meio dessa polaridade geográfica. Sobre esse sentido, percebemos os eixos formadores sobre a história de um lugar:

Em não sendo uma realidade geográfica dada a priori, localizável, o sertão é o acúmulo da experiência; experiência com o espaço. Em verdade, tem-se uma paisagem imaginada como sertão, não como dado externo palpável, sendo, ao fim, elaboração estética. É, portanto, dotada de imaginário, de conteúdos simbólicos e subjetivos, bem como pode servir a fins políticos e ideológicos. (DEMÉTRIO, 2012, p. 31).

É nos acúmulos de experiência que não apenas Demétrio (2012) como também outros historiadores como o próprio Muniz (2014) percebem ao tratar dos sertões como esse espaço é posto enquanto subjetivo. Nesse sentido, as representações culturais adentram no interior do homem sertanejo com uma diversidade de estereótipos negativos, entre eles, as visões deterministas sociais⁷, nas quais vão mapeando a sociedade brasileira até o início do século XX. O olhar da casa grande e do colono europeu, que enxerga sua superioridade até nos espaços, consegue definir o que é civilizado ou não, questão essa que permeia todo nosso imaginário social até nessa contemporaneidade.

Sobre esse imaginário produzido pelos cronistas, colonos e letrados que constroem esse espaço, observamos como o sertão era visto enquanto fechado, misterioso, local onde se escondiam os mais exóticos segredos. Ao tratar desse processo de colonização e dos desdobramentos da formação da sociedade luso-brasileira, o desconhecido sempre fora temido; os bandeirantes que adentram esse espaço tornam-se exemplo dessa construção, tendo em vista, que os medos e anseios agiam na mentalidade desses indivíduos, reproduzindo as narrativas e

⁷ Conceito utilizado para pensar as relações sociais a partir de uma concepção de superioridade construída e inspirada a partir do darwinismo social.

estórias contadas sobre esse lugar em que formalizam a dualidade geográfica, formando não apenas sertões, mas vários brasis na ótica colonial, entre o selvagem e o civilizado.

Nesta perspectiva, gostaria de mostrar que a operação histórica se refere à combinação de um *lugar* social, de *práticas* "científicas" e de uma *escrita*. Essa análise das premissas, das quais o discurso não fala, permitirá dar contornos precisos às leis silenciosas que organizam o espaço produzido como texto. (CERTEAU, 1982, p. 65).

Observamos sobre essa ótica, como é produzido um lugar a partir do posicionamento social de quem está escrevendo. Suas práticas, formações e tradições contribuem para pensar ou inventar um lugar. O sertão, bem como uma representação imaginada nesse sentido, parte da construção de um lugar, o do colono, que produz a cultura e o espaço do outro sobre sua cultura de "superioridade". As produções literárias, políticas e geográficas, como cita Muniz em sua obra "A invenção do Nordeste", exemplificam bem a questão identitária desse lugar produzido pela elite e reproduzido pelo homem sertanejo comum.

Enxergamos no imaginário a capacidade de formação histórica dos sujeitos, pois é partindo das nossas reproduções imagéticas que passamos a reproduzir narrativas advindas daquilo que pensamos enxergar. O medo, o estranhamento e a visão de superioridade nesse momento agiram-no imaginário desses povos e de uma elite que passava a se constituir nesse território; ao mesmo tempo, abriu-se margem para o povo que se formava e organizava dentro dos sertões ligados a tradições adversas e caracterizado dentro de novas mesclas, sejam culturais ou sociais, se colocassem nesse lugar dado. É olhando para esse imaginário historicamente que enxergamos os lances históricos que formam a identidade nacional a partir do litoral, pois são os sujeitos históricos que produzem no seu íntimo as representações do que eles enxergam.

Os estrangeiros que fizeram essas interpretações dos sertões entendiam-no como um contraponto ao litoral, e acima de tudo como um debate entre civilização e barbárie. O litoral era visto como o lugar por excelência da primeira noção, pois é onde os portugueses desembarcaram e desenvolveram uma economia e uma administração regular, principalmente pela atuação da Igreja e do Estado. (OLIVEIRA, 2014, p. 81).

Como colocado anteriormente, o sertanejo e seu local eram pensados entre a dualidade do civilizado e o selvagem, esse debate percorre os espaços políticos sobre como interpretar o sertão; todavia, é sobre o silenciamento que o sertão se desenvolve, cresce e adentra o mundo moderno, de um lado o litoral, local onde os estrangeiros desembarcavam, espaço de atuação da nobreza e da igreja, do outro, o interior do atraso, sem vida e fruto, mas que se industrializava

e se movia aos olhos do progresso, mesmo que para um determinado grupo, como coloca Gilberto Freyre em sua obra “*Nordeste*”⁸.

O que percebemos até o final do século XIX, são essas produções que percorrem o meio social e acadêmico, tornando-se mais fortes nos períodos de grandes secas, dentre elas, a que ocorre entre os anos de 1877-1879, sendo considerada uma das mais devastadoras e impulsionadora, forçando os sertanejos a migrarem para regiões sulistas, traduzindo não somente o descaso social e político causado pelas secas, mas reafirmando a ideia degenerada sobre a identidade do local do sertanejo.

É nos períodos de secas que encontramos a representação da fragilidade do povo sertanejo mais apresentada dentro e fora do universo acadêmico, especificamente do nordeste; nela, como apresenta Graciliano Ramos em sua obra “*Vidas Secas*”⁹, encontramos as nomeações mais violentas sobre o sertão e o sertanejo, observamos os “infelizes e famintos” que sonhavam com as migrações, também percebemos os discursos produzidos de forma exacerbada sobre esse povo, afinal, sabemos das existências dos caminhos perigosos e duros dos sertões em seus tempos de crises apresentados na obra, mas não é apenas por ele que a identidade de seu povo poderia ser representada.

Pensar os discursos produzidos sobre o espaço geográfico sertanejo também é observar o seu povoamento e as camadas sociais que adentram nessas terras, bem como os povos que ali existiam; é no povoamento dessa terra dita “isolada”, que encontramos um misto de tradições, costumes e afetos que percorrem toda uma região, bem como é através do povo e suas vozes que podemos compreender as formas de sobrevivência, adaptações e relações que fazem permanecer os sertões. Lima (2016) nos chama atenção ainda sobre esse legado do povo sertanejo que nos foi dado como um presente e que abraçamos sem questionar; ele coloca:

“Todavia, o isolamento demográfico do sertão é um legado ambíguo. Se de um lado foi possível proteger-se do processo de miscigenação desenfreado do litoral (dos retrógrafos), por outro, os sertanejos também ficaram insulados da civilização, dos bons costumes, da alta cultura e da modernidade. Bruto, bárbaro, sem estoque cultural, atrasado, com culturas e religiões rudimentares, os sertanejos, estáveis etnicamente, se tornaram os degenerados da civilização. (LIMA, 2016, p. 53).

⁸ Ver obra *Nordeste* de Gilberto Freyre, no qual discute sobre os espaços industrializados do Nordeste enquanto exímio exemplo de progresso, nela, podemos nos atentar para a formação da sociedade açucareira e mudanças que permeiam esse espaço do senhor de engenho, mas ao mesmo tempo a região que nela se encontra indústria, no qual passam a pensar o Nordeste também enquanto espaço de modernidade.

⁹ Ver *Vidas Secas* (2013). Romance que apresenta as regiões nordestinas no período de seca, tratando sobre os processos migratórios e as dificuldades por ela dentro do enredo histórico por ele descrito. A partir dessa obra, o autor consegue por meio do romance, pensar um nordeste em tempo de seca e suas relações no processo imigratório do povo nordestino. Para saber mais, ver:

Nessa historiografia sobre os sertões, pensamos sobre seu espaço geográfico, cultural, identitário e religioso a fim de desconstruirmos essa narrativa dada sobre esse lugar. Ao tratar dos aspectos geográficos e culturais, Lima (2016) faz sua análise sobre esse e relata bem o pensamento social dessa discussão, um espaço insulado da civilização, bons costumes e modernidade. Inserido nessa observação, outro aspecto entra em cena, a sociedade enxergada como etnicamente instável, sem identidade, cultura ou até mesmo história.

Ao tratar sobre as construções de uma identidade, Bhabha (1998)¹⁰ nos apresenta como a identidade que nos é dada como pronta e inacabada e essa identidade construída, muitas vezes pelo outro, é a que passamos a reproduzir. Observem que ao olhar para as primeiras construções dadas sobre a identidade sertaneja, os sujeitos desse espaço passaram a introduzi-las, e aqueles que vinham e enxergavam o sertão de fora não conseguiam (ou não queriam) compreender as mudanças que permeiam seu espaço.

É por meio dessa análise a respeito das produções que permearam até início do século XX que passamos a questionar: Será esse o sertão? Um espaço sem cultura, sem tradição? Pois bem, é sobre essa interrogação que buscamos entender e desconstruir essa identidade dada; afinal, como defende Guimarães Rosa em sua obra *Grande Sertão: veredas*¹¹ “O sertão está em toda parte”. Estando em toda parte, também podemos notar as produções identitárias que o cercam, o espaço, a tradição, a religiosidade forte passando a ser pensado enquanto representação cultural de uma identidade, não apenas de caráter negativo, mas afirmativo, social e político, pois, ao compreender as construções coloniais que impregnaram esse espaço, também podemos ouvir aqueles que fazem do sertão um local de cultura¹².

Diferentemente das obras de Cunha (1997) ou de Graciliano Ramos (2013), que tratam os sertões sobre esse aspecto de dualidade entre o selvagem e civilizatório, que enxerga o sertanejo enquanto pobre e ao mesmo tempo enquanto sujeito forte que a tudo resiste, conseguimos encontrar em *Grande Sertão: veredas* um outro olhar sobre o sertão; mesmo ainda apresentando esses aspectos duais, conseguimos identificar a pluralidade em suas narrativas, a

¹⁰ Livro “O local da cultura”, no qual fomenta uma discussão sobre a identidade cultural através de diversas prerrogativas, dentre ela, a pós colonial, no qual aborda a ideia de identidade enquanto uma produção construída, dada e espelhada para o sujeito, no qual busca romper com esses estereótipos para enxergar sua própria identidade.

¹¹ Publicada pela primeira vez em 1956, a obra percorre um espaço literário ligado ao mundo sertanejo religioso, místico e imaginado pelo povo, nela, abrimos um leque de discussões no qual fundamenta o conceito que pensa os sertões enquanto múltiplo.

¹² Conceito apresentado por Bhabha, em que compreende os espaços de cultura produzido pelo sujeito. Para Bhabha, a identidade pode ser passada sobre diversas óticas, entre elas, aquela no qual o outro pode nos oferecer ou impor a partir de seu lugar, assim, enxergamos a identidade nesse texto enquanto uma construção social imposta que passa a ser desconstruída com a modernidade.

percepção sobre as culturas, tradições e sujeitos que permeiam esse espaço. A figura do personagem Riobaldo e sua narrativa atravessam esses aspectos postos, fazendo-nos refletir sobre o que vem a ser o sertanejo.

Em seu eixo literário, a obra é discorrida em um lugar fictício, ligado as religiosidades, mitos e crenças sertanejas; todavia, Rosa (2019) retrata dentro de suas narrativas diversos espaços dos sertões, que por vezes distorcem o que convenientemente vinha sendo produzido no meio acadêmico. É necessário observar, em sua obra, uma quebra de paradigmas sobre como as produções norteavam os espaços geográficos sob um determinismo social. Rosa (2019), nesse sentido, nos apresenta em sua obra como o olhar para os aspectos culturais podem repensar uma nova identidade.

Sertão, em sua narrativa, é plural; a partir desse pensamento social, enxergamos não apenas o sertão, mas os sertões dentro dos vários brasis de culturas distintas e práticas cotidianas únicas do seu espaço. Sertões, não apenas aquele do vaqueiro cantador e de terras secas, mas os múltiplos espaços que estão em toda parte e que, ao longo do tempo, se modificam, transformam-se e constroem uma nova imagem.

O senhor tolere, isto é sertão. Uns querem que não seja: que situado sertão é por campos-gerais a fora a dentro, eles dizem, fim de rumo, terras altas, demais do Urucúia. Toleima. Para os de Corinto e do Curvelo, então, o aqui não é dito sertão? Ah, que tem maior! Ugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador, e onde criminoso vive seu Cristo-Jesus arredado de arrocho e autoridade. (ROSA, 2019, p. 13).

Para além de uma discussão literária ligada ao mundo fictício e compreendendo o teor da narrativa dentro da historiografia, através do diálogo entre História e Literatura, no qual compreende a obra literária como produtora de história, nós nos apropriamos dessa narrativa nos índices iniciais da obra de Rosa (2019), sobre a compreensão do que é apresentado enquanto sertão, ele expõe o sertão que outros dizem, o fim de rumo com terras altas.

Todavia, levantava-se a tese de que o sertão está em toda parte; aqui, Rosa (2019) imagina o sertão em suas múltiplas direções e sentimentos, por meio de sua narrativa, como coloca Demétrio (2012); ele quebra a geografia construída sobre os sertões e passa a cartografar dentro de seu universo literário plural e ousado, é por essa narrativa que podemos nos atentar sobre as mudanças não apenas do campo social, mas no meio acadêmico sobre como a ideia de sertão passa a ser reformulada. Talvez seja em Rosa (2019) e em sua produção que enxergamos em meados do século XX outro trato sobre as regionalidades, um outro olhar que agrega a cultura no campo da identidade nacional.

“A partir do movimento modernista brasileiro se intensifica a crítica às ideias de progresso, evolucionismo, raça e meio geográfico. No lugar colocaram-se outras perspectivas como o problema da mestiçagem na cultura brasileira” (OLIVEIRA, 2010, p. 85). É na primeira metade do século que se passou a pensar a identidade nacional brasileira a partir do rompimento com as ideias de progresso, atribuindo um olhar mais delicado em relação aspectos culturais brasileiro, no qual a própria concepção de mestiçagem é repensada enquanto representação dessa identidade.

Um grande exemplo dessa influência cultural no movimento modernista é a obra de Guimarães Rosa movida por meio desse viés, em que é enxergado dentro da literatura enquanto membro da terceira geração do movimento modernista brasileiro, deveras, entendemos que sua obra não é apenas inovadora ao tratar sobre o regionalismo, como também seu estilo literário narrativo surge enquanto mudanças de escrita nessa geração. A obra de Rosa (2019) reproduz o discurso sobre os espaços a partir de um outro interesse, o olhar étnico e identitário que ganha forma com esse movimento, possibilitando um novo nicho de pensamento que visa a enxergar espaços sociais enquanto signos culturais.

Mais do que simplesmente uma categoria geográfica, o sertão deve ser tomado como signo para se referir a um universo particular, ao qual foram atribuídas inúmeras características – muitas delas de caráter depreciativo, como veremos – que hoje ajudam a compor, de maneira indissociável, seu significado. (BONATO, 2010, p. 9).

Pensamos o sertão enquanto signo para compreendermos esse universo em particular, mas se distanciando dos sinônimos depreciativos, o sertão enquanto sertões, múltiplo, diverso e plural, socialmente e culturalmente. O sertão pensado enquanto região interiorana se faz presente nos mais diversos espaços do Brasil, em especial, ao olharmos para os sertões nordestino, adentrando ainda mais essas veredas, percebendo o multiculturalismo representado por práticas, tradições e costumes.

Caminhando sobre esses percursos, compreendemos a quão problemática é a discussão sobre os espaços, onde o lugar muitas vezes é falado, produzido e reproduzido pelos outros. Os sertões, como apresentamos nesse momento ao tratar de sua tomada geográfica e posteriormente a virada cultural, observamos que ainda são os mesmos produzido muitas vezes por aqueles que enxergam, mas ao mesmo tempo não escutam seu povo, não pensam como eles mesmos produzem sua identidade, ou como representam os sertões. Possibilitar a escuta dos produtores de cultura, ou melhor, do povo que faz os sertões, é abrir os diversos leques que

podem contribuir para enxergarmos o outro lado do espelho, no qual se reflete um espaço moderno, produtor de cultura e com tradições históricas fincadas em seu meio.

É olhando para os aspectos culturais do sertões que observamos essas mudanças e sua trajetória cultural, especialmente pelo olhar da religiosidade do povo que acompanha o sertanejo desde o período colonial, que se transforma e se adapta dentro das mudanças ao longo do tempo, especificamente ao traçarmos nosso olhar para o Vale do Sabugi paraibano e as tradições de rezas que marcam esse espaço enquanto lugar de cultura, em que, por meio da voz de seu povo e das memórias que percorrem esse caminho, poderemos entrar nos espaços modernos e nos locais de crenças, fé e tradições que dialogam cotidianamente.

É sob a perspectiva cultural que compreendemos as transformações sociais ligadas ao espaço, Thompson (2010), ao relacionar cultura e sociedade em suas pesquisas históricas, entende o quanto as práticas culturais e as experiências sociais produzidas pelo povo são indissociáveis. Para ele, o que nós pensamos enquanto “cultura popular” é a tradição do povo praticada e produzida socialmente, na qual, dentro dos aspectos regionais dos sertões, encontramos esse objeto ao relacionar as tradições religiosas com o convívio moderno.

1.2 Lugar de reza forte: Trajetos religiosos de um povo

Como categoria cultural, “sertão” afirma-se pelos antecedentes socioculturais de sua população, exprimindo “poder de evocação de imagens, sentimentos, raciocínios e sentidos”, construídos ao longo da sua experiência histórica. No imaginário do cancionero popular, “sertão” expressa diferentes viveres e saberes. (NEVES, 2003, p. 6).

Num trabalho anterior, no qual fiz algumas considerações acerca de um estudo sobre as relações sociais entre as rezadeiras juncoenses e o povo da sua comunidade¹³, observei os diferentes aspectos cotidianos ligados com o povo das camadas “populares” e o povo da elite através das suas crenças religiosas; a partir dessa observação, atentei sobre as diversas formas de saberes que rodeavam o espaço sertanejo circulando em diversos campos sociais que, ao mesmo tempo, produziam a história desse lugar através das tradições religiosas. Nesse trabalho

¹³ Para esse ponto ver o trabalho intitulado: “Entre o dito e o escrito: Histórias e memórias das rezadeiras e da comunidade de Junco do Seridó-PB” de autoria de Franciel dos Santos Rodrigues e fruto do trabalho monográfico concluído no ano de 2019 na Universidade Estadual da Paraíba.

nossa preocupação foi compreender a dimensão dessas rezas e a partir delas enxergamos seus ritos de continuidades

Pensando sobre essa ótica compreendemos os sertões sobre múltiplas faces que contemplam viveres e saberes cotidianos, percebo que dentre os diversos aspectos que formam a identidade do homem sertanejo moderno, a religiosidade do povo talvez seja um dos que melhor define esse local de cultura, pois, através das tradições, ritos e práticas religiosas que permeiam a sociedade, conseguimos observar as formas de sobrevivência cotidiana do povo e seu convívio com a modernidade entre esse hibridismo relacionado ao antigo e ao moderno.

É através da religiosidade promulgada, ritualizada e propagada pelo povo sertanejo, que encontramos as memórias e histórias cotidianas que expõem um lugar de cultura para além do que é enxergado enquanto selvageria ou sacrilégio, posto muitas vezes no que a sociedade define enquanto folclórica e mítica, mas que na prática cotidiana é viva e resistente. É nos ramos, nas palavras, nos gestos e no acolhimento do enfermo que encontramos as tradições que ligam o sujeito com o universo sagrado. Falamos aqui das rezadeiras e rezadores que, ao longo da formação da sociedade e em diversos espaços, atuam enquanto detentores de saberes sobre a cura do corpo doente para aqueles que possuem crença nessa prática, especificamente atentando para as singularidades das rezadeiras e rezadores que permeiam os sertões paraibanos. Encontramos um misto de histórias e relações sociais que ainda permeiam esse meio com suas práticas, tomando como ponto de partida as experiências, identificamos as formas de cultura produzida pelo povo e seu local.

Ao abordar esses sujeitos específicos, podemos adentrar historicamente na formação social e religiosa do povo, ou sobre o que academicamente denominamos enquanto uma tradição da “cultura popular”, pois, ao tratar das tradições e práticas relacionadas ao povo comum, deparamo-nos com diversas tradições, simbologias e ritos que se encontram na sociedade. O ato de rezar, no sertão, é visto enquanto uma prática viva e cheia de mistérios, relacionados a diversos saberes, mas agarrado fortemente ao catolicismo, às religiões indígenas e africanas sendo propagadas e organizadas pelo povo de forma híbrida¹⁴. Como veremos posteriormente, essas tradições de reza se formam a partir de diversas mesclas étnicas e religiosas, que passam a ser praticadas muitas vezes de forma inconsciente; haja visto que, com

¹⁴ ¹⁴ Sobre o conceito de hibridismo, ver Canclini (2019) e sua obra *Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. A partir dessa configuração, nortearmos a pesquisa sobre o ponto de entender essas relações étnicas e religiosas para além do sincretismo, mas de suas junções culturais.

o tempo, as diversas formas de pensar o sagrado enquanto agente de cura se misturam e ganham significados singulares a partir de seu contexto e suas memórias reproduzidas por meio da tradição oral.

Indivíduo com poder de proteger as pessoas contra as doenças e outros males pela reza. Usa água benta, galinhos de certas plantas, acende velas enquanto vai rezando, às vezes com expressões ou versos incompreensíveis. Muitas vezes, o rezador é benzedor e curandeiro, recomendando o uso de beberagem, emplastos, purgantes e chás. (CASCUDO, 2000, p. 588).

Cascudo (2000) traduz bem o significado e a representação da figura do rezador e rezadeira que, ao mesmo tempo, se confunde ou até mesmo se apropria de tradições adversas, tornando-se também benzedor e curandeiro, dotado de saberes ligados ao universo religioso e natural. É assim que a figura desses sujeitos vai ganhando espaço, o ato de curar, a crença, o espaço privado do povo, sua relação com o sagrado e a carência dos espaços médicos e da religiosidade católica permite que nos espaços menos povoados se organizem manifestações religiosas desse cunho.

A presença das práticas de rezas e dos seus detentores está fincada na nossa história desde antes do período colonial, como bem coloca Souza (1986), interligada com as tradições religiosas que se encontram no que mais tarde chamaríamos de Brasil, sejam as tradições indígenas, africanas e católicas que dentro de um movimento sincrético se encontraram e se organizaram popularmente, indo de encontro especialmente nas regiões interioranas, como os sertões brasileiros, locais afastados da presença de párocos e dos saberes médicos que se faziam presentes nas regiões mais povoadas. Nesse cenário, o universo religioso adentra fortemente no cotidiano da colônia, sendo enraizado por tradições da Europa e carregado de mitos que agarram o imaginário dessa sociedade até à contemporaneidade, formando assim essa identidade múltipla sobre os aspectos das religiosidades.

A religiosidade é um dos signos da formação da identidade não apenas do homem sertanejo, mas do povo brasileiro, no qual caminha em passos largos com a sociedade desde antes do período colonial através de diversas formas e manifestações, no sertão. Cascudo (2000) define as práticas e credices religiosas como práticas ou lugares de reza forte, ou seja, espaço no qual os sujeitos se agarram às suas crenças diariamente, do amanhecer ao anoitecer. As tradições e práticas organizadas, sejam oficialmente ou cotidianamente, como as de reza adentram no meio social a partir de diversos aspectos, sua crença, a carência de uma figura

paterna ou divina, ou até mesmo a necessidade de cura de uma enfermidade, tornando a religiosidade, ou melhor, as práticas religiosas, indissociáveis com o restante da sociedade.

Essa presença religiosa remonta a uma formação que deve ser observada, tendo em vista que a formação social brasileira parte da base teológica do catolicismo, especialmente em duas vertentes nas quais enxergamos enquanto a teologia da cristandade e a teologia do povo. De acordo com Azzi (2004), a formação da sociedade colonial brasileira partiu desses dois princípios, a primeira organizada e institucionalizada pela igreja através dos oficiais católicos que remontam ao pensamento religioso dentro da colônia, catequizando-o, colonizando-o e remontando à tradição Europeia nas terras por eles “civilizadas”.

Posteriormente, em contramão da teologia da cristandade, encontramos a religiosidade do povo, na qual compreende enquanto uma ramificação das tradições religiosas que se encontram na colônia e se organizam de acordo com a necessidade do sujeito e seu espaço; os ritos, as festas de santos, simpatias e as práticas cotidianas ligadas ao espaço rural e urbano tornam-se representação dessa religiosidade, sendo promulgada e praticada de forma mais íntima ao comparar com o catolicismo “oficial”. A partir desse diálogo entre a teologia da cristandade e a religiosidade do povo enquanto signos da formação da sociedade colonial, podemos vislumbrar as formações sociais, étnicas e culturais que passam a permear todo esse território: de um lado, a crença oficializada nos templos; no outro, as rezas que curam e as festas que adoram e encantam o sagrado na colônia.

O processo de colonização no Brasil é marcado por uma diversidade de povos e por miríade de processos socioculturais, todavia, a concepção portuguesa de uma terra prometida e seu ideal de propagar o cristianismo para os povos gentílicos a fim de trazê-los à salvação tornou-se um importante fator para a formação da colônia. Tal processo de catequização não se deu apenas para as tribos indígenas, com o foco de acultur -los, ou para os negros, que serviam aos brancos na sua condi o de escravos, mas como uma forma de controle social ultrajado pelo viés sagrado. Por meio dessa concep o cristã e do imaginário religioso medievo voltado para os medos, crenças e mitos   que vão se organizando as crenças dos povos colonos; tais anseios, enfermidades e supersti es são fatores que interagem condicionalmente para a necessidade de um apego maior, ou seja, para as crenças cristã no desejo de alcançar sua salva o.

Foi dentro dos lares a forma mais comum através do qual a fé foi transmitida na sociedade colonial. O catolicismo estava profundamente enraizado na na o portuguesa quando os conquistadores iniciaram a coloniza o da nova terra. Mediante

aos ensinamentos dos pais, e sobretudo da mãe de família, a crença católica foi passada de geração em geração. Embora as verdades religiosas não fossem transmitidas de forma sistemática, podem ser destacados dois eixos básicos a respeito da doutrina da paternidade divina: o poder de Deus na criação do mundo por um lado, e por outro a pequenez e insignificância do homem. (AZZI, 2004, p.154).

Embora compreendamos que nossa sociedade possui uma base historicamente cristã, dificilmente notamos as miudezas que fazem formar essa sociedade por meio da crença; Azzi (2004) chama atenção sobre como espaços privados e a formação familiar influenciam diretamente o ato de catequizar nos lares. A figura do divino, nesse momento, ganha um espaço singular na sociedade, onde atua enquanto uma representação paterna, não apenas nos templos, mas a figura divina do “pai” passa também a ser representada nos lares pelo patriarca da família, tornando-se comum o ato da bênção dos filhos e até mesmo dos negros escravizados.

Por outro lado, os obstáculos, as adversidades e as imperfeições da natureza eram atribuídas normalmente ao poder diabólico, considerado como fonte de todos os males do mundo. Daí a importância das preces e bênçãos destinadas a afastar essa influência do demônio e seus malefícios. (AZZI, 2004, p.95).

Percebendo a nossa formação histórica ligada à identidade religiosa, compreendemos o quanto nossa cultura está conectada ao sagrado, seja para definir espaços como discutido anteriormente sobre como o imaginário religioso enxergava o sertão, ou para compreender a condição frágil do homem que faz recorrer à proteção do divino cotidianamente. Esse sentimento está interligado inconscientemente em toda formação social brasileira, na qual o ato da proteção religiosa percorre diversas direções em busca de resultados que apenas o sagrado pode oferecer.

Nesse cotidiano que forma o povo, a partir de sua cultura religiosa, abre-se espaço para diversas interpretações ao longo da história, mas é naqueles que observam os ritos precedidos pela sociedade que conseguimos compreender a dimensão da ligação entre o sujeito e a representação sagrada “marginal”¹⁵. A obra de Câmara Cascudo intitulada “Religião do povo”¹⁶ nos apresenta essa abordagem acerca dessas representações culturais que cercam o universo religioso, em especial a religiosidade popular interligada com as tradições que tentamos definir

¹⁵ Conceito utilizado por Pereira (2011) em sua obra intitulada “Interfaces do sagrado O catolicismo popular e o imaginário religioso nas devoções marginais”. Para ele, pensar as devoções marginais é introduzir um olhar mais crítico com relação as formas de devoção e de credos múltiplos praticado pelo povo, no qual muitas vezes passam a ser negligenciado pela as instituições religiosas.

¹⁶ Ver: Cascudo, Luis da Câmara, 1898-1986, Religião do povo/ 2. Ed.-São Paulo:Global 2011.

enquanto cultura popular, folclórica ou mística que permeia os espaços do homem sertanejo brasileiro.

Nesse sentido, o autor construiu sua obra a partir de sua contextualização que parte do processo colonial e adentra todo o universo contemporâneo, com as preservações dessas práticas ritualísticas que adentraram as terras brasileiras no início do século XVI, e que se misturaram com os mais variados povos, sejam eles indígenas, negros, cristãos novos e colonos, formando diversas tradições que expressam uma heterogeneidade cultural, na qual o próprio conceito de “popular” torna-se incapaz de defini-lo.

Na esteira desse procedimento hermenêutico, termos como “identidade”, “catolicismo popular”, “religiosidade popular”, “religiosidade mágica”, “cultura popular” ou ainda “religião do povo” mostram determinados limites. Tais conceitos estão inclinados a uma construção de inferências generalizantes e abstratas em face a realidade estudada. Aqui, o uso desses termos não se move pelo desejo cientificista de metodologias que procuram enquadrar, em uma mesma definição, a heterogeneidade das experiências sociais. Desse modo, enfrenta-se o desafio de vislumbrar a religiosidade como prática cotidiana feita de várias possibilidades, que, de algum modo, sempre estão em conflito com outras posições. (RAMOS, 2000, p.9).

A partir desses procedimentos teóricos e metodológicos que nós, enquanto historiadores, utilizamos para (re)construir um determinado fato histórico ou analisarmos as temáticas que percebemos a pertinência em discuti-las, nós nos deparamos com a necessidade de conceituar diversas questões a fim de encaixotá-las num único sentido; mesmo diante dos avanços notórios de nossa escrita após a chamada Nova História Cultural, ainda encontramos diversas questões que devem ser repensadas dentro da escrita historiográfica justamente pela manutenção de determinados limites de análise; um deles é o que conceituamos como “cultura popular” ou de “religiosidade popular”, utilizada para rotular aquilo que é produzido e vivenciado pelo povo sob a pretensão de melhor compreender essas tradições ou de torná-las um símbolo de um projeto político identitário.

“No terreno das distinções entre o que pode ser chamado de popular e erudito, há uma gama de interpretações que têm como base de distinção a produção, o consumo e a apropriação”. (LIMA, 2020, p. 78). Partindo de Lima (2020) e da sua pesquisa sobre a morte na Literatura de Cordel¹⁷, encontramos a problemática do conceito em questão, tendo em vista

¹⁷ Ver: LIMA, Marinalva Vilar de: **Loas que Carpem**: A morte na literatura de cordel- João Pessoa editora CCTA, 2020.

que para a autora, o popular parte de diversas interpretações complexas. Dentre elas, podemos perceber duas em sua obra. A primeira, a partir das análises que Lima (2020) faz sobre a concepção de popular, em diálogo com Marilena Chauí e, posteriormente, Ariano Suassuna, em que ambos apresentam definições limitadas sobre o termo. Chauí enxerga, segundo Lima (2020), o popular no espaço econômico produzido pelos sujeitos e vendido para sociedade; por outro lado, Ariano enxerga o popular como uma representação da identidade nacional brasileira no qual não pode ser esquecida, mas valorizada e reafirmada constantemente para não cair no esquecimento.

A ideia de popular nesse contexto surge enquanto uma dualidade entre a cultura ultrapassada, silenciada e pertencente à tradição oral ou enquanto projeto político utilizado para classificar essas práticas em contraponto às culturas hegemônicas da elite; dentro dessa polaridade, aquilo que se torna “popular” fora enxergado dentro da sociedade enquanto folclórico, arcaico ou até mesmo como sinônimo do atraso. É com Burke (1988)¹⁸ que podemos abraçar outro sentido sobre o “popular”; para ele, o que denominamos de cultura popular é enxergado a partir de uma dimensão heterogênea por abraçar diversas tradições, práticas e crenças dos mais diversos espaços, nos quais dialogam com sociedade, tornando-se uma relação sociocultural; de todo modo, por mais que se encontre essa amplitude em Burke (1988), ainda existem determinados limites que enquadram essas tradições como uma concepção de serem práticas ligadas apenas aos povos menos favorecidos, deixando de lado as relações de sociabilidades e o convívio cotidiano dessas práticas com toda sociedade.

É preciso vislumbrar essas práticas a partir de suas experiências, como Ramos (2000) coloca, para, assim, compreendermos as histórias do povo. O sentido do popular enquanto sinônimo do atraso, torna-se tão forte que age enquanto conceito, para definir as tradições culturais de um espaço também desmerecido. Os sertões, como vimos anteriormente, também são enxergados enquanto esse espaço folclórico e místico de um mundo de atraso.

Michel de Certeau (1986)¹⁹ também discute sobre as problematizações do termo “popular”; para pensar essas tradições, endossa que também existem determinados limites nos quais vai além do que Ramos (2000) coloca, tornando-se uma degeneração pobre do termo que mais distância do que aproxima o povo.

¹⁸ Ver: Burker, Peter. **Cultura Popular na idade moderna**. 1988.

¹⁹ Ver: De Certeau, Michel. *A Cultura no Plural*. São Paulo: Papyrus, 1995. Especificamente o capítulo intitulado “A beleza do morto” no qual o autor abra uma discussão historiográfica a respeito do conceito de cultura popular.

São paradoxalmente, os termos dos antigos censores. Essas incoerências são, contudo, o inverso da nossa impotência em reencontrar a coerência de uma totalidade cultural: eis os nossos primitivos. Disso resulta, o que é mais grave ainda, uma desqualificação do objeto assim classificado, re-situado e desde então tranquilizador. (CERTEAU, 1986, p. 71).

A busca pela compreensão das tradições dos homens e mulheres ao longo da história, especialmente aquelas menos hegemônicas na sociedade, partiu dessa definição de práticas primitivas; todavia, ao engavetar essas práticas nessas definições, fechamos os olhos sobre as formas de sobrevivências, readaptações de suas práticas ao longo do tempo; são nessas práticas que encontramos mais intimamente a face do povo, e é no que chamamos de popular que a elite capitalista encontra signos para representar um lugar ocupado por eles; ao observamos a organização social, deparamo-nos sempre com tradições “populares” ocupadas pelo espaço da elite.

Portanto, o campo cultural não pode ser analisado com o olhar preso aos espaços estanques de separação usada para a análise social, pois esta seria, em si, uma contradição diante do interfluxo próprio que o direciona, constituindo-se enquanto uma perspectiva reducionista. (LIMA, 2020, p 95).

Corroborando com Lima (2020), partimos do princípio de não pensar a cultura popular como conceito capaz de compreender essas tradições na sua totalidade, mas nos voltamos às tradições culturais diversas, sobre as múltiplas formas de representações como as tradições religiosas; afinal, ao retomarmos o nosso olhar para as tradições religiosas do povo, percebemos, além de sua organização, como essas tradições são praticadas não apenas pelo pobre, mas também por outros setores da sociedade no qual estão inseridas, circulando em diversos segmentos sociais e articulando formas de sobrevivência a partir das crenças de homens e mulheres junto ao sagrado.

Dentro dessa concepção que liga o sujeito ao divino, percebemos como historicamente as diversas formas de credos fortificam essa intimidade do homem para o sobrenatural; de certa forma, ainda olhando a colônia, identificamos dentro dessa perspectiva religiosa, os diversos grupos étnicos que se encontram, se misturam e se cruzam a partir de sua crença, tendo em vista todo o processo de catequização católica entre os cristãos novos, antes judeus, os indígenas e os negros escravizados de diversos espaços do continente africano que se encontraram nesse

território. O contato entre esses grupos étnicos formou diversas mesclas sociais e religiosas que ao mesmo tempo se mutaram²⁰ a partir de sua ideia de sagrado.

Eliade (1992), assevera bem essas questões ao tratar que desde a nossa formação enquanto homens, encontramos a necessidade de uma representação sagrada a qual nos observe, vigie, puna, mas que também nos acalme e nos traga salvação. Essa necessidade histórica de uma figura paterna, também passa a ser explicado pela psicanálise. Segundo Freud²¹, a figura paterna é que permite que haja dentro da colônia esse diálogo entre as tradições não hegemônicas no momento, pois o homem, dentro de seu inconsciente, encontra na figura divina um acalento sobre as adversidades as quais ele não consegue resolver, o que leva não apenas a busca pela crença, mas sua carência em estar perto do sagrado e que ganha força no espaço privado da sociedade, longe dos olhos da igreja católica, organização essa que não olhava para o povo de forma mais íntima, como as devoções vistas enquanto marginais.

Ao serem incorporados na sociedade colonial, o índio e os negros não encontravam dificuldades em inserir-se nessa cosmovisão católica. Também eles, de fato, possuíam consciência muito nítida da fragilidade do ser humano diante das forças da natureza e da importância de sua domesticação ritual como forma de sobrevivência humana. Na tradição africana, as forças da natureza eram presididas por espíritos superiores, conhecidos como Orixás trazidos da África, e vice-versa, facilitou o sincretismo religioso. Por sua vez, também na cultura indígena o poder da natureza era expresso através de figuras míticas. (AZZI, p 249, 2004).

O que encontramos, ao longo dessa nossa jornada sobre a formação da nossa religiosidade e as crenças do povo dentro da sociedade, parte diretamente do que colocamos anteriormente, a necessidade de uma entidade sagrada para a sobrevivência humana, que, ao mesmo tempo, se enraíza em nosso imaginário, permitindo que esse pensamento persista e se renove. De acordo com Azzi (2004), essa necessidade de sobrevivência sobre as adaptações das crenças religiosas africanas e indígenas que se acolhem no catolicismo, muitas vezes disfarçadamente, sobre a necessidade de manter seu culto, esse acolhimento é utilizado enquanto táticas dessas tradições para preservar suas crenças nas sombras do catolicismo.

As formações de novos credos a partir de seu vínculo com o catolicismo são vistas para Azzi (2004) enquanto um processo sincrético, porém, é importante olharmos para essa

²⁰ Conceito de mutação religiosa utilizado por Bastide em sua obra “O sagrado selvagem”, nessa obra o autor pensa as mutações religiosas como forma de sobrevivência utilizadas pelos credos ditos “selvagens”.

²¹ Ver FREUD, S. O **mal-estar na civilização** (1929). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

formação de credo a partir de Bastide (2006)²², que enxerga essas camuflagens enquanto mutações religiosas. Para ele, os motivos que levam esses sujeitos a se tornarem adeptos do catolicismo em busca de uma defesa de suas crenças influenciou na formação de novos credos que se interligaram com as crenças dos indivíduos ditos cristãos, nos quais a utilização dos signos de outras tradições passou a ganhar espaço nos rituais organizados pelo povo consideravelmente católicos, mesmo que de forma oculta.

As tradições como Umbanda, Candomblé, práticas de adivinhações, de curandeirismos e curas como as de rezadeiras e rezadores, partem dessas mutações religiosas ligadas a nossa formação social constituída por negros, brancos, indígenas e judeus. Os rituais de reza sertanejos, como veremos, se organizam a partir desse diálogo entre o catolicismo do povo, as religiões africanas, indígenas e judias, mesmo que de forma inconsciente, tendo em vista que essas mutações se tornaram tão fortes que aqueles que comungam dessas práticas não percebem seu núcleo, apenas enxergam enquanto um ritual ligado ao sagrado.

As ocultas, porém, e em lugares afastados de controle social, sobrevivem diversos outros credos religiosos, entre os quais destacam-se tanto os cultos judaicos, como os múltiplos ritos indígenas e africanos. Por vezes, essa prática heterodoxa era realizada sob a capa da tradição católica, como ocorreu com o culto de santidade indígena, com a devoção sebática dos judaizantes e como os rituais em honra de orixás africanos camuflados em santos do calendário eclesiástico. Eram brechas através das quais se exercia alguma liberdade do culto. (AZZI, p. 314, 2004).

A partir dessas práticas cotidianas, o espaço da religiosidade do povo não fora propagado dentro de um reconhecimento da elite da época, mas das brechas que essas tradições encontram dentro do catolicismo. Isso foi o que impulsionou as mutações e formações de novos credos com rituais únicos, além disso, chamo a atenção sobre como nessa ótica que pensamos a religiosidade, também encontramos no seio dessas práticas a formação de um mundo privado ligado ao sagrado, bem como conseguimos identificar a formação de novos grupos étnicos sociais que fomentaram e enriqueceram os rituais produzidos e reproduzidos pelo povo.

A intensidade das misturas étnicas que aí ocorreram expressou-se em infindáveis denominações que, ao mesmo tempo que indicavam as múltiplas possibilidades de cruzamentos, diziam respeito as particularidades regionais, adequavam-se a diferentes modos de vida em diferentes meios geográficos: os termos caipira, caboclo, sertanejo, caipora, cafuzo, catrumano, tabaréu, curiboca, mumbaba, paroara etc, foram referidos a grupos sociais que, no geral, residiam ou trabalhavam em terra alheia, como

²² Sobre o conceito de mutação religiosa ver obra BASTIDE, Roger. O sagrado Selvagem e outros ensaios/tradução Dorotheé de Bruchard; revisão técnica Reginaldo Prandi- São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

agregados, moradores ou arrendatários, sem se fixar por muito tempo. (WEISSENBACH, 1998, p 56).

A organização social e as misturas étnicas que se formam no Brasil, são tão fortes que se imbricam no berço de nossa sociedade, gerando múltiplas possibilidades em diversas regiões. O homem negro liberto, ou negro escravizado, mestiço, como costumavam chamar esses sujeitos, são signos que representam quão problemática foi essa mistura étnica entre os povos. Wissenbach (1998), em sua obra que discute as formas de privacidade e as dimensões de liberdade no final do século XIX e começo do século XX, encontra através dessa formação os diferentes modos de vida que se estendiam nas regiões brasileiras, dentre elas, a designação dos termos caboclo, caipira e sertanejo, em que se representava os trabalhadores pobres dos espaços rurais e considerados menos civilizados, como era posto nos sertões, território esse repleto de caboclos, sertanejos e caipiras que viviam da terra.

O homem sertanejo, agricultor, de mãos calejadas, de pele ardente sob o sol forte, o sertanejo que canta, que reza e que se forma a partir dessa mescla de diversas etnias, são nesses sertanejos, caipiras e caboclos que encontramos as histórias do povo esquecido, silenciado e negligenciado. Povos esses que encontram dentro da sua religiosidade, um lugar privado e de conforto.

Mais do que formas de convívio íntimo, dizem respeito a estratégias de sobrevivência nas quais as relações com meio, os laços societários primários, os ritos do dia-a-dia e os da religiosidade popular tiveram que ser constantemente reelaborados, harmonizados o vaivém. (WEISSENBACH, 1998 p. 60).

O universo religioso parte de formas de sobrevivências se estendendo até à contemporaneidade; aqui, vamos investigando esse caminho para observarmos que os motivos que fazem as práticas de rezas permanecerem e conviverem com a modernidade se fundamentam a partir desse contato íntimo dos indivíduos com o sagrado, que rompe as barreiras do tempo, mas que se encontram dentro desses laços de rituais sociais e religiosos. De um lado, a reelaboração desses ritos para melhor conversar com o povo; de outro, a importância de ato mais discreto, nas escondidas do clero religioso para não serem julgados nesse período.

Além desses modos de dignificação de um teto e do nicho doméstico, qualquer que seja ele, observa-se a manutenção de todo um circuito de contatos sociais, trocas culturais e práticas ritualizadas em redes clandestinas, cercadas por códigos de silêncio e jargões indecifráveis acessíveis apenas aos iniciados, como meio peculiar de garantir-se contra as invasões da autoridade arbitrária e intolerante. Essas práticas

encontram seu equivalente nos muitos meios pelos quais as agentes do povo desenvolveram rezas, amuletos, mandigas e rituais de benção ou fechamento do corpo, como defesa de sua última fonte de autonomia. (WEISSENBACH, 1998, p 32).

As formas de manutenção e sobrevivências são múltiplas e partem dos contextos locais e regionais, mas dentre elas, identificamos as formas de redes de contato a partir dessas trocas híbridas, bem como as relações que constituem a sociedade por meio de seus rituais que buscavam uma certa defesa, como bem expressa Wissenbach (1998). Esses ritos e encontros desenvolveram-se por meio da busca de autonomia do povo, rituais como os de reza e fechamentos de corpos, tornam-se comuns nesse contexto que visava à liberdade e autonomia dos povos negros e pobres, eram abrigos nos quais o Estado não oferecia para manter a saúde desses povos. Thompson (1998)²³ compreende bem esses rituais enquanto uma prática produzida cotidianamente na sociedade, tornando-se não apenas ritos isolados daqueles que os promovem, mas buscando gerar uma rede de sociabilidade com sua camada social.

Podemos nos atentar a esse olhar a partir das discussões que Thompson (1998) promove sobre as vendas de esposas na sociedade inglesa no século XVIII; tais vendas, nesse contexto, tornaram-se um ritual bastante promovido pelos operários, pois, partindo de dessa prática cultural, os mesmos encontravam-se nele a forma de sobrevivência para tirar-lhe os fardos de um casamento esgotado, muitas vezes organizado em conjunto com a própria esposa, tendo em vista que, o ato do divórcio não era permitido pela elite. O ritual produzido pelas autoridades locais do povo, compartilhava essa mesma prática enquanto forma de sobrevivência; rezadeiras e rezadores, como iremos observar, são enxergados enquanto autoridades locais por manter essas relações de sociabilidade com o povo, como bem expressa Salles (2007) ao destacar na sua pesquisa o lugar de autoridade das rezadeiras.

Olhar para os rituais de reza nesse momento, nos permite identificar esse caminho religioso percorrido não apenas pelos sujeitos consideravelmente católicos, mas por um nicho social diverso dentro do universo urbano e rural, pois o ato de curar pelo intermédio da reza e da experiência com a natureza por meio da produção dos remédios naturais, garrafadas e beberagens, permitiram um reconhecimento desses personagens enquanto detentores de saberes fortes capazes não apenas de curar, mas aconselhar e guiar o povo que os procuram.

Nos sertões de Pernambuco, dentro dos engenhos e das fazendas locais, encontramos esse lugar de autoridade a partir de Mott (1997), fazendo-nos com que percebamos o quanto

²³ TOMPSON, E. P. Costumes em comuns/ E. Thompson revisão técnica, Antônio Negro, Cristina Meneguelo, Paulo Fontes- São Paulo. Companhia das letras 1998.

essa prática adentrou os locais mais íntimos da nossa sociedade por meio dessa devoção, com um sagrado cristão, bem como o sagrado “selvagem”, ligado as divindades da mata.

Eram variadas as práticas e a expertise desses humildes heterodoxos do agreste de Pernambuco, residentes nos engenhos do Anjo, Sibiró, Palma, Cavalcante, Caité e Ipojuca: João Preto, escravo, benzia panos de estancar sangue das feridas; os pardos Faustina e João Dias faziam quimbandos, enquanto Joana, também parda, mais 27 forra, benzia quebranto, olhado, carne-quebrada, ventre caído e bicheiro [...] (MOTT.1997, p194).

A formação étnica que marca a identidade do Brasil e adentra os sertões enquanto espaço se expressa a partir da colocação de Mott (1997); aqui, percebemos não apenas o preto escravo que benzia de triadura²⁴, como também encontramos os pardos que de tudo rezam; para eles, as rezas são expressões fortes do mundo privado ligado ao âmbito rural, especialmente no nordeste brasileiro, espaço marcado mais fortemente por essa religiosidade e desse encontro de raças e tradições sem um olhar vigilante, além de também percebermos, os forros, na maioria pretos e pretas velhas, muito ligados às tradições de matrizes africanas que rezavam a favor da cura.

“Africanos, índios e mestiços foram os grandes curandeiros do Brasil colonial. O conhecimento que tinham das ervas e de procedimentos rituais específicos a seu universo cultural atrelou-se ao acervo europeu da medicina popular”. (SOUZA, 1986, p. 166). As misturas que formaram essas identidades culturais, não possuíam uma inocência iminente dos seus praticantes, mas há em sua essência uma cultura muito forte, seja através das rezas como nos procedimentos terapêuticos, partindo sempre do princípio da cura nos tempos difíceis.

Recorria-se a curandeiros e feiticeiras para resolver questões amorosas e achaques; soluções mágicas encontradas variavam de magia invocativa de cunho mais acentuadamente europeu-onde os demônios eram soldados valorosos de sabor medieval- ao curandeirismo corrente entre populações africanas, passando por tradições populares extremamente antigas, como era o hábito de recolher o rastro dos pés da pessoa sobre quem as forças mágicas deveriam atuar (no caso, de forma positiva). (SOUZA,1986, p 171).

No universo colonial, o contato com essas tradições era mais evidente por essas práticas representarem toda essa autoridade e por abraçar diversos rituais que vão além da cura, práticas nas quais vislumbram esse íntimo dos sujeitos. As buscas pelo amor, por vitórias, pela cura eram questões cotidianas nos momentos de desespero, fomentando o quanto essa relação entre o terreno profano e o sagrado se tornam fortes. Posteriormente, no período pós-abolição, essas

²⁴ Corte ou lesão corporal em alguma parte do corpo, onde no vocabulário da rezadeira e rezador chama-se de triadura.

relações influenciaram não apenas a formação étnica e religiosa, mas moldaram também esses espaços sociais, passando a ter uma ligação também com o sagrado selvagem, pois este possuía um contato maior com a natureza; de toda forma, a busca por reza se intensificou cada vez mais a partir do momento em que esses espaços passaram a se urbanizar, tornando-se rotineiro esse universo religioso no cotidiano desses sujeitos.

A proximidade física com os elementos do sagrado era ainda mais evidente quando envolviam os ritos e objetos de proteção a que estavam habituados caipiras, caboclos e sertanejos. Extraordinariamente crédulos, como afirmava um comentador da vida caipira, trazem no pescoço, “junto ao rosário de capiá, grosseiros manipansos, potiguá sebentos, onde ocultam orações eficazes. [...] (WEISSENBAACH, 1998, p 60).

As práticas cotidianas voltadas para o universo do sagrado possuem proximidades físicas além da cura, uma delas é o ato de proteção a partir de elementos sagrados; para Wissenbach (1998), os sertanejos são habituados com esses objetos, sempre os carregando, não apenas seus signos, mas as simpatias, as crendices e suas histórias nas rodas de conversas são conservadas e mantidas sobre essa tradição com o sagrado, fomentando a sua identidade cultural.

Como colocado anteriormente, talvez seja por meio da sua religiosidade que podemos perceber as dimensões da identidade do povo dos sertões e por ela perceber os motivos que permitem ressignificar sua crença, mesmo convivendo com a modernidade; uma delas é justamente seu sentimento da proteção, que perpassa o mundo colonial, sendo preservada por esses sujeitos, especialmente os mais humildes, mesmo havendo essa circulação nas demais camadas da sociedade.

“As classes baixas tinham apenas contatos marginais com a igreja oficial, limitados, via de regra, às festas dos dias santificados e aos feriados importantes, quando se realizavam procissões solenes e comemorações sociais nos centros urbanos”. (CAVA, 2014, p. 61). Dentro desse universo urbano que se forma, conseguimos identificar nos sertões, do final do século XIX ao início do século XX, o quanto essa realidade permaneceu, ao mesmo tempo levando ao fortalecimento das práticas mais populares a partir do povo, sem acolhimento dos espaços “elitizados”. Os movimentos milenaristas por exemplo, como o de Juazeiro, estudado por Cava (2014), expõem bastante isso, movimentos enraizados nas tradições elegidas pelo povo, sobre óticas milenaristas e que acreditavam na salvação por meio do sagrado, tornaram-se iminente perante a sociedade que se modernizava.

Teixeira (1997) ao analisar esses movimentos em Juazeiro, Canudos e Contestado, é observada a forte presença desse “catolicismo popular” e o quanto essas tradições do povo se fortaleceram na identidade cultural do povo sertanejo: de um lado, os movimentos que se tornaram religiosos e políticos, arrastando multidões; do outro, o encontro do povo que se protege historicamente a partir da religiosidade, identificando espaços de salvação que marcam a história desse povo no início do século XX, expondo explicitamente as formas pelas quais a religiosidade do povo faz parte dessa identidade cultural.

Sobre tudo entre os pobres, eram as crendices o meio mais eficaz para coibir a dureza e as adversidades da vida. Era comum que se fizessem promessas aos santos na esperança de obter saúde, felicidade, fortuna, enquanto entre os trabalhadores rurais, o plantio era procedido de preces, numa tentativa de afastar os maus espíritos, aos quais invariavelmente se atribuíam as más colheitas. (CAVA, 2014, p 62).

Retomando nosso olhar para os sertões nordestinos nesse período e compreendendo os processos de migrações e as grandes secas que marcaram traumáticamente esses sujeitos. Vislumbramos o quanto a religiosidade se perpetuou nesses momentos, remontando a novos significados: para os trabalhadores, a busca por plantio rico, para os adoecidos, a cura e para aqueles nos quais sentiam essa figura do maligno, recorriam às proteções do dia a dia. As devoções, nesse sentido, ganham significados diversos, por gerações diversas; afinal, a tradição oral reforça as experiências do seu povo, que por sua vez, não se apagam com o tempo, mas se renovam a partir das suas táticas.

Tomar os sertanejos enquanto devotos que contribuem a partir de sua fé para essa organização social é um ponto chave para compreendermos as dimensões dessas crenças e as suas relações de sociabilidade com a sociedade e o universo sagrado, pois partimos de um caminho de histórias desde o espaço colonial e percebemos essas práticas se perpetuando ao longo da história, atravessando os espaços que se modernizam e entrando em choque com o novo, os avanços científicos do século XX, o mundo que se industrializa com a força do trabalho, o sertão produtor, e ainda assim, um povo crente em práticas ditas “antigas”, mas tornando-se uma “cultura popular” do mundo moderno e que atua em determinados espaços.

Podemos atentar sobre esses aspectos ao esmiuçarmos um pouco mais nosso olhar e percebermos, a partir das vozes dos sujeitos que fazem, promovem e promulgam as rezas nos sertões paraibanos, por meio de suas vozes, tradições e história que afloram através das memórias de rezadeiras e rezadores do Vale do Sabugi. Nelas, encontramos um misto de reza, rituais e crenças que reúne uma parcela do povo dessa região que vai de choque com as rezadeiras como Nazaré, Lourdes e Ivete que, mesmo no apogeu da modernidade, a partir da

década de 1980, essas autoridades locais conseguiram ir de encontro com a modernidade e dialogarem com seus signos enquanto rezadeiras sertanejas, representando não apenas uma identidade da cultura popular de um sertão seco e pobre, mas de um sertão moderno, contemporâneo e crente em suas tradições que lutam por sobrevivência.

1.3 “Diga ai, o que está acontecendo aqui?”: O Vale do Sabugi entre a reza e o moderno na voz da Nazaré Rezadeira

É através das vozes do povo que os sertões ganham forma, sertões de credos, de práticas e de vivências, nas quais, para além dos desdobramentos dessas experiências no tempo, ainda permanecem, mas não como num passado de outrora; agora, os sertões não são mais os mesmos, por mais que se reafirmem através de sua identidade dada, os credos também não são os de antes, eles se renovam, mudam ainda mais e encontram na contemporaneidade novas formas de agir sobre outro. Nesse sentido, convido-o, caro leitor, para que adentre ainda mais fundo nas veredas dos sertões de que trato nessa pesquisa, e que observe essa outra leitura em que partimos das memórias dos que fazem, praticam e vivem suas tradições culturais fortemente, mesmo convivendo com os signos do moderno que adentram essa região de forma muito expressiva a partir do início do século XX.

Passamos assim a conhecer um pequeno território paraibano, que se mostra ao mesmo tempo um vasto sertão por abraçar dentro de sua espacialidade algumas comunidades que compartilham uma história política e social, que nascem no berço da cidade de Santa Luzia, mas que a partir das primeiras décadas do século XX, se reconhecem enquanto cidades; falamos aqui do Vale do Sabugi paraibano, geograficamente situado no sertão da Paraíba, região que abraça as cidades de São Mamede, São José do Sabugi, Várzea, Santa Luzia e Junco do Seridó; todavia, destaco aqui enquanto ênfase primordial as comunidades de Várzea, Santa Luzia e Junco do Seridó, por manterem raízes de suas fundações interligadas, tendo em vista que a sociabilidade entre essas comunidades são maiores por terem pertencidos a Santa Luzia, antes conhecida como Santa Luzia do Sabugi.

Inserido nesse espaço sertanejo, vislumbramos um outro sertão, diferente do que fora inventado e que já foi problematizado aqui, encontramos um sertão que não está distante da contemporaneidade e dos processos modernizantes do mundo, mas que também não deixou perder suas heranças históricas fincadas em seu credo religioso, credos que citam de forma

propriamente dita a identidade do homem sertanejo do Vale do Sabugi. Aqui, encontramos um universo que causa estranhamento ao ser comparado com as literaturas regionalistas do século XIX, e percebemos fortemente a presença dessa cultura promulgada por mulheres e homens considerados católicos, mas que circulam nos mais diversos espaços da contemporaneidade e que rompem com essa distância temporal e cultural que foi firmada historicamente.

As mudanças que percorrem os sertões podem ter sido lentas, mas foram sentidas e estranhadas, assim como em outros espaços; no sertão, o universo de aboiador e cantador ganha outra cartografia, que deve ser levada em consideração, pois um espaço de credices fortes também possui suas resistências, como também abraça suas representações.

Vivi no sertão típico, agora desaparecido. A luz elétrica não aparecera. O gramofone era um deslumbramento. O velho João de Holanda de Caiana, perto de Augusto Severo, ajoelhou-se no meio da estrada e confessou, aos berros, todos os pecados quando avistou, ao sol-se-pôr, o primeiro automóvel. (CASCUDO, 1984, p. 10).

Partindo de Cascudo (1984) nas linhas prefaciais do seu livro *Vaqueiros e Cantadores*, de 1937, remonta sua memória e, a partir da sua escrita de si e do seu lugar social, passa a descrever as mudanças dos sertões que acompanha no seu tempo, mediante as ações modernizantes do homem. Para ele, um sertão típico, agora desaparecia. Partindo dessa observação, vemos o quanto a narrativa e a observação de Cascudo (1984) nesse momento enxergam o sertão enquanto um espaço antigo e arcaico, ou melhor, distante das ações do homem nesse período, primeira metade do século XX. Todavia, o progresso também é acompanhado pelos sertões e suas representações culturais se modificam ao acompanhar a modernidade que chegava.

Na passagem de Cascudo (1984), existe esse marco que reafirma a chegada do moderno nos sertões a partir do medo do velho João por ele citado, que, ao se ajoelhar sobre o chão, avista que, para muitos naquele período, enxergavam enquanto uma figura de estranhamento; o automóvel, ao chegar no sertão do Rio Grande do Norte, representa esse encontro com o antigo e o moderno, que posteriormente passa a fazer parte do cotidiano desses homens.

Traçando um olhar para os sertões enquanto recorte espacial analisado por Cascudo (1984), ainda percebemos um misto de mudanças, transformações e readaptações da própria vivência do homem sertanejo. Luz elétrica, veículos, zonas urbanas, ou seja, o moderno adentrando um universo consideravelmente feudal por ter suas raízes nesses pilares do mundo

medieval. Todavia, os sertões também são um espaço do seu tempo que se moderniza constantemente, deixando de lado os discursos depreciativos construídos para ele. Observando esse caminho mais tortuoso, encontramos as impressões do homem sertanejo como João velho, citado por Cascudo (1984), percebendo essa estranheza passageira com o novo.

A transformação é sensível e diária. As estradas de rodagem aproximaram o sertão do agreste. Anulando a distância, misturaram os ambientes. Hoje a luz elétrica, o auto, rádio, as bebidas geladas, o cinema, os jornais estão em toda parte. Os plantadores de algodão vêm vender os fardos nas capitais. (CASCUDO, 1984, p. 10).

O sertão que se moderniza passa a desconstruir as narrativas sobre seu espaço, os laços e o processo de modernidade trouxeram ao sertão um novo olhar a partir do século XX, apogeu desse processo no Brasil, carregando uma multiplicidade em seu desenvolvimento, mas que também buscava preservar suas tradições culturais dentro das suas singularidades. O espaço sertanejo apresentado enquanto seco, pobre e com crises que assolavam seu doce ambiente, aquelas características passam a ser sanadas a partir das novas tecnologias apresentadas nesse novo tempo. O processo industrial é grande contribuidor para essas questões. Passa-se então, a olhar o sertão a partir das tecnologias do moderno.

Apesar de que, de forma ainda discreta, o sertão se encontrasse nesse universo moderno, a partir dessa leitura espacial, observamos o lugar da indústria, o lugar da cidade, dos bem vestidos, mas também das suas práticas; aqui, os cantadores analisados por Cascudo (1984) não estão apenas nas festas rurais, mas na cidade, nas praças e nos eventos locais, ganham as feiras e abraçam esse novo universo, adentrando nos rádios, nos locais litorâneos, expondo aquilo que foi levantado por Rosa (2019), um sertão estando em toda parte.

Os sertões são múltiplos, mas passaram por experiências que vão ao encontro do outro, pois dentro desse olhar, no qual enxerga as múltiplas faces desse sertão, também há uma diversidade da sua identidade onde devem ser analisados. O vale do Sabugi, adentra esse sentido por representar exatamente esse espaço dito “abastado”, mas que convive com o moderno constantemente, a partir de suas táticas e suas formas de sobrevivências e continuidades. Para tentarmos enxergar a permanência dessas práticas, em especial as religiosas, em outro universo que não é o colonial, rural e popular, também é preciso acompanhar a espacialidade em que esses sujeitos estão inseridos, para assim, adentrarmos nesse caminho da sociedade.

Albuquerque Junior (2014) em seu pequeno texto intitulado “Sertões, distantes ou instantes”, nos apresenta uma discussão sobre essa problemática; segundo ele, pensar os sertões

enquanto esse espaço isolado é enxerga-lo dentro de uma realidade paralela e isolada, na qual o tempo houvesse parado, sendo o mesmo isolado e proibido de acompanhar as mudanças que percorrem seu meio; todavia, dentro de suas limitações analíticas Albuquerque Júnior (2014) desterritorializa esses discursos a fim de convidar a análise para percebermos o que Cascudo (1984), embora seja tão criticado por sua leitura histórica, percebeu ainda no início do século XX, um sertão de mudança sensível, que se moderniza, e abraça as mudanças .

Ao enunciar que existem sertões ele chama a atenção para a pluralidade do que seria o dito sertão. Embora não deixe claro a priori que aspectos ou dimensões do chamado sertão estão sendo pluralizados (se o sertão visto em suas dimensões consideradas físicas, materiais, climáticas, econômicas, paisagísticas ou se o sertão em sua dimensão simbólica, narrativa, identitária, discursiva), sabemos Distante e/ou do instante : “sertões contemporâneos”, as antinomias de um enunciado de antemão que o sertão já não se diz no singular, que este recorte espacial, que essa identidade regional guarda em seu interior a diferença, a diversidade, a multiplicidade de realidades e, talvez, de representações. (MUNIZ, 2014, p. 42.).

Albuquerque Júnior (2014), faz alusão ao conceito de sertão para expor as representações que remontam a esse território; ao enunciar a existência desse sertão contemporâneo, uma porta se abre para as interpretações e as leituras desse espaço, seja ele cultural, econômico ou climático como aponta, em que ao enunciar esse sertão, denunciamos que ele não permaneceu mesmo. Essa representação está em Cascudo (2012) e na sua obra *Viajando o sertão*²⁵; nesse livro memorialístico e de viagem, Cascudo (2012) abre uma narrativa sobre as viagens percorridas e suas estadias, integrando comitiva que acompanhava o governador, no interior do Rio Grande do Norte; em sua percepção, as cidades não eram mais as mesmas, muito menos o cotidiano; contudo, alguns signos ainda permaneciam por representar essa identidade sertaneja.

Tomar o sertão enquanto moderno, é abrir possibilidades de pensar esse lugar de sol ardente enquanto signo de produção, de cultura e de práticas; podemos observar esse olhar a partir de Freyre (2013) em sua obra “*Nordeste*”; segundo ele, o Nordeste não é esse lugar abastado, mas um espaço produtor. O Nordeste bem como os sertões sempre foram definidos enquanto espaços secos, lugares pobres e nada mais; entretanto, para Freyre (2013), o Nordeste possui outra face que lhe interessa mais, um espaço no qual ele conviveu por fazer parte da elite açucareira nordestina. É importante destacar o lugar da elite e senhor que Freyre ocupava nesse momento, porém mesmo partindo desse lugar, Freyre (2013) não enxergava esse Nordeste

²⁵Obra no qual autor constrói um tipo de caderno de viagens ao passar e adentrar as cidades do sertão do Rio Grande do Norte, nele, o autor passa descrever as mudanças e sua interpretação desses espaços.

enquanto pobre ou almejava as vontades sulistas; nessa obra, para ele, o Nordeste era esse espaço rico que marca a sociedade brasileira por suas produções industriais.

Mas não nos interessa aqui, senão indiretamente, a análise do massapê e das terras argilosas e gordas de húmus do Nordeste do Brasil. Nos interessa só o que essa terra excepcional representou para a civilização do Brasil. Para o estabelecimento da civilização moderna mais sedentária que o português fundou nos trópicos: a do açúcar no Nordeste do Brasil. (FREYRE, 2013, p. 43).

No Brasil, com a chegada da ideia de progresso, preservaram-se em seu contexto as construções dicotômicas que percorreram os espaços brasileiros, nas quais, através de determinismos sociais, foram mantidas em seu contexto as construções dicotômicas que percorreram os espaços brasileiros: o avanço social e político nas regiões litorâneas fundamentando essa ideia de modernidade.

Sob outra ótica, a geração do açúcar na sociedade brasileira, é um dos signos que inserem o Brasil na modernidade, os avanços industriais, a mudança da mão de obra escravizada pela industrial; aqui, olhamos esses outros aspectos, como a comunidade de um local outrora seco, agora moderno e industrial. Nesse momento, ao trazer esses signos de modernidade, identificamos como as formas de discursos produzidos sobre os espaços distorcem esses pontos, exaltando apenas a precariedade da região.

Esse lugar de modernidade também influencia os locais de cultura, pois partindo desse determinismo social, as culturas “modernas” são produzidas pela elite capitalista. “A colonialidade do saber está, portanto, nessa relação entre uma cultura elitizada e uma cultura popular. O que é produzido para a elite é bom, é refinado, é complexo, é profundo. O que vem da cultura popular é místico, é figurativo, é ingênuo”. (OLIVEIRA, 2010, p. 80). Um dos aspectos discutidos por Oliveira Helder (2010), é a modernidade cultural e a do saber no qual, segundo essa dicotomia entre a cultura da elite enquanto avançada e a popular enquanto figurativa, age enquanto mecanismo para rotular os sujeitos produtores de história, especialmente aqueles que cotidianamente propagam sua cultura nos sertões.

Através dessa dualidade, notamos as intenções as quais depreciam os sertões, haja visto que aquilo no qual é produzido, praticado e vivenciado pelo povo em suas diversas formas é considerado cultura. É dentro dos sertões que as identidades do dito popular estão mais fortes, pois, para as produções até o século XIX, o sertão era esse lugar abastado de avanço. Aqui, o

sertão é desconstruído a partir desses discursos. Helder (2010) nos apresenta essas colocações que enquadravam os sertões conceitualmente e que permanecem no imaginário do povo.

Podemos encontrar no Vale do Sabugi esse sertão observado por Cascudo (1984), esses anseios e essas estranhezas pelo povo, que se relacionaram no âmbito rural e se interligaram a partir das construções das estradas asfaltadas, como a BR 230, que liga o sertão com o litoral, um sertão que desde 1980 passa a mudar seus hábitos, deixando de lado as práticas de partejar, para abrir espaço aos hospitais como o hospital Ótilia Balduino, fundado em 1986, ou a maternidade Sinhá Carneiro em Santa Luzia; vislumbramos aqui esse sertão contemporâneo por meio das fontes mais singelas, que tornam-se monumentos nessa análise através das memórias de homens e mulheres sertanejos.

Os sertões deixando de ser o distante para ser o que está diante, o que quer ser e pode ser o do instante, o do agora, o da ágora, sem rejeitar nenhum de seus tempos outros, porque ser contemporâneo é conter todos os tempos e fazê-los atualizar-se e modificar-se no presente que passa, lançando-se sem medo na abertura do devir que promete outros tempos futuros, possíveis, imprevisíveis; um sertão disposto a deixar de ser o que vem de longe para ser o que vai para longe de si mesmo, um ser tão distante de si mesmo. (MUNIZ, 2014, p. 54).

Como Albuquerque Júnior (2014) coloca, pensamos aqui o Vale do Sabugi enquanto esse espaço sertanejo que deixa de ser distante para ser diante, que contém todos os tempos a partir de suas experiências individuais, nas quais são capazes de enxergar o povo desse lugar ao longo de sua história. Doravante, olhando para além das sombras e serras altas que desenharam a geografia desse espaço, encontramos as vozes, as memórias e as lembranças do povo que faz o Vale do Sabugi e considerando os aspectos religiosos que dialogam com a modernidade, por essas rezas e por essas memórias, não só observamos seus signos, símbolos e transformações sociais, mas abraçamos seu convívio íntimo com o mundo moderno por meio de suas táticas culturais, utilizadas para poderem prosseguirem com suas tradições.

Aqui, trazemos as vozes de quem conhece, vive, pratica e atua nos sertões e por meio delas emanamos as memórias de um tempo de outrora que se interliga com os sujeitos ao seu redor, uma memória coletiva, emanada pelo exercício de lembrar e posta para fora por meio de suas vozes, como coloca Bósi (2004), em sua obra *“Memória e sociedade: Lembranças de velhos”*. “Fontes orais contam-nos não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez”. (PORTELLI, 1997, p. 31). Nesse

momento, trazemos as narrativas orais enquanto fonte nesta pesquisa, enquanto memória de um lugar que se encontra nas rezas desses detentores que falam do seu convívio e da sua atuação no sertão do Vale do Sabugi; através das suas vozes, adentramos profundamente nesse universo e nos deleitamos sobre as histórias desses sertanejos.

A voz que conta nesse momento, narra aquilo que ela fez e rememora os motivos das pessoas procurá-la, mulher, hoje com setenta anos, residente na cidade Junco do Seridó, sertaneja, negra e caridosa desde os seus dez anos: falamos aqui de Maria Nazaré dos Santos, ou melhor, Nazaré rezadeira, como é conhecida na região e não qual sua narrativa abriu introdutoriamente nosso trabalho. Partindo das suas narrativas, abriremos nosso olhar sobre as relações das tradições de rezas promulgadas por ela e sobre como a mesma consegue atuar nessa contemporaneidade.

Guiados pelas suas memórias e compreendendo esse componente enquanto produtora de história, na qual arquiva os fragmentos sobre um determinado período, debruçamo-nos sobre a imensidão das suas narrativas, a qual o ato de lembrar, narrar e memorizar adentra não apenas enquanto recurso metodológico desta pesquisa, mas faz parte de sua vivência cotidiana e do seu ritual praticado diariamente. Podemos observar essa dimensão a partir da sua narrativa, ao rememorar o início do seu caminho enquanto rezadeira, bem como as formas de reza dentro do seu contexto e da atuação na região; ao ser convidada para falar sobre sua jornada enquanto rezadeira, ela coloca:

Eu aprendi com meus Guias de Luz, foi meus guias de luz que me ensinou, agora eu não rezo com história de vela preta, de nada, eu rezo com fé em Deus e rezo de ferida boca, de sol na cabeça, de ramo, nos olhos, eu rezo de ramo, de dor dente, de ouvido. (Depoimento concedido por Maria Nazaré dos Santos no dia 28 de agosto de 2021).

O lugar da reza é um espaço misterioso, mas ao nos abrenharmos nas narrativas de Nazaré rezadeira, mergulhamos nesse universo de luz, de história de um mundo teológico promulgado pelo povo a partir da ideia de devoção marginal. Nazaré, com sua humildade e simplicidade, retoma ao seu tempo de infância, mas sobretudo sua ligação com o sagrado; ela nos relata que aprendeu com seus Guias de Luz e que reza com fé em Deus, distanciando-se dos signos como o uso de vela, entre outros. Chamo atenção nesse momento para seu ato de

aprendizagem envolvido por meio de um dom²⁶, ou seja, a capacidade dada a ela por uma entidade sagrada, em que, por meio dessa entidade, ela busca curar de doenças como ramo, dor de dente entre outras.

Dentro dessa perspectiva, e por meio das suas memórias, somos capazes de observar o engatinhar de sua prática a partir do seu ato de lembrar; aqui, encontramos as mutações religiosas, em que pode se considerar católica ao nos afirmar ter recebido seu dom através de outra entidade, os Guias de Luzes, presentes nas tradições das religiões africanas trazidas no período colonial e que se camuflaram com outras tradições, bem como ao narrar sobre a utilização de velas em ritual; todavia, a experiência dela é embasada em sua crença por se considerar católica; ao mesmo tempo, passa despercebido por Nazaré a presença de outras crenças dentro do seu processo de aprendizagem por se perder com o tempo o seio da formação dos rituais de reza pela tradição oral.

Quintana (1996), ao estudar as práticas de benzeduras a partir da sua concepção psicanalítica, percebe que esse processo de aprendizagem parte inicialmente de dois momentos bem específicos e íntimos das rezadeiras e rezadores. De um lado, a tradição oral no qual os rituais são passados de geração em geração; do outro, o despertar do dom como Nazaré, ela relata que nasceu com essa missão de rezar sobre todas as circunstâncias. Importante destacar, sobre como esse pequeno relato desperta um leque de possibilidades que nos fazem ouvir Nazaré e compreender seu lugar de rezadeira que se entrelaça com o vale do Sabugi por meio da crença em suas rezas.

Não podemos compreender o trabalho da benzeira sem que estudemos o que a move para realizá-lo. Em outras palavras, não podemos entender todo o conhecimento que fundamenta o seu trabalho sem antes localizar na sua vida a percepção que ela tem de um sentimento que marca um momento especial, determinante na escolha do seu ofício esse momento é a descoberta do dom de benzeira. (OLIVEIRA, 1985, p. 33).

Através desse sentimento, dessa crença e das práticas de reza, partimos de Oliveira (1985) para entender o quanto a primeira experiência de rezadeiras e rezadores com o sagrado marca sua vivência histórica da sua atuação nas comunidades nas quais elas e eles atuam. Nazaré rezadeira traz essa singularidade, esse despertar do seu dom e permite adentrar num

²⁶ O termo “Dom” será utilizado diversas vezes nesse trabalho, pois o mesmo faz parte do vocabulário dos rezadores que atuam no Vale do Sabugi, o dom para eles, é como Oliveira (1985) define, enquanto uma forma de poder dada para eles por meio da sua crença religiosa.

universo não apenas religioso, mas medicalizante, circulando em diversos espaços na sua comunidade.

As memórias de Nazaré rezadeira, ao serem postas e contadas, sobre seu passado possibilitam que percebamos a dimensão de sua reza até no seu processo de iniciação, pois sua ligação com o sagrado afirma essa identidade do homem sertanejo apegado ao mundo místico da fé sobre um ser sagrado, identidade essa na qual enxergamos não mais enquanto algo dado, mas uma coisa que, no que historicamente, como vimos, foi criado por esses povos. Nazaré vai mais fundo ao navegar nesse oceano de lembranças contando e relatando sobre a formação do seu dom e seus deveres enquanto detentora desse saber

A gente tem que rezar a pessoa de tudo né? Eu tava com 10 anos quando comecei, eu sou média de nascença, olha, o sonho de Nossa senhora que é mais do que o batismo da igreja, e eu rezo aonde a pessoa tiver pedindo, eu joga meu pensamento entende? E rezo naquela pessoa, que nem rezo na minha irmã daqui, me viro pra onde aquela pessoa mora e faço as minhas orações num sabe? Eu rezo de olhado, quebrante, de sol. (Depoimento concedido por Maria Nazaré dos Santos no dia 28 de agosto de 2021).

O despertar do dom da rezadeira é marcado por algum momento importante da sua vida, no qual, por meio de uma revelação, ela desperta para o ato de rezar. Nazaré com sua narrativa, vai ao encontro do pensamento de Oliveira (1985), pois ela desperta seu dom ainda muito jovem, com apenas 10 anos de idade; hoje, com 70 anos, ela nos contou sobre seu contato ao reafirmar ser médium de nascença. Em sua narrativa, a entrevistada rememora seu testemunho expressando a autoridade do seu ofício a partir da sua oração “Sonho de Nossa Senhora”; para ela, é uma oração tão forte quanto o batismo.

Sobre esse olhar, percebemos em seu discurso dois aspectos: logo, o primeiro pela força da oração, em que sua autoridade entra em debate com o espaço católico oficial, reafirmando sua identidade e seu lugar enquanto rezadeira; no segundo momento, observamos as formas de rezas e suas táticas ao atuar à distância, apenas imaginando as pessoas que a procuravam e relatavam suas enfermidades. Nazaré rezadeira, adentra nesse relato por estar sendo entrevistada no contexto de pandemia da Covid-19; para ela, o ato de rezar a distância marca um meio de sobrevivência de sua prática contra as mazelas da modernidade que acarreta seu meio.

Observamos que ela possui uma vasta experiência de atuação de mais de 60 anos, acompanhando de perto as mudanças e os avanços que ocorrem em Junco do Seridó; todavia, para ela, seu convívio com o moderno aproximou ainda mais o seu povo, por mais que disputasse espaço, como ela bem narra indiretamente. Essa atuação e sua força, permeiam esse universo da memória e do imaginado, haja vista que dentro do Vale do Sabugi, ainda predominam as crenças sobre a cura que são perpassadas para os mais velhos. Torna-se evidente, ao adentrarmos mais uma vez em sua narrativa, onde ela diz:

Meus guia é das criança, eu já nasci com esse signo, quando eu comecei a rezar eu tava com 10 anos de idade, agora meu coração, quando chega uma criancinha doente, eu tenho que aceitar porque Deus é quem cura a gente, mas eu tô evitando mais, já me mandaram chamar no hospital, mas eu disse que rezava daqui, por que não to recebendo mais visita, só quando passar a epidemia, porque Deus vai me dá minha saúde, porque o que eu faço para as crianças Jesus tá vendo, e a gente se pega com Deus, seu eu ver uma criança que me procura e eu não rezar eu fico, chorando, eu fico nervosa, agora não é mode eu não, é meus guia de Luz que é das crianças e de Deus primeiramente. (Depoimento concedido por Maria Nazaré dos Santos no dia 28 de agosto de 2021).

Ao penetrar nessa narrativa e escavar suas memórias, enxergamos por meio da tradição oral, os motivos nos quais ela propaga sua reza, dentre eles, o ato de rezar em criança. Para Nazaré, sua entidade espiritual pertence às crianças, fazendo-a ser obrigada a praticar seu rito sob diversas formas e em diversos contextos. Seu ritual de continuidade ultrapassa as barreiras teóricas impostas sobre o sertão, enxergado enquanto impedido de se modernizar, pois dentro da sua narrativa ela expõe o diálogo do seu rito com os espaços de saúde modernos que havia na cidade, como o hospital. Aqui, enxergamos a entrega, o moderno e Nazaré, em sua forma mais sensível, pois mesmo dentro de uma pandemia, a rezadeira foi capaz de atuar e dar continuidade a seu rito.

Por meio do seu relato, compreendemos no contexto da contemporaneidade, um lugar no qual os discursos acadêmicos mais limitados não reconhecem o “popular” enquanto uma prática presente nesse período. Porém, Nazaré, assim como Menochio retratado na obra *Queijos e os Vermes* de Carlo Ginzburg (1986), consegue perceber a dimensão da sua atuação por afetar essa crença impregnada no imaginário do povo e circular em diversos espaços como ela circula na sua comunidade. Nazaré rezadeira, ao esbanjar sensibilidade por meio da sua prática, chama atenção sobre o quanto esse imaginário que resistiu aos processos modernos ao longo do tempo, permitindo fazer com que ela se adaptasse.

O que nós chamamos inicialmente história não é senão um relato. Tudo começa com a vitrina de uma lenda, que dispõe objetos, "curiosos" na ordem em que é necessário lê-los. É o imaginário de que temos necessidade para que o alhures repita apenas o aqui. Impõe-se um sentido recebido numa organização tautológica que não diz outra coisa além do presente. (CERTEAU, 1982, p. 255).

Dona Nazaré, ao contar sobre sua história, nos oferece diversos relatos que adentram num emaranhado de memória nessa região, permitindo que dentro de um espaço local haja histórias que outros documentos não narram e que nós, enquanto pesquisadores, não encontramos. O imaginário no qual rodeia o Vale do Sabugi é encontrado na narrativa dela, surgindo como Certeau (1982) coloca, enquanto uma lenda, partindo da sua revelação, seu contato com os Guias que fazem ela se debruçar para a cura, especialmente das crianças, impedindo-a de deixar de atuar mesmo no contexto de uma doença avassaladora, como a Covid-19.

Dentro dessa narrativa, Nazaré expressa suas memórias, histórias e religiosidade; indo além, a sua voz adentra o universo da infância da crença que rodeia a cidade e vai de encontro ao moderno ao adentrar no hospital da cidade e atuar enquanto rezadeira. No seu discurso, existe esse convite para o moderno e o diálogo desse “popular”; há dentro dela uma circularidade cultural, como pensa Ginzburg (1986), onde a cultura do povo circula em locais nos quais não deveria, aos olhos do discurso da elite, nascendo assim uma lembrança que interessou a ela nos contar.

Entre o ouvinte e o narrador nasce uma relação baseada no interesse comum em conservar o narrado que deve poder ser reproduzido. A memória é a faculdade épica por excelência. Não se pode perder, no deserto dos tempos, uma só gota da água irisada que, nômades, passamos dos côncavos de uma para outra mão. A história deve reproduzir-se de geração a geração, gerar muitas outras, cujos fios se cruzem, prolongando o original, puxados por outros dedos. (BOSIS, 2007, p. 60).

As histórias que Nazaré narra, tornam-se uma reprodução geracional que surge entre os ouvintes; dentre eles, destaco as pessoas rezadas, pois é através delas que as rezas se propagam para a comunidade; o resultado da cura resulta no reconhecimento do ato enquanto rezadeira, perpassando gerações que não perdem a crença, mas que enxergam enquanto uma possibilidade capaz de agir onde para eles a medicina não atua. Esse contato com o paciente, possibilitou dentro do Vale do Sabugi, um contar da experiência da reza, que passa a reproduzir todo o espaço.

Nazaré, ao rezar nesse momento, ganha um lugar de destaque eleito pelos enfermos, no qual, por meio das lembranças dos adoecidos, daqueles que presenciam e daqueles que escutam suas histórias e acabam por dar forma a suas rezas e atribuir uma função social muito forte. O ato de lembrar, a partir da voz da rezadeira Nazaré, se entrelaça com sua comunidade, compartilhando seu cotidiano que passa a ser reproduzido pelo imaginário cultural do povo.

Nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos que no qual só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É por que, em realidade, nunca estamos sós. (HALBWACHS, 1990, p. 26).

Memória, oralidade e história se encontram por meio dessas narrativas que se tornam coletivas, nas quais a cultura popular emerge com um significado muito forte, sobressaindo do campo da representação e devocional e adentrando ao universo da prática cotidiana; aqui, o ato de rezar, como coloca Quintana (1996), emerge como cura, possui signos mais profundos, pois toca o sujeito em seu momento de necessidade. Nazaré, a partir de suas memórias, torna-se signo de local de cura, por vezes sofrendo embate com relação ao mundo da medicina e por vezes dialogando com ele ou até superando-o, dependendo das enfermidades nas quais ela atua.

Por meio dessa memória compartilhada, adentramos nesse universo mais contemporâneo e as formas em que Nazaré rezadeira buscou para dar continuidade a seus rituais, podemos enxergar um lugar de cultura posta enquanto antiga adentrando nos espaços modernos, enxergamos um signo que, a partir de alguns olhares, deprecia e reforça o discurso que inventa o sertão enquanto espaço de tradição arcaica, atuando de forma complexa e sendo reconhecida no berço da modernidade. Sertão, modernidade e prática, fazem o presente desse cotidiano de relações socioculturais a partir de uma consequência social, a doença, que mesmo com a chegada do hospital, o povo desse sertão busca a rezadeira para atuar em enfermidades específicas.

Ao voltarmos para o depoimento de Nazaré, mais uma vez, vislumbramos esse sertanejo crente nas práticas ditas populares agora, em outro espaço signo de modernidade por sua estrutura e por sua função, ao abraçar a ciência médica; todavia, dentro desse espaço moderno a prática de reza promulgada por Nazaré também forma, a qual ela por sua narrativa vai apontado seu lugar de atuação e sua identidade enquanto uma rezadeira. Nazaré, ao ser perguntada sobre sua relação com a cidade e com o campo médico, nos fala:

Eu fui, não posso negar. Eu lembro, era um velhinho que estava muito doente com mar de monturo na perna, aí vinheram me buscar e eu fui no carro, nesse tempo não tinha epidemia. A perna dele tava vermelha, deu mar de monturo, aí do povo tanto passar pomada, porque, olhe, se você tiver uma perebinha e passar pomada, ela aumenta, a pomada no lugar de sarar faz aumentar, é que nem o problema de aranha, quanto mais você passar remédio aí é que cresce. (Depoimento concedido por Maria Nazaré dos Santos no dia 28 de agosto de 2021).

Aí eu disse: Oh minha filha, lá não tem médico não? Nem enfermeira nem nada? Mas ela disse que não sabia o que era a doença aí fui me lavei troquei de roupa, nem banho tomei. Pra fazer a caridade é comigo mesmo! Aí me ajeitei e fui pra o hospital. Cheguei lá e disse: Diga aí doutor, o que está acontecendo aqui? Mandaram me chamar. Aqui tem enfermeira, aqui tem médico, aqui tem tudo e mandaram me chamar, eu não sei de nada. Aí o médico foi e disse assim “Dona Nazaré, está conversando besteira? É pra senhora olhar a perna de um rapaz que tem ali dentro, e meu coração pediu que eu chamasse a senhora”. (Depoimento concedido por Maria Nazaré dos Santos no dia 28 de agosto de 2021).

Eu falei, pois não doutor. Aí entrei, quando cheguei lá ele tava estirado em cima da cama, quando eu cheguei e olhei, eu disse: Doutor, venha cá, ele veio eu disse: olhe não passe pomada mais não, a perna dele chega está alumando. Me dê um copo com água e um açúcar, aí eu fui e fiz uma cura, dei a ele e fui por trás do hospital e tirei uns galhinho de ramo, ele estirou a perna e rezei dizendo: Eu ando te curando de mar de muturo, de vermelhão, mulesta do tempo, mulesta do ar, doença na pele doença no sangue. Curo esse vermelhão com água benta, água fria e azeite do ar, que é essas três palavras pai, filho espirito santo, amém. Eu rezei nele, quando foi no outro dia eu soube que ele já tinha ido pra casa. (Depoimento concedido por Maria Nazaré dos Santos no dia 28 de agosto de 2021).

Através do relato da rezadeira Nazaré, adentramos no signo de modernidade e vamos percebendo as transformações da sua prática até na abrangência do seu campo de atuação como no hospital por ela narrado, espaço que olha a enfermidade por meio do saber científico; o espaço físico como o hospital emerge todo esse lugar que finca o símbolo de modernidade na cidade, a presença do médico implica dizer que faz parte da cultura hegemônica de ditos saberes oficiais; por outro lado, a crença, o ritual e as rezas organizados por Nazaré ganham um espaço dentro desse território que causa estranheza.

Em sua narrativa, o popular deixa de ser popular e passa a ser cultura do seu tempo; a religiosidade, como percebemos, toca não apenas no enfermo, mas põe em embate o saber médico que busca a prática “marginal” para agir onde ele não conseguia. O depoimento de Nazaré, nesse momento, nos apresenta outra perspectiva: a de enxergar uma identidade cultural que não é esquecida, pois o desenvolvimento moderno não suprimiu essa prática rotulada como popular.

A atuação de Nazaré nesse contexto possibilita que passemos a olhar sob outra ótica a prática de reza; a partir de Canclini (2019), entendemos essa relação da rezadeira Nazaré com

o hospital por meio de uma hibridação que ocorre nesse momento, através de um diálogo entre o saber do povo e o saber científico, uma prática dita antiga e folclórica como até então era definida ainda no século XX, enquanto agora uma tradição viva que não tornou-se morta com os avanços de modernidade, mas que buscou estratégias para propagar sua prática; Nazaré, se moderniza, assim como as suas práticas, fomentando não apenas o antigo indo ao encontro do moderno, mas o sujeito do seu tempo que acompanha as mudanças do seu tempo.

“Parto da primeira definição: Entendo por hibridação processos socioculturais nos quais as estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. (CANCLINI, 2019, p. 19). Sobre esse pressuposto, são notáveis as formas de hibridação nesse contexto, tendo em vista que através dessa narrativa, vem um diálogo de dois pilares distintos em termos de construção de saber, mas com funções semelhantes por buscarem o ato da cura. O processo de hibridação das práticas das rezas é contado por Nazaré de forma discreta, por mais que ela não compreenda o que significa; afinal, ela está apenas cumprindo com seu ofício, o diálogo que ela mantém com o saber médico a fim da mesma ser desejada para atuação sobre a enfermidade no hospital, aponta essa relação dual entre uma prática definida e conceituada enquanto antiga e popular indo ao encontro do saber moderno científico.

Dentro da sua fala, alguns fatores nos levam a identificar os motivos pelos quais essa hibridação é possível, em que podemos enxergar em três momentos esse processo presente na sua narrativa, sendo possível refletir sobre as formas de vivência do “popular” com a modernidade. No primeiro momento, percebemos dentro da narrativa de Nazaré o quanto o ato da reza em seu universo está ligado a uma função na qual não deve ser negada; a procura da moça pelos trabalhos dela justifica essa alusão sobre o ato da caridade. “Pra fazer a caridade é comigo mesmo!”, Nazaré, ao destacar o ato da caridade, apresenta as formas de atuação da sua prática, para ela, a rezadeira deve atuar em qualquer circunstância, pois além de um dom, sua prática de cura é uma missão.

Theotonio (2010)²⁷, ao pesquisar sobre as rezadeiras e curandeiras da zona rural de Areia na Paraíba, observa o quanto o ato da caridade faz parte do ritual da rezadeira, no qual torna-se incapaz de negar a reza para curar os enfermos, exceto quando estiver doente, pois para ela quando a rezadeira está doente ela perder sua capacidade de curar. Mas que caridade é essa?

²⁷ Sobre essa pesquisa ver: THEOTHONIO Andrea C. Rodrigues. Entre ramos de poder: rezadeiras e práticas mágicas na zona rural de Areia- PB. Dissertação Pós Graduação em História, UFCG, 2010.

A compaixão cristã, lembremos que Nazaré acima de tudo se considera católica, logo, o ato de fazer o bem e ajudar seu irmão vem da sua crença católica, na qual enxerga dentro da sua concepção, a visão de um Deus bom e caridoso. Dentro dessa mesma perspectiva, em outro espaço como o urbano da cidade do Junco do Seridó, encontramos esse ato de caridade capaz de mover barreiras para agir enquanto rezadeira, mesmo que dentro de outro espaço que não lhe pertença, como o hospital.

Não apenas Nazaré, mas todas as rezadeiras e rezadores que entrevistamos trazem o ato da caridade como seu ponto mais forte na prática de reza, todos cristãos, com seu catolicismo mais sertanejo e sua forma de caridade e receptiva, poder atuar naqueles que possuem fé é um privilégio para esses oficiais de cura, é sua missão de vida que configura a idade do que é ser rezador ou rezadeira.

No segundo momento da sua narrativa, observamos o poder da crença no ato da reza e na experiência da rezadeira, que possibilita ao enfermo, mesmo dentro do hospital, e aos cuidados do médico, enxergar na rezadeira a possibilidade de uma cura mais eficaz, indo além não apenas do enfermo, mas do próprio médico emanado pelo simbólico local e por sua crença no sagrado, compreendendo as limitações do seu saber e abraçando esse lugar de reza. O imaginário religioso, como podemos ver, faz parte do íntimo do sertanejo em diversos espaços que compõem o Vale do Sabugi; aqui, a reza não é um passado e o seu povo não é descrente, ao contrário, ela ocupa um lugar de prestígio.

Para essa visão, as benzenções constituem práticas sociais realizadas não por pessoas isoladas que fazem o seu trabalho às escondidas, na periferia das cidades, mas por especialistas populares de cura que oferecem respostas compromissadas para os da classe social, por uma espécie de união com os excluídos. (OLIVEIRA, 1985, p. 68).

O ritual de reza ou benzeção²⁸ também passa a ser justificado para além dessa construção histórica da presença religiosa nos sertões; ela está presente também na sociedade por essas rezadeiras como Nazaré, consideradas especialistas em curas, como ressalta Oliveira (1985), não apenas reza, mas cura; sua sabedoria e as formas de curar essas enfermidades fazem parte desse universo no qual se mostra não ser isolado do povo. Nazaré, ao chegar no hospital, se

²⁸ Partindo de Oliveira (1985), pensa as práticas de benzeção também enquanto forma de reza, tendo em vista que as formas de culto e rito são as mesmas, mas que mudam seus nomes partindo do seu contexto, a reza e o ato de benzeção nesse sentido, são utilizados aqui para definir a prática das rezadeiras e rezadores.

surpreende pela procura e sobre seu ritual ser capaz de atuar e ser reconhecido em diversos espaços; nesse momento, o médico fala a Nazaré: “Dona Nazaré, está conversando besteira? É pra senhora olhar a perna de um rapaz que tem ali dentro, e meu coração pediu que eu chamasse a senhora”. A evidência desse credo coletivo e sua hibridação chega ao lugar do médico, ultrapassando um saber dito oficial através da sua crença.

Segundo Nazaré, existem doenças que nem os remédios produzidos pela ciência farmacêutica são capazes de curar; dentro desse relato chegamos ao último momento que fomenta esse lugar da reza com a modernidade, as limitações do saber médico oficial, sendo necessário a busca por um saber de fora. O “mar de muturo”, segundo a narrativa de Nazaré, é essa enfermidade indecifrável pelo saber médico, onde utilizaram remédios que apenas aumentaram o ferimento; segundo ela, geralmente, ocorre esse ferimento quando é uma ferida mal curada e forma essa mancha avermelhada. O que se torna intrigante nesse momento é como Nazaré rezadeira chama atenção do médico e explica a ele o tipo de enfermidade que o senhor possuía, e que, ao utilizar o remédio, apenas aumentou, reafirmando ainda que aquela enfermidade pode curada apenas com reza.

Nazaré, ao atribuir essa lembrança, permite que compreendamos a dimensão desse popular que não é enxergado por ser “O popular como resíduo elogiado: depósito da criatividade camponesa, da suposta transparência da comunicação cara a cara, da profundidade que se perderia com as mudanças exteriores da modernidade” (CANCLINI, 2019, p. 209). Notamos que a cultura de reza pensada enquanto “popular” é mais do que uma prática rural, e que não se perdeu, por mais que possua suas raízes no universo religioso do povo, ela adentra em espaços onde o povo necessita e assim dá continuidade às práticas dentro desse espaço moderno.

Definir o sertão como o lugar da tradição e do costume é apostar na obsolescência, no arcaísmo, em tomá-lo como o lugar da rotina e da permanência de práticas e saberes que mesmo sendo definidos como os mais adaptados à região podem favorecer a reposição de relações de poder e saber das mais conservadoras. (MUNIZ, 2014, p. 53).

Adentrando esse moderno ao sertão, compreende-se que definir esse espaço enquanto lugar de costume, é reforçar os discursos conservadores desse espaço, apenas reforçando ainda mais esse lugar de um arcaísmo; todavia, ao negarmos as produções dessas culturas e não observamos como as mesmas estão fincadas com a modernidade sob diversas formas, não conseguiremos olhar para a identidade sertaneja produzida pelo seu povo. Nazaré rezadeira, a

partir da sua narrativa, vai de forma contrária com esse pensamento, pois ela não identifica sua prática enquanto arcaica e o lugar da “elite cultural” não foi capaz de silenciá-la, pelo contrário, por meio dessa hibridação de culturas, ela adentra ao moderno e reafirma esse lugar de reza que representa a cultura religiosa e de cura no sertão paraibano.

As transformações e as formas de continuidade estão exatamente nessa relação com a contemporaneidade, a busca por essas rezas na contemporaneidade e a ampliação do seu lugar de atuação mesmo num contexto pandêmico, onde o medo assolou a sociedade, a busca por diversas formas de curar ainda permanecia. Nazaré é uma de tantas mulheres que fazem seu papel ser de suma importância a partir desse diálogo entre fé, cura e paz espiritual.

O espaço sertanejo moderno e produtor de cultura, no âmbito desse universo religioso sertanejo, não está apenas emanado na voz de Nazaré, mas num conjunto de sujeitos, homens e mulheres, que convivem nesse universo. Nazaré emana sua prática e sua história que se interliga com esse espaço, a partir do seu diálogo com o saber médico; entretanto, as formas de continuidade são diversas e específicas, mas se entrelaçam por meio das memórias que fazem esse espaço. Assim como Nazaré, trazemos os relatos de Maria de Lourdes e Ivete Simplicio, as quais abraçam esse moderno através de outras estratégias, mas que reafirmam esse lugar enquanto produtor de identidades.

1.4 - Do Sertão ao litoral: As interfaces diversas das práticas de Lourdes e Ivete

Teve um policial daqui que estava bastante doente, ele pediu pra mim rezar nele, ele tava em João Pessoa, ele me disse que tava com uma dor tão grande que pediu a Deus pra morrer. Eu disse meu filho peça perdão a Deus, por que a gente não pede pra morrer. Ai a mulher dele veio aqui pra mim rezar nele, por que ele tinha fé que ficava bom. Ai por telefone eles me disseram a posição que ele tava, pra mim rezar não podia está comendo nem dormindo, ele tinha que está deitado e acordado, aí daqui eu rezei, ai de noite ela me ligou dizendo que ele que tinha sentado e comeu, que nem isso ele tava conseguindo. (Depoimento concedido por Maria de Lourdes Silva no dia 30 de maio de 2019).

O vale do Sabugi, como vemos, acompanha a modernidade em diversas formas; ao observá-lo a partir das práticas de rezas, vemos o quanto esses sujeitos penetram tal universo a partir de múltiplas formas; afinal, são pessoas do seu tempo, que buscam se adaptar ao novo. Com a prática de reza não é diferente; ao cartografar esse ritual dito popular, vamos

acompanhando as transformações do seu ritual e as formas diversas de rito. Assim como Nazaré, damos destaque a mais duas rezadeiras que compõem esse espaço.

Maria de Lourdes Silva, de 79 anos, conhecida como Lourdes de Zé Soares, e Ivete Simplicio, de 80 anos, popularmente chamada de Dona Ivete na cidade de Junco do Seridó, ambas mulheres sertanejas com idade avançada, mas que acompanham dentro das suas práticas formas diversas de propagar as rezas.

Ao tratar de Lourdes de Zé Soares, nesse momento, observamos por meio das suas memórias as relações sobre a problemática dos espaços e as formas de pensar o moderno na região. Mulher rezadeira, hoje aposentada pelo trabalho no campo e que aprendeu com o pai, o Velho Barbado, como ela coloca. Ela nos conta na narrativa acima, no ano de 2019, sobre como se formam os meios de atuação do seu rito mediante o lugar no qual a crença, a cura natural e a reza tentam ocupar esse espaço ao lado dos saberes modernos.

Em sua narrativa, encontramos esses signos, ou melhor, as transformações da sua prática, assim como as de Nazaré, porém, diferentemente dela, Lourdes entra em outro campo do moderno, no qual permite se relacionar com outros espaços, esse que, em sua narrativa, não é o sertão, mas o litoral. Em sua fala, Lourdes explica uma situação, onde um enfermo que estava em tratamento na cidade João Pessoa, litoral paraibano, vai a sua procura; o paciente enfermo, impossibilitado de retornar à cidade de Lourdes, possibilitou que a rezadeira adentrasse com sua prática no litoral paraibano.

Lourdes, ao narrar sobre como sua reza pode ir tão distante, deixa descrito a relevância da sua prática e como seus ritos saíram do âmbito rural entrando no espaço urbano para além das barreiras da sua localidade, sua reza se expande a partir do uso do telefone, ela diminui a distância, visualiza seu paciente e propaga seu ritual de cura. As formas que as rezadeiras buscam para não deixar de atuar são impressionantes, elas conseguem simbolizar e dar sentido em tudo aquilo que elas utilizam pelo bem do enfermo.

Nesse momento, a questão dos espaços entra em cena na voz de Lourdes, compreendendo que a prática de reza não faz parte apenas do sertão, mas de uma religiosidade do povo; sabemos que esses rituais também fazem parte dos espaços litorâneos; contudo, ao trazermos as rezadeiras sertanejas nesse contexto, por meio da narrativa de Lourdes, ela adentra num espaço que não é o sertão, mas que possui crença em seu ato; por mais que o sujeito

enfermo faça parte da região, ele foi à procura de outros saberes que não possuía ali; mesmo assim, ele se depara com essa necessidade de busca da cura por meio da reza dessa mulher.

A questão dos espaços sertanejos nesse contexto cotidiano, ganha uma forma múltipla por meio da reza, onde expressar as formas de sociabilidade presente entre os sujeitos de espaços distintos, a reza por meio do moderno, como percebemos na narrativa de Lourdes, consegue atuar em outros espaços mesmo por meio da distância, observando que é mais que região, é cultura que articula Cristianismo, Religiões Africanas, Religiões indígenas e múltiplas Culturas. Observando essa narrativa, encontramos o moderno como uma construção do tempo sobre diversas possibilidades. Nesse sentido, Bermam (2003) coloca:

Um tipo de experiência vital – experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Designarei esse conjunto de experiências como “modernidade”. Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, “tudo o que é sólido desmancha no ar” (BERNAM, 2003, p. 15).

Lourdes de Zé Soares, dentro da sua narrativa, expressa o moderno, que na sua realidade é visto enquanto seu cotidiano; por mais que ela não perceba ou nos narre as mudanças que ocorrem em seu meio, é notável o quanto sua prática cotidiana passa por essas modificações. Segundo Bermam (2003) essa forma de pensar o moderno enquanto uma extensão das relações sociais entre os sujeitos anula as fronteiras geográficas, unindo a espécie humana.

Lourdes, assim como Nazaré, convive com esse moderno a partir da sua prática popular, os quais costumes de reza e crença são enraizadas no nosso imaginário possibilitando por meio dos signos de modernidade, entender a reza e abrir espaços de relações em outras regiões não sertanejas.

Esse moderno vai ao encontro de uma geografia espacial e social, que mantendo essa hibridação entre o antigo e o moderno, por meio dos costumes de rezas, faz com que esses detentores de saberes atuem e perpetuem seus saberes sob diversas formas. Essas estratégias

são evidentes nesse cotidiano de um mundo aberto por meio das relações de sociabilidade promovida pela modernidade. Lourdes de Zé Soares, ao rezar, não faz apenas em sua localidade, mas vai além, pois a caridade e a importância de manter viva a chama da reza abre essas barreiras.

As suas memórias conseguem refletir os momentos que nos marcam intensamente; seus depoimentos são reflexos narrados desses momentos que marcam os sujeitos e ao serem trazidos à tona, despertam no ouvinte formas de enxergar o passado por meio daquele sujeito vivo. Diferentemente dos documentos escritos, as narrativas orais conseguem, por meio do diálogo entre narrador e ouvinte, fazer com que enxerguemos as narrativas e as suas verdades pelos gestos. O depoimento de Lourdes possui esse sentido, pois ao relatar sobre os pacientes que a marcaram, as emoções tomam conta da sua narrativa, dentre elas, um momento foi a utilização da reza num enfermo que estava em São Paulo.

Eu rezo numa pessoa em São Paulo, já rezei em menino em São Paulo, a mulher vem, chega aqui me diz, pega meu telefone e leva, quando chega lá eles ligam e me falam a hora e a posição que está a pessoa ou a criança, ele me diz o nome por telefone eu vou, pego o raminho e começo a rezar por telefone e ele escutando, no outro dia ligo pra saber e ele está bonzinho. E tem os dias, a gente não reza em dia santo, porque quem reza nesse dia é o santo, no dia de São Sebastião agente não reza, porque no dia dele, quem resolve tudo é ele. (Depoimento concedido por Maria de Lourdes Silva no dia 21 de agosto de 2021).

As rezas presentes no Vale do Sabugi, como vemos, possuem uma ligação muito íntima com o enfermo, no qual possibilita as formas de rezas se ressignificarem em diversas formas, assim como o diálogo com o hospital e a ciência médica; a rezadeira encontra formas de propagar seu ofício a partir de formas cotidianas. Tratando a narrativa de Lourdes, encontramos essa dimensão detalhada; os signos permanecem com a mesma essência, porém o contexto, o espaço e os meios do seu ritual preferido fazem parte de mudanças ao seu redor. Entender o que leva uma senhora de 79 anos a acompanhar esses mecanismos, se articula a essa dimensão costumeira da busca por um sobrenatural.

A fala de Lourdes vai ao encontro de Riobaldo, em Grande Sertão Veredas, um sujeito que entende o que é de fato o sertão e o sertanejo, esse sujeito que está em toda parte, que está emanado de crenças e ritos que o levam a crer no misterioso. O celular, assim como o ramo de que ela se utiliza, tornam-se símbolos do seu ritual tão importantes quanto outros utilizados por ela, entendendo que o telefone se torna o fio condutor que interliga a rezadeira Lourdes com o

enfermo que está em São Paulo. Observar o convívio com o moderno de pessoas velhas, com crendices postuladas enquanto velhas indo ao encontro da modernidade faz com que enxerguemos as táticas culturais dessa prática, onde a rezadeira utiliza o telefone para interligar seu rito com o enfermo distante; o uso do telefone enquanto forma de expandir a reza torna-se uma tática utilizada pela rezadeira para poder prosseguir com sua prática para além das adversidades.

[...] Chamo de tática a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como organiza a lei de uma força estranha. (CERTEAU, 1998, p. 100).

As práticas de rezas promulgadas por Nazaré e por Lourdes nesse momento, adentram esse universo moderno por meio de táticas, que são os meios que o povo, o popular e a sociedade não elitizados encontram para sobreviver. Eles tomam aquilo que não faz parte do seu contexto, se apropriam disso e lhe dão novos significados, novos sentidos. As formas de prosseguir com essas práticas de reza, permitem que as rezadeiras do Sabugi paraibano se relacionem do sertão ao litoral, sem distinções de classes sociais: para elas, o que importa é a reza.

Lourdes, ao nos contar sobre esse momento, reafirma seu lugar de reza em todos os momentos, exceto nos dias de santos, pois, para ela, nesses dias, quem atua são os santos, é o momento deles. Observe-se que, por mais que a rezadeira reafirme sua identidade e sua autoridade local, sem nenhuma intimidação no espaço terreno, existem algumas condições que a proíbem de atuar, ou seja, existem padrões em seu ritual que devem permanecer; um deles é representado por esses tabus encontrados em sua prática e que serão apresentados posteriormente.

Para as rezadeiras existem regras e restrições, mas para fazer o rito de reza e ajudar aqueles que precisam elas se adaptam e se apropriam de diversos signos para projetar seu ritual de cura. O celular, assim como a ampliação do espaço de atuação da reza ao dialogar com o hospital, como fez Nazaré, são formas de transformações dessas práticas. Observe que elas não mantêm o padrão citado no momento que contextualizamos a presença dessa prática, que era restrita, escondida e atuante mais nos espaços interioranos, elas a partir do seu meio que se moderniza buscam formas de fazer sua prática não perder a importância.

Com o celular ela conseguiu ir mais longe, com uma mão segurava o telefone, com o outro o raminho e assim conduziu o seu ritual de reza num paciente que estava a centenas de

quilômetros. Ela nos fala ao ser entrevistada que não foi a primeira vez, mas que sempre que precisam pegam o telefone dela e ligam para ela pedindo a reza, contudo precisa de um horário específico, não podem lavar a cabeça após a reza, pois é preciso manter a reza agindo e lavar a cabeça tira a eficácia da reza.

Lourdes, ao trazer o celular para o campo de atuação da reza de Lourdes, é um retrato da sociedade moderna, que buscam meios para encurtar a distância diante dos afazeres e da correria do dia. Por sua vez, o contato é algo que entrelaça os laços e ao ser utilizado na reza em especial fortifica a referência desses oficiais, repare que por mais que existisse uma distância ele se voltou para alguém que possuía certa experiência. O moderno e reza não são opostos a partir dessa dualidade do antigo e moderno, mas andam juntos até onde permitir a crença do sujeito na reza, afinal a reza só resiste ao tempo pois existem aqueles que possuem fé nesses rituais.

Bem como Lourdes e Nazaré, outras rezadeiras passam a ocupar esse lugar de modificação da reza, esse conviver com a contemporaneidade sem expressar resistência; dentre as que atuam na região, especialmente em Junco do Seridó, trazemos novamente as narrativas de Ivete Simplício, uma católica fervescente, rezadeira com mais de 30 anos de atuação. Ivete, ao narrar sobre sua história de vida, dialoga com a localidade e com as rezadeiras aqui apresentadas; ela, há tempos, acompanha seu espaço e abraça essas mudanças desde o início da sua atuação enquanto rezadora.

As memórias de Ivete dialogam com as narrativas de Nazaré e Lourdes, pois partem dessa coletividade expressada por essa ligação religiosa e forte, sertanejas, rezadeiras e de idade semelhante. Entrelaçando essas memórias de forma coletiva e compreendendo seus limites, encontro nelas o lugar da crença religiosa e do moderno.

Ivete ao trazer suas memórias vai ao encontro da cultura hegemônica a partir de outro aspecto, o ato da escrita; para ela, o escrever tornou-se uma forma de aprendizagem e memorização do seu ritual, ir ao encontro de sua narrativa que expressa esse sentido, expõe o lugar de um povo que produz e vive o popular ao lado da cultura mais hegemônica.

Meu fi, eu aprendi com um velho, ele até já morreu, era de Taperoá, Seu Zé Antônio, aí ele disse: olhe Ivete, eu tenho uma missão comigo, aí pensei em você pra ficar continuando minha missão, e assim foi, eu peguei um caderno, copiei as orações eu decorei de cabeça, as orações e fiquei rezando no povo. Eu rezo tanto nas pessoas e agora nesses dias dessa doença, a pessoa fica na calçada e eu rezo daqui de dentro de

casa ou a pessoa liga, mas quase todo dia. Veio uma mulher dentro de casa, e eu rezei nela e ela se senti muito bem. Quando eu aprendi já era casada e muitos anos antes de 50 anos eu já rezava. (Depoimento concedido por Ivete Simplício no dia 25 de outubro de 2021).

Traçando nosso olhar para as narrativas de Ivete, nós nos deparamos com uma singularidade até agora não evidenciada, ao percebermos que a modernidade reconfigura as práticas de rezas em alguns aspectos, trazemos em face as formas desse universo local que se transforma. Ivete, por meio da sua narrativa, nos mostra que não apenas a atuação do ato de rezar abraça a modernidade, como também seu processo de aprendizagem. O processo de aprendizagem de Ivete marca seu contato com a reza e com os signos do moderno que facilita sua aprendizagem; diferentemente de Nazaré rezadeira e Lourdes de Zé Soares, Ivete não despertou o dom desde pequena ou aprendeu com seu pai; a mesma relata que iniciou a rezar já na idade adulta, quando herda a missão de um rezador, como ela bem coloca. Hoje com 80 anos, ela nos relata que ao abraçar e aceitar essa missão, a mesma se debruça nas rezas não pela oralidade, ou pelo despertar do dom, mas pelo ato da escrita.

Os rituais de rezas, no seu processo de aprendizagem, ocorrem de forma muito específica entre os sujeitos, não possui um ritual único, mas formas que vem da vivência religiosa desses sujeitos, porém os atos que tornam um indivíduo rezador ou rezadeira ocorrem pelo despertar do dom ou pela transmissão oral, compreendendo que dentro desse universo do povo, parte dos seus detentores não possui a prática da escrita. Ivete, por sua idade, quando mantém contato com rezador taperoense, já possuía o hábito da leitura e escrita, que ela utiliza para poder aprender o ritual; por meio da escrita, ela escreve as orações e as memoriza.

Ao tomar essa atitude, Ivete nos apresenta as interfaces das práticas e as múltiplas formas que ela busca para poder atuar. Dentro do contexto juncoense, antes da década de 1980, com acesso à escola apenas aos sujeitos da elite que se dirigiam para Santa Luzia, como narra Ivete, poucas eram as pessoas que sabiam ler e escrever. Ivete, por ter esse privilégio ao contexto da época, uniu isso com as suas crenças religiosas, permitindo-a aprender as rezas desse universo na forma escrita.

O processo de escrita também é um signo do novo para as práticas de cura, tendo em vista que na região poucas são as rezadeiras que conseguiram aprender a ler e escrever por conta da sua condição financeira e por ter que ajudar sua família nos afazeres do dia. O processo de

escrita para Ivete é de suma importância, pois ela só passa a memorizar após escrever as rezas num caderninho.

No final das contas, os românticos se tornam cúmplices dos lustrados. Ao decidir que a especificidade da cultura popular reside em sua fidelidade ao passado rural, tornam-se cegos às mudanças que a redefinem nas cidades industriais e urbanas. Ao atribuir-lhe uma autonomia imaginada, suprimem a possibilidade de explicar o popular pelas interações que tem com a nova cultura hegemônica. O povo é resgatado, mas não conhecido. (CANCLINI, 2019, p. 210).

A cultura de reza, por mais que rotulada enquanto esse popular do atraso, desconstrói os discursos dessa elite apontada por Canclini (2019), que enxerga essas culturas apenas dentro do âmbito rural. Academicamente, para o teórico, o povo é resgatado, mas não conhecido; ao conhecer o povo e ouvir suas vozes, observamos o quanto as tradições de reza no Vale do Sabugi acompanham a modernidade desde o início do Século XX. Por mais que as memórias apresentem fragmentos e não consigam definir fatos datados, somos capazes de ouvir suas narrativas e acompanhá-las por meio desse contato.

Falar sobre o povo através de suas vozes, traçar o universo da reza sobre o marcador da modernidade no universo sertanejo é debruçar-se sobre essas vozes; não as ouvir permite que a sociedade que não possui contato com essa prática reforce o fundamento de que o universo popular está caindo no esquecimento, por mais que as gerações futuras talvez não possam mais ter contato com essa tradição; ainda assim, nesse período de tempo aqui trabalhado, os sujeitos continuam a buscar formas de continuidades.

Retomando a narrativa anterior de Ivete, apreciamos outra dimensão além da escrita, o contato da sua prática com o período da pandemia Covid-19; para ela, mesmo nos dias “dessa doença”, ela encontrou formas de rezar. Assim como as narrativas de Lourdes, os rituais de reza de Ivete emanam táticas culturais para além dos signos de modernidade; testemunhamos essa forma por meio da narrativa, onde a prática de reza com o enfermo fora da sua casa, ou por telefone. Dentro dessas histórias, o medo da doença não nomeada não interferiu em sua atuação, nem amedrontou por ter sua idade avançada, ela apenas encontrou formas de continuar atuando.

A busca pelo contato com o moderno é justificada pelo ato da caridade e a importância dada aos enfermos pela rezadeira, além do reconhecimento da sua prática enquanto trabalho social, possibilitando essas senhoras a conviverem sem resistências com as mudanças que as

cercam. A rezadeira Ivete vai mais além ao falar sobre as suas táticas no ato da reza, na qual ela relaciona-se com essa hibridação de forma muito peculiar.

Nunca deixei de rezar, rezo daqui num sabe, assim como Jesus andou no mundo curando, e eu curo os poder da Deus pessoa da Santíssima trindade, inda ontem, a mulher do ex-prefeito falou que tinha uma netinha em João Pessoa que está muito doente, ai eu vim aqui para a senhora fazer a caridade de rezar nela, ai me deu o nome nela no instante eu rezei, essa semana ela já ligou dizendo que a menina ta boazinha, a fé cura viu. E eu to rezando nas pessoas a oração das mãos ensanguentadas de Jesus, essa oração é forte que eu acho que a gente não teve a covid, porque toda noite rezo pra Jesus me dá nossa saúde. (Depoimento concedido por Ivete Simplicio no dia 25 de outubro de 2021).

Ivete expressa uma caracterização do seu espaço, onde consegue também transformar em signo: sua casa é templo de reza, ao falar que, mesmo com a distância, ela reza dentro da sua casa; percebemos sua similaridade com a narrativa de Lourdes; todavia, ao traçar sua narrativa dentro do tempo presente, sua reza e as formas na qual ela propaga seu ritual ficam mais claras. São as adversidades que aproximam as rezadeiras com o moderno; observe-se que o ato da reza está envolto dessa espacialidade, não existe povo específico, ou diferenças regionais que as impeçam de rezar, a única condição é a crença na reza.

Assim, vamos observando que cada adversidade que apareça no caminho da rezadeira, possibilita que ela busque novas formas de reinterpretções das suas práticas. O ato da escrita, rezar a distância só se tornou possível por meio dos problemas enfrentados e que deveriam ser sanados. As formas de rezar contada por Ivete explicita toda essa relação com o moderno diante do seu contexto social, afinal, elas são frutos do seu tempo. Ivete ao falar sobre a reza de olhado nos conta como a reza é cotidiana e presente.

Rezo de olhado, rezo de doenças nos olhos. A de olhado começa assim, a gente reza o Creio em Deus Pai, aí começa. Quando Jesus andou no Mundo ele curou de olhado e diz assim Meu senhor do Bonfim que sobre as águas andastes hoje estais no cálice bento e na ostea consagrada, treme a terra, mas não treme o coração do meu senhor Jesus Cristo no seu altar, mas trema o coração dos inimigos de fulano que é para ela olhar, entre o sol a lua e as estrelas e as três pessoas da santíssima Trindade, Deus Pai, Deus Filho e Deus espírito Santo, você na travessia encontrou seus inimigos, o que faz com eles? Com o manto da virgem Maria você é coberto, com o sangue do meu senhor do Bonfim você é valido, tem vontade de lhe atirar, mas não atirarão, e se atirarem a água da arma correrá como correu leite do peito de Maria santíssima para a boca de seu divino filho. Faca da mão é de cair, foice e Chuncho suspenso no ar é de ficar como ficou Maria santíssima no pé da cruz do seu bento filho, corda que te amarrem se desatarão e porta que lhe trancar se abrirão, como abriu o sepulcro do meu

senhor Jesus para subir ao céu. São essas as palavras de força do credo, você será salvo com os poderes de Deus e da virgem Maria, e você será salvo com os poderes de nossa senhora do Desterro que vai desterrar tudo quanto houver em cima de você para as ondas do mar sagrado para você ficar são e salvo como nosso senhor ficou, amém. (Depoimento concedido por Ivete Simplício no dia 25 de outubro de 2021).

As rezas de olhando divergem, como veremos cada reza promulgada por um rezador ou rezadeira trazem narrativas diferentes, nessa narrativa chamo atenção sobre como a reza é forte. No trecho “Faca da mão é de cair, foice e Chunchu suspenso no ar, é de ficar como ficou Maria santíssima no pé da cruz do seu bento filho, corda que te amarrem se desatarão e porta que lhe trancar se abrirão” retrata o quanto a força da reza é resistente ao tempo, pois ele harmoniza tudo, sejam doenças do corpo como as do espírito.

Sua força é a representatividade dessa continuidade, se a reza cura tudo, então deve-se manter viva. Para cada problema existe uma reza e ao mesmo tempo existe uma estratégia que supera essas adversidades, a religiosidade compõe esse imaginário onde pouquíssimas práticas conseguem alcançar. Olhar o campo da religiosidade nesse sentido reforça as crenças e suas permanências dentro dessa sociedade.

Chamo atenção sobre como as táticas das rezas se justificam na voz de Ivete a partir das suas inspirações sagradas. No início da sua fala, ela coloca: “Nunca deixei de rezar, rezo daqui, assim como Jesus andou no mundo curando, eu ando curando com os “poder de Deus”. Ivete, por mais que não saia da sua casa, reafirma que anda curando assim como Jesus; com formas diferentes e mecanismos do seu tempo, ela se aproxima dos espaços além do universo da crença da região do Sabugi, ela dialoga com a elite e aproxima-se ainda mais da sociedade por meio da sua reza.

No âmbito dos estudos culturais, ao serem relacionados com o campo social, observamos o quanto o ato da reza é força que exprime relações de sociabilidade que contam sertanejos e sujeitos de diversos espaços. Ivete, ao traçar seu caminho com a escrita, com sua experiência diante do período de pandemia, com sua jornada de 40 anos como rezadeira, torna-se esse elo entre a reza, o espaço e o enfermo.

Segundo Oliveira (1985), o ato de benzeção possui uma forte ligação democrática com a sociedade por não possuir distinções sociais, mas abraça-las dentro do seu cotidiano. Ao partirmos dessa observação e retomarmos Nazaré rezadeira, Lourdes de Zé Soares e Ivete, observamos o quanto o ato de rezar possui essa função enquanto trabalho social; elas são

capazes de reafirmar sua prática, seus credos para além do âmbito rural, são pessoas idosas, rezadeiras antigas, mas com os pés na modernidade acompanhando a sociedade.

O “popular” é apenas popular ao olhar da elite que rejeita ou tenta silenciar as tradições do povo, que pensa as práticas enquanto forma de reafirmar o atraso, como é pensado ao assim olharmos o sertão; contudo, o ato de rezar e as senhoras que aqui narram suas vivências desconstruem sem ao menos entender a dimensão desse debate; elas vão refazendo esse discurso dentro da história dessas comunidades, passando por gerações e acompanhando o “novo”, mesmo com alguma estranheza.

Para além das temporalidades duais entre o antigo e o novo, as rezadeiras que narraram seu ritual nos mostram dentro da sociedade as relações de um tempo que não está distante, mas que está diante dos seus olhos. A reza relaciona-se com os sujeitos do sertão ao litoral, produzindo e lavrando historicidade por meio da sua prática; não é apenas uma reza do povo pobre, mas práticas que se transformam para atuar nos mais diversos sujeitos.

A benção sintetiza uma proposta que concebe de forma totalizante, como sendo um somatório articulado de corpo, espírito e relações sociais. Uma proposta que produz um tipo de reflexão sobre a sua cultura. Uma reflexão que não é guiada por critérios capitalistas, como a busca do lucro e o individualismo, da opressão, da exploração, mas ao contrário, é marcada pela sensibilidade, imaginação, criatividade, versatilidade, calor humano, recriados de dentro da benzedeira para os da classe social. (OLIVEIRA, 1985, p. 100).

O sertão moderno, ao olhos do povo, historicamente, finca seu lugar, e seu povo edifica sua identidade, não como folclórica ou arcaica, mas vemos a partir das vozes que ecoam nas veredas das comunidades do Vale do Sabugi como a mudança é diária e como as tradições culturais, em especial as de reza, encontram formas de abraçar esse moderno dito estranho e afastado dos nordestinos; esse regionalismo, que às vezes segrega dentro da história da cultura religiosa, da vida dessas mulheres torna-se negligenciado mediante a dimensão do seu popular. Assim, o “popular”, as benções e o credo do povo sertanejo abraçam o humano e a sociedade, transformam seus signos, não apenas a forma de conviver e praticar as rezas, mas suas palavras proclamadas em meio aos rituais circulam através de múltiplas formas nesse sertão que tenta abraçar um todo por meio dessas narrativas.

CAPÍTULO II

“VEM CÁ QUE EU TE REZO”: SIMBOLISMOS, REZAS E AS DIMENSÕES DE PRIVACIDADE NO SERTÃO DO SABUGI

Compreender a benzeção é penetrar na sua essência, é buscar o significado da sua prática social, entendendo de que modo esse lado da cultura popular, tão fragmentado, hostilizado, rejeitado e marginalizado, é recriado com força e autonomia. É buscar uma significação extraída de relações sociais definidas, que trazem consigo uma concepção de mundo, da benzedeira com o seu cliente, com o seu ofício e com a sua vida cotidiana. (OLIVEIRA, 1986, p. 70).

As rezas que fazem parte do Vale do Sabugi trazem uma representação da cultura popular nesses espaços, a partir dela vemos que não existem sujeitos apenas marginalizados ou excluídos na história dessa região, mas pessoas com identidades autônomas, que compartilham de uma crença ou de um determinado saber. Voltar-se para as rezas, é olhar para outra concepção de mundo, outra relação social ligada ao medo, às doenças e às crenças que os rodeiam.

Nesse sentido, memórias que expressam a história das práticas de rezas do Sabugi paraibano não se detêm apenas nos feitos dos rezadores e rezadeiras, mas o seu ritual também constrói uma dimensão histórica e simbólica. Através do seu espaço, identificamos no perfil do rezador os símbolos que estão presentes nas suas rezas e como eles entram em contato com essa comunidade. Para eles, o ato de rezar constrói laços que permeiam sua privacidade, como exemplo, tomemos as casas de rezadeiras e rezadores que se tornam verdadeiros templos de cura, pois é ali que eles trabalham com frequência, lugar que há a maior procura. Seus terreiros são geralmente rodeados de plantas, suas salas de santos e oratórios, as imagens sagradas estão por todos os lados, para eles até o sal é objeto de cura, logo, também é lugar de memória, pois os símbolos trazem a atuação das rezadeiras e rezadores nesse espaço.

Por meio dos símbolos e das rezas desses oficiais, adentramos de forma ainda mais aprofundada no espaço sagrado que faz o sertão, tendo em vista que o trato da doença por meio da reza é constituído por características rotineiras nessa região, todavia, antes de entrarmos nas

formas de rezar estritamente, é necessário descrevermos os espaços de atuação na região, lugares de memórias e afetos, esses espaços saem do âmbito privado e tornam-se públicos.

Nos espaços residenciais, como veremos, existe um campo de representações que apresentam e dialogam com as narrativas descritas pelos rezadores e rezadeiras. O ato de rezar, segundo Rizzo (1985), também é notado pelos seus símbolos, logo, seu espaço também se torna simbólico. As salas, a varanda ou até seu terreiro ganha forma de templo. Em Junco do Seridó, por exemplo, observamos o quanto esse cotidiano é presente, afinal, qualquer bocejo acompanhado de indisposição é visto como mau-olhado; simultaneamente, acompanha um ditado local: “Você está com olhado, melhor ir na Nazaré rezadeira”.

No conhecimento histórico o passado está sujeito a interpretações, mas observar as narrativas para compreender aspectos sociais, culturais e até antropológicos como esses é de suma importância para podermos compreender essas práticas. No início do século XX, quando as cidades do Vale do Sabugi foram se emancipando, e ainda mantendo algumas tradições rurais, o mundo do “mato” acompanhou o povo nesse sentido, assim como suas crenças. Mesmo no âmbito rural, as formas simbólicas estão presentes em todas as partes, tendo em vista que seus rituais adentram os centros urbanos.

As rezas possuem um valor simbólico e cada representação exposta nos cômodos dos rezadores traz esses significados, bem como os tipos de rezas e os tipos de doenças. O valor social está inclusive na doença que é espaço de consequência coletiva e causa desordem social. É nesse contexto que os espaços privados passam a se tornar espaços religiosos e clínicas de tratamentos espirituais; ao entrar na casa de um rezador ou rezadeira desse sertão, você encontrará um espaço de história e verdadeiros acervos religiosos.

Não há como ver os ramos, os usos de ervas plantadas no quintal das casas e recomendadas pelos rezadores, os gestos, como o vai e vem das mãos durante a benção e não voltar anos no tempo, diria séculos, e pensar nas referências no medievo e na América portuguesa haviam e que nomeavam de bruxaria e feitiçaria. (SANTOS, 2018, p. 14).

Segundo Santos (2018), os símbolos da prática de reza remontam um passado, mas também remontam seu presente, contam sua origem e seu lugar e remontam às memórias de um tempo presente através dessas referências às formas de permanência dessas práticas. Antes bruxaria, agora, tradições cotidianas ligadas ao universo religioso nessa região, especialmente

do universo cristão. Nesse sentido, o símbolo também guarda memória e afetividade, eles tornam-se fontes históricas que nos ajudam a decifrar esse universo que agrega de forma tão intensa na sociedade.

De acordo com Goff (1990) existem maneiras de ver a memória, o lugar de memória é um deles, seja objeto, símbolo ou até um espaço, esse lugar guarda memória. Percebemos esses espaços ao adentrarmos nas casas de rezadeiras e rezadores nos quais foram entrevistados. Na casa de Lourdes Soares, por exemplo, em sua área de estar, somos contemplados com suas representatividades, imagens, rosários, plantas, fotos de familiares antigas que para ela trazem profundo sentimento de fé. Imagens antigas, como as da sua casa, e espaços híbridos, como na residência de Nazaré, repleta de representações católicas e africanas. Observamos também os cômodos da casa de Ivete, bem como os santos de Damião rezador, cada um deles com uma história, uma promessa paga e uma cura alcançada.

Esses símbolos recepcionam os enfermos que os procuram, guardam aspectos de circularidade cultural e promovem formas de devoções diversas, seja no ato da cura como na intimidade do rezador com seu ritual.

2.1 Espaços de rezas e lugares de memórias: Lourdes e sua senhora



Figura 1: Imagem da Virgem Maria na parede da casa da rezadeira Maria de Lourdes

Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador (2022).

Adentrar os lugares de memória é um desafio, em meio a tantos vestígios e narrativas postas em mesas por esses sujeitos, tudo se torna simbólico; como também guarda em seu seio uma memória histórica, até os ramos murchos e caídos após a oração e o ritual representam no ambiente sagrado uma história: eles foram o caminho para cura do enfermo. Assim são os espaços e os lares das rezadeiras e rezadores, eles dialogam com essas senhoras e esses senhores, dando vida àquele ritual, passando a falar sobre suas práticas, rituais e atuações ao logo da sua atividade enquanto rezadeira ou rezador.

É preciso recorrer aos mais diversos vestígios para compreender como o ato de curar está ligado à mentalidade religiosa do Vale do Sabugi através dos rituais de cura e das práticas devocionais religiosas, fazendo com que imagens vistas cotidianamente em outros locais se ressignifiquem, ganhando novas interpretações.

Ao olharmos para a imagem acima, vemos uma foto antiga, sem moldura apenas colada na parede, alguns rabiscos mostram o desgaste da gravura, alguns nomes nos lados da imagem registram a passagem de algumas pessoas. Na sua totalidade, vemos a imagem da Virgem Maria, ou Nossa Senhora, como costuma ser chamada nos espaços mais próximos do povo. Imagem forte, com representatividade intimamente ligada ao sertanejo, tornando-se comum nas casas dos católicos do interior do sertão encontrarmos imagens religiosas desse cunho.

Porém, a imagem acima, além de pertencer a uma dessas residências, delimita-se à casa de uma rezadeira atuante do município de Junco do Seridó, a rezadeira Lourdes que foi citada anteriormente. Ao entrarmos em sua residência, somos recepcionados por essa imagem que nos olha de cima com olhar de piedade, mas que abençoa a casa e aqueles que visitam esse espaço. A imagem da Virgem na fachada da casa da rezadeira Lourdes acompanha a mesma desde quando residia na zona rural, ela nos fala que a presença da Virgem é para abençoar a sua casa, e interceder pelos enfermos que a procuram.

A partir da sua narrativa anterior, percebemos como Lourdes possui um contato com o sagrado cristão de forma bastante presente; suas rezas como veremos, em especial, possuem um contato direto com a presença da Nossa Senhora, pois em todas as suas orações, ela invoca seu nome. Torna-se rotineiro nas narrativas desses rezadores e rezadeiras sempre possuírem um santo ao qual pedem intercessão, ou um espírito guia que os auxilia; nesse momento, a imagem da Virgem aponta esse lugar, uma figura que recepciona e intercede pelos enfermos.

No universo católico brasileiro “a devoção mais profunda e popular no Brasil é dedicada à Nossa Senhora, cuja invocação implica o possessivo no singular, o plural daria a função maternal genérica e o fiel pretende possuir o direito privado da unidade afetiva. Daí Minha nossa senhora” (CASCUDO, 2012, p. 85)²⁹. A imagem, como vemos, não está restrita apenas como uma pintura decorativa da sua casa, mas carrega um simbolismo intenso, “minha nossa senhora”, da mesma forma que ela é sua mãe, também é de todos, por isso Lourdes carrega na sua memória a forte presença da Virgem Maria.

Podemos perceber essa ligação ao retomarmos sua infância, a qual a mesma fala sobre seu ensinamento, assim como a presença da Virgem Maria em seus rituais, estando presente desde o início da sua jornada enquanto rezadeira.

Eu me comecei tava assim com uns quatro anos, de quatro a cinco anos. Eu vinha dormi mais a minha avó, a mãe do meu pai e de noite ela nos ensinava rezar, eu aprendi com ela, depois ela ficou velhinha, não podia mais e eu continuei com meu pai e meu pai rezava muito e muitas coisas que ele sabia e me ensinou a rezar de olhado, de vento caído, de mordida de inseto e de cobra, me ensinou rezar de vento, tempestade. Você se põe na porta e coloca o terço, reza a Salve Rainha e encomenda a Nossa Senhora e manda o vento embora. Todo vento se chama Lourenço e agente diz São Lourenço não venha por aqui, vá por acolá pelo pé daquela serra, se eu mandar em nome de Jesus ele vai. (Depoimento concedido por Maria de Lourdes Silva no dia 21 de agosto de 2021).

Nos enredos que vão dando forma a essa discussão, nós vamos nos agarrando às narrativas desde à infância dos rezadores; essas memórias, assim como falam sobre o sertão, também conta sobre as práticas desse espaço. Lourdes, como vemos, remonta a seus dias de criança e relembra seu engatinhar no mundo religioso. Ao aprender com sua avó, e posteriormente com seu pai as rezas ensinadas a ela, que tratam das mais variadas enfermidades e que estão interligadas a representação da Nossa Senhora. Mau-olhado, vento caído, mordida de inseto ou picada de cobra, são variadas suas expressões e rituais de cura; todavia, chamamos a atenção nesse momento para as formas de como sua memória mantém a presença de uma representatividade religiosa abraçada por milhares de fiéis.

²⁹Na obra de Cascudo, observamos alguns capítulos nos quais ele dedica sobre os santos católicos, elencando assim uma herança medieval de devoção europeia que permanece nas regiões sertanejas. Segundo ele, Nossa senhora é exemplo nítido desses rituais, pois sua presença está em toda parte, ela representa de forma significativa a identidade do homem sertanejo ao longo da história que sempre se volta para os braços de uma mãe compreensiva. O sentimento de maternidade é representando por essa figura que na mentalidade cristã busca acalmar os doentes e alimentar os famintos, ou seja, Maria olha para os excluídos com fervor, o que possibilidade que seja tão acolhida na sociedade.

No trecho em que ela coloca “Você se põe na porta e coloca o terço, reza a Salve Rainha e encomenda a Nossa Senhora e manda o vento embora”, por mais que esteja se restringindo para uma reza específica, encontramos nessa memória a presença de Nossa Senhora em sua prática; afinal, o ato de encomendar algo para uma entidade sagrada requer uma intimidade de fé com essa representação. Segundo Quintana (1996), a rezadeira é mediadora, ou seja, ela nunca atua sozinha; além dos símbolos, dos santos invocados, elas pedem forças ao sagrado para eficácia da sua cura.

As imagens de signos da cristandade também reforçam no imaginário do enfermo a ideia de lugar sagrado, bem como o poder emanado por ela, não é uma casa comum, muito menos uma pessoa comum, mas uma rezadeira que por meio desses símbolos, evoca poder de cura. Dando ênfase às narrativas de Lourdes nesse momento, vamos esmiuçando seu lugar social na sociedade onde se considera católica e membro da pastoral católica da Legião de Maria³⁰, assim como seu lugar enquanto oficial da cura. Através da sua narrativa e do seu espaço, percebemos a vastidão dessa prática presente também nos signos que rodeiam essa sociedade com a imagem de Nossa Senhora.

Lourdes consegue expor essa relação ao dizer que encomenda sempre as orações e curas a Nossa Senhora, o que nos faz remontar mais uma vez para esse espaço místico da sua casa, onde, um local e uma representação guardam de forma imaterial as lembranças das rezas e curas proclamadas por ela. De acordo com Nora (1993), o lugar de memória está onde o sentimento do passado se faz presente; para Lourdes, está nas imagens de Nossa Senhora estampadas em sua casa. Segundo ele:

A curiosidade dos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a este momento particular da nossa história. Momento de articulação onde a consciência da ruptura com o passado se confunde com o sentimento de uma memória esfacelada, mas onde o esfacelamento suspeita ainda memória suficiente para que possa colocar o problema de sua encarnação. O sentimento de continuidade torna-se residual aos locais. Há locais de memória porque não há mais meios de memória (NORA, 1993, p. 7).

Conforme a colocação acima, os locais de memória surgem porque não há mais vestígios de memórias, ou seja, o signo material ou imaterial serve para nos fazer lembrar do passado; assim são as rezas e os rituais de cura, além do seu valor simbólico, eles carregam uma historicidade ligada ao mundo do sagrado; nos rituais de cura de Lourdes, os quais a mesma

³⁰ Grupo religioso local que possui enquanto função se organizar em devoção a Virgem Maria.

reza atua contra diversas enfermidades, avistamos os vestígios de memória. Destacamos nesse momento as passagens que vão de encontro com sua intimidade com Nossa Senhora e como esse ato simbólico rememora o Catolicismo oficial, fazendo com que os enfermos consideravelmente católicos busquem essa rezadeira.

O lugar de memória nesse momento passa a ser as imagens e as rezas na sua completude, lugar de memória, de conforto, afetividade e de corpo puro. Ao retomarmos os símbolos contidos na casa de Lourdes, podemos perceber o quanto essa afetividade materna de uma mãe protetora acolhe os enfermos. Para ela é importante que sua residência esteja protegida, como também proteja os seus familiares, amigos e pacientes. Lourdes nos conta que antes de iniciar suas rezas diárias, é preciso que esteja protegida e forte para enfrentar as enfermidades, e que não pode estar doente; com isso, ela recorre ao seu oratório, espaço mais sagrado da sua casa, para dedicar suas orações.

Assim como a imagem da Virgem Maria que abre sua casa enquanto espaço religioso, também chama atenção o seu oratório, posto num espaço mais restrito da sua casa, porém um espaço que carrega diversas formas de interpretações, pois se torna mais que um espaço dedicado às orações e sim um lugar de memória que representa identidade do homem sertanejo, pois, pelo catolicismo ser uma tradição religiosa de maior abrangência, torna-se comum os oratórios dentro das residências sertanejas, especialmente das pessoas mais idosas que carregam essa tradição de manter-se próximo dos santos nos quais são devotos.

Figura 2: Oratório da casa da rezadeira Lourdes



Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador (2022).

Na casa das rezadeiras e dos rezadores do Vale do Sabugi, o espaço de reza está em toda parte, abrangendo diversos símbolos, onde a arte de curar torna-se primordial em sua prática. Anteriormente, discutimos que as práticas de rezas e seus rituais são diversos e se apropriam de diversas manifestações religiosas; no sertão, essas manifestações se organizam de forma sincrética a partir de três credos: católico, indígena e africano. Todavia, ressalta-se que por mais que esse ritual se aproprie dessas tradições, as rezadeiras e os rezadores podem se voltar para os credos com os quais possuem mais afinidade, tornando-se comum encontrarmos aqueles que se consideram unicamente católicos, espíritas ou apenas rezadores.

Dona Lourdes, como observamos, é uma rezadeira que se considera genuinamente católica; suas rezas e os símbolos que circulam na sua casa são exemplos fixos disso, onde ela traz elementos do Catolicismo pregado pelo povo para sua vivência e atuação. Na imagem acima, somos convidados a adentrar a parte mais íntima da sua casa, que logo deixa de se tornar um espaço privado para tornar-se um espaço público, repleto de memórias: o seu quarto.

O oratório exposto no quarto da rezadeira Lourdes é uma representação simbólica que reafirma seu lugar enquanto católica, rezadeira e mediadora das rezas de cura. Nela, estão expostos os signos presentes no imaginário do homem sertanejo dessa região, vemos de forma mais notória as imagens de Nossa Senhora prevalecendo, dentre elas, Nossa Senhora Aparecida, que está abraçada com o terço junto das representações de Santa Luzia e do Coração de Jesus. Mais embaixo estão as imagens de mais três Marias, a Virgem Maria sendo carregada, ela exposta e no canto mais à direita, a imagem mais velha de seu oratório, Nossa Senhora da Vitória. Cada imagem dessa representa um aspecto simbólico do seu ritual, pois cada santo intercede contra uma enfermidade.

A imagem acima possui um grande poder de narrativa histórica, pois a mesma está interligada intimamente com Lourdes rezadeira e com os enfermos que a procuram, haja vista que sua crença enquanto católica reforça a procura dos enfermos pelo seu trabalho, onde a maioria dos pacientes também faz parte desse credo religioso. Faz-se importante olharmos essa região historicamente, região formada por cristãos novos, por índios e negros forros, porém as regiões sertanejas do Nordeste possuem forte apreço com as tradições católicas que são sua base de formação social, mesmo que de forma popular, em que os ritos grupais possuíam mais força que os ritos oficializados pela Igreja.

Essa busca por formas de cura representa bem essa herança cultural que vai se perpetuando na contemporaneidade, com algumas modificações; assim, o apego de Lourdes

pela imagem da Virgem Maria torna-se um dos motivos pelo qual os enfermos continuam procurando-a, ou seja, sua reza reflete e forma a identidade social do homem sertanejo, ela catequiza, ensina e cura os indivíduos dos seus problemas cotidianos.

Lourdes relata que as pessoas vão em sua casa e pedem por cura, mas ela reafirma que a cura não vem dela e sim de Deus, eles devem ter fé nele e na Virgem Maria que intercede por todos. Na sua Varanda, ou na sala da sua casa, Lourdes vai redefinindo seu lar, deixando o privado se tornar público, tornando-se templo ou hospital no qual as curas e o tratamento são conduzidos. Ou seja, o lugar de memória vai desdenhando e ganhando diversas formas simbólicas ao longo das rezas e da simbologia utilizada por ela, em que possibilita esse atrativo de histórias, relatos e testemunhos sobre a eficácia da sua reza.

Às vezes, vão curando e contando histórias, as formas de rezas relatam as enfermidades do povo, o ritual revela o imaginário construído por esse povo, e a crença edifica sua identidade ao para além das barreiras do tempo. Nesse sentido, as rezas narradas por essas mulheres e aqueles senhores desenham um sertão cultural.

Lourdes, ao ser questionada sobre os tipos de reza, nos relata sobre cada oração e para qual enfermidade ela é utilizada; todavia, as rezas de Lourdes também possuem forte ligação com problemas da natureza, como veneno de animais, pequenos fogaréis em plantações, tornando sua reza não apenas um rito de cura, mas de harmonia social. Uma das que mais se destacam é o ritual de apagar fogo, em relação ao qual ela coloca:

Sobre apagar fogo foi assim: Se Benze e diz Valei-me Jesus a flor em que nasceu, a ostea consagrada, a cruz em que morreu, Jesus andou a nado, o nado andou Jesus, socorrei-me pelos abortos, valei-me senhor Jesus, correr toda água do mar em riba desse fogo para ele se apagar, assim como correu o leite do peito de sua mãe Maria santíssima para a boca do seu menino Jesus amém. Se o fogo for descendo você marca ele e vai rezando seguindo o fogo e marca o pé de planta, poder ser o fogo mais alto do mundo, na madeira mais seca do mundo e na hora mais quente que ele só vai até a planta. Zé de Celso é testemunha porque eu já fui na terra deles, eu não fui não por que não posso, mas foi Jesus e a palavra dele. Pode perguntar a ele, uma cervo de aveloz toda seca, e eu marquei um pé de pitomba, eu tava até de resguardo e eu rezei. (Depoimento concedido por Maria de Lourdes Silva no dia 21 de agosto de 2021).

No decorrer da nossa discussão, as falas vão nos relatando e nos mostrando que os sujeitos que fazem um dos aspectos dos sertões, o cultural e religioso, são dotados de saberes que para alguns são descartados; de toda forma, a simplicidade, a poesia e a fé em suas

narrativas trazem uma veracidade, a história e a importância do papel da reza nessa sociedade. É nesses pequenos trechos que vamos tentando desmitificar esse lugar mágico com o intuito de analisar as questões chave que justificam a permanência dessas práticas e as adaptações que fazem elas permanecerem nesse contexto contemporâneo.

A simplicidade e a complexidade desse ato de rezar caminham juntos, como vemos no relato acima, uma reza que se faz capaz de apagar o fogo, de um lado a estranheza por perceber que dentro dos seus rituais existem possibilidades como essas; do outro, as formas pelas quais ela maneja o rito e explica de forma detalhada, onde, ao olhar o fogo que devasta a plantação do roçado do senhor Zé de Celso, ela demarca um local onde o fogo não vai passar e logo após ela vai rodeando o local, proclamando a reza até o fogo ser apagado.

Nesse relato, além do aspecto simbólico e antropológico, também identificamos o social, no trecho “Zé de Celso é testemunha, porque eu já fui na terra deles, eu não fui não por que não posso, mas foi Jesus e a palavra dele”, reforça a condição de veracidade do seu ato, em que a testemunha, sendo o proprietário da terra, reforça a eficácia da reza. Nesse contexto, a memória vivida, segundo Bosi (2004) só ganhou veracidade, pois no relato existiu uma testemunha que reafirma o lugar social da rezadeira, sua história possui uma veracidade, pois foi feita a favor do outro, o outro que a procurou e o outro que agradeceu o seu feito.

Para Quintana (1996), a reza preenche um vazio social por buscar harmonizar os problemas locais da sociedade onde as rezadeiras e os rezadores ocupam; nesse sentido, por mais que elas não se considerem detentoras de poderes, as histórias dos seus feitos percorrem a história da cidade e se misturam, dando reconhecimento a esses sujeitos. O ato de narrar sua história e de apontar testemunhos permite que olhemos para seus feitos com a negação do mito, ou como histórias de trancosos³¹ contadas pelos mais velhos, pelos poetas, e até pelos cantadores. Ao reforçar seu ritual, ela expõe uma história verídica que explica o inexplicável.

A benzedura constitui-se, assim, o ponto de união que permite não somente a idéia de domínio incontrolável, mas, fundamentalmente, explicar o inexplicável. Poderíamos mesmo dizer que todo o trabalho da benzedeira consiste na recuperação de um elo perdido. (QUINTANA, 1996, p. 148).

³¹ Na cultura nordestina o termo popular “histórias de trancoso” é utilizado para referir-se aos contos orais que se passam de geração em geração, os mitos e as lendas dessa região são intitulados como histórias de trancoso, ou seja, relatos orais vezes inventados por determinados sujeitos fazendo parte do seu cotidiano local nos espaços rurais e urbanos. De acordo com Oliveira (2019) as histórias de trancoso no Nordeste são formas de passar tempo com grande valor cultural e social que adentra ao que denominamos enquanto cultura popular, pois os relatos orais das histórias de trancoso possui um grande laço de sociabilidade.

De acordo com Quintana (1996), a ciência da benzedura possui a habilidade de explicar o inexplicável, por essa questão que observamos o quanto essa prática permanece no contexto social do Vale do Sabugi, pois explicar o inexplicável é um dos atributos das tradições religiosas; logo, aqueles que possuem crença nessas práticas reafirmam seus desejos alcançados através dos rituais de rezas.

Podemos observar essa explanação através da narrativa da rezadeira Maria de Lourdes, em que relata alguns dos seus rituais, sendo possível identificarmos mais uma vez a presença da Virgem Maria em sua reza, porém, nesse momento existem três campos de observação em sua história: A presença da Virgem Maria, a retomada de um passado religioso cristão contido nos textos bíblicos, que reforça a eficácia da cura assim como se interliga com o universo do enfermo, e as formas de rezas que atraem os enfermos em busca de cura.

No primeiro momento desse ritual, é possível atentar-se para o poder mágico relacionado entre a mediação da rezadeira Lourdes e seu manuseio ao reforçar sua reza invocando os poderes de Jesus e da Virgem Maria; no entanto, a partir da sua devoção pela Virgem e sua ligação íntima com ela, Lourdes parece conversar com sua mãezinha e dentro do seu ritual, a representação da figura materna entra enquanto aspecto fundamental da sua reza.

No trecho “assim como correu o leite do peito de sua mãe Maria santíssima para a boca do seu menino Jesus, amém”, encontramos esse elo de intimidade e o seu poder simbólico; Lourdes conclama que assim como leite da Virgem alimentava seu filho, as águas apagarão o fogo. Nesse trecho, existe uma relação de intimidade na qual, segundo Eliade (1992), é o que impulsionam o poder de mediação das práticas religiosas na sociedade. Todavia, essa ligação também é afetiva, pois sua mãe Maria, para quem ela se volta constantemente, é quem permite ela prosseguir com sua prática.

Além da sua ligação íntima, o ritual de apagar o fogo revela um segundo aspecto; a dimensão do seu saber local e contextualização histórica em sua reza ao retomar um passado histórico que remete aos trechos bíblicos e reforçam a sua reza. Historicamente, como podemos observar, as camadas mais elitistas da sociedade, especialmente o saber acadêmico num dado momento, como expõe Canclini (2019), se voltavam para o não reconhecimento desses saberes, deixando-os negligenciados, porém, o que se mostra é que esses sujeitos possuem uma atuação pública constante e um grande conhecimento da sua vegetação, de ervas e remédios naturais produzidos na sua região; esse saber, no entanto, por mais que passe despercebido, mantém sua

continuidade através das suas técnicas de memorização e das formas que as rezam passa a agir nos enfermos.

Tais orações seguem uma fórmula que narra um episódio mítico pelo qual as divindades remediaram o mesmo mal. Portanto, a rezadeira, ao providenciar a cura de seu paciente através da proferição de tais rezas, de certa forma revive esse episódio atemporal bem sucedido de cura, garantido, também, a eficácia de seu rito. (SALLES, 2007, p 169).

Em seu relato, o ato mais forte que permite a rezadeira Lourdes apagar o fogo é a retomada da passagem bíblica do evangelho de Mateus, onde, dentro da sua reza, ela reforça que o fogo será apagado com as águas por onde Jesus andou: “Jesus andou a nado, o nado andou Jesus, socorrei-me pelos abortos, valei-me senhor Jesus, correr toda água do mar em riba desse fogo para ele se apagar”; nesse trecho, vislumbramos um dos mais poderosos milagres de Jesus na concepção Cristã; não é inocentemente que Lourdes evoca esse momento, mas a água sagrada desse mar entrega para ela a eficácia do seu rito.

Observe que, nos dois aspectos analisados dentro desse ritual, um ponto importante ganha forma; a ligação com a representação materna de uma grande mãe, a Virgem Maria e o diálogo da reza com a camada social religiosa dessa sociedade a partir do reforço histórico no ritual que passa a reforçar o terceiro aspecto voltado para esse ritual, a relação da rezadeira com a sociedade. Lourdes, ao se considera católica e devota da Virgem Maria, se volta para essa santa, assim como os sertanejos em seus afazeres; como por exemplo, os vaqueiros reforçam um diálogo sensível, o qual o sujeito em desespero se volta para ela apagar o fogo.

Segundo Santos (2018) as rezadeiras e os rezadores são um corpo coletivo que abraçam uma sociedade excluída, nas camadas mais pobres, por exemplo, os sujeitos crentes dessa prática que costumam levar seus filhos com frequências, fazendo com que esses atores sociais sejam públicos, ou seja, sua privacidade não deixa de existir apenas nos recintos dos seus lares, mas ao serem chamadas para atuar, elas devem atender aqueles com necessidade, assim como Lourdes fez ao ir à propriedade do senhor Zé de Célsio; atente-se que ela estava em recuperação de um parto, mas mesmo assim, se voltou para sua atuação.

Não apenas nessa reza que o corpo da rezadeira se torna coletivo, mas todas atuações desses sujeitos são voltadas para as necessidades da sociedade; desse modo, retomar um passado histórico em sua reza é apresentar à sociedade seu lugar de saber que parte da força de

Deus, segundo eles. Lourdes nos ajuda a compreender esse contexto da ligação da sociedade com o sagrado ao narrar outro dos seus rituais.

Engraçado né? A força de Deus. Tem também a oração de olhado, essa a gente se benze, pergunto o nome do menino ou menina e a pessoa diz assim: Ia José de Jerusalém pra Nazaré encontrou com Jesus Cristo, Jesus Cristo perguntou: Pra onde tu vai, José? Vou em busca de vós senhor, é José que ta perseguido e atormentado, de quebrante e olhado e olho escumungado, volta pra trás José, que assim como Jesus foi livre, são e salvo e curado das suas cinco chagas, será José, livre são e salvo e curado de quebrante e olhando e o olho descomungado será tudo desterrado pelas ondas do mar sagrado. Pega o raminho e passa três vezes, depois de rezar, fala a salve Rainha e agradece. (Depoimento concedido por Maria de Lourdes Silva no dia 21 de agosto de 2021).

Lourdes, mais uma vez, nos alimenta do seu saber apresentando e narrando um dos rituais de rezas mais procurado na região, a reza para maus olhos. Diferentemente da reza anterior, que atuava na natureza, essa toca estritamente no corpo doente do enfermo, onde ela vai passando o ramo, proclamando as palavras que emergem cura, ela acha engraçado a força de Deus, pois para ela, enquanto mediadora, é inexplicável tamanho poder na sua concepção, mas talvez ela não perceba o quanto essa narrativa pode revelar como a cura toca a sociedade, tendo em vista que a reza de olhado na região do Vale da Sabugi é o ritual que permite às mães levarem seus filhos para os braços dos rezadores e das rezadeiras.

As cidades que compõem o Vale do Sabugi, por virem de uma origem rural, mantiveram diversas tradições em seus espaços urbanos até à década de 1980, dentre elas a prática de parteiras era comum nessa região, assim como as de reza, o ato de partejar geralmente era praticado por rezadeiras locais, o que possibilita esse notório saber popular da região ao levar seus filhos para rezadeiras curarem suas enfermidades. O mau olhado, por exemplo, é uma das grandes enfermidades que assolavam as crianças nesses períodos, pois suas mães acreditavam que muitas das pessoas que viam seus filhos gordos, belos e sadios não olhavam com bons olhos, fazendo com que atraíssem problemas para a criança. Esse retrato da experiência também é destacado nos estudos de Santos (2018):

O cotidiano da população estava repleto de experiências dessa ordem e as aflições, os conflitos, os amores e as doenças eram tratadas através das práticas mágicas de adivinhação, das rezas e benzeduras. das beberagens, dos chazinhos, mesinhas, defumações, feitiços, despachos, banhos, etc. (SANTOS, 2018, p. 39).

Santos (2018), ao analisar o sertão baiano, se depara sobre como as formas de atuação entre os rezadores e rezadeiras eram diversas pelo fato de que os problemas que assolam a sociedade também são diversos. Nesse contexto, o ato de rezar de olhado possui uma dimensão que outras que rezas não possuem, o de englobar um todo. Observe que Lourdes em seu ritual vai passando o ramo em todas as enfermidades possíveis que causam o olhado, fundamentando-se mais uma vez num passado histórico, dessa vez, as histórias das pessoas que buscavam Jesus para serem curadas.

A reza de olhado invoca o nome de Jesus para que o enfermo se torne livre desses maus olhos e seja curado assim como ele foi. Na mentalidade e no imaginário do povo, essas representações vão se edificando. De acordo com Goff (2010), o imaginário consegue de produzir histórias a partir do desconhecido; assim, os maus olhos passam a se introjetar no cotidiano sertanejo por ser um mal desconhecido que apenas o sagrado pode curar. Os ritos de rezas tornam-se o caminho para o ato da cura, pois é por meio dessas práticas, que faz com que as práticas sociais também se mantenham a partir dos credos que formam essa sociedade, ou seja, o medo pelo desconhecido permite a busca por essas práticas. Isso significa depender do desconhecido e de quem o controla, o que pode significar grande poder nas mãos dos curadores.

Faz-se necessário destacar os traços de musicalidade da sua reza, lembrando versos de poetas sertanejos, ou até mesmo simpatias, porém com um significado distinto, buscando a necessidade de curar. De acordo com Salles (2007), essa musicalidade ajuda na memorização das rezas, mas também invoca em forma de cânticos os meios de cura a partir dos santos evocados na reza.

Proferidas em meio a ritos, essas palavras podem ser confundidas como integrantes de uma simpatia. No entanto, entendendo que simpatias são aqueles rituais que apelam ao físico ou às “forças e energias sobrenaturais”, não havendo, assim, a construção ou visualização de uma entidade, mas de “energias cósmicas”. Essas frases apelativas revelam, pois, um clamor direcionado a algo ou alguém. (SALLES, 2007, p. 272).

O poder da reza se constrói a partir de reforços, e o tom de musicalidade é um deles; na reza de olhado, como vemos, toda a oração parece uma bela de uma letra musical. Mário de Andrade em seu livro “Música e feitiçaria no Brasil (2006)” aborda o tema da musicalidade nas religiões de matrizes africanas, onde os terreiros são cobertos por um ritual musical para invocar

as entidades do seu credo. De forma semelhante, a rezadeira canta enquanto reza e vai se movimentando de acordo com sua sintonia, com os ramos, as mãos e os gestos do sinal da cruz.

Ao narrar sobre a reza do mau olhado, Lourdes deixa claro esse contato histórico, social e musical, pois sua atuação, por mais que pareça um grande espetáculo, passa a reafirmar o lugar do sertão; são rezas que apagam o fogo em dias de seca nas plantações e que curam doenças que a medicina científica não curaria. Mesmo na contemporaneidade, suas rezas continuam a curar aqueles que o procuram, dando forma a seu lugar enquanto rezadeira. O mau olhado ganha forma e ênfase em sua narrativa, pois traz a delicadeza e, simultaneamente, o poder mágico da reza, uma oração que passa por todo um corpo até os aspectos estéticos, possibilitando um ato de cura eficaz a partir da crença idealizada dos enfermos que a procuraram.

As narrativas que seguem essa discussão ganham papel fundamental para o compreender desses ritos; todavia, os relatos não seguem ordens cronológicas, percebe-se com Lourdes que num dado momento, ela relembra sua infância e, ao mesmo tempo, fala sobre suas atuações atuais. De acordo com Portelli (2010), as narrativas orais possuem essa especificidade de galgar caminhos largos na memória dos sujeitos; então, a ideia datada fica um pouco solta em seus relatos. Doravante, não impede que olhemos esse passado dentro desse contexto, tendo em vista que a reza acompanha as rezadeiras da infância até à contemporaneidade.

Como vamos percebendo, o ato de rezar é uma forma de trabalho social, em que o privado, que seria o cotidiano da rezadeira em sua casa, torna-se público; a força do trabalho vem do afeto da religiosidade para com os fiéis; nesse sentido, o ofício de curar torna-se uma função social ocupada por poucos. Thompson (2010), nos seus estudos sobre antropologia social, consegue identificar esses sujeitos e como suas atividades fazem parte do motor social, em que, por mais que as tradições do povo, como as da venda de esposa analisada por ele na Inglaterra do século XVIII, ou no contexto aqui discutido, possuem esse valor social, pondo em questão as dimensões de privacidade, de um lado os casamentos arranjados, onde era necessário construir rotas de fugas como as vendas das esposas, do outro as rezas e os espaços que deixam de se tornar íntimos para tornar-se espaços de saúde.

Através dessa ótica, o rito é uma função social; de acordo com Thompson (2010), os rituais são tudo aquilo que a sociedade produz cotidianamente por meio de diversos arranjos; o ato de acordar, tomar café antes de sair de casa, são formas de ritos, pois garantem uma

manutenção cotidiana. As tradições culturais das mais diversas carregam o ritual como forma de permanência dos mitos que os mantêm na sociedade, cada local com suas especificidades.

Sendo assim, a reza enquanto uma forma de trabalho também é um rito social que abrange os locais de atuação de acordo com suas especificidades. Rituais e sociedade caminham juntos porque constroem a identidade de um espaço, grupo, local e sujeitos. É nesses rituais que vai se construindo esse enredo, as rezas fazendo parte da sociedade, a rezadeira enquanto sujeito de importância na comunidade pelo seu trabalho. Lourdes, com a chegada da sua idade avançada, ainda continua a rezar, pois para ela esse é um trabalho que fará até o fim da sua vida; de toda forma, no seu rito, nem sempre é possível atuar, existem restrições que a obrigam a fazer intervalos. Sobre essa questão Lourdes coloca:

O povo me procura, mas não rezo como antes, porque se você estiver sentindo alguma coisa não pode rezar nas pessoas, se a mulher estiver menstruada não pode, mas se estiver com saúde pode rezar de tudo, de ventre caído, de sangue de palavra, se uma pessoa tiver perdendo muito sangue pode vim que rezo porque é uma caridade, e eu nunca recebi nada até hoje nem quero, quero que Jesus me de minha saúde e dê saúde ao mundo inteiro. (Depoimento concedido por Maria de Lourdes Silva no dia 21 de agosto de 2021).

Como observamos, as narrativas desta pesquisa não seguem uma ordem cronológica; de fato, elas passeiam ao longo da história de vida desses sujeitos; nessa narrativa em específico, Lourdes nos conta sobre a sua atuação na contemporaneidade e sobre como a reza é seu trabalho. Ela vai nos relatando que mesmo com a grande procura pelo seu trabalho, ela não reza como antes, e que existem momentos em que não pode atuar. Esses momentos de restrição interna são seus momentos de privacidade que ela mantém e são aceitos na sua prática. Não rezar em dia santo, ou quando estiver menstruada, como bem relata, impede sua atuação enquanto rezadeira.

A reza enquanto uma prática cotidiana também possui restrições do cotidiano, esse, o dia a dia da rezadeira Lourdes, onde construiu tabus³² em seu rito para que possa ser respeitado em alguns momentos. Lourdes não reza em seu período de ciclo menstrual, pois se acredita que faz sentir-se fraca. Historicamente, construiu-se uma cultura ao redor da menstruação, onde a mulher deveria ficar reclusa, ponto no qual Lourdes agrega e sua prática.

³² Ver livro Totem Tabu (1914) da autoria de Sigmund Freud onde discute psicanaliticamente como as culturas pregam ordem e disciplinas a partir das construções de tabus em suas tradições culturais.

Os tabus das rezas, ou suas restrições que visam manter a privacidade e a ligação com o sagrado, buscam no seio do ato de rezar preservar a mágica em sua prática; então observem que não rezar em dias santos, ou quando está menstruada são fatores que enfraquecem suas rezas. Ao nos voltarmos para psicanálise para compreendermos essa mentalidade nas tradições religiosas, nos apoiamos em Freud (1914). Segundo ele, os tabus são as leis que regem uma tradição cultural fazendo parte da nossa mentalidade, esses tabus são os que permitem que Lourdes tenha espaços de privacidade, e que não possa atuar em todos os momentos, pois até nos rituais de rezas existem leis que devem ser seguidas.

Não é qualquer um que pode produzir benzeções aos problemas cotidianamente vividos por aqueles que se situam na sua própria classe social. Somente as benzedeadas que partilham com eles de uma visão de mundo, expressa, os sofrimentos e as soluções. (OLIVEIRA, 1986, p. 71).

Assim como a narrativa de Lourdes, Oliveira (1986) também expõe em seu texto as restrições como a mesma reafirma, apenas os rezadores e rezadeiras que podem fazer os rituais de benzeções, ou seja, por mais que se saibam as rezas e para qual enfermidade servem, apenas aqueles que possuem o dom que são capazes de curar. Lourdes também traz uma ressalva, não basta apenas ter o dom, mas entender que quem cura é Deus.

Num pequeno trecho da sua narrativa, ela diz que “Pode vir que rezo porque é uma caridade, e eu nunca recebi nada até hoje, nem quero, quero que Jesus me dê minha saúde e dê saúde ao mundo inteiro”. Lourdes entende seu lugar de mediação e expõe outra restrição, a proibição de cobrar por suas rezas, o ato de pedir um valor é proibido para Lourdes, pois a mesma atua pela caridade; todavia, é importante ressaltar que mesmo dentro da prática, existem trocas simbólicas em favor das rezas que partem dos enfermos, como veremos posteriormente. No caso de Lourdes, o ato da caridade é seu pagamento, ver o outro bem, fazer bem, o sentimento de empatia é o pagamento que enche seu coração com o sentimento de dever cumprido.

Para além dos símbolos, formas de intimidade e privacidade, as narrativas de Lourdes constituem um amontoado de práticas que contam sobre o cotidiano do sertão, a mentalidade, cultura, as crenças e práticas de sociabilidades presentes nesse espaço são expostos através das próprias rezas. A última narrativa desse tópico que chamamos atenção é sobre como Lourdes

manuseia a reza para todas as coisas para as quais a procuram e sobre como os símbolos diversos são encontrados nessas rezas.

Lourdes, mais uma vez, ao narrar sobre um atendimento, remonta ao ato de calmária após sua reza. Ao ser questionada sobre os outros símbolos ou ferramentas da sua reza, ela nos fala:

Assim, eu rezava em criança e adulto porque a oração é pra servir a todos o que tiver precisando, se um bicho bruto tiver sofrendo a maioria é sofrimento e Jesus alivia nosso sofrimento. O sangue de palavra é uma que ajuda, a gente pega uma pessoa que está sangrando e manda uma pessoa limpar, depois pega um pano branco e coloca em cima e reza dizendo: Sangue tem põe em si como Jesus te pôs em ti, sangue te põe nas veias, como Jesus se pôs na hora da ceia, sangue tem põe forte, como Jesus te pôs na hora da morte, em nome de Deus pai, filho e espírito santo. Eu já rezei numa mulher que levou uma furada eu rezei e o pano que branco que a gente bota pra rezar não suja de sangue. (Depoimento concedido por Maria de Lourdes Silva no dia 21 de agosto de 2021).

O saber de Lourdes é diverso, assim como as enfermidades e os problemas que rodeiam esse espaço; nesse contexto, somos convidados a perceber que para as rezadeiras e os rezadores, a reza cura tudo e todos que a procuram, sejam problemas naturais, sejam enfermidades em animais ou em pessoas; a reza como bem coloca Lourdes, vem para aliviar o sofrimento, causado por mazelas do corpo, do espírito ou da natureza; um deles, como ela coloca, é o sangue de palavra, uma enfermidade causada por um corte ou outro tipo de sangramento.

Nessa enfermidade, o sofrimento de Jesus em seu julgamento e morte é revivido no ritual de Lourdes, onde ela rememora em forma de reza esse momento e com um pano, vai acalentando o enfermo e sarando a ferida. Nessa reza, o sangue e o sofrimento surgem como forma de consolo para o enfermo, pois a rezadeira ensina e cura através de um ato simbólico de dor, compreendendo que o sofrimento de Cristo, segundo a crença cristã, remete à salvação.

Nessas rezas, Lourdes nos revela outra face, como cotidiano do sertão, especialmente os mais aflitos se voltam para as práticas de curandeirismos, primeiro por ter afinidade com suas devoções; percebe-se um laço de intimidade da rezadeira com o enfermo; posteriormente, Lourdes na sua simplicidade, expõe o quanto seu espaço de atuação, as representações simbólicas da sua casa e suas rezas fazem parte dessa identidade, uma identidade local construída a partir das práticas de rezas.

As rezas, como vamos percebendo, ganham múltiplas formas; da mesma maneira que o sertão possui inúmeras formas, as representações e o campo de atuação são diversos, as rezas nesse recorte introduziram um espaço de memória que conta histórias a partir da cura, onde também seus símbolos guardam a memória da tradição religiosa do Vale do Sabugi, da fé na cura desse espaço.

Assim, as rezas curam, contam e recontam esse espaço a partir dos rezadores e rezadeiras, que trazem em seu saber geracional essa história e essa tradição que permanece, não apenas as relações cotidianas, mas as formas híbridas e de circularidade compõem essas práticas são diversas, fazendo-as permanecerem presentes na região a partir dos rituais de continuidade.

2.2 “Faça toda limpeza no corpo dela com a força de Iemanjá”: Cultura de rezas e espaços híbridos no Sabugi, a experiência de Nazaré Rezadeira

Nos enredos que vamos constituindo em nossa discussão, alguns atores sociais ganham espaço dedicado a suas narrativas, tendo em vista que ao fazer os rezadores narrar suas experiências, somos capazes de experienciar essas práticas na sociedade através das suas continuidades ritualísticas e sociais. É importante entender essa memória dos rezadores e compreender como esse lugar místico vai configurando um sertão repleto de cultura e tradições que circulam, e se hibridizam na reza com outras tradições; essa multiplicidade cultural que faz as rezas também faz a sociedade, onde cada rezador traz aspectos distintos em suas práticas.

Sobre essa tese, nós nos voltamos para a rezadeira Nazaré, que inaugurou nossa discussão no capítulo anterior; ao voltarmos para sua narrativa e seus espaços de cura, podemos perceber não apenas o seu convívio com o moderno, mas como o sertão religioso abraça diversas tradições de rezas. Nazaré, assim como Lourdes, convive num espaço repleto de símbolos, sua casa é um templo como também lugar de memória, mas além disso, as marcas que transformam sua casa advêm de diversos credos que compõem sua prática de reza. Os gestos, as formas, os traços do seu rito nos apresentam outra reza que circula em diversos espaços.

Figura 3: Interior da casa de Nazaré com imagens religiosas



Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador (2022).

Ao retomar a obra de Luís da Câmara Cascudo (2012), observamos as características que fazem a religião do povo; dentre elas, nós nos atentamos sobre as múltiplas formas de credos que compõem o sertão e o sertanejo e que se hibridam com o Catolicismo. Essa crença, essa religiosidade e as diversas formas de credos são visíveis nas formas de atuações de rezadeiras e rezadores do Sabugi paraibano. Torna-se evidente essa afirmação no decorrer da pesquisa de campo na região, onde, ao adentrarmos na residência da Nazaré rezadeira, somos surpreendidos com um conjunto de simbologias que define sua reza e sua crença.

Adentrando em sua casa, localizada na cidade de Junco do Seridó, encontramos na sala, espaço onde recebe pacientes de toda região, uma verdadeira galeria de fotografias, imagens, velas e bíblias; a pintura verde da sua residência por mais que seja uma cor provocativa que chama atenção, fica em segundo plano diante dos diversos símbolos dentro da sua casa, ela é repleta de um misto e um conjunto de devoções que também estão presentes na região do Vale do Sabugi, que por mais que sejam consideravelmente católicas, possuem na sua herança cultural um grande contato com tradições de outras crenças que se misturam numa só.

Elas se misturam, pois, existe uma relação afetiva entre essas crenças; ao olharmos para parede da casa da rezadeira Nazaré, enxergamos exemplos dessa relação entre crenças; de um lado a representação de Iemanjá, entidade que faz parte da tradição religiosa africana, do outro São Francisco das Chagas, logo ao lado a imagem de Santa Vitória e uma fotografia de um bebê, possivelmente algum familiar.

Dentro dessas imagens e da casa da rezadeira Nazaré, encontramos os diversos sertões e as formas de manifestações culturais dessa região; a casa de Nazaré rezadeira torna-se um espaço de devoção marginal que, a partir de diversos credos, propaga sua prática de cura. Segundo Pereira (2011), essas manifestações devocionais interligadas com as práticas de rezas fazem parte desses grupos religiosos por ele considerado como marginais, ou seja, prática devocional que não faz parte das grandes crenças institucionalizadas pelo homem; pelo contrário, são práticas que se organizam não pelo grupo eclesial, mas pelo povo.

A devoção marginal traz essa característica de trazer o povo para o palco das crenças e expor seus rituais. Com Nazaré rezadeira, conseguimos descrever um pouco esse lugar, em que seu espaço e suas narrativas abrangem no ritual as relações híbridas dessas devoções, pois a rezadeira e o rezador são, além de sujeitos sociais, autoridades que possuem a capacidade de agregar credos dentro das suas rezas para tornar eficaz sua cura.

Olhar para as imagens acima nos faz ter um contato com o lugar de fala de Nazaré, suas rezas e, ao mesmo tempo, sobre como é possível existirem essas relações dentro da sua prática; os diversos santos e as diversas representações trazem, além de um contato íntimo com a reza, a necessidade de se voltar para cada um com o desejo de um pedido a ser realizado. Segundo Pereira (2011):

Os santos, uns com mais, outros com menos, são possuidores de habilidades ou eficácias específicas na missão incumbida com o fiel, agindo como portadores do pedido. Daí a segmentação ou especialização dos santos em determinados tipos de trabalhos ou função. As habilidades têm estreitos vínculos com o que foram na terra, ou com alguma situação vivida que os habilitou de Deus para tal ofício. Essas atribuições específicas aos santos lembram o campo da medicina, no qual quase desaparece o clínico geral para dar lugar aos médicos especialistas. (PEREIRA, 2011, p. 32-33).

No universo da religiosidade como vamos discutindo, o campo dos rituais de cura parte não apenas da ligação da rezadeira com um único tipo de sagrado, ou da crença do enfermo, mas de uma junção de intercessores que agem especificamente para cada doença; a reza, assim como os santos e imagens expostas na casa das rezadeiras, apresentam esse aspecto, pois trazem no viés simbólico uma representação cultural diversa.

Como exemplo, tomemos as imagens acima, a figura de Iemanjá que representa a mãe das águas dos mares, água essa que é sagrada para as rezadeiras, como na reza de olhado da

rezadeira Nazaré, em que, ao propagar tal reza, ela invoca Iemanjá para levar as enfermidades com as ondas do mar sagrado.

Andou curando de força de dente, de olhado, de quebrante que botaram, na tua gordura, na comida, na esperteza, na dormida, nas tuas carnes, nos teus ossos. Cura senhor com meus dois Guia de Luz, faça toda limpeza no corpo dela e com a força de Iemanjá, faça toda limpeza no corpo dela, cura ela de olho mau, de olhado, quebrante, de rema de dente, de dor na gengiva, nos ossos. Com que tu curas, essa força de dente, esse olhado e esse quebrante que botaram, com dois botaram e com três eu tiro, com o poder de Deus pai, Deus filho e Deus Espírito Santo, amém! Esse olhado, se botaram pela frente eu tiro com São Vicente, se botaram por trás eu tiro com senhor São Brás, se botaram no coração eu tiro com senhor São João, olho vivo, olho morto, olho descomungado, quem te botou Maria, que leve para as ondas do mar sagrado, com o sol e a lua para nunca mais voltar. (Depoimento concedido por Maria Nazaré dos Santos no dia 28 de agosto de 2021).

Partindo dessa premissa e observando esse entrelaçado de memórias e símbolos a partir das fotografias e do ritual de reza acima, podemos notar essa presença híbrida fortemente, há um multiculturalismo iminente que faz a identidade cultural do homem sertanejo, assim como existe uma presença híbrida na forma de rezas e nas rezas propagadas pelas rezadeiras.

Segundo Hall (2000), a identidade é uma construção cultural e pode ser construída a partir de diversas presenças e manifestações culturais; a narrativa acima é exemplo dessa colocação, pois ela é capaz de exprimir numa única reza, bem como numa única parede, a presença de tradições diversas que se hibridizam a partir da religiosidade sertaneja.

Retomando a Azzi (2010) e Cascudo (2011), havíamos observado que a formação da sociedade brasileira partiu da junção de credos como o católico, africano e indígena, porém não havíamos identificado como essas tradições são capazes de se mutarem parecendo uma só, através das religiões, ritos e práticas propagadas pelo povo somos capazes de perceber esse cruzamento de credos na região. É com Nazaré que vemos de forma muito clara essa união de credo, pois o ato de rezar e o ritual das rezadeiras, conseguem se apropriar de diversos credos para trazer a eficácia da sua cura.

Ao dialogar com as imagens expostas na sua casa e com sua narrativa, observamos de imediato o cruzamento de credos que reforça suas ações: em sua casa, as imagens de Iemanjá e São Francisco das Chagas, uma ao lado da outra, uma representação da religião africana e outra católica; do mesmo modo, vemos no trecho “Cura senhor com meus dois Guia de Luz, faça toda limpeza no corpo dela e com a força de Iemanjá, faça toda limpeza no corpo dela”, tanto

as representações africanas como do Espiritismo kardecista³³, em que os guias de luzes representam entidades espíritas que protegem o homem.

A partir desse conjunto de práticas, se levanta uma questão, por meio de quem ela teve o contato com esses outros credos? Como observamos, Nazaré rezadeira despertou um dom, segundo ela, foram os Guias de Luz que a ensinaram, logo, ela não consegue fazer distinção sobre a que religião pertence cada rito da sua prática, por outro lado, ao compreendermos o processo sincrético das religiões no Brasil, percebemos o quanto essa junção possibilitou a perda das origens desses credos para esses devotos populares, ou seja, o que nós enxergamos como outros ritos, para Nazaré rezadeira e outros rezadores seus rituais são apenas práticas de reza voltadas para o seu Deus.

Essa união de credos que causa essa hibridação traz à tona a identidade religiosa do sertanejo e sua formação social de forma mais ligada ao povo, pois, não está sendo tratada unicamente a presença do Catolicismo, mas de credos que acompanham essa sociedade. A rezadeira, nesse sentido, vem enquanto detentora desse saber que não é somente católico, africano, xamânico ou indígena, mas que pertence ao povo, que enxerga nessas práticas formas de cura para suas moléstias.

Essas diferentes religiões lhe oferecem novos modelos de ação, que serão recriados nos seus trabalhos. É nesse momento que começamos a presenciar uma ampla diferenciação do conteúdo do trabalho da benzedeira na cidade, uma preferência para trabalhar com males específicos e o exercício de uma prática que fundamenta a criação de uma medicina popular autenticamente urbana. (OLIVEIRA, 1986, p. 30).

De acordo com Oliveira (1986), as rezadeiras se apropriam dessas diferentes religiões com a intenção de recriar novas práticas para seu trabalho, haja vista que vamos observando ao longo da pesquisa que a prática do saber de cura passa por um aprendizado intergeracional, são ensinamentos que são passados de geração para geração, e que passam por mudança, pois rezadeiras e rezadores possuem autonomia e utilizam-se de táticas para recriar suas formas de reza. Ao observamos a reza de olhado, vemos que Lourdes, ao citá-la, traz uma abordagem diferente em que dialoga com santos católicos; Nazaré, com a mesma reza, aborda

³³ Tradição religiosa instituída na França no século XIX que busca estudar as entidades espíritas bem como os processos de ancestralidades e reencarnação.

figuras espíritas, africanas e da natureza, ou seja, as rezas também mudam de acordo com o contexto e a necessidade dos seus oficiais.

Observar Nazaré, nesse sentido, permite com que identifiquemos essas mudanças ao longo da história, mesmo mantendo suas raízes fincadas no seu passado histórico. O ato de atuar no espaço urbano, como coloca Oliveira (1986), complementa esse lugar de uma especificidade do rezador e da rezadeira, fazendo com que busquem em outros credos respostas para as enfermidades que outras tradições não trazem.

Retomando a narrativa acima, podemos observar o quanto um ritual torna-se capaz de dialogar simultaneamente com diversos credos, buscando sua eficácia e, ao mesmo tempo. No trecho “se botaram pela frente, eu tiro com São Vicente, se botaram por trás, eu tiro com senhor São Brás, se botaram no coração, eu tiro com senhor São João, olho vivo, olho morto, olho descomungado, quem te botou Maria, que leve para as ondas do mar sagrado, com o sol e a lua para nunca mais voltar”, é notório esse saber e o cruzamento dos credos com o desejo de uma eficácia da cura, Nazaré, por mais que não saiba o que seja hibridismo religioso, sincretismo ou qualquer outro conceito que utilizamos para compreender a dimensão desse saber, propaga seu rito com maestria.

Na reza de olhado, o enfermo é convocado para ser rezado de todos os males que o acompanham; Nazaré, a partir de seus Guias, Iemanjá, e com os santos citados, fazem a cura do corpo doente, além de manterem traços de sociabilidade com a região por meio da sua reza, que dialoga com os aspectos culturais desse espaço; não apenas na reza de olhado, mas em outros dos seus ritos, ela esbanja esse saber multicultural, como vemos na oração de engasgo:

Eu ando curando, de dor de ouvido, dor de pontada, dor encasada, dor reumática, dor nas carnes, dor nos ossos, e de sol na cabeça. Com quem tu curas? Curando com água benta, água fria, e azeite do ar e essas três palavras que é nome do pai, nome do filho e do Espírito Santo amém. Aí reza um Pai Nosso, reza salve rainha e três Ave Maria. (Depoimento concedido por Maria Nazaré dos Santos no dia 28 de agosto de 2021).

Nazaré, ao falar sobre a reza de engasgo, narra sobre a oração e ao ouvirmos tal narrativa, observamos o quanto esse hibridismo cultural é abrangente; ela não se apropria apenas das entidades, como também dos símbolos culturais desses credos, porém, empregando outro significado; a água benta, utilizada no Catolicismo para purificar o corpo e lugares, também se torna um símbolo de cura, assim como a água e o azeite, que trazem representações de purificação.

Segundo Eliade (1992), a presença da água está em diversas tradições, nas quais possui poder curativo; observe-se que Nazaré sempre mantém a água em seus ritos, assim como é devota de Iemanjá, mãe das águas.

O ato de rezar não é apenas o único aspecto da hibridação da prática de reza, mas a tradição cultural aprendida por rezadores e rezadeiras também é híbrida; Nazaré se considera católica ferrenha, porém é devota de uma entidade africana, por exemplo. Ela nos conta que por mais que se considere católica acima de tudo, é rezadeira. Por meio das memórias e histórias mostradas e contadas por Nazaré e seu ritual, faz-se necessário caminharmos pela sociologia e antropologia, pois a prática de reza sertaneja passa por espaços que nos fazem voltar para essas ciências, são histórias não apenas de um tempo passado, mas os rezadores e rezadeiras do sertão possuem saberes que devem ser analisados de forma ainda mais aprofundada. Segundo Canclini (2019):

Os fenômenos culturais folk ou tradicionais são hoje produtos multideterminado de agentes populares e hegemônicos, rurais, urbanos, locais, nacionais e transnacionais. Por extensão, é possível pensar que o popular é constituído por processos híbridos e complexos, usando como signos de identificação elementos procedentes de diversas classes e nações. (CANCLINI, 2019, p. 221).

Nesse aspecto, o ato de reza conta muito mais do que um exclusivo passado religioso, ou a pura identidade cultural; os rituais de rezas são constituídos de processos híbridos por manterem uma continuidade social na sua prática. Nazaré, em seu ritual, assim como Lourdes e Damião rezador, que veremos posteriormente, usam seus rituais de cura enquanto atividade essencial nesse espaço, utilizando signos de diversos elementos para constituir sua prática. Não apenas de tradições africanas, católicas ou espíritas, o ritual de reza, também caminha pelos ensinamentos indígenas na região por meio de remédios, ramos ou das famosas “curas” utilizados pelos rezadores.

Nazaré, assim como os outros rezadores, traz, dentro das suas práticas, esses signos, essas curas que buscam efeito não apenas pela reza, mas por um conjunto de signos que compõe o ritual. Ao ser entrevistada, ela nos presenteia mostrando seu atendimento durante a entrevista, assim como os outros rezadores, no qual conseguimos registrar, a partir desse registro, assim como os outros rezadores, o quanto a prática de reza circula em diversos espaços religiosos.

São suas atuações enquanto rezadeira que demonstram essa circularidade cultural; em sua reza, há um conjunto de signos que possibilita não apenas circular nesses espaços, como

também lhe permite atuar. Nos registros da sua atuação com a foto abaixo, é visível esse lugar de saber de Nazaré, em que, ao rezar na criança, atua enquanto agente da cura, permitindo-a que proclame as palavras, que ritualize sua reza com o intuito de trazer a cura; o ato do registro da sua atuação não apenas expõe o momento da cura, como também retrata sua autoridade.

Figura 3: Imagem com Nazaré rezadeira.



Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador (2022)

As rezas, os gestos e os ramos fazem parte do corpo de atuação de um rezador ou rezadeira, utilizam esses símbolos dentro dos seus rituais, tornando-os sagrados. É normal, dentro deles, a utilização dos ramos em suas orações, pois segundo eles, o ramo possui o poder de retirar a enfermidade do paciente; com as rezas e os gestos, os ramos, além de uma ferramenta também são sagrados, pois ao final de cada oração, murcham, provando, segundo os rezadores e rezadeiras, que retiram a enfermidade que assolava o paciente.

Ao deixar ser fotografada enquanto atuava, a imagem do registro tornava-se fonte, tornava-se lugar de memória, como defende Nora (1990); Nazaré sentada num banquinho, segurando um ramo verde, proclamava a reza de olhado na criança que olhava para ela de forma bem atenta; observem haver postura, gestos e a presença do ramo semelhante às práticas de curandeirismos indígenas que utilizam plantas ou remédios do mato para sua cura. Nazaré, mesmo sem perceber, utiliza-se de uma prática simbólica indígena enquanto proclamava uma reza com trechos da crença católica e africana, como vimos na narrativa anterior.

O ramo traz consigo esse lado natural ligado à natureza, em que expõe o quanto saber de cura é amplo. De acordo com Theotonio (2010), os ramos variam de rezadeira para rezador,

eles possuem seus próprios critérios, mas na maioria das vezes, os ramos são compostos de três ramalhetes, como na imagem de Nazaré. O ramo constitui aspecto primordial para determinados ritos que, na maioria das vezes, são plantas com potenciais terapêuticos como a folha do pião roxo ou do cajueiro, que é bastante comum na vegetação dessa região.

As plantas advêm desse saber geracional e desse cruzamento de culturas, Nazaré se utiliza do saber indígena para suas curas e ramos, se protege, sendo guiada pelos Guias de luz presentes na tradição espírita, é devota de Iemanjá e, ao mesmo tempo, é católica, ou seja, a prática reza de Nazaré abraça as manifestações culturais do sertão, ela circula entre esses saberes, que se hibridam dentro da sua prática.

A partir da concepção guinzburguiana de circularidade cultural, que compreende a possibilidade de tradições culturais ou sujeitos pertencentes a tradições distintas circularem em espaço diferente do seu, nos ajuda a compreender essa dimensão, observe-se que Nazaré, por mais que se considere cristã católica, consegue circular nos espaços culturais como o hospital, e como os credos religiosos nos quais constitui sua prática, Nazaré consegue de circular tanto nos espaços oficiais da igreja como nos espaços populares ou “subalternos”, pois seu lugar de rezadeira o permite. Rezar nesse sentido, ganha significado para além da cura e do agir no corpo adoecido, o rezar nos ajuda a compreender como o imaginário religioso cultural é capaz de romper barreiras que os homens constroem com suas divergências culturais.

Assim, a capacidade dos rezadores circularem em outros espaços e se apropriarem de outras práticas, formando lógica de saber que não permite atuar de forma desorganizada, pelo contrário, os rituais, as narrativas e as experiências dos rezadores seguem uma lógica no pensamento social deles, pois cada signo cultural utilizado, cada gesto possui um sentido para cada ritual promulgado por esses sujeitos.

O próprio corpo também pode ser oração, assim como a voz, que aliás, em muitos sistemas religiosos africanos, algo corporal. O famoso dito de Pascal, “bestifiquem-se, ou seja, assumam a atitude corporal (genuflexão, olhos fechados, mãos unidas) da oração, e essa acabará brotando da postura que vocês terão assumido, distingue o ponto de vista cristão do ponto de vista pagão, pois pressupõe a distinção entre o corpo e a alma, entre a postura, que só pode ser um estímulo, e o impulso para Deus, que só pode se espiritual. (BASTIDE, 2006, p. 156).

De acordo com Bastide (2006), até o próprio corpo pode ser uma oração; nesse sentido, observamos o quanto a performance no geral possibilita que a reza se complete. Não é apenas a reza, os símbolos e os gestos, mas todo um conjunto que forma o ritual traz a cura. Ao olharmos para Nazaré na imagem acima, podemos perceber esses movimentos; ela vai passando o ramo no corpo do enfermo e, ao mesmo tempo, proclamando a reza, ao final de cada repetição e ela pega o ramo e joga para fora como se estivesse expulsando a doença; não apenas o ramo, mas o sal e a água também entram nesse aspecto de movimentação de um ritual completo para uma determinada doença.

Sobre esse aspecto, chamo atenção para como Nazaré organiza e prepara o ritual de cura para a mordida de aranha, uma junção entre medicina popular e reza; a partir desse ritual, vemos como os símbolos possuem significado para cada enfermidade. Nazaré preparava a cura para uma criança e nos narra todo o procedimento:

Eu vou fazer e ele vai levar para dá a criança, a criança bebe aí não passa pomada, num passa nada a reza que vai curar ele. Deus primeiramente que vai curar. Olha, disse que já está bem sequinho, vai tomando uma cura até agora. E diz assim: Mordesse a aranha, mordesse o bichinho venenoso, eu ando curando matando esse veneno, curando de mordedura de aranha, de cobreiro, de potó, de sete perna, besouro da chaga, eu ando curando com meus dois guias de luz e nosso senhor Jesus Cristo e são Francisco das Chagas, faça essa cura no corpo de Davi. Cura, de vemerlhão, mar de muturo, de aranha, de cobreiro, de potó, de sete perna, eu ando curando e matando esse veneno de todos insetos que mordeu. Eu ando curando com água fria, água benta e azeite do ar e essas três palavras que é pai, filho e espírito santo, amém! (Depoimento concedido por Maria Nazaré dos Santos no dia 28 de agosto de 2021).

A oralidade possui uma característica peculiar, ela expõe as expressões de quem está narrando, nós que entrevistamos, percebemos pela feição do entrevistado o quanto sua narrativa possui força, pois estamos de frente com aquele que propaga de fato a prática de cura explicando sobre seu trabalho. Assim é observado na narrativa de Nazaré rezadeira, no relato acima ela prepara a cura com água e sal para a criança mordida por uma aranha, enquanto ela prepara a cura ela vai propagando a reza, trazendo mais uma vez os aspectos híbridos do seu ritual ao invocar os Guias de Luz, Jesus Cristo e São Francisco das Chagas. Ao organizar a cura, ela vai falando baixinho as palavras e finalizando o serviço para que a criança possa consumir o remédio.

Nesse momento, a cura com sal e água vai sendo feita e as palavras vão sendo propagadas semelhantes às poções de feitiçaria; em sua narrativa, ela vai provando o quanto

esse cruzamento de culturas é organizado em seu ritual, pois ele reflete o cotidiano do sujeito, não apenas a mordida de aranha, mas todas as mordidas de insetos venenosos que podem ferir um indivíduo cotidianamente a reza consegue curar; observe-se que ela tenta abranger uma totalidade dentro da cura, buscando englobar todo um conjunto de enfermidades que poderia ter assolado o enfermo.

A cura que Nazaré relata trata-se de um remédio caseiro produzido por ela juntamente com a reza de cura; ela prepara o remédio e vai propagando a palavra, são três curas, que devem ser tomadas três vezes ao dia durante três dias; no relato, Nazaré nos conta que ela já tomou uma, faltava apenas duas. Dentro desse relato, o número de repetições que foram três vezes chama atenção, pois o número simboliza a perfeição e eficácia da reza, assim como representa a santíssima Trindade do Catolicismo oficial.

Segundo Eliade (1992), o número três representa essa perfeição em diversas culturas, o que faz a repetição da reza em três vezes ganhar um sentido diante dessa simbologia mágica. Os rezadores e rezadeiras, sendo terapeutas naturais, buscam sempre a harmonia, o equilíbrio social; buscar a perfeição e a cura perfeita também exige esforço, o que possibilita para Nazaré sempre buscar fazer o bem, trazer a reza enquanto sua ferramenta de atuação, em que por muitas vezes a enfraquece; afinal, de acordo com ela, rezar e lidar com energias negativas causam muito desgaste.

É preciso compreender o quanto essas práticas de cura são complexas e como elas fazem parte desse saber popular que se ressignifica se mantendo ao longo do tempo. São homens e mulheres sertanejos que buscam essas curas e ao buscarem, mantêm viva essa cultura imaterial. São os oficiais que estudam e aprendem com o Divino essas práticas que trazem para proteger os enfermos. O corpo é apenas uma ferramenta para esse saber milenar em que, através de suas experiências adquiridas, elas não apenas propagam e organizam rituais, como aconselham e ensinam.

Figura 4: Nazaré preparando a cura com água e sal



Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador (2022).

Ser possuidor do ofício de rezador e rezadeira não é uma tarefa fácil; são poucos que possuem essa ligação com o sagrado a partir do imaginário social construído; os rezadores e rezadeiras entregam suas vidas ao ofício com o desejo de fazer o bem. Nazaré, como vemos, mesmo com sua idade de 70 anos, as mãos enrugadas, os cabelos brancos mostram que sua experiência permanece forte no ato da cura, a velhice não é uma inimiga nesse momento, mas uma amiga que expõe todo o aprendizado e toda uma história de entrega no seu ofício.

Na imagem acima, podemos ter esse contato ao perceber a experiência de Nazaré no ato de preparação da cura para mordida de aranha; Nazaré rezadeira espalha o sal no prato e desenha o sinal da cruz no sal, logo após ela vai pegando o saldo e colocando no copo com água fazendo sinal da cura, propagando a reza durante todo o processo. A água, o sal e a cruz, símbolos presentes no ritual da reza como ramo, apropriado pela rezadeira em sua prática ativa para ajudar no tratamento dos corpos adoecidos.

Os símbolos presentes nas práticas de rezas, apropriados pelos rezadores, são formas que eles encontram para enriquecer sua prática; rezadores e rezadeiras possuem essa maior liberdade e utilizam-se de diversos credos, mesmo que não os conheçam ou percebam. Para Canclini (2019), essas práticas híbridas promovidas inconscientemente pelas classes populares são o que possibilita maior aceitação nessas camadas sociais. É notável essa referência ao

retomarmos as narrativas de Nazaré, onde se considera católica, devota de Iemanjá, mas não reconhece certas práticas das religiões africanas; podemos observar esse ponto ao questionarmos Nazaré sobre como ela enxerga os outros tipos de rezas, e ela nos responde:

Aqui chegou um homem que eu nunca vi essa reza não, disse que ele roda um santo. Não tem essa reza não! Disse que cheio de vela, vela a gente reza pra um santo, se a senhora fizer uma promessa e acender uma vela pra ela, a senhora pode acender. E outra coisa, soube que ele cobra 100, 200, 300, e não existe isso não, essa reza pagada não. O povo trás garrafa de feijão pra mim, o povo trás o do frango. E eu digo: Olhe não me dê em intenção da reza não. Quando você ver uma pessoa rezar e cobrar, aquela reza não serve não, Deus não recebe não. (Depoimento concedido por Maria Nazaré dos Santos no dia 28 de agosto de 2021).

Nazaré, ao ser questionada sobre as formas de reza, nos relata sobre um homem que chegou em sua casa falando de um ritual do qual participou, um ritual repleto de santos, músicas e tambores e que o rezador desse trabalho cobrava pelo serviço. Por mais que ela não explique com mais detalhes, podemos observar que o senhor falava sobre os trabalhos de pai e mãe de santo presentes nas religiões de matrizes africanas. Trabalhos semelhantes aos de reza aos olhos do homem que contou a história para Nazaré, mas que se voltam para ritos de simpatias, despachos, de invocar entidades espirituais, trabalhos esses sendo cobrados, muitas vezes confundidos com charlatanismos, mas que são marginalizados na maioria das vezes pelo fator racial, tendo em vista que geralmente esses cultos são organizados por pretos e pretas.

Através dessa entrevista, um ponto nos chama atenção, Nazaré questiona quem cobra por seus trabalhos religiosos, mas fala que aceita ser presenteada por seus pacientes. Todavia, o presente que o enfermo a entrega não deve ser visto como uma forma de pagamento para a reza, mas como um gesto de educação, pois para que a reza traga a cura o pagamento é a fé na reza. Dentro desse relato, é possível observar que existe uma troca simbólica em ambos os rituais para alcançar algum desejo, mas com significados diferentes, pois para que a cura seja alcançada algo tem que ser entregue em troca do ritual.

De um lado temos o relato do senhor que falou sobre os trabalhos religiosos de outro homem, e que esse cobrou para o ato do serviço, do outro temos Nazaré que desconhece essas cobranças, não aceita pagamento, mas aceita ser presenteada pelos enfermos. A diferença de posicionamento está no que Pierre Bourdieu em sua obra intitulada “*Economia das trocas simbólicas (2007)*”, coloca.

Segundo ele, a religiosidade é pensada enquanto um trabalho, logo, as religiões predominantes que possuem instituições são vistas como empresas que servem os fiéis. As

práticas religiosas “populares”, por outro lado, podem atuar divergentemente e criando concorrências entre as práticas. Essa questão é percebida a partir do momento em que Nazaré rezadeira diz desconhecer desses ritos e questiona a cobrança pelo trabalho, mesmo recebendo presentes após as suas rezas. Nesse momento, observamos o que Bourdieu (2007) coloca como apropriação e desapropriação, pois Nazaré desapropria a prática religiosa do outro nessa narrativa para reafirmar a sua prática e assim reafirmar sua autonomia e autoridade, ou seja, ao dizer que a prática desse senhor não é uma reza, ela afirma que apenas a reza dela é a correta.

Nesse relato, destaca-se como o saber de reza é amplo, mas como, ao mesmo tempo, eles divergem, pois rezadeiras e rezadores só se apropriam dos signos que podem os favorecer, e para eles a única reza correta são as deles, desconhecendo por muitas vezes seus próprios pares. Observe que, Nazaré nesse momento, por mais que se considere devota de Iemanjá, não consegue identificar no ritual relatado para ela a tradição religiosa de que a entidade faz parte, ou ela não aceita, ou desconhece tal tradição.

A partir desse questionamento, compreendemos no viés da cultura popular como esses processos de hibridação são fortes; eles se enraízam de tal forma que sua referência é esquecida; sejam entidades espíritas, africanas e indígenas. Para ela, esses signos tornam-se apenas parte do ritual de reza que não são identificadas como parte de outras práticas religiosas.

Aqui, podemos observar o quanto o aprendizado intergeracional modifica esses saberes; eles aprendem sobre os remédios do mato, despertam o dom da reza, adentram esse universo de conhecimento religioso, mas não identificam que seu rito abraça diversos credos; para a maioria deles, como Lourdes e Nazaré, o ritual de reza é genuinamente católico, por mais que seja um Catolicismo híbrido, construído pelo povo sertanejo, mas é nisso que eles acreditam, especialmente por fazerem parte de uma sociedade edificada no berço de uma religiosidade dominante como o catolicismo no qual predomina desde a colônia até nessa contemporaneidade.

A prática de reza no Vale do Sabugi, a partir das narrativas dos rezadores, constitui um lugar de identidade que busca formas de sobreviver ao longo do tempo. A doença surge nesse contexto como motivo para essas práticas se ressignificarem, em que, por meio da crença, o enfermo volta-se para essa tradição cultural em busca de cura. Os signos de reza, os símbolos utilizados são táticas que os rezadores utilizam para reforçar sua atuação. Sendo assim, ao longo da formação social e cultural do povo do sertão, voltar-se a essas práticas e apropriar-se dos credos que estão presentes nesse espaço é expor os múltiplos sertões que existem nesse lugar,

não apenas uma cultura, ou uma forma de rezar, mas diversas formas, ritos e saberes que têm como função primordial atender os pacientes e trazer-lhes a cura.

Dentro desse simbolismo, observamos que esses cruzamentos de credos nos rituais de cura existem como parte fundamental da prática de curandeirismo, ou seja, são formas de permanências se apropriarem dessas culturas e reutilizarem-nas em seu favor; Nazaré em especial, se apropria de táticas culturais, de expertises e artimanhas por meio do seu saber para propagar suas rezas, não apenas na reza de olhado, ou de engasgo, mas de diversas orações; ela se apropria mesmo sem conhecer as referências dos credos, característica das mutações religiosas ligadas ao saber popular que se misturaram de tal forma que, aos olhos de quem pratica, fica inacessível conhecerem-nas a fundo.

Os hibridismos desses credos, tanto na representação cultural do povo do Vale do Sabugi como das práticas das rezadeiras, estão em diversos locais e, por vezes, passam despercebidos, até pelos próprios rezadores. Mas a partir das narrativas, é possível perceber o quanto o simbolismo religioso atua no imaginário local enquanto uma prática cotidiana ativa, as enfermidades, as rezas e os tipos de rituais para cada enfermidade atuam enquanto meio para permanência das atividades dos sujeitos na região. Observamos que, nas narrativas, a cura sempre está em volta do cotidiano, ela que permite ao rezador e a rezadeira propagarem seu ofício.

Nesse sentido, explica-se o cruzamento desses credos como forma de suprir todas as necessidades do povo, onde a reza talvez não chegasse apenas com um único rito, assim, as adversidades do cotidiano, sejam de corpos adoecidos ou do espírito são sanadas a partir da busca de saberes das rezadeiras e rezadores, ou seja, a reza como vimos em diversas ocasiões nesse texto se transforma conforme a necessidade do povo, ela se cruza com outros credos, ela adentra aos saberes médicos, ela utiliza o telefone, ou seja, a reza e o rezador adaptam-se a necessidade do paciente.

Nazaré, ao ser entrevistada, rememora, conta e reconta sobre seu cotidiano, a atuação diária revela a presença híbrida, são católicos, evangélicos ou apenas crentes da prática de reza que procuram seu trabalho, os pais com seus filhos, as mães grávidas, todos com suas enfermidades do corpo ou do espírito são levados pelas ondas do mar sagrado através das rezas de Nazaré.

Não basta apenas que a própria benzedeira reconheça sua existência de um dom na sua vida. É necessário também que a própria comunidade onde ela mora, onde atua,

seus vizinhos, sua família, as pessoas que lhe são chegados partilhem com ela desse momento tão singular. (OLIVEIRA, 1986, p. 39).

A reza é uma ação social, logo, a atuação da rezadeira só é ativa por ter quem partilhe com ela de sua crença, é preciso que a comunidade reconheça seu lugar e compreenda como a prática de reza faz parte do seu lugar. Nesse sentido, a hibridação das práticas de cura também ocorre como forma de partilha que visa abraçar toda uma comunidade; por mais que rezadores e rezadeiras como Nazaré não reconheçam as referências dos cruzamentos de credos, sua junção é movida de forma intencional para atingir sua comunidade.

A partir de Nazaré, observamos o lugar da identidade do homem sertanejo e como os símbolos fazem parte de seu cotidiano; uma mulher, rezadeira, parteira que conversa com diversos credos e que dialoga com a Medicina acadêmica, corporifica esses espaços híbridos que constroem a identidade do homem sertanejo do Sabugi.

2.3 “Rezador não tem nome, rezador não tem grandeza”: Damião rezador entre rezas e espiritualidades

Entre os laços de memórias que se formam na região do Sabugi a partir das formas de viver a religiosidade, uma gama de interpretações surge em diferentes contextos, mas que se entrelaçam coletivamente através do compartilhamento do mesmo credo. São essas memórias que, ao serem narradas, constituem um conhecimento histórico experienciado por meio dos sujeitos que contam suas vivências e histórias de vida. Lourdes rezadeira, Ivete e Nazaré rezadeira contaram sobre suas vidas, sobre suas narrativas e sobre suas experiências individuais; contudo, suas rezas e formas de atuação tornam-se parte de uma identidade coletiva por atuar para a sociedade.

Dentro das suas narrativas, identificamos o quanto a rezadeira individual e a sociedade na qual elas atuam caminham, dialogam, circulam e se hibridam culturalmente e socialmente. A atividade de rezar é uma função importante no Vale do Sabugi, perceptível dentro das suas narrativas, em que, através dos seus rituais simbólicos, conseguimos identificar como uma cultura de cura do povo consegue manter formas de permanências e modificações ao longo dos desdobramentos do tempo. É através de uma memória religiosa entre os fiéis, que os laços se estreitam, que fazem o encontro ser aceitável e possibilitam que analisemos esses rituais

coletivamente, pois o compartilhamento do mesmo credo dá suporte para haver um diálogo entre as experiências e histórias de vida de cada sujeito que reza ou que procura a reza.

Quando entra numa igreja, num cemitério, num lugar sagrado, o cristão sabe que vai encontrar lá um estado de espírito do qual já teve experiência, e com outros fiéis, vai reconstruir ao mesmo tempo, além de uma comunidade visível, um pensamento e lembranças comuns, aquelas mesmas que foram formadas e mantidas em épocas anteriores, nesse mesmo lugar. (HALBWACHS, 1968, p. 155).

Halbwachs (1990), a partir do conceito de memória religiosa, consegue analisar bem os motivos, as formas e o contato afetivo nas concepções desse universo; para ele, as memórias se encontram num mesmo espaço por possuírem desejos, lembranças e uma crença em comum. Ele toma como exemplo as tradições cristãs e os espaços onde o sagrado se faz presente. Da mesma forma, esse pensamento coletivo encontra-se, na prática de reza, as memórias dos rezadores e rezadeiras são comuns e coletivas por partirem do mesmo rito e da mesma função, trazer a cura, assim como os enfermos, as mães que levam os filhos e os crentes em geral da prática de reza comungam do mesmo credo, partilham memórias e experiências em comum, permitindo que essa memória com os rezadores e rezadeiras traga uma identidade social na região por compartilharem suas crenças.

A memória religiosa é o que permite que a reza, os rituais de cura e os ensinamentos do cotidiano sejam aplicados afetivamente. Não existem registros escritos, ou códigos de leis, ou até mesmo um templo em específico, mas existe o povo que procura e crer piamente nesses ritos. A religiosidade “popular”, como discutimos, possui uma abertura maior para entrar em contato com o povo, pois suas práticas agem em favor do seu cotidiano; o sertanejo entende bem essa relação, pois é apegado às crenças e busca sempre proteção por meio delas.

Com as narrativas orais, fica evidenciado o quanto essas experiências são expressas pelo povo e como essa memória coletiva constitui uma identidade social no Vale do Sabugi; as memórias, nesse contexto, vão contando e pondo em evidência essa identidade cultural ligada ao universo sertanejo e ao imaginário religioso. A prática de reza é, portanto, uma prática social que representa a identidade dos rezadores, de seu espaço e dos que procuram esses trabalhos.

Cada rezador, rezadeira e curandeiro buscam suas formas de permanência com o desejo de manter viva a prática de reza; são métodos e táticas em que eles acreditam e que fazem funcionar de forma efetiva, pois abraçam sem nenhuma restrição os enfermos que os procuram.

Um desses rezadores é o senhor Damião, de 68 anos, atuante na cidade de Santa Luzia, Várzea e de toda região do Sabugi.

Damião é o único homem rezador que se mostrou aberto para entrevista, mesmo mantendo certos segredos sobre seus rituais, pois, segundo ele, o homem que reza não pode falar sobre suas rezas para outro homem, porque ao contar para outro é como se estivesse o ensinando e possibilitando que seu poder seja dividido, assim, ele só pode ensinar e falar sobre as rezas para uma mulher. A partir das narrativas das outras rezadeiras observamos algo semelhante, elas só se dispuseram a serem entrevistadas porque o entrevistador que aqui vos escreve é um homem, se fosse uma mulher haveria a mesma restrição, pelo fato que ambos acreditam nessa divisão de forças para pessoas do mesmo sexo.

De acordo com Quintana (1996), é comum dentre rezadores e rezadeiras manterem em segredo suas rezas por acreditarem que podem perder seus poderes, não apenas compartilhar, mas os rezadores constroem suas próprias regras de atuação, como Lourdes rezadeira, que não reza em dia santo. Essas restrições surgem como uma forma de proteger seu dom daqueles que não podem utilizá-los. Vale lembrar de Ivete rezadeira, citada no primeiro capítulo, que aprendeu com um homem rezador. Essas restrições e regras se constroem a partir das suas necessidades como caso de ensinar apenas ao sexo oposto, ou seja, eles não podem ensinar a seu igual, então buscam incluir o oposto, o diferente dentro das suas rezas, desconstruindo dentro da sua prática as barreiras do patriarcalismo.

Para além disso, o senhor Damião nos traz diversas abordagens sobre sua história de vida e sua atuação enquanto rezador, não tivemos contato com as suas rezas, mas com uma diversidade de conhecimentos da sua atuação na região, das pessoas que o procuram e da construção da identidade de um rezador. A memória de sua história de vida faz parte da história cultural e das relações sociais com os sujeitos do Sabugi. O senhor Damião narra com bastante cuidado sobre o início da sua jornada como rezador, falando como aprendeu e como passou atuar na região.

Assim, eu comecei eu tinha 26 anos, então, minha mãe era rezadeira e meu avô pai do meu pai, e venho dessa família de rezador, rezadeira, mas eu comecei com 26 anos de idade, numa situação muito ruim. Porque eu vivia uma vida espiritual perturbada e a primeira pessoa que eu rezei era uma senhora de Santa Luzia chamada Chiquinha biscoito era da família de Antoin Biu, rezei e curei. Fazia bem um ano que tomava remédio e não tinha cura, foi desde então que começou meu nome como rezador, nome não, rezador não tem nome, rezador não tem grandeza, não tem mídia eu acho que o rezador só tem o conhecimento que Deus deu. Rezador não faz milagre, mas ajuda, o

que tenho na minha vida é pra ajudar as pessoas e pra me ajudar. (Depoimento concedido por Damião Santos no dia 28 de abril de 2022).

Uma história de vida também contém experiências sociais coletivas, a memória enquanto fator social, como coloca Bósis (2004), nos ajuda a pensar sobre como uma história de vida faz parte de um determinado contexto; assim é com Damião rezador, sua história enquanto sua formação de rezador vem de um conjunto de acontecimentos públicos e pessoais, é em suas narrativas que vamos desenhando esses acontecimentos acima.

Vindo de uma família de rezadores, como sua mãe e seu avô, Damião rezador também segue os passos dos seus familiares, recebendo essa herança imaterial deles; todavia, ele ressalta que não aprendeu com seus familiares, mas despertou o dom aos 26 anos; percebe-se em seu relato que, diferentemente dos outros rezadores aqui entrevistados, ele inicia sua atuação numa vivência espiritual conturbada, mas ao desenvolver seu dom, ele tornou-se capaz de rezar nos enfermos que o procuravam.

Sua narrativa expõe sua primeira ação como rezador, reafirmando sua identidade como tal; todavia, sua afirmação não acontece isoladamente, ela é compartilhada pela paciente e pela região, o seu nome como rezador passa ser um título e um ofício construído pela região a partir da sua atuação. Damião, ao dizer que após rezar em Chiquinha biscoito começou sua fama como rezador, expõe como a identidade do rezador é construída socialmente, não como um título, mas um ofício dado pelo povo para aquele que reza.

Nesse relato, é perceptível o quanto as relações sociais são percebidas por meio da memória coletiva e como a memória, em especial a memória religiosa, dialoga com os crentes da sua prática. Em sua narrativa, Damião rezador expõe essa relação ao dizer que é conhecido pelo que os outros dizem, ou seja, o discurso do outro fez a identidade de Damião rezador na cidade. Ao falar com simplicidade sobre sua atuação, vamos configurando outros aspectos sociais, simbólicos e culturais da prática de reza até então não analisados, dentre eles, podemos destacar três aspectos: *A presença do homem rezador, o lugar de quem ocupa esse ofício e as relações híbridas com o Espiritismo kardecista e sertanejo.*

No primeiro momento, Damião rezador nos convida por meio da sua narrativa a olhar o outro lado da história dos rezadores no Sabugi e como eles permanecem ativos, expondo suas atuações, presenças mágicas e formas de atuar. Mediante a isso, podemos observar a presença de um homem sertanejo e rezador, que despertou seu dom na vida adulta. Em sua narrativa fica

claro os problemas que enfrentou em sua jornada, em que ao aprender sobre as rezas e despertar esse dom, o mesmo constitui não apenas os ritos de cura, mas possui um contato intimamente ligado ao espiritismo, pois segundo ele, além de rezador ele também se considera espírita.

Eu estava perturbado e conhecendo algumas pessoas que me ajudavam de Recife, um deles era o professor Salomão, ele disse: Damião tem mundo espiritual pra frente e você vai ficar muito ruim depois se você não tiver quem ajude. Então ele me ajudou e foi aí que eu comecei até hoje. (Depoimento concedido por Damião Santos no dia 28 de abril de 2022).

Ao falar sobre seu contato com o espiritismo, observamos o quanto seu lugar de rezador também é um lugar de contato com o universo espiritual. Damião narra que cresce com uma vida espiritual perturbada e só desperta melhor o seu dom ao ter contato com pessoas que o ajudaram a conhecer esse mundo espiritual. Percebe-se então que, diferentemente das outras rezadeiras ele buscou ajuda para aprender sobre esse mundo que adentrou e seu contato com o espiritismo parte justamente das pessoas que o conduziram nesse universo como o professor Salomão.

De acordo com Mary Del Priore em sua obra Intitulada: “*Do outro lado: A história do sobrenatural e do espiritismo (2014)*” a presença do sobrenatural espírita não está presente apenas nos espíritas Kardecistas, mas em diversas práticas que possuem o contato com o sobrenatural, segundo ela, curandeiros, cartomantes e exorcistas também possuem esse contato, podemos observar esse ponto, ao tratar dos Guias de Luz que são espíritos que ensinaram a rezadeira Nazaré, e agora com Damião que além de rezador é espírita.

De fato, o espiritismo sofreu interferências do catolicismo popular e das religiões afro-brasileira, resultando no que muitos especialistas chamam de “espiritismo à brasileira”. Exemplos não faltam para reborar essa ideia. (PRIORE, 2014, p. 102).

Dentre esses exemplos encontramos o Damião rezador que enquanto homem rezador também passeia sobre o universo espiritual bem particular, com junções de credos afro e católicos, além de entidades espíritas do próprio sertão como veremos adiante. A reza, como vamos discutindo, é um ritual que se funde com diversos credos a partir da mentalidade do homem sertanejo, e o lugar que ocupa o ofício da reza também é marcado por essa junção de crença, vimos Lourdes que é devota da Virgem Maria promulgar o nome da santa em todas suas rezas, Nazaré da mesma forma com Iemanjá, ou seja, essa circularidade cultural desses sujeitos

em diversos espaços sociais e religiosos constroem uma identidade característica de cada rezador que no caso do senhor Damião, possui um contato com o espiritismo.

Damião, mesmo diante das suas restrições, foi o único homem rezador que se dispôs a narrar suas experiências; todavia, a partir das suas lembranças e das suas histórias, observamos o quanto o lugar do rezador é um lugar construído coletivamente, tanto por ele que possui o dom como pela sociedade na qual reconhece suas práticas. Mesmo sem narrar suas rezas, Damião rezador organiza um discurso que expõe a presença do homem rezador, ele deixa claro suas atuações e seus desejos.

Em sua narrativa, a função social e religiosa entra em discussão, abordando de forma humilde o quanto seu lugar de rezador é importante; para ele: “rezador não tem nome, rezador não tem grandeza, não tem mídia eu acho que o rezador só tem o conhecimento que Deus deu”. Nesse pequeno trecho, ele expõe que o lugar dele, enquanto rezador é um espaço discreto, ele não busca fama, não almeja dinheiro, nem mesmo nome. Damião apenas se apropria do discurso construído para sua reputação, são os outros que falam que ele é um rezador importante, não ele.

Michel de Certeau (1980), na obra *A escrita da história*, discute como o lugar do sujeito é uma invenção construída pela sociedade cotidianamente, seu lugar social, sua identidade é um discurso social no qual ganha força na sociedade. Repare que Damião fala que seu nome enquanto rezador começou a partir da cura que ele concedeu e, simultaneamente ele se corrige, falando que não existe nome, pois rezador não tem “nome”. Retomando a discussão onde pensamos a reza e o ofício de reza enquanto função social, observamos nesse momento o quanto a narrativa de Damião reafirma que o rezador, por mais que não queira fama, se considera um por possuir o dom e porque a sociedade aceita.

É uma identidade social construída a partir do ato da caridade desses sujeitos e Damião expõe bem ao falar sobre como ele atua e os motivos de atuar como rezador:

-Eu não quero fama porque reza não é fama, todos aqueles que vão pra mídia não é rezador, é uma forma de ganhar dinheiro e minha reza não é por dinheiro é através da reza que tenho saúde e até hoje estou vivendo e através disso que ajudo as pessoas, crianças. (Depoimento concedido por Damião Santos no dia 28 de abril de 2022).

- Não aprendi com minha mãe nem com meu avô porque não conheci, aprendi com Deus. Foi ele que me ensinou e mais ninguém, porque se você não teve fé e você e se você não buscar deus nas suas rezas, não adianta você aprender, uma palavra com amor e com esperança e confiança resolve um problema seu, aquele dizer só Deus ajuda

essa criatura. É assim que comecei e é assim que estou até hoje. (Depoimento concedido por Damião Santos no dia 28 de abril de 2022).

No segundo momento, ao pensar o lugar de quem ocupa os espaços de rezas, partimos de Hall (2011), que nos chama atenção sobre como as identidades culturais são construídas ao longo do tempo e como as relações sociais possibilitam que uma identidade seja por muitas vezes dada pelo outro. O ofício de rezador pode-se compreender dessa forma, uma ocupação construída socialmente pelo povo a partir das suas necessidades. Damião rezador, aborda esses pontos ao continuar narrando sobre como aprendeu suas rezas; ele relata que não quer fama e que todos que rezam por mídia não são rezadores, mas usurpadores, aproveitadores desse dom. Para ele, ser rezador é um ato de bondade e sua saúde é recompensa por sua atuação.

Pensar a partir das narrativas de Damião rezador o lugar de reza é observar como essas relações entre o rezador, o enfermo e o sagrado estão em constante diálogo; é preciso a busca pelo rezador, é preciso ele ter o dom, sendo necessário a crença tanto do rezador em seu próprio rito como naqueles que o procuram; assim, constitui o rito de forma que haja uma eficácia, ou seja, o rito da reza preenche a sociedade do interior para o exterior, do sagrado para o terreno, da enfermidade para cura.

O lugar de reza, nesse sentido, é uma identidade construída no Vale do Sabugi paraibano como uma prática de relações com o sagrado de diversos credos e que constitui um clamor social muito forte. Observamos que, na experiência de reza de Damião rezador, essas relações entre a reza e o sujeito são de suma importância, pois é preciso ter fé para crer que pode ser curado. Ao lembrar sobre alguns dos seus atendimentos, ele relata a importância da fé em seus rituais ao dizer:

Teve uma mulher chamada Maria lá de Bananeiras que estava com muita dor na perna, ela veio nos braços e saiu andando, mas isso não é milagre, se chama fé. Outro chamado seu Luiz que morreu, ele era de Passagem, tava com a perna cheia de ferida e comecei a rezar com a casa da aroeira e ficou, ele agradeceu demais, mas não gostei dos agradecimentos dele, porque depois ele voltou e perguntou quem foi que fez aquilo para ele, pois ele queria matar, quem fez essa bruxaria? Eu disse: Eu não falei de bruxaria, eu não sei quem foi, assim o senhor não gosta de Deus porque o senhor falou em matar e quem fala nessas coisas é bruxeiro e eu não sou isso, volte e vá pra casa pedir perdão a Deus. Depois ele adoeceu da outra perna e não teve cura, só porque pediu vingança. (Depoimento concedido por Damião Santos no dia 28 de abril de 2022).

Ao observar sua narrativa, percebemos o quanto é importante no imaginário religioso e social a crença numa entidade superior; com a fé no ato da reza, o enfermo almeja a cura, justificando também a ineficácia do rito; se a cura não acontecer, a culpa não é da reza ou do rezador, mas do enfermo que não acreditou em Deus e no seu poder de cura. Observa-se na narrativa acima que Damião, rezador, nos conta sobre esse aspecto a partir de dois exemplos. O primeiro da paciente Maria, da cidade de Bananeiras, que segundo Damião estava muito doente, com um problema na perna, mas ao rezar, ela saiu andando; o segundo paciente que ele cita mostra um caso diferente, com o senhor Luiz, da cidade de Passagem, que também foi rezado e curado, mas após a reza, ele foi contra as imposições postas por Damião, ele agradeceu maldosamente, questionando que alguma bruxaria ocasionou essa enfermidade nele, após isso ele adoeceu novamente e não se curou.

Nesses dois casos, o lugar do rezador é visto enquanto uma autoridade religiosa que aconselha os enfermos a possuírem fé na sua prática, de um lado, a paciente Maria, que conseguiu a cura por ter fé na crença; no outro, o senhor Luiz, curado, mas por duvidar da reza e mostrar ingratidão, por possuir um coração amargurado, não alcançou o seu pedido. Interessante notar que Damião rezador expõe a eficácia da reza para Deus e a ineficácia para o enfermo, que não teve boas intenções; percebendo essa narrativa, identificamos, em meio a nossa discussão, o quanto o rezador não é um sujeito que se considera detentor de um determinado poder sobrenatural, mas que atua enquanto mediador dessas curas.

Segundo Damião, o paciente adoece novamente por não “gostar” de Deus, pois falava em matar quem tivesse machucado ele, o não gostar nesse contexto é a falta de crença no sagrado, e como dentro desse universo a intimidade com essas representações são fortes, o adoecer dele novamente não é culpa da reza, mas da sua falta de crença. Oliveira (1986) observa o quanto o que ela chama de profissionalização do ofício depende da eficácia e da crença da e na reza, mas que ao ser ineficaz, a culpa pertence ao enfermo.

É necessário que essas pessoas queiram que tal dom exista, que a elejam como uma pessoa especial, capacitada, dotada de poderes sobrenaturais, para que ela, benzedeira, possa, em contrapartida, oferecer-lhes uma visão fetimizadora da sua vida e da sua própria imagem. Uma visão carregada de auto-referências socialmente valorativas, como as de ser sempre uma boa pessoa, de ser sempre solidária com os pobres, de não ser nunca preconceituosa, de possuir uma indiscutível fé em Deus e nos santos. (OLIVEIRA, 1986, p. 40).

Oliveira (1986), nessa colocação, faz referência às benzedadeiras, mas sua análise também se encaixa na perspectiva de um rezador, em especial de Damião rezador. De acordo com ela, para que as pessoas o elejam como autoridade de reza, é necessário que haja o ato da cura, e que seu ofício e seu lugar como rezador seja visto enquanto um lugar caridoso e de fé indiscutível. Não apenas Damião, mas as rezadeiras aqui citadas também expressam esse tipo de identidade de um ser caridoso, meigo e humilde; essas, segundo Oliveira (1986), são referências de um atuante da reza. Mais uma vez, o lugar do rezador é visto a partir do olhar do outro e essa identidade cultural pode ser melhor analisada, a partir de uma concepção sociológica partindo de Hall (2011); segundo ele:

A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior” - entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, o mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte-de-nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. (HALL, 2011, p. 12).

Desse modo, a prática de reza e o lugar do rezador são uma identidade tanto interna como externa, privada e pública, a prática de reza e as experiências dos rezadores contribuem socialmente, tanto individual quando coletivamente. A partir das expressões narradas pelo rezador Damião, vamos observando o quanto esse lugar do rezador é complexo. Eles não cobram por seus serviços, estão sempre à disposição, dialogam com diversos credos e se ressignificam para manter sua prática e buscam, dentro das suas regras, formas e gestos para reafirmarem sua identidade cultural.

Como vimos, a prática de reza possui características próprias, ritos próprios e formas de se expressar, reforçando a identificação de quem pode ser ou não rezador; na região do Sabugi, o rezador não constitui uma representação folclórica, pois ele não se encontra num espaço mítico de lendas e contos, mas está presente como sujeito social de características morais, é do costume do rezador atuar enquanto mediador de cura sem nenhuma distinção. Como exemplo, retomemos as narrativas de Damião que nos conta sobre essa abertura e essa inclusão dos que rezam nos enfermos.

As narrativas nesse momento vão nos contando e expondo sobre como as práticas religiosas do sertão formam essa identidade do que é ser rezador ou rezadeira, assim como contam sobre como as crendices possuem um papel fundamental na experiência social dos

sujeitos. Damião rezador é um ator social que surge com essas experiências religiosas que reforçam a identidade social das práticas de rezas por narrar com bastante cuidado suas experiências e contar sobre como esse ritual, é sentindo por ele e seus pacientes.

Percebendo a reza enquanto uma prática de atuação social, observamos o quanto os rituais promulgados por rezadeiras e rezadores agem apenas em busca da cura e de fazer o bem, eles não possuem distinção de raça ou classe, o importante para esses sujeitos é promulgar suas atividades independentemente de quem o procura. Damião explicita bem esse posicionamento ao ser falar sobre quem são as pessoas que procuram seus trabalhos.

O mais importante da minha reza, com licença da palavra. Não importa se é pessoas com gostos sexuais diferentes, se matou alguém, se roubou, estava preso e se soltou, se é preto, se é branco, se é amarelo, não quero saber quem é, sendo cristão eu atendo, e tem uma coisa não tem história de hora, tem rezador que reza até 17 horas, Deus está permanente direto, de noite e de dia nós dorme, mas ele não. Então não tem hora de rezar, palavra de Deus não é máquina que tem hora pra parar. (Depoimento concedido por Damião Santos no dia 28 de abril de 2022).

Estudiosos da Antropologia, como Quintana (1996) e Oliveira (1986), que pesquisaram sobre essas práticas a partir das narrativas orais e de outros contextos locais, observam que existem sempre restrições com relação a horários, formas de rezar ou crenças internas de cada rezador; percebemos como essas restrições são presentes também nas Narrativas de Nazaré, Lourdes e Ivete, cada uma possui uma forma, um método e restrições internas das suas rezas, mas também possuem semelhanças que expõem esse lugar de rezador como um curador sempre aberto e ativo.

Essa inclusão, essa sensibilidade em atender a todos que os procuram faz parte do lugar de rezador de Damião, faz parte da sua experiência enquanto rezador. Em sua narrativa, ele deixa claro que não importa cor, raça, gênero ou classe social, o que importa é a crença na reza, a crença no Sagrado cristão. Dentro das práticas de reza, é observado que não existe um ritual único, uma forma de aprendizagem única ou regras semelhantes, cada reza, rezador e rezadeira carrega consigo formas independentes de rezar, formando múltiplas identidades.

Nesse sentido, Damião rezador traz em sua narrativa algumas distinções das demais rezadoras do Sabugi; uma delas é que ele não possui horário certo. No trecho em que ele fala “[...] e tem uma coisa não tem história de hora, tem rezador que reza até às 17:00 horas, Deus este permanente direto, de noite e de dia, nós dorme, mas ele não. Então, não tem hora de rezar,

palavra de Deus não é máquina que tem hora pra parar”, fica evidente essa distinção, para ele, o importante é atuar, ele enquanto rezador não possui horários, pois Deus não é uma “máquina” que possui hora de parar.

De acordo com Teothonio (2010), essa intimidade entre o sagrado e o rezador é algo importante para eles, pois, essa relação entre eles é o que os tornam especiais. Em alguns casos, constatamos o quanto essa intimidade entre o rezador e o sagrado é forte, “meus guias”, “minha mãezinha”, “Deus não é uma máquina” foram formas de se expressar trazidas pelos rezadores do Sabugi, formas que mostram essa intimidade com o sagrado e que expõem esse lugar de autoridade do rezador.

É partir dessas experiências sociais, dessa memória do vivido que o lugar do rezador ganha forma. Observar a prática de reza enquanto uma experiência social nos ajuda a compreender como essa identidade cultural do rezador é construída, é nas formas de reza, de se expressar, são suas atuações na sociedade que constroem essa identidade. De acordo com Thompson (1990), as experiências sociais nos ajudam a compreender as dimensões das relações entre classes, culturas e sistemas políticos, ao tratarem da prática de reza enquanto uma representação cultural e, ao mesmo tempo, uma forma de trabalho conseguimos nos atentar sobre o quanto a prática de reza dos rezadores está interligada com sua localidade.

As formas de inclusão, as rotas de fuga, as hibridações religiosas e as adaptações com o mundo moderno preenchem as atividades de reza com múltiplas experiências sociais, possibilitando o rezador e a rezadeira atuarem num campo de espaço maior, permitindo que eles atendam mais pessoas e que seu conhecimento permaneça. A prática de reza, como vemos a partir das expressões narradas de Damião rezador, retrata as experiências desses sujeitos e como eles enxergam o mundo a partir do sagrado, suas experiências permitem que eles sejam reconhecidos nesse lugar de cultura.

Dessa forma, a experiência, sem “bater na porta”, constitui e nega, opõe e resiste, estabelece mediações, é espaço de prática, intervenção, obstaculização recusa, é processo de formação de identidades de classe, poderíamos acrescentar, de gênero, de geração e etnias [...] (MULLER, 2003, p. 341).

Muller (2003), ao analisar Thompson (1990), pensa a experiência enquanto uma formação de identidades de classe, pois para ele as experiências sociais estabelecem formas,

práticas e, ao mesmo tempo, negam a sociedade e resistem. Partindo desse princípio da experiência enquanto formadora da identidade cultural e social, compreendemos o quanto os ritos sociais e cotidianos nos ajudam a compreender a sociedade e discuti-la.

As relações culturais, por exemplo, nos permitem olhar para outra face da sociedade, não apenas do capital, da força do trabalho, mas as formas do viver em grupo dos sujeitos e, a partir dessas análises, passamos olhar o sujeito como produtor da sua própria história, não a história dos grandes reis, dos grandes políticos, mas do sujeito do cotidiano, do agricultor, do operário, de um moleiro e das rezadeiras e rezadores que, através das suas experiências culturais, nos permitem investigar as relações religiosas do povo sertanejo.

Damião rezador consegue expor essas experiências sociais a partir do seu depoimento, ao narrar sua atuação de rezador e expor o quanto o lugar do rezador é amplo, sua identidade social a partir da sua prática constitui uma hibridação, pois sua atuação e sua apropriação de outros credos permitem que ele ganhe mais experiências para poder atuar no Vale do Sabugi.

A partir das relações dos rezadores com outros credos religiosos para promover seu rito de reza, chegamos ao terceiro e último aspecto abordado nas narrativas do senhor Damião, que narra sobre como seus ritos de reza dialogam com o Espiritismo. Como vimos, Damião rezador, além de atuar com práticas de cura, também se considera espírita possuindo um trabalho de mesa de oração; segundo ele, o trabalho mediúnico é uma das suas funções enquanto rezador; em sua narrativa sobre as formas de rezas e atuação, ele expõe como se relaciona com essas práticas enquanto atua como rezador.

Eu rezo em bicho bruto, esse bicho aí se tiver trstinho, pode ligar que eu rezo nele e ele vai ter uma boa melhora, essa semana mesmo eu já rezei em dois cachorros lá de casa e no Bom Jesus, só que a reza de bicho bruto é diferente da reza de cristão. O jeito de eu rezar em bicho bruto, eu tenho uma devoção as almas dos vaqueiros, então eu rezo as almas do vaqueiro e peço para que eles curem, então eu rezo um pai nosso, uma ave maria, uma santa maria, daí ofereço as almas do vaqueiro e peço, senhor der ordem as almas do vaqueiro para curar esses bichos que tá passando por essas dificuldades. (Depoimento concedido por Damião Santos no dia 28 de abril de 2022).

Como vamos discutindo, os rezadores e rezadeiras possuem um contato com diversos saberes, seu credo abrange uma hibridação religiosa por se mesclar com outras crenças para enriquecer ainda mais seu ritual; expressões como Guias de Luz, Almas vaqueiras já foram mencionadas, mas chamo atenção para essa relação da prática de reza e o Espiritismo, não kardecista, mas rural e sertanejo a partir das crenças da região. Segundo Priore (2014), esse

“espiritismo à brasileira” como ela coloca justifica essas relações sobrenaturais das práticas de curandeirismos como a prática de reza de Damião, é um espiritismo que recebe influências de práticas como o catolicismo, assim como também recebe influências dos credos locais como as almas vaqueiras. Para ela, essa relação com o sobrenatural vai além dos estudos mediúnicos mais institucionalizados, pois são pessoas que possuem um contato direto com essas entidades.

Aqueles que exerciam o dom de curar seus semelhantes eram possuidores de convivência secreta com seres do outro mundo. A terapêutica se confundia com liturgia. Assistia-se ao doente com orações e remédios, sugerindo tréguas, envio de ofertas, compensações. O curandeiro ou médium era o veículo e curador dos ritos da medicina imprecisa. Ele seria capaz de atenuar as manifestações divinas presentes na doença, considerada castigo, ou de anular forças adversas na enfermidade resultante da inveja. (PRIORE, 2014. p. 105).

A prática de reza, assim como se mescla com as tradições das religiões africanas e indígenas, também possui referências espíritas, mesmo que pouco evidenciado. Todavia, torna-se visível essa relação a partir de Damião rezador, que, em sua narrativa pede para as almas vaqueiras atender seus pedidos, essa entidade conversa com Damião, ensina as orações e atende seus pedidos, ele nesse momento torna-se o que Priore (2014) chama de curandeiro mediúnico: ele possui esse contato.

Damião relaciona seu contato com essas entidades mais rurais, caboclas e sertanejas em seus rituais de cura. Ele nos relata que, além de rezar em pessoas, também reza em bicho bruto, para curar de doenças que os assolam, todavia, suas rezas para curar enfermidades dos animais são realizadas por ele por meio da sua mediação com o que chama de “almas vaqueiras”; no imaginário social sertanejo, são entidades sertanejas que protegem os vaqueiros nas suas atividades, evitando machucado, acidentes e doenças que venham afligir seu cotidiano.

Todavia, essa representação sagrada não fica restrita apenas no universo do vaqueiro, mas também abrange o universo do homem sertanejo e o imaginário do seu povo. Na narrativa acima, Damião rezador pede às almas do vaqueiro para curar os “bichos” e levar suas enfermidades para longe, e ainda reafirma que tem uma devoção por essas almas. Para Cascudo (2011), o povo possui o costume de eleger suas entidades; no sertão nordestino, por exemplo, vemos grandes representações entendidas enquanto santas, que não são reconhecidas oficialmente, mas que carregam multidão de crentes, como Padre Cícero no Juazeiro, ou a Cruz da menina em Patos, no Sertão paraibano, são representações elegidas pelo próprio povo.

As religiões “sertanejas”, como intitula Carneiro (2013)³⁴, possuem esses credos voltados para suas especificidades; como exemplo, temos o menino “Vaqueiro” na região do Ipu no Ceará, encontrado morto enquanto seu pai o procurava e tornou-se uma entidade para a qual os fiéis se voltam para procurar coisas perdidas.

As devoções por essas entidades fazem parte do cotidiano do rezador, do enfermo e da sociedade; Damião rezador, em especial, nos mostra como é esse seu contato com as Almas Vaqueiras, assim como Nazaré rezadeira possui com os Guias de Luz, entidades com as quais eles possuem intimidade; todavia, o que é observado nesse momento é como mais uma vez as características dos ritos de reza se hibridizam a partir das crenças locais e de outros credos. Na narrativa interior de Damião, ele fala viver uma vida espiritual perturbada, onde aprendeu a conviver com esse dom, essa vida espiritual de que ele fala aponta outra face da sua atuação, a presença desse Espiritismo em seus ritos. Seja a partir dos credos do povo, ou como do Espiritismo Kardecista, ele circula nesses espaços com conhecimento e autoridade.

Damião rezador, nos relata a partir da sua aprendizagem, como reconhece essas entidades e como atua através delas; esse relato aborda não apenas os aspectos voltados para os aspectos religiosos, mas conta por meio das suas memórias como manuseia essas representações dentro da sua prática de cura.

As alma dos vaqueiros são aquelas almas que partiram e que a gente tem devoção com elas, nós temos devoção com as alma dos vaqueiros porque elas estão la guardadinhos e nós mandamos pedido pra elas, quando algo some, você ligar “Seu Damião meu gatinho desapareceu” ai eu vou rezar pras almas do vaqueiro e vou pedir pra eles irem buscar, são eles que vão trazer porque são os pastores do rebanho aqui na terra e onde estão agora são os pastores dos pedidos. (Depoimento concedido por Damião Santos no dia 28 de abril de 2022).

“São os pastores dos pedidos.”, essa talvez seja a melhor definição que encontramos para pensar sobre essa representação religiosa sertaneja. Damião rezador nos explica quem são as Almas vaqueiras e para que elas servem; em sua narrativa, elas são pastoras do rebanho, ajudam a levar as doenças embora como também ajudam a trazer coisas perdidas. Essa relação

³⁴ Em sua pesquisa de mestrado intitulada “Belo Monte: Religiosidade e luta no sertão semiárido” Carneiro analisa as práticas religiosas no sertão de Belo Monte e como ela influenciou diretamente no imaginário social da região a partir do que ele conceitua como religiosidade sertaneja, ou seja, práticas devocionais presentes no sertão que são praticadas de forma particular na região.

de Damião rezador com as Almas vaqueiras, é uma relação mediúnica, Damião não apenas reza, mas conversa com as almas vaqueiras como uma velha amiga íntima dele.

É amplo o conhecimento de Damião rezador assim como das outras rezadeiras, eles buscam dialogar com mais espaços para propagar sua prática. Em sua narrativa, ele expõe esse cuidado e um carinho com as almas do vaqueiro, reforçando seu lugar enquanto sertanejo. Essa sua devoção se envolve em todas as suas rezas, pois segundo o mesmo, ele sempre invoca as Almas dos vaqueiros em suas rezas, elas atuam como guias, conselheiras e intercessora em seu rito.

Damião não apenas possui uma relação híbrida com as religiosidades, como circula em dois espaços sociais distintos que se cruzam simultaneamente a partir dele, o da reza e do espiritismo. Sua atuação tanto é uma relação heterogênea, como também há uma circularidade cultural eminente na sua prática, pois o mesmo atua como rezador e também desenvolve trabalhos espirituais, como os de oração e rituais em mesas brancas, bem comum nas reuniões mediúnicas.

Lugar de reza, ambiente de cura e de acolhimento, Damião rezador narra como sua casa é um espaço onde ele atende os pacientes a partir das suas rezas, como em trabalhos mediúnicos voltados ao Espiritismo. Por meio da sua narrativa, observamos o quanto o rezador é um sujeito de conhecimento amplo e que busca sempre dentro do seu universo formas de propagar seus rituais.

Ao narrar sobre sua experiência como um rezador que atende pacientes com trabalhos espíritas, Damião nos revela como ele faz para caminhar entre esses dois espaços e permanecer atuando em ambos:

Meu trabalho é uma mesinha simples, uma velinha, copinho d'água duas velinhas e xau, não tem pra que enfeito porque aquilo não existe, só basta ter Deus e as espiritualidade de verdade, eu tenho meus dias na terça, na quarta e na sexta, nos outros eu não atendo, rezar eu rezo todo dia, agora trabalho espiritual não. Não aceito mulheres com roupas curtas e nem homens de camisetas, nem fumantes, porque gosto de respeito. Tudo que tenho é do meu bolso, as vezes o pessoal me agrada, mas nunca cobro, eles me ajudam sem pedir só pra ajudar a mesa pela benção. Mesa de oração. (Depoimento concedido por Damião Santos no dia 28 de abril de 2022).

Damião rezador representa o homem sertanejo que atua no vale do Sabugi e que aprende através das suas crenças religiosas como ajudar o outro. Nesse depoimento, ele relata com bastante cuidado não apenas seu lugar de rezador, mas o seu trabalho espiritual dentro da sua casa. Para Damião, é preciso apenas uma mesa, uma vela e um copo com água para ele iniciar

seus trabalhos, porém, para atuar com seus trabalhos espirituais, ele mantém certas restrições, diferentemente de quando promulga seus ritos de reza. Ele não aceita em sua casa pessoas com roupas curtas, fumando ou bebendo porque acredita que isso atrai entidades malignas para dentro da sua casa. Ele não atende todos os dias, apenas nas terças, quartas e sextas, diferentes da sua atuação como rezador que é diária. Essa atuação que ele chama de trabalho espiritual é um momento que ele fala com Deus e um momento em que a “mesa” traz as bênçãos.

Esse lugar de trabalho espiritual em mesa de oração, é um ritual restrito encontrado no Espiritismo kardecista, mas utilizado por Damião rezador. O trabalho espiritual por ele realizado, bem como sua atuação enquanto rezador, expõe como é presente essa circularidade cultural do rezador Damião, pois ele circula entre os espaços oficiais e não oficiais de outras credences, ou seja, em alguns momentos ele atua como rezador e em outros com trabalhos mediúnicos.

Através desses relatos, observamos o quanto há uma reciprocidade entre a cultura espírita e a cultura de reza a partir da figura de Damião rezador, e como ele representa esses lugares. Ao narrar sobre suas experiências, observamos o quanto uma prática cultural movida pelo povo, como as ditas populares, não possui ritos únicos, padrões, formas ou métodos únicos que devem ser seguidos, mas existe uma liberdade desses rezadores que os possibilita caminhar sobre diversas representações religiosas a fim de ressignificar sua prática e sua identidade.

A memória narrada por Damião rezador nesse momento reforça os depoimentos de Nazaré rezadeira e Dona Lourdes, sobre o quanto o sertão cultural é vasto e o quanto ele não é esquecido ou folclórico, mas é um sertão presente no cotidiano social e religioso do povo do Vale do Sabugi. Segundo Thompson (2010), é necessário olharmos tradições, os ritos sociais e culturais para compreendermos uma sociedade e o relato oral nesse contexto surge enquanto caminho para desvendar as veredas desse sertão.

Nesse sentido, percebe-se que são as rezadeiras e rezadores como Nazaré, Lourdes e Damião que fazem esse sertão religioso, sujeitos que buscam em outros credos se ressignificarem para não caírem no esquecimento. O sertão do Sabugi, torna-se esse espaço de religiosidade, de transformação e de sociabilidade que se expressa através do credo religioso, onde o mágico e o sobrenatural tornam-se parte do imaginário social dessa região.

As práticas de rezas emanadas nas vozes das rezadeiras e rezadores expõem esse sertão múltiplo de uma região ampla, vários sertões num só, vários credos que se mutam para compor na bancada do rito de reza as formas de sociabilidade, afeto e crenças que carregam essa prática

que visa curar o corpo adoecido e harmonizar sua localidade. São essas crenças que trazem à história desse lugar, não apenas os rezadores e rezadeiras, mas sobretudo aqueles que os procuram, são os que mantêm a prática, pois são eles que acreditam e buscam esses rituais. As rezadeiras e rezadores que aqui falaram entendem que sem o enfermo, sua prática não prossegue, pois sem a busca da cura, eles não atuam.

CAPÍTULO III

“AS REZAS E OS REZADOS”: HISTÓRIAS E MEMÓRIAS CONTADAS POR SERTANEJOS

Crenças são capazes de exprimir a humanidade na sua mais profunda e intensa medida. Passados séculos, muitos desses objetos de fé e convicção continuam aí, jovens, oxigenados e vivos. O que se convencionou chamar de sobrenatural, maravilhoso ou fantástico revela, na realidade, atos de fé. (PRIORE, 2014, p. 15).

São as representações de fé que movem as práticas devocionais de cura como as de reza. Os rezadores e rezadeiras atuam e continuam atuando, mesmo após tanto tempo, porque existe uma relação de fé entre a comunidade e as práticas promulgadas por eles. E quem melhor para falar do que move esses sujeitos em busca da cura do que eles mesmos? Suas histórias se entrelaçam pelo fio da memória que une os fatos, as experiências e testemunhos da prática, cada homem, mulher ou criança rezado, ou que observou alguém ser rezado possui um olhar sobre essas práticas e entende os motivos da presença da mesma na região do Sabugi.

Ao entendermos a reza enquanto uma prática social coletiva, em que a rezadeira e o rezador atuam sem um olhar de julgamento, onde seu rito de reza permeia um conjunto de credos dentro da sua prática, reunindo-se num só ritual, observamos que para a eficácia dessa prática, é necessário não apenas a presença da rezadeira ou rezador, mas do enfermo e que acima de tudo, haja fé daquele que procura seus serviços.

O ato de rezar se contempla então nesse conjunto entre o rezador, a enfermidade e a fé de quem está sendo rezado, é a crença desse sujeito permeando esse espaço social, possibilitando que a prática de reza permaneça viva, se adaptando as mudanças e buscando formas de continuidade, sem a crença, o ritual e a devoção em qualquer prática religiosa se perde, sem a necessidade de ir em busca do sagrado, ela cai no esquecimento. Em todas as narrativas que trouxemos aqui, a fé de quem procura a reza se faz presente, Nazaré, Lourdes, Ivete e Damião, todos citaram em seus depoimentos a necessidade da fé, afirmando que se o indivíduo não for curado é por falta dela.

Buscando enxergar essa aproximação entre o rezador com o enfermo, compreendemos o quanto o trabalho de benção é um ato social, além de uma prática cultural que é parte da sociedade. Nesse aspecto, assim como Thompson (2010) analisa culturalmente e socialmente um determinado espaço, nós nos voltamos para o campo social, em especial as relações de sociabilidade para compreender as permanências dessas práticas na região do Sabugi.

As vozes que falam nesse momento não serão mais dos que rezam, mas daqueles foram rezados, curados, daqueles que vivenciaram, conheceram ou lembram de alguma história dentro desse espaço, é o povo falando da reza e interpretando à sua maneira, são as vozes de quem ouviram e viram as palavras e os gestos sendo proclamados por essas rezadeiras e rezadores, também é a voz do lugar da igreja oficial e, em simultâneo, do catolicismo sertanejo.

As memórias que emanam através da oralidade são a fonte do historiador, por ela nós analisamos suas narrativas que contam sobre um passado e também sobre um tempo presente, a voz é a força que exprime a memória a partir do exercício de lembrar sobre algo. Aqui, as vozes agora são dos outros, que não são rezadores, mas que possuem fé nessa crença, são pessoas como Marina, Lourdes Barbosa ou até autoridade do catolicismo como o Padre Bento, são moradores do Sabugi paraibano, sertanejos rezados que possuem depoimentos que narram sobre a história da reza no Sabugi ao longo de suas vidas.

Trabalhar com história Oral é um imenso desafio, diante das inúmeras narrativas que encontramos, ao analisarmos muito do que se é narrado, às vezes algumas questões ficam de fora, as narrativas não se encontram e as interpretações podem até mudar mediante a quem esteja ouvindo, porém, ao tratar de temáticas mais incisivas que falam sobre seu cotidiano, especialmente da sua crença, passa a ser um testemunho de fé, afinal, tratar sobre essas intimidades como o ato da cura, expõe a fragilidade do ser como também revela a importância da crença para o imaginário social de cada sujeito.

A partir do outro, identificamos esses motivos e as formas de reconhecimento dessa prática, pois a reza existe enquanto uma função social e enquanto uma atividade religiosa popular, como defende Oliveira (1986). As rezas trazem harmonia social, elas estão para além do seu tempo, pois a convicção dessa fé oxigena os sujeitos como cita Priore (2014), é essa relação entre enfermo e narrador que vamos observando nesse momento, dentre eles o da senhora Marina e de Maria do Carmo, católicas ativas na comunidade de Junco do Seridó e da

paróquia da cidade e que nos contam a partir das suas lembranças do seu tempo de meninas como as rezadeiras e rezas sempre foram figuras marcantes na região.

3.1- O lugar do rezado: contos do sagrado da reza nas vozes de Marina de Maria do Carmo

Quando eu era mais nova e não tinha muito experiência eu procurava as rezadeiras sim, para me rezar de olhado e eu tinha muito olhado, já fui a algumas, mas não hoje. Eu rezo em mim mesma e nas pessoas que precisam, mas não sou rezadeira, apenas rezo como cristã. Eu acho que é um dom, isso é um dom que a gente tem de servir ao outro, e eu não disfaço de nenhuma. Olhe, porque a gente é curada não pela pessoa que reza, mas pela sua própria fé, por exemplo, eu posso rezar em você, se você tiver fé você é curado, mas não é minha reza é a fé, e elas tem o dom, cada um tem um dom. (Depoimento concedido por Marina Galdino Silva no dia 02 de Agosto de 2019).

As recordações muito contam, elas exprimem histórias que tanto podem ser contadas por diversos testemunhos como pode ser algo íntimo de cada sujeito, assim são as narrativas dos rezados, dos pacientes e daqueles que fazem parte desse cotidiano da reza, cada um possui uma memória que se torna história e nos traz a identidade religiosa de um espaço contemporâneo por meio da crença no ato da cura. Esses sujeitos compartilham muito mais que lembranças de algum momento da sua vida vivenciando a reza, elas estão inseridas no contexto local e social dessa região, explicitando o quanto o cenário religioso faz parte do seu dia.

Marina Galdino Silva é uma dessas pessoas, professora aposentada, católica e ministra eucarística³⁵ da paróquia de Santo Onofre da cidade de Junco do Seridó, hoje com 69 anos, Marina como tantas outras mulheres católicas, é devota de Maria e do sagrado Pai Eterno, ao ser entrevistada no ano de 2019, Marina rememora seu lugar enquanto católica, enquanto sujeito que possui crença na representação sagrada que buscou em seu tempo de infância as rezadeiras para lhe curar das mazelas do espírito como o mau-olhado.

Em sua narrativa ela retrata pelo ato de lembrar as vezes que procurou algumas rezadeiras e como para ela a reza é importante. Todavia, Marina ressalva que o poder da cura não vem das rezadeiras ou rezadores, mas da fé no ritual, pois para ela a fé é o que cura. A partir desse relato, a relação entre o rezador ou rezadeira com o paciente como Marina, é percebido

³⁵ Cargo ocupado por católicos que não fazem parte do clero formado por padres. São sujeitos que possuem a função de entregar a eucaristia durante o ritual da missa.

como uma forma mediação, no qual também foi citado pelas rezadeiras aqui entrevistadas. Elas não são vistas e nem se consideram detentoras de um poder exclusivo delas, mas atuam como mediadora, porém apenas aqueles com o dom de rezar possuem a capacidade de atuar enquanto rezadeira ou rezador.

Mais uma vez o dom e o seu despertar é colocado em evidência a partir das narrativas, dessa vez é falado por quem ver de fora, Marina ressalva bem como enxerga as práticas de reza ao falar na narrativa acima que “Eu acho que é um dom, isso é um dom que a gente tem de servir ao outro, e eu não desfaço de nenhuma”. Nessa colocação, ao enxergar o ato de rezar como um dom de servir ao outro, a rezadeira e o rezador mais uma vez se colocam enquanto um trabalho não apenas religioso, mas um trabalho social, eles rezam para servir ao outro e não para se colocar como líderes religiosos, autoridades ou detentores de poderes, seu serviço é de acolhimento para com o outro, por isso a busca e o respeito por essas práticas.

Enquanto prática cultural religiosa, as formas de rezas se manifestam como uma função social importante, ela se propaga através da fragilidade do homem, não existe um processo de catequização, elas não arrastam devotos, são atendimentos restritos, mas que no momento da eficácia da cura, a reza é propagada pela pessoa rezada, ou seja, não existe uma divulgação por meio desses detentores, são as pessoas que os procuram que legitimam esse lugar fazendo aqueles que escutam suas histórias buscarem soluções para seus problemas.

O reconhecimento do dom é o reconhecimento de um marco na sua vida: Antes do dom e depois do dom. Esse marco a converte numa nova pessoa, num alguém muito especial. Alguém que está construindo um novo projeto de vida. Possuir o dom é sentir-se diferente. O dom impõe um ofício: o ofício da benzeção. (OLIVEIRA, 1986, p. 36).

Ofício de cura, essa é a função de alguns privilegiados pelo despertar o dom. Na religião cristã e nas suas ramificações como o catolicismo oficial e não oficial, o protestantismo ou até o espiritismo kardecista, o dom se faz presente enquanto uma função que um sujeito pode desenvolver, no espiritismo temos a mediunidade, a passividade, no catolicismo do povo temos o dom da prática de reza, que por mais que se cruze com diversos credos como discutimos anteriormente, sua prática é muito presente dentro desse catolicismo do povo, pois quem os procuram são na sua maioria católicos.

O dom no sentido antropológico é uma projeção dessa crença, em que os mais aguerridos dessas práticas se dizem escolhidos para desenvolver certas atividades específicas, não são eles que escolhem ser rezadores ou rezadeiras, eles se tornam, são escolhidos pelo sagrado e, ao longo da sua vida, vão reafirmando sua função. É preciso que se compreenda o dom também no sentido psicanalítico, afinal, o credo religioso se estabelece no imaginário dos sujeitos que possuem crença nessa prática a partir do momento em que eles acreditam que apenas uma entidade sobrenatural é capaz de os ajudar.

Segundo Freud (1976) a busca da cura se estabelece pelo princípio do prazer, onde o sujeito busca formas de conter seu sofrimento a partir de diversas formas, dentre elas, a religiosidade. Tal questão, pode ser observada dentro da perspectiva religiosa através da prática de reza, a qual o enfermo procura a rezadeira por entender que a mesma possui a capacidade de afastar esses desprazeres causados por adoecimentos, ao mesmo tempo, ele sente-se protegido ao ser benzido por elas, Marina, por exemplo, afirma que existem doenças que só podem ser curadas com a atuação da reza, nesse sentido ela nos diz:

Eu acho muito importante, porque muitas vezes tem muita doença que não é curada só pela medicina, e muitos cientistas já chegaram à conclusão que pessoas que possuem uma espiritualidade forte e uma crença forte são capazes de serem curados, até às vezes o médico passa o remédio e não cura, mas com oração e tendo fé, cura. Tudo depende da fé. (Depoimento concedido por Marina Galdino Silva no dia 02 de agosto de 2019).

Olhe como falei, tem doenças que não é curada por nada, por exemplo, pessoas com vermelhão, de que queda, calor, corte, tem pessoas que tem tendências que queima a pele e dói muito, você pode tomar meio mundo de remédio, cura a ferida, mas o vermelhão só cura com reza. Tem também os maus olhos, que são pessoas que não tem fé, que não vai à missa. É o olho da inveja, carregado de maldade, se olhar uma planta ela murcha, mas com fé quem recebe os maus olhos, é curado. (Depoimento concedido por Marina Galdino Silva no dia 02 de agosto de 2019).

A narrativa de Marina nesse momento torna-se uma memória social, compartilhada por um mesmo sentimento de reconhecimento dessas práticas, observe que sua fala vai de encontro com a narrativa da rezadeira Nazaré em que afirma que existem doenças que a medicina científica não pode curar, sendo preciso voltar-se para os saberes do povo, especial os que se relacionam com o sagrado como os rituais de reza. Essa colocação também mostra a relação

entre os saberes, observe que Marina se fundamenta no que alguns cientistas, os quais ela não cita, que reconhecem a importância da cura pela reza.

É importante destacar, a voz de uma pessoa rezada como Marina, porque ela nos mostra outra face dessa sociedade, que poderia inclusive negar a força dessas atuações, mas que fazem exatamente o oposto, ela como professora se fundamenta em estudos para ir além da sua fé e afirmar que as rezas de fato curam. Nesse sentido, a prática cultural da rezadeira atravessa mais uma vez o discurso no qual a rótula enquanto apenas uma prática popular, pois nas vozes de quem ver de fora e de quem convive com essas tradições, são práticas vivas e ativas no campo cultural que marca essa tradição no Vale do Sabugi.

Ainda na mesma narrativa outro aspecto é nos mostrado, ela relata as enfermidades vistas por ela enquanto uma paciente e como a mesma diferencia as mazelas do corpo e do espírito. Doença como o vermelhão que segundo ela só é curado pela reza, assim como os maus olhos, porém, ao tratar dos maus olhos, Marina consegue ir mais afundo que os rezadores nos quais entrevistamos, que para ela são os olhos da maldade.

A voz de Marina expressa o quanto ela considera importante esse trabalho e o quanto a prática de reza faz parte do seu cotidiano, podemos perceber essa relação através de dois aspectos: o histórico e o psicanalítico. A tratar do aspecto histórico pensamos aqui a construção social ao longo do tempo dessa região e como essa construção espelha a identidade do sertanejo. Uma sociedade marcada, catequizada e colonizada pelo catolicismo, religião predominante na região até os dias atuais e que propagaram suas práticas como forma de salvação de um sujeito imbuído de pecado.

Essa tradição histórica permeia a mentalidade dos sujeitos através das crenças, de mitos, contos e história de um sobrenatural maligno que assola o indivíduo que se desvirtua, a ideia de uma figura como do diabo é uma representação que constrói o medo na sociedade cristã, e, esse medo só pode ser apagado com a figura do sagrado, assim, o mau-olhado, por exemplo, chega a ser equiparado ao olhar do diabo nessa sociedade, que carrega tristeza e adocece, sendo preciso a reza para atuar nessa enfermidade.

Nesse contexto, a narrativa de Marina possui um teor histórico muito pertinente, pois, ela é católica, seu imaginário social é construído a partir dessa realidade, fazendo a mesma enxergar a rezadeira enquanto um trabalho importante. A prática de reza torna-se uma tradição que perpassa gerações nos sertões, cada relato como esse de Marina, expõe a construção

histórica e os motivos que mantêm essa sociabilidade presente, a necessidade de cura e o contato com o sagrado são alguns dos motivos que mantêm viva a prática de reza nesse contexto.

São nesses relatos que encontramos na região as influências sociais da prática de reza, os motivos e os cuidados do corpo adoecido. Relatos aparentemente descontraídos, mas que contam uma história, uma outra versão ainda não percebida ou que é apenas analisado por apenas um lado, o da rezadeira e rezador.

O que nós chamamos inicialmente história não é senão um relato. Tudo começa com a vitrina de uma lenda, que dispõe objetos, "curiosos" na ordem em que é necessário lê-los. É o imaginário de que temos necessidade para que o alhures repita apenas o aqui. Impõe-se um sentido recebido numa organização tautológica que não diz outra coisa além do presente. (CERTEAU, 1982, p. 255).

Os relatos que são contados pelos entrevistados exprimem seu imaginário, eles colocam para fora aquilo que lembram e expressam sua forma de crer. Uma divindade, uma história, um conto sobre o sobrenatural, são pontos que entram em discussão quando tratamos de religiões e ritos do povo, eles se voltam para essas crenças em busca de algo que seu meio não pode oferecer. Enxergamos esse ponto ao adentrarmos na perspectiva psicanalítica presente na narrativa de Marina, a necessidade de sentir-se bem de fora para dentro.

Para Certeau (1982), o imaginário social também pode ser analisado a partir da psicanálise, pois é através do inconsciente do sujeito que surge a necessidade alcançar algo inalcançável. Ao falar das práticas de cura por meio dessa perspectiva observamos que quando Marina fala que existem doenças que os médicos não curam e que apenas a reza cura, ela está buscando o inalcançável, pois seu inconsciente o faz ir em busca de proteção em lugares além do que ela conhece. Ser rezado, como bem defende Quintana (1996) é um rito que adentra nosso psicológico, pois crer na reza nos ajuda a sentir-se melhor. Marina em sua narrativa expõe com cuidado sobre como a reza é algo potente em seu cotidiano, pois o ato da fé é algo essencial para os sujeitos que buscam a cura.

O sentimento de proteção ou sua necessidade em sentir-se protegido galga diversos caminhos, aqui, destacamos o sentimento de proteção emanado dentro da cultura sertaneja e sua necessidade da busca por uma entidade sagrada em diversos espaços, dentre eles, o espaço popular, interligado mais intimamente com o cotidiano do povo como coloca Azzi (2005).

Pensar a ideia do sagrado através da psicanálise, especialmente dentro do espaço sertanejo é deleitar-se através de uma concepção histórica que aborda a reflexão e construção dessas identidades fundamentadas por um viés religioso a partir das narrativas de homens e mulheres que acreditam fortemente nessas práticas, cada um possui um momento que marca esse contato e eles explicam essa necessidade de forma bem atenciosa, Marina por exemplo desconstrói preconceitos que desrespeitam os rituais de reza, ela relata o quanto a fé é importante em sua vida e como essa reação do homem com sagrado faz parte dessa identidade sertaneja.

O místico, o medo, e os mais diversos flagelos que assolam o cotidiano humano são causas que segundo Freud (1976), possibilitam os sujeitos partirem em busca de rotas de fugas para subjugar seu sofrimento terreno como forma de repreendê-lo, dentre as mais diversas formas, destacamos a busca pelo aspecto religioso e a devoção para o sagrado enquanto um meio necessário para amenizar os sofrimentos internos e externos. Sendo assim, o universo da reza adentra esse meio enquanto eixo psicanalítico ligado ao sagrado.

Pra mim é um dom de Deus, eu acho interessante a gente respeitar o outro, se é fazendo o bem, se é para o bem. Eu sou assim meu filho, eu não faço diferença de religião, pra mim Deus é um só, se você está com ele bem, se não está, bem também. Eu só não gosto de divisão, seja aberto, aceite o bem e faça o bem, seja verdadeiro, não é a prática de ser católico, mas que você seja bom por que Deus é bom. (Depoimento concedido por Marina Galdino Silva no dia 02 de agosto de 2019).

A narrativa de Marina se encontra diversas vezes com as narrativas dos rezadores citados, em que, o ato de curar é pensando enquanto um dom, porém um dom que parte de uma entidade invisível, no sobrenatural, no mundo de crenças e credos, onde, através desses credos, tentam-se ir de forma contrária ao mal-estar da civilização. Para Freud (1976), essa busca de um bem-estar constante ou de uma felicidade são fatores que fazem esses sujeitos buscarem essas rezadeiras, pois, a sensação de prazer sempre deve existir na condição do homem. Marina em sua narrativa deixa claro essa colocação, dizer que a reza faz o bem e por isso deve ser respeitada

O bem pode ser entendido enquanto um sentimento de prazer para Freud (1976), sentir-se bem, ou seja, a reza ameniza o sofrimento cotidiano, ela é capaz de suprir infelicidade, pois nós enquanto sujeitos somos voltados a ir em buscar do sobrenatural, de uma entidade sagrada

para resolver aquilo que não conseguimos, essa entidade vista por Freud (1976) enquanto uma representação paterna, capaz de curar, de ajudar e acolher aqueles que estão sofrendo.

Para além desses aspectos, a reza também pode ser sentida de outras formas, outras pessoas que buscam a reza também falam nesse contexto como é o caso da senhora Maria do Carmo, mulher, negra e católica que conta em seus relatos a busca e a necessidade das rezas para curar suas mazelas quando foi preciso, suas memórias expressam seu testemunho no ato da cura.

Entendendo a memória enquanto coletiva, dialógica e sensível sobre o passado, é possível expressá-la a partir das narrativas orais e compreender esse passado, logo a História Oral é um mecanismo que traz a memória vivida para o palco da história, são os fatos, momentos, testemunhos não registrados, guardados na memória de quem viveu. Essa memória vivida, coletiva e ativa também é uma função social, pois aqueles que guardam memórias sobre alguém ou algo, possuem a função de expressar essas lembranças para refletir sobre o presente.

Quem nunca se voltou para algo que já viveu e tomou como aprendizado? Sejam lembranças individuais, coletivas, boas ou ruins, a memória guarda aquilo que gostamos e não gostamos. Aqueles sendo torturados na ditadura, as mães e pais de santos perseguidos pelo preconceito religioso e o racismo, a vitória contra uma doença incurável, e, em nosso caso, a fé nas práticas de rezas, as curas e a vontade de prazer que possibilita os sujeitos se voltarem para essas rezas. Essa memória nos ajuda a entender contextos, a sentir os anseios de um passado ou alegria do mesmo.

Maria do Carmo, de 70 anos, aposentada, assim como a senhora Marina, expressa essa memória, esse sentimento de gratidão e reconhecimento da prática de cura. Católica, membro de diversas pastorais da igreja da cidade do Junco do Seridó e região, ela nos conta como ver essas práticas e o quanto são importantes nesse cotidiano.

Conheço todos, inclusive Lourdes apaga até fogo. Por que isso ai é uma coisa que vem da nossa mente no momento que a gente vai rezar, naquele momento que a gente vai rezar, a gente que se concentrar e pedir força pra o espírito santo de Deus, naquele momento a gente é capaz de fazer coisas que nem a gente sabe. Então, é um dom de Deus, que naquele momento a gente pode fazer a cura em qualquer pessoa. (Depoimento concedido por Maria do Carmo no dia 10 de agosto de 2019).

Ao ser perguntada sobre as rezadeiras da região e se ela conhece, Maria do Carmo nos relata como reconhece essas práticas e como ela possui um contato direto com essas rezadeiras, dentre elas a rezadeira Lourdes, no qual ela fala que Lourdes apaga até o fogo com reza. Maria,

por ser sertaneja e católica, reconhece nessas práticas o dom de cura e como esse poder mágico consegue curar, consegue explicar o inexplicável. A narrativa de Maria surge enquanto uma ação social, pois além de católica, ela também propaga algumas rezas, além de ter sido curada por essas rezadeiras, ou seja, a memória de Maria do Carmo é uma função social, pois explicita a crença de reza dentro da região do Sabugi a partir da sua percepção.

Quando a sociedade esvazia seu tempo de experiências significativas, empurrando-o para a margem, a lembrança de tempos melhores se converte num sucedâneo da vida. E a vida atual só aparece significar se ela recolher de outra época o alento. O vínculo com outra época, a consciência de ter suportado, compreendido muita coisa, traz para o ancião alegria em uma ocasião de mostrar sua competência. Sua vida ganha uma finalidade se encontrar ouvidos atentos, ressonância. (BÓISIS, 2004, p. 82)

A memória é uma guardiã do passado, as narrativas que vão se formando traz esse passado de experiências, para Bóisis (2004), as narrativas, e o ato de lembrar para as pessoas mais velhas as fazem se formarem enquanto sujeito de experiência sobre um passado vivido e experimentado por elas, na concepção religiosa a partir desse imaginário tanto Maria do Carmo como Marina compartilham memórias que se encontram, ambas católicas, que conhecem essas rezadeiras e que partilham da mesma crença.

Nesse sentido, a partir do momento em que ambas reconhecem a importância da prática de reza, é notável o quanto a identidade cultural e religiosa do sertanejo permeia o cotidiano da maioria dos sujeitos que ocupam esse espaço, eles entendem as mudanças, e compreendem a necessidade permanências, pois mais uma vez, para eles, existem doenças que os saberes da medicina moderna não podem curar. Essa memória religiosa permite que esse encontro entre sujeitos seja partilhado por possuírem a mesma crença, Maria do Carmo é exemplo disso, pois ela acredita que as rezas são dom do seu Deus, o Deus católico.

A força do catolicismo nas sociedades sertanejas é tão forte que se torna indissociável a relação entre sociedade e religiosidade, isso em dois âmbitos, o catolicismo teológico e o catolicismo do povo, como coloca Azzi (2004). Essa religiosidade que formou essa sociedade, catequizou, e construiu essa identidade, e que, por mais que não tivesse contato direto com o povo pobre, foi essa religiosidade promulgada por pessoas comuns que constituíram essa crença tão forte e tão marcada na história dessa região.

O sertanejo é antes de tudo um forte, um religioso, suas crenças formam sua identidade e essa religiosidade nos ajuda a compreender que mesmo diante do passar dos tempos, as práticas devocionais do povo ainda permanecem. Práticas de origem medieval, colonizadora,

mas que seu povo a torna tão contemporânea quanto o espaço que a rodeia. Maria do Carmo ao ser questionada sobre essa religiosidade nos relata a experiência e seu primeiro contato com uma das devoções mais importante do sertanejo, a devoção de Maria. Através desse relato, observamos o poder da crença na mentalidade desses sujeitos que buscam na religiosidade formas de cura, de felicidade e de harmonia. A busca pelo sagrado e por crenças não oficializadas possuem diversos motivos individuais, mas na sua totalidade expõe o quanto essas tradições se fortificam a partir da busca do outro.

Nossa senhora é mãe, Nossa Senhora é tudo na nossa vida, é mãe, é advogada, e é padroeira de quem quer que assuma ela como eu assumi. Desde que assumi Nossa Senhora na minha vida, muito antes de eu participar da igreja, por conta de uma depressão que eu passei, e uma criança, por isso que eu digo que quando a gente tiver no momento bem ruim na nossa vida olhe bem fundo num olhar de uma criança, porque foi aí que encontrei o caminho pra pedir a intercessão de Maria, pra mim, e por isso tô aqui contando minha história sem tomar nenhum remédio. (Depoimento concedido por Maria do Carmo no dia 10 de agosto de 2019).

Além da busca da prática de reza, existem as devoções a diversos santos do catolicismo, em especial o sertanejo. Homens e mulheres, com cita Cascudo (2010) em seu texto sobre a religião de povo, se voltam para essas entidades em busca de cura e proteção, uma interseção ou um pedido. Essa devoção é identificada em diversos momentos do cotidiano de milhares de fiéis devotos, e uma das maiores devoções do sertão, além das devoções marginais como discutimos, está a devoção à Virgem Maria.

Nossa Senhora, mãe de todos “mãe, advogada e padroeira” como cita a senhora Maria do Carmo. Esse encontro de Maria do Carmo com Nossa Senhora, relata bem as formas que o fiel, ou enfermo buscam uma entidade sagrada. Maria nos conta que busca a cura através da Santa e com ajuda dela está curada. Esses momentos de tristeza, doença ou desespero do ser, são fatores que fazem ir em busca do sagrado, pois sua religiosidade catequista ensina que só Deus cura.

O pedido, ou melhor, a prece para trazer a cura e ser curado é um rito presente em diversas tradições religiosa, o ato de pedir a uma entidade sagrada nesse sentido não é vista como algo inventado do sujeito, mas construído religiosamente a partir de preceitos e credos que fazem os fiéis procurarem nesses santos e nas rezas uma forma de cura. Essas relações entre prece, devoção e rezas são vistas a partir de Marcel Mauss (1979) enquanto fenômenos religiosos que não devem ser ignorados.

Essa relação entre o sujeito que busca a crença, a cura através de um intercessor como Maria do Carmo é uma ação que parte justamente deles, a sua construção social, cultural e religiosa permite que eles se voltem para o sagrado, observe que as memórias de Maria do Carmo e de Marina se encontram nesse momento, ambas católicas e que por meio da prece, da oração e da reza buscaram formas cura, ou seja, elas se voltaram para esse sagrado, especial essa religiosidade promulgada por ritos de reza com das rezadeiras que elas tiveram contato

Em primeiro lugar, a prece é o ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. Mais do que qualquer outro sistema de fatos, ela participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença. E um rito, pois ela é uma atitude tomada, um ato realizado diante das coisas sagradas. Ela se dirige à divindade e à influência; ela consiste em movimentos materiais dos quais se esperam resultados. Mas, ao mesmo tempo, toda prece é sempre, em algum grau, um credo. Mesmo onde o uso a esvaziou de sentido, ela ainda exprime ao menos um mínimo de idéias e de sentimentos religiosos. Na prece o crente age e pensa. (MAUSS, 1979, p. 103).

De acordo com Mauss (1979) o fenômeno religioso pode ser enxergado de diversas formas, seja a prece enquanto pedido, ou enquanto credo e até mesmo como um rito. O fenômeno da prece nesse contexto está evidenciado nas narrativas de Marina e Maria do Carmo, é um rito e elas acreditam que algo irá ajudá-las e ao voltar suas preces para essas entidades elas também são crenças, pois a partir do momento que o sujeito lança suas preces, ele acredita que será atendido. A lógica da prece se apresenta em diversos fenômenos religiosos se fazendo presente inclusive nas práticas de rezas, pois o enfermo acredita que será curado, ele faz suas preces para as rezas de rezadores e rezadeiras, e acreditam que serão atendidos.

O sentimento de religiosidade é uma característica dos fiéis, pois, a partir do momento que sua prece é atendida, ou que ele esteja curado após a reza, seu testemunho torna-se um propagador dos trabalhos das rezas. A reza nesse contexto, se sustenta a partir desses diversos fenômenos religiosos, cada indivíduo senti e enxerga esse rito de uma forma. Assim como Marina, a senhora Maria do Carmo também fala sobre os momentos que procurou as rezadeiras para ser curada de alguma enfermidade, nesse momento ela nos conta sobre como a reza a ajudou ser curada de um problema no olho.

Nem faz muito tempo, e eu adoeci desse olho esquerdo, ele inchou, fui ao médico, usei colírio e nada, não melhorei de jeito nenhum, aí eu disse sabe de uma coisa, isso foi vento e eu vou procurar ajuda, fui a Dona Nazaré ela rezou três vezes e eu fiquei boazinha. Conheço também Lourdes que reza até pra apagar fogo. Lourdes herdou do pai dela, um grande rezador e ela é tão boa quanto ele, reza de tudo. (Depoimento concedido por Maria do Carmo no dia 10 de agosto de 2019).

Em seguida ela também fala sobre algumas rezas que ela conhece e propaga ritualisticamente, mas não se considera rezadeira, ela nos conta sobre como rezou no filho e ela também nos explica o que entende sobre essas práticas e como ela consegue atuar pelo menos em duas enfermidades.

Eu rezo, mas não muito. Eu rezo de olhado, de engasgamento, uma vez meu filho se engasgou aqui, as meninas correram e foram me chamar na igreja, eu já vinha no caminho pra casa, aí me disseram que ele tava morrendo engasgado com um pedacinho de osso de galinha, naquele momento passou uma nevoa na minha cabeça, comecei a rezar no caminho, concentrada de lá. Quando cheguei na porta de casa, aí eu disse: levanta os braço dele, quando ele se levantou, cuspiu o osso pra fora. (Depoimento concedido por Maria do Carmo no dia 10 de agosto de 2019).

Nas duas narrativas, Maria do Carmo com sua simplicidade, nos conta um testemunho sobre seu contato e sua relação com as rezas e a partir dela, compreendemos o quanto a reza está intimamente presente na vida dos sertanejos. Na primeira narrativa, ela nos conta sobre um problema em seu olho, onde os remédios e o próprio médico não conseguiram resolver, de acordo com ela e o saber popular da região, seria um vento no olho, ou seja, algo que irritou seu olho e que mesmo com o tratamento médico não foi curado. Nesse momento, o fenômeno religioso volta como protagonista, pois ela enxerga a necessidade de procurar uma rezadeira pra ajudá-la, a rezadeira Nazaré.

A partir do rito de cura da rezadeira Nazaré, a dor passou e ela foi curada, no segundo momento, ela narra que conhece algumas rezas, mas que não é rezadeira e que um momento de agonia de filho ela conseguiu rezar. Nessas duas narrativas o fenômeno religioso se entrelaça com as memórias de Marina e de Nazaré rezadeira na qual foi citada nesse texto, porém, como o fenômeno de crença e de fé que possibilitou a busca de Maria do Carmo para alcançar a cura.

Na segunda narrativa, por outro lado, o fenômeno religioso é visto nesse momento não apenas como fé, mas como ritual, pois Maria do Carmo assume o papel de rezadeira para rezar no filho, todavia, não é uma reza nos rituais das rezadeiras e rezadores restritamente, mas uma reza de engasgo na qual ela conhecia e que conseguiu proferir na hora do desespero.

Por mais que a reza esteja restrita apenas aos rezadores e rezadeiras, Maria do Carmo pelo ato da fé e por crer que seria possível curá-lo propagou a reza na qual conhecia a fim de trazer a cura para o seu filho. Nesse momento a prece vista como rito se intensifica não apenas pelas rezadeiras, mas por Maria do Carmo, como ela mesmo coloca a concentração e a fé são caminhos importantes para a reza e para alcançar a cura.

Nesses dois momentos, a identidade do sertanejo enquanto devoto, religioso, e de um sertão que não desfaz de suas raízes culturais aparece de forma nítida, pois em ambos os momentos ela recorre o ato de cura, a crença religiosa local para curar e ser curada. Esse sentimento religioso se entrelaça entre as narrativas de Maria do Carmo e Marina. Ambas foram rezadas, já rezaram e encontram na prática de reza um valor social, um rito de sociabilidade através do credo religioso, pois ambas compartilham de memórias, histórias e experiências semelhantes ao tratar das práticas de curas das rezadeiras.

As narrativas de Marina e Maria do Carmo se assemelham com histórias de diversos sujeitos que conhecem as práticas de reza, todavia, elas em especial ao serem entrevistadas, não esconderam os motivos da procura, elas expuseram. Suas memórias são memórias sociais que se distanciam do esquecimento, pois, além de narradoras, elas são verdadeiras propagadoras dessas práticas, indicados os rezadores, buscando seus ritos e reafirmando as crenças delas nessas práticas que constroem a identidade desse espaço formado e imbuído de religiosidades.

O ato da prece é vivenciado por elas a partir do momento que elas encontram a necessidade de se voltarem para as rezadeiras, essa fé, permite que enxergamos o quão forte é as tradições religiosas do povo do Sabugi, as crenças são capazes de curar tudo que assole seu cotidiano. Essas narrativas exprimem bem isso, pessoas comuns, falando de práticas tão complexas e que são promulgadas por pessoas vistas enquanto “comuns” como é o caso das rezadeiras e rezadores.

3.2 “Eu via como uma santa”: Margarida e Lourdes Barbosa nas trincheiras da memória

Não apenas Marina e a senhora Maria do Carmo testemunharam a atuação da reza no Vale do Sabugi, como também diversos homens e mulheres que como elas, enxergam na prática de reza uma forma de encontrar paz, todavia, cada sujeito parte de uma perspectiva, motivo ou desejo diferente. Compartilham do mesmo credo, temem os mesmos males, dispõem de crenças semelhantes, mas também possuem uma intimidade diferente com cada rezador, como no caso de Margarida e Lourdes Barbosa.

Margarida Nóbrega e Lourdes Barbosa compartilham memórias de rezadeiras e rezadores dentro do seu imaginário social, contudo, com algumas distinções não encontradas até o momento, Margarida Nóbrega, hoje com 76 anos, comerciante aposentada, Juncoense e

católica, se volta para sua infância e nos conta sobre a sua vivência com sua mãe Joana Nóbrega, uma famosa rezadeira na região, contando como ela vivenciou momentos de aflições e de alegria com as atuações da sua mãe.

Em seguida temos a senhora Maria de Lourdes Barbosa, hoje com 74 anos, aposentada e protestante batizada pela Igreja Batista, em suas narrativas ela nos conta sobre essa religiosidade e seu contato com rezadores como Nazaré e Damião. Ambas mulheres que tiveram contato com rezadores e que aprenderam algumas rezas, ou possuem o dom da reza, mas que não fazem uma profissão desse saber e nem se consideram rezadeiras.

Ao trazer as narrativas dessas senhoras, vamos observando o quanto a mágica do ritual de reza e o ofício de rezador, é um trabalho social que parte exclusivamente do seu contato com o sagrado, se assemelhando a pastores, padres, pais e mães de santos por desenvolverem uma função religiosa em seu respectivo ritual. São nessas narrativas que percebemos o tamanho dessa crença na sociedade do Sabugi e o quanto ela construiu uma história de crença nessa sociedade.

Margarida, ao voltar-se para sua infância, rememora uma lembrança com sua mãe que a toca bastante, tanto por ser cristã como por lembrar da sua mãe fazendo aquilo que ama. Ao ser perguntada sobre como ela lembra das atuações da sua mãe, ela coloca:

Oxe, eu via demais, teve uma vez que um povo do sitio Carneira, que veio no carro de Cícero, um povo muito apegado ao meu pai, trazendo um homem engasgado, cuspidando sangue aí chegaram lá em casa e disseram “Joaninha, tenho fé que as palavras de Deus saem da sua boca” reza nessa criatura que ele tá desenganado. Aí mãe foi lá e rezou três vezes e fez um chá, quando foi com pouco tempo ele deu um grito e botou o osso pra fora. Depois com um mês ele foi lá a casa com bode, mas mãe não quis, porque ela rezava e não queria nada em troca. (Depoimento concedido por Margarida Bezerra da Nóbrega no dia 06 de agosto de 2019).

A lembrança nesse momento ganha um lugar singular, evidentemente, é através do exercício de lembrar que ela retorna ao seu passado. Margarida consegue relatar cuidadosamente sobre sua infância. Segundo Bósis (2007), a memória é como um arquivo que no momento que abrimos encontramos diversos fragmentos e com o exercício de lembrar e narrar tais vivências, as memórias vão tomando forma e construindo um contexto, tendo vista que as lembranças são compartilhadas.

Por meio das recordações de Margarida, conhecemos o lugar de quem cresceu acompanhando uma rezadeira, que conheceu de perto essas práticas e que acredita fielmente nas formas de rezar promulgadas por mulheres e homens que rezam assim como sua mãe. Uma

memória que fala do outro, que faz parte de um contexto social coletivo e que partilha das mesmas crenças.

Joana, era uma rezadeira do Sabugi, morava na zona rural da cidade do Junco do Seridó, atuando em sua residência, Margarida sua filha, nos conta sobre o quanto as pessoas procuravam a sua mãe para rezar-lhes. Margarida observou sua mãe por muitos anos e prestava bem atenção nas pessoas que a procuravam. Nesse momento, a explanação de Margarida sobre a reza surge a partir das impressões construídas sobre essa prática desde a sua infância. Um olhar de filha, mas também um olhar curioso que buscava entender o que se passa em sua residência. Através da sua lembrança ela nos conta cuidadosamente sobre um paciente que marcou sua infância.

No trecho que Margarida escuta o paciente falar: “Joaninha, tenho fé que as palavras de Deus saem da sua boca” compreende-se como no imaginário social e religioso da rezadeira é vista enquanto a voz de Deus, uma mediadora, a ideia de mediação não é reafirmada pela rezadeira, ou pelos estudiosos aqui citados, mas por Margarida que viu e ouviu o paciente falar. É importante destacar essa narrativa, pois o olhar de quem ver de fora traz outras impressões diferente do olhar de quem está atuando, por mais que rezadeiras como Nazaré ou Ivete afirmem serem mediadoras, a narrativa de um enfermo possibilita que se compreenda que este poder mágico não pertence a elas, elas são apenas uma ferramenta para o sagrado.

Não apenas Margarida partilha desse sentimento ao observar sua mãe, mas Lourdes Barbosa também consegue nos descrever a reza enquanto mediação. Lourdes, nos conta sobre sua experiência na busca de cura para ela e suas filhas ao serem rezadas, a partir dessa busca, ela também nos relata sobre a necessidade da fé no ritual de reza. Apesar de ser protestante, Lourdes mantém suas tradições sertanejas voltadas para esse universo popular, tendo em vista que ela acredita que a crença que ela possui e ritos de reza fazem parte da mesma representação sagrada, independente de ritual, prática ou devoção, ambas retratam a mesma entidade cristã.

Antes deu me converter eu procurava muito, já fui em Damião com minha menina num sabe? E não tenho preconceito não, e a palavra de Deus a gente discuti e tenho fé Deus primeiramente num sabe? As vezes que levo pra rezar são quem deve ter mais fé, pois são elas que estão procurando a cura. Mas ele reza bem, reza muito bem, eu já me rezei. (Depoimento concedido por Lourdes Barbosa no dia 05 de novembro de 2022).

O ato de rezar necessita de alguns fatores para que a cura se concretize, dentre elas, a fé no ritual de cura. Lourdes nos traz essa questão a partir da sua experiência. Ela nos conta que

antes de se converter ao protestantismo, a mesma procurava a prática de reza, pois para a mesma o importante é a palavra de Deus. Dessa maneira, a narrativa de Lourdes vai ao encontro do depoimento de Margarida, dado que, segundo ela: “são quem deve ter mais fé, pois são elas que estão procurando a cura”. Ou seja, o ato da cura é uma prática que se mantém viva graças ao paciente que procura essas práticas.

A memória religiosa enquanto memória coletiva, se faz presente a partir do diálogo entre as narrativas de Margarida e Lourdes Barbosa, ambas expressam as impressões sobre as práticas de reza e partilham da mesma convicção, é preciso ter fé para ser curado. A fé na reza é então uma característica dessa tradição, todos os sujeitos que rezam e que buscam a reza partilham dessa mesma da ideia.

A prece, o rito ou até mesmo crença nessa prática religiosa, essa tradição inventada e construída por cristãos distantes da igreja oficializada expõe o quanto essa convívio cotidiano era rotineiro, no caso de Joana, Margarida também nos fala na narrativa acima que sempre observava as atuações da sua mãe e como as pessoas ao serem curadas tentavam presenteá-la, mas como faz parte da tradição de uma boa rezadeira, ela negava, pois a rezadeira não deve aceitar ser presenteada em prol de uma reza, porém também faz parte da tradição do enfermo agradecer à rezadeira por sua cura.

Lourdes, por outro lado, expõe o quanto procurou, foi rezada e como sempre leva pessoas para Damião rezador atuar, todavia, é necessário que eles tenham fé na prática. Em ambos os relatos a reza possui poder de cura a partir do enfermo, observem que Lourdes mesmo sendo protestante permanece com suas tradições de reza, reafirmando que dentro do seu contexto local as crenças e práticas de reza circulam para além do catolicismo, estando presente até para na crença de alguns cristãos protestantes.

Margarida e Lourdes nas narrativas acima nos chamam atenção sobre como algumas semelhanças são percebidas no cotidiano dos rezadores e rezadeiras, como o ato de não cobrar por suas rezas e de não aceitar pagamento, um ponto elencado por todos os rezadores que passaram nesse texto. Nazaré, Lourdes, Ivete e Damião não aceitam pagamentos, todavia aceitam ser presenteados se o presente não for em favor da reza, agindo então como uma relação de troca simbólica. Todavia, o ato de não cobrar, narrado por quem não é rezador, nos ajuda a compreender a prática de reza enquanto uma tradição inventada, como bem define Hobsbawm em sua obra *A invenção das tradições* (1984).

Segundo ele, a tradição cultural pode ser percebida a partir de alguns aspectos, seja como uma tradição institucionalizada, ritualizada e organizada por regras e valores, ou de culturas produzidas pelo povo que mantém suas tradições a partir da sua preservação cultural conduzida pelo próprio povo que propaga determinadas culturas. Ao tratar das práticas de rezas, observamos o quanto essa prática não surge do nada, mas que se torna uma invenção do povo a partir das suas necessidades.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBBSAWM, 1984, p. 10).

De acordo com Hobsbawam (1984), as tradições inventadas seguem regulamentações que mantêm viva sua prática, a prática de reza desse modo, possui tradições seguidas pelos rezadores e rezadeiras, mesmo que possuam ritos distintos e tenham iniciados distintamente, eles partilham de uma tradição conjunta. Para eles, um verdadeiro rezador sempre está disponível, não cobra pelos seus feitos e não se consideram detentores de poderes mágicos, apenas quem cura é Deus e aqueles que os procuram devem possuir fé em Deus e nas rezas, não nos rezadores.

Essa característica comum entre os rezadores é o que permite a preservação da sua prática e a definição da sua identidade. Sujeitos sensíveis, acolhedores, devotos e que não possuem ambições mundanas, essas são as características reafirmadas por eles e que se introjeta na mentalidade social do povo em seu meio. Imagem de uma rezadeira ou rezador enquanto sujeito sensível, é uma construção dessa tradição da prática de reza, uma invenção. O estereótipo desses sujeitos se assemelha, elas carregam em seus ritos saberes milenares que perpassa o tempo se renovando.

Através das narrativas de Margarida e Lourdes, vamos compreendendo o quanto os sujeitos possuem crenças nessa tradição de reza. Observe que foi o motorista que levou o enfermo para ser rezado, pois ele também havia sido rezado e por isso acreditava nas rezas de Joana, do mesmo modo, Margarida levava suas filhas, dado que também foi curada por um

rezador, ou seja, é o passado mantendo práticas de continuidade a partir das práticas de cura e dos próprios enfermos que acreditam nessa tradição de reza.

Margarida e Lourdes nos apresenta essa imagem ao falar sobre como elas acreditam nas rezas. E, com essas lembranças, a intimidade do enfermo com as rezadeiras e rezadores vão surgindo a partir do questionamento sobre o que permite esses sujeitos manterem essas práticas vivas.

Acredito piamente! Chegava criança escangotando lá em casa não sabe, com olhos fechados, só gemendo, e eu via, ela rezava, quando dava fé o menino estava sentado, quieto como se não tivesse nada. Minha mãe rezava de olhado, engasgo triadura, mordida de cobra, eu a via como uma santa. (Depoimento concedido por Margarida Bezerra da Nóbrega no dia 06 de agosto de 2019).

Já fui em Nazaré, gosto muito dela. Ontem mesmo tive com ela, se abracemos e tudo, ela reza bem demais, já rezou em mim sabe. Mais depois eu fui lá e ela disse que não podia rezar mais em mim e não me disse o porquê. Ela começava rezar em mim, mas quando chegava no meio da reza ela parava, porque não conseguia terminar. Damião também, ela reza em mim, mas reza cismado, a primeira vez falou que não rezava, ele entrou no quarto passou um bom tempo lá, depois q ele saiu foi que decidi rezar. (Depoimento concedido por Lourdes Barbosa no dia 05 de novembro de 2022).

Ambas as senhoras apresentam nesse momento suas experiências com as rezas, uma enquanto expectadora, outra como paciente. O olhar de ambas exhibe as práticas de sociabilidade promovidas por essas rezadeiras e rezadores em sua atuação. Os ritos e as rezas permitem que eles sejam vistos enquanto mestres das artes de cura. As narrativas de Margarida e Lourdes fazem uma ponte entre o enfermo e os rezadores, elas mostram essa ligação entre eles, o que nos ajuda a compreender as permanências dessas práticas a partir do paciente que os procuram.

No primeiro momento, contemplamos na fala de Margarida a imagem da sua mãe vista por ela, ao dizer que “Eu a via como uma santa”, Margarida expõe essa intimidade que a rezadeira possui, vista enquanto uma santidade por sua bondade, por sua atuação. As memórias nesse momento nos mostram o quanto a sociedade sertaneja construiu dentro do seu cotidiano essa imagem de um rezador ou rezadeira como sujeitos santos, pois são sujeitos que cuidam de tudo, Margarida é testemunha da sua mãe e de outras rezadeiras, ela acredita nas práticas de reza por conviver nesse espaço religioso e ter observado sua mãe, uma memória vivida que além de expressar a admiração por sua mãe e o carinho que sente por ela, também expressa a importância da atuação da reza como forma de cura.

No segundo momento, voltamos-nos para a narrativa de Lourdes Barbosa expondo outra face da tradição de reza e sua permanência: a necessidade de sempre se fazer presente e atuar

no enfermo que a procura. Ela relata sua intimidade com a rezadeira Nazaré e Damião e nos conta sobre a dificuldade de ambos rezarem nela, mas, diante dessa dificuldade não esclarecida na narrativa, eles continuaram rezando. É importante destacar o quanto a permanência de regras na tradição é importante para permanência da mesma, em que, mesmo diante da dificuldade, eles mantiveram seus votos em atender aqueles que o procuram.

O olhar do paciente nos ajuda compreender a relação que possuem com o rezador. Nesse universo mágico e de tradições fortes, o conceito de ofício torna-se muito forte, na prática, cultural de reza. O ofício do curador obriga que eles sempre atendam os pacientes, questão que é perceptível no imaginário do paciente, ou melhor, na mentalidade de toda região sertaneja, por abrigar a imagem da caridade desses sujeitos.

Podemos ter mais clareza sobre essa imagem ao voltarmos para Margarida em que nos conta não apenas sobre a sua infância, mas sua memória também guarda nos seus fios a sua vivência na vida adulta e sobre como ela consegue ver muito da sua mãe rezadeira em outras rezadeiras, como a rezadeira Nazaré.

Ela reza bem demais, é uma pessoa de Deus, a reza dela é uma fortaleza, tem gente que reza de invenção, pela reza você ver, e Nazaré reza chamando por Deus e por Jesus Cristo, tem que ter concentração e fé. Não é como está numa novena rezando e outra atrapalhando, ali não tem fé. (Depoimento concedido por Margarida Bezerra da Nóbrega no dia 06 de agosto de 2019).

A memória social ao ser compartilhada, nos ajuda a compreender um passado cultural de uma forma que observamos as entrelinhas das narrativas para perceber a dimensão de uma cultura. As tradições populares voltadas para a religiosidade têm muito o que dizer nessas entrelinhas, seus ritos, ensinamentos, de onde surgiram as devoções, e, nesse caso, como a reza é um ritual que não deve ser ignorado. Para os enfermos, buscar a reza num momento de aflição é algo extremamente importante, pois, eles já buscaram várias formas e não alcançaram sua cura, eles buscam as rezas e possuem fé nessa prática.

Ao dizer que a reza é uma fortaleza e que as pessoas sérias que rezam são notáveis, Margarida expõe a importância da legitimação desse lugar, pois existem sujeitos que atuam, mas não são rezadores. Entender a reza enquanto fortaleza e perceber pela força da reza quem de fato é um rezador ou rezadeira, permite que se compreenda que esse saber do povo possui uma lógica cultural pertinente, tendo em vista que o reconhecimento do trabalho dos rezadores e rezadeiras só são aceitos se forem eficazes.

Em seu depoimento, Margarida cita a rezadeira Nazaré narrando sobre como ela reza “chamando por Deus” reforçando seu contato com paciente católico. Ao citar Nazaré rezadeira, as narrativas de Margarida e Nazaré se encontram e a partir desse contato percebemos o quanto o catolicismo cristão é predominante na região, haja vista que Margarida só reconhece a reza de Nazaré por ela invocar o nome de Deus. Todavia, as narrativas de Nazaré expõem que suas rezas dialogam com uma junção de credos além do catolicismo, questão que passa despercebido por Margarida e também por Maria de Lourdes por ser protestante, seja por Nazaré ser considerar católica como também por possuir um diálogo mais abrangente com o catolicismo em suas rezas.

A predominância do Cristianismo na região do Sabugi é notável, existe uma junção de credos de vertente cristã, na prática de reza como a católica e espírita, como também existem fiéis de ambos os credos que buscam essas práticas. Dentre esses sujeitos, trazemos novamente Maria de Lourdes por se considerar protestante ainda assim acreditar as rezas.

Eu sou evangélica, batizada na Igreja Batista, sou evangélica só eu não tenho preconceito com a igreja católica, de jeito nenhum, pra mim tanto faz católica ou evangélica, por causa que o Deus da gente é só um Deus né? Tanto de uma como de outra. É só um Deu e eu não tenho preconceito. Faz uns 10 anos que me converti, eu frequento a Igreja Betel, me batizei na Batista. (Depoimento concedido por Lourdes Barbosa no dia 05 de novembro de 2022).

Por mais que a reza não seja considerada uma prática exclusivamente católica por ser interpretada como popular, indígena ou até xamânica, na região paraibana o grande número de adeptos e pacientes que buscam essas práticas são cristãos, de maioria católica. Essa relação é observada também no Instituto Brasileiro de Geografia e estatística (IBGE) ao constatar em 2010 que 77% dos paraibanos são cristãos, dentre eles, 15% protestante.

A partir desse dado identificamos o quanto o sertão é um espaço predominantemente católico e o quanto a crença por práticas marginais como coloca Pereira (2011) são recorrentes através desse credo, afinal, dentro de um espaço religioso diversas formas de devoções vão surgindo à medida que o povo desse lugar necessite. Lourdes é um forte exemplo disso, por mais que tenha se convertido numa igreja protestante, sua raiz, história e sua formação está totalmente associada com a região do Sabugi, justificando a permanência da sua crença nas práticas de rezas. Lourdes possui uma abertura maior com relação as essas devoções, pois, as devoções e práticas religiosas do povo são tão pertinentes que permanecem na mentalidade dos sujeitos de diversos credos.

Crianças acidentadas, violentadas que se tornam santas, crianças recém-nascidas que morrem acometidas de alguma mazela que são consideradas anjos, essas são algumas das tantas devoções desse espaço genuinamente cristão. Um espaço em que o imaginário religioso é indissociável, pois, segundo Pereira (2011) é através dessas religiosidades que os crentes dos mais diversos credos passam a enxergar o mundo.

O extraordinário ou o mistério, que envolve determinados objetos, possibilita a criação de fatos sociais em torno do elemento religioso. Fatos esses que acionam o imaginário, motivando-se na criação de outros fatos e situações que se ramificam, expandindo os espaços sagrados. (PEREIRA, 2011, p. 51).

Partido de Pereira (2011), os fatos que acionam o sagrado e expandem os espaços sagrados, partem exclusivamente dos sujeitos que constroem a partir do seu imaginário representações sagradas dos mais diversos segmentos. A reza e seu ritual nesse aspecto é um símbolo que expande os espaços sagrados, pois, os enfermos simbolizam na rezadeira e na reza a presença do divino, eles os consideram sujeitos dotados de religiosidades. Ao trazermos as entrevistas de Margarida e Lourdes percebemos o quanto elas no papel de testemunhas e de paciente visualizam nesses sujeitos o sagrado, em nenhum momento elas criticam, existe apenas uma grande admiração pelo seu trabalho.

Margarida compreende bem essa questão, pois além de respeitar ela considera esse trabalho um dos mais difíceis de se fazer porque requer muita dedicação. Assim, como ela acredita nas práticas de rezas, ela também aprendeu algumas das rezas com sua mãe, porém ela não se coloca como rezadeira, pois não faz da reza um ofício. Ao ser entrevistada, ela nos conta sobre essa experiência no qual nos ajuda a compreender questões sobre o conceito de dom de reza.

Eu rezo aqui em criança, em adulto não. Deus me livre, se eu rezar num adulto, fica doente. Preste atenção, uma pessoa com olhado forte que até vomita, olhe o tamanho desse quebrante, se eu rezar nele, pega em mim, se eu tiver doente me derruba, rezou apenas uma vez e passei muito mal não tenho força pra rezar em adulto não, por que é muito estressante, pode vim gente negativa. (Depoimento concedido por Margarida Bezerra da Nóbrega no dia 06 de agosto de 2019).

Nossa discussão nos leva a compreender que as práticas de rezas só são promulgadas por aqueles que possuem o dom, mas na região do Sabugi é comum que algumas pessoas digam que rezam para combater alguma doença semelhantemente às rezadeiras, com foi o caso de

Maria do Carmo que rezou em seu filho. Outra dessas pessoas é Margarida, filha de uma rezadeira que aprendeu algumas rezas ouvindo sua mãe. Em sua narrativa ela afirma que reza, porém, não faz da reza uma profissão. Ao contar que reza em crianças e que não reza em adultos, Margarida expõe o quanto o trabalho espiritual de cura na perspectiva desses sujeitos é complexo.

Para ela, rezar em adultos é perigoso, adoecendo até ela própria. A partir da sua fala é possível identificar o quanto o ato de rezar necessita de um despertar do dom, apenas os “escolhidos” conseguem tal ato. Por mais que Margarida afirme que reza em criança, ao dizer que não consegue rezar em adultos ela vai de encontro com a tese de Almeida (1984) ao colocar que rezadeira e rezador são aqueles que rezam de tudo e em todos sem distinção. Margarida ouvia sua mãe, a observava. Ela acredita nas rezas, conhece algumas, mas não possui a força para atuar.

De acordo com Oliveira (1984) todos podem benzer, pedir, mas não podem rezar ou serem considerados benzedores ou rezadores, pois, não possuem o dom, ou então não seguem as tradições da prática de cura, como a própria abertura para estar sempre disponível. Não apenas Maria do Carmo ou Margarida possuíram essa experiência, mas Lourdes Barbosa também nos fala sobre o ato de rezar e como possui um “dom”, mesmo não se considerando uma rezadeira.

Eu tenho um dom num sabe de benzer as pessoas, mas não são todas pessoas não, eu rezo no povo de casa, eu benzo pessoas quando me pendem por mensagem ou me ligam, mas não faço da reza uma profissão não. As vezes vem aquela reza na minha mente, coisa que nunca ouvi e começo a rezar, só não faço da reza uma profissão. (Depoimento concedido por Lourdes Barbosa no dia 05 de novembro de 2022).

A prática de benzer nesse contexto, se define como um ato de pedir proteção, de pedir bênção, não necessariamente um ato de cura propriamente dito. Diferentemente de Margarida, Lourdes afirma que possui o dom de benzer as pessoas, todavia, não faz uma profissão desse dom. É importante destacar mais uma vez que o dom na perspectiva religiosa cristã se manifesta em diversas formas, e, o ato de benzer não o torna Lourdes uma rezadeira, como ela bem coloca. Ela abençoa, benze seus familiares e algumas pessoas próximas que a procura, mas não está disponível totalmente para a sociedade.

A benção não é apenas realizada aos familiares de benzedoras, nem apenas a pessoas da comunidade, mas também a clientes. Para realiza-la, a benzedora opera a realidade de cura dentro de um duplo domínio: o da religião e o da medicina popular. Ela trabalha com ou sem possessão, através dos passes, benzimentos, sozinha se destaca de outros profissionais que também podem benzer como o padre, o pastor e a parteira. (OLIVEIRA, 1985, p 64).

Segundo Oliveira (1986), não basta apenas dizer que reza ou conhecer alguns ritos, haja vista que a prática de reza não se delimita apenas ao ato de rezar. Elas rezam, curam, possuem rituais, dão ensinamentos e conselhos, ou seja, o saber da rezadeira e do rezador são saberes plurais dentro da sua prática, elas possuem a capacidade de harmonizar os sujeitos independente dos problemas que eles carregam, justificando assim a incapacidade de algumas pessoas de atuarem como rezadeira ou rezador.

Margarida e Lourdes adentram esse universo religioso por acreditarem nessa prática, apontando que elas podem até conhecer algumas rezas, mas não conseguem atuar com rezadeiras. Nesse sentido, benzer na perspectiva delas difere do benzer das rezadeiras e rezadores, para elas, é apenas o ato de orar cristão, de pedir proteção e não o rito de cura explícito, esse, é restrito apenas para as rezadeiras e rezadores. Diante dessas narrativas, podemos analisar o quanto a autoridade de quem reza não é questionada e o quanto os sujeitos que sabem desse saber não consegue atuar com maestria, legitimando assim a prática de reza enquanto uma tradição proferida por poucos, esses, que despertaram o dom e carregam a missão até o fim das suas vidas.

As vozes que ecoam nesse contexto, nos mostram o quanto a sociedade sertaneja possui um vínculo cultural forte com essas práticas, existe sempre uma história de quem foi rezado e curado. São inúmeras as narrativas, ao passarmos por essa região podemos vislumbrar o quanto essa prática é ativa. Histórias como essas são recorrentes por fazer parte dessa sociedade, são tradições que não se perdem com o tempo, mas que se propagam por meio da oralidade.

Ouvir as vozes de quem procura as práticas de reza, nos ajuda a compreender o quanto as relações de sociabilidade se fazem presente dentro dessas tradições, haja vista que, grande parte dessa sociedade possui um vínculo histórico com essa religiosidade sertaneja, seja o sujeito católico ou até protestante, na infância ou na idade adulta, todos possuem um relato ou vivenciaram as práticas de cura desses oficiais.

De acordo com Hobsbawm (1984), as permanências dessas tradições são perceptíveis, pois além de manter seu passado histórico como referências elas também conseguem se adaptar aos contextos do seu tempo, as rezas como vemos, os relatos e os ritos se modificam, mas a referência histórica, a base da formação da prática de reza que é a fé dos enfermos nela são permanentes.

Marina, Maria do Carmo, Margarida e Lourdes, são algumas das diversas pessoas que enxergam na prática de cura, formas de curar que a própria medicina acadêmica não é capaz. Elas narraram, se abriram e falaram das suas intimidades com os rezadores e dos seus momentos de agonia. A partir delas, mulheres cristãs e sertanejas, percebemos que a necessidade de um rezador e rezadeira não é apenas um discurso dos próprios oficiais para se manterem ativos, pelo contrário, é a própria sociedade que preserva essas práticas ditas “antigas” ao buscarem seus serviços e contarem suas histórias.

São em relatos como esses que passamos a ver o múltiplo sertão de raças, crenças e ritos, de um imaginário poderoso que dialoga e circula com os saberes oficiais e as tradições religiosas institucionalizadas, reconhecidas até por esses espaços. Um sertão misterioso, um sertanejo capaz de construir seus próprios credos, um catolicismo apenas deles, acima dos ritos oficiais.

3.3 “Sertanejos de fé”: o olhar da igreja Sertaneja através da voz de um pároco

Nossa última abordagem nessa pesquisa aponta o olhar dos espaços oficiais a partir das narrativas dos seu líderes, expondo o sertão, o povo e as práticas de rezas através do olhar da Igreja atuante no Sabugi, espaço que arrasta milhares de devotos com as suas paróquias e seus líderes. A memória religiosa nesse contexto, se expressa tanto na teológica da cristandade, como na teologia do povo como defende Azzi (2010). Essa relação predomina no Sabugi e expõe a relação das rezas com esse espaço através da voz de quem representa tal lugar.

Abordar as nuances desse sertão contemporâneo e sua convivência com as práticas culturais do seu meio, como as de reza, nos ajuda a perceber o quanto as tradições culturais são atemporais, ou seja, por mais que algumas tradições possuam sua referência no passado, algumas ainda lutam para sobreviver. Como vimos, a prática de reza também é uma prática de sobrevivência desde os tempos coloniais. Ela lutou para permanecer mesmo diante de uma instituição forte como a igreja católica, a prática de reza também foi ameaçada pela medicina moderna, pela industrialização e pelas descrenças de alguns sujeitos, mas, a partir das suas táticas, se hibridizando com outras culturas e circulando em outros espaços, ela continua ativa em algumas regiões como o Vale do Sabugi, especialmente pelo imaginário cultural do povo dessa região.

Os rezadores e rezadeiras ao serem vistos enquanto oficiais de uma tradição da “cultura popular”, também são vistos como guardiões de memórias por manterem viva sua prática, todavia, vimos até esse momento que essa permanência e sobrevivência parte principalmente dos pacientes que buscam esse ritual, reconhecem uma autoridade religiosa nesses oficiais e acabam tornando-se propagadores dessa prática. A memória, oralidade e religiosidade, nos ajudam compreender essas tradições que no sertão se tornam um tipo de ramificação de culturas religiosas mais predominantes, como o catolicismo.

Podemos perceber essa relação por meio de relatos sensíveis de sujeitos ativos na comunidade católica como a senhora Marina, no qual nos falou ser ministra eucarística. Essa tradição dita oficial que predomina no sertão, também circula os universos populares pelas vozes dos rezadores e rezadeiras. Tal questão é tão predominante e forte, que faz parte do contexto social dos líderes religiosos da região, como no caso de Padre Bento Oliveira de Almeida, que nos conta sobre essa visão da igreja sobre as práticas populares.

Padre Bento em sua narrativa, põe em evidência o lugar do padre que representa a igreja e o lugar do homem sertanejo que conviveu e convive com essa cultura.

Sou natural de Santa Luzia, PB. Residi minha infância e juventude em Junco do Seridó, PB, junto à minha família. Mais tarde regressei ao Sabugi para atuar como sacerdote (católico), na cidade onde nasci. Minha relação com o Sabugi foi muito positiva. Quando criança e adolescente frequentava a cidade de Santa Luzia acompanhando minha família para afazeres naquela cidade e também para visitar parentes que lá residem. (Depoimento concedido por Padre Bento no dia 13 de outubro de 2022).

Por volta dos 15 anos passei a frequentar Santa Luzia quinzenalmente para participar de encontros de discernimento vocacional com o Padre João Saturnino. Este padre afirmava que para ser um bom sacerdote precisaríamos compreender melhor o contexto onde estamos inseridos, com isto ele solicitou-me, e a outros jovens, que elaborássemos nossa percepção sobre o contexto social, econômico, religioso do município onde residíamos. Assim pude lançar um olhar mais crítico sobre minha realidade local e acabei compreendendo melhor a dinâmica do Vale do Sabugi, com suas características. Ainda na juventude tive a oportunidade de conhecer comunidades rurais do Vale do Sabugi: Pinga, Talhado. (Depoimento concedido por Padre Bento no dia 13 de outubro de 2022).

O sertanejo é aquele que nasce, vive e aprende a cultura do sertão, seja o agricultor mais humilde ou o empresário mais favorecido, ambos convivem numa mesma cultura, apesar das diferentes realidades. No âmbito cultural e religioso, partimos das narrativas de como a população do Sabugi e seus sujeitos buscam essas práticas. Não apenas pessoas iletradas, mas são professores, empresários, policiais como foram citados pelas rezadeiras e rezadores do

capítulo anterior que buscam essas práticas, nos fazendo perceber que não existe uma distinção de classe para crer nessas tradições.

Não apenas o espaço religioso dito popular, mas as tradições religiosas e devocionais do povo permeiam diversos espaços, dentro deles, o lugar social de cada sujeito. Podemos observar essa relação entre o popular e a cultura oficial a partir da explanação do Padre Bento, homem, sertanejo, natural de Junco do Seridó, pároco da região, professor de filosofia e sociologia e atualmente capelão da Marinha Brasileira. Pe. Bento, além de sacerdote, é um sertanejo e intelectual que cresce nesse espaço e acompanha suas mudanças, mas que mantém suas raízes fincadas em sua referência social e cultural. O lugar social constrói o sujeito, logo, a partir desse lugar, as referências desse espaço nos ajudam a compreender a formação histórica de cada sujeito.

Segundo Michel de Certeau (1980), o lugar de social é construído por meio do discurso sujeito, ou seja, as influências sociais, culturais e religiosas no qual o sujeito possui contato, constrói sua formação, sua identidade e seu discurso. Nesse sentido, a narrativa de um padre sertanejo se expressa a partir do seu lugar social. Antes um menino que cresceu na região, e acompanhou as festas de santos das cidades do Sabugi como em Junco do Seridó e Santa Luzia. Ao relatar sobre sua adolescência, ele nos conta sobre sua primeira experiência religiosa, que inicia sua jornada para o sacerdócio. Em que ele, após conversar com o padre João Sartunino, se interroga sobre seu contexto social e cultural.

No trecho em que ele diz “Assim pude lançar um olhar mais crítico sobre minha realidade local e acabei compreendendo melhor a dinâmica do Vale do Sabugi, com suas características. Ainda na juventude tive a oportunidade de conhecer comunidades rurais do Vale do Sabugi: Pinga, Talhado” é interessante observar o quanto a reflexão sobre seu lugar e as características do seu espaço ajudou padre Bento a compreender as práticas devocionais. Comunidades como a pinga e o quilombo do Talhado, situados em Santa Luzia, retratam essas características culturais, sobretudo as religiosas, pois são comunidades que seguem essas tradições de cura e devoções marginais.

O cultural nesse contexto passa a ser visto através de uma perspectiva religiosa durante a formação do padre, as suas observações enfocam a amplitude desse sertão, logo, as tradições de rezas que ocupam esse espaço a partir dos sujeitos que desenvolvem essa prática na região tornam-se objeto de estudo de observação e compreensão da prática religiosa desse espaço. Colocar seu olhar dentro dessas comunidades sertanejas do Sabugi e compreender seu lugar,

sua cultura e sua identidade é bem mais que uma formação sacerdotal, é uma compreensão histórica do seu lugar em que a visão totalizante, hegemônica da igreja não se torna uma prioridade, pois, Bento como padre, passa a entender a realidade social do espaço em que iria atuar após sua formação, distanciando de preceitos mais oficiais e passando compreender as práticas de religiosidade diversas nessa região.

O lugar de Padre Bento nesse momento, é o lugar que representa a visão dele e da igreja que atua no sertão, ele caminha nessas duas faces, a sua formação religiosa formada pelo seu espaço e pela instituição igreja. Através dessa dualidade, vamos configurando outra face e outra voz até então não exposta sobre o trato dessas práticas culturais. Qual a visão dos oficiais eclesiásticos que atuam no sertão? Sua visão sobre essas práticas? Trazer a voz da igreja e do homem sertanejo que atua nesse espaço, nos ajuda a enxergar o quanto as práticas de rezas são de fato uma prática social mediante aos seus ritos religiosos.

A história contada pelo Padre Bento é crucial para que possamos perceber que a noção de erudito e popular no sertão são apenas conceitos, e, na realidade, não há uma divisão entre uma cultura elitizada e outra oprimida que ocorre nessa área. Ambas circulam e caminham dentro desse espaço. A circularidade cultural introduzida por Bakhtin (1987) em sua obra *“Cultura popular na idade média”*, observa bem as relações entre a igreja e o povo a partir das festas populares e dos grandes espetáculos que ocorriam nesse período e como essas manifestações culturais atraíam diversas pessoas da sociedade. A partir dessa observação, a instituição Igreja introduz esses festejos nas suas e do tradições do povo, inclusive as festas rurais poderiam se tornar também um espaço religioso, introduzindo assim as festas de santos.

Nesse mesmo sentido, a Igreja do sertão identifica as tradições religiosas “populares” como uma forma de propagação da cristandade, reconhecendo suas tradições entre a própria igreja oficial, ou seja, as práticas de rezas enquanto uma tradição religiosa dialoga com o cristianismo, especialmente o catolicismo, pois o ato de rezar também cumpre um papel catequizador por falar sobre fé. Essas mudanças podem ser analisadas ao retomarmos para o período colonial, onde essas tradições eram vistas enquanto práticas diferentes do catolicismo, proibidas na colônia. Todavia, na contemporaneidade a partir das mudanças dessa prática e da necessidade de um oficial religioso nas localidades mais distantes da igreja, essas rezadeiras e rezadores cumpriram um papel fundamental com o ato de cura, passando a ser reconhecido pela igreja atuante na sua localidade.

Não apenas o ato de rezar propriamente dito, mas as tradições culturais do povo do Sabugi tornam-se práticas devocionais que permanecem no imaginário do povo, inclusive da própria figura do sacerdote. Pe. Bento explana sobre esse ponto em sua entrevista, apontando sobre como ele enxerga essas formas de devoções enquanto sertanejo e padre.

Desde criança participava de Festa de Santa Luzia, e em Junco, da Festa de Santo Onofre, e quando despertou em mim a vocação ao sacerdócio, aos 15 anos, passei a compreender melhor o aspecto religioso, tanto do ponto de vista bíblico-doutrinal, como também em sua vertente mais popular e devocional. Fui ordenado sacerdote no ano de 2011, em Junco do Seridó, portanto tenho 12 anos de sacerdócio. Sinto-me existencialmente feliz pela missão que abracei. O sacerdócio é um caminho para a santificação própria e para a santificação do rebanho que Deus confia a quem Ele escolhe. (Depoimento concedido por Padre Bento no dia 13 de outubro de 2022).

Mas o sacerdote católico não é apenas um homem do altar, como muitos assim o compreendem. Este é, certamente, um aspecto muito evidente, porém, em minha experiência, vejo que o padre é um homem de boa formação humana, teológica, filosófica, e, desse modo, podemos entrar no tecido social com segurança, sendo capaz de fazer uma leitura crítica e apresentando o pensamento cristão com firmeza, nitidez, sem o perigo da alienação e superficialidade. Assim, nas cidades onde atuei, pude contribuir com a evangelização, mas também com a educação, pois lecionei Filosofia e Sociologia, e pude também posicionar-me politicamente, com a prudência que cabe a um religioso. Atuei, ainda, como administrador, pois esta é mais uma função do padre, ou seja, gerenciei contas, prestei contas, fui patrão, administrei o patrimônio físico e histórico da Paróquia. (Depoimento concedido por Padre Bento no dia 13 de outubro de 2022).

Padre Bento nos conta sobre sua trajetória de vida e sobre a importância de um sacerdócio, ao relatar que acompanhou as festas de santos do Vale do Sabugi como a de Santa Luzia e de Santo Onofre ele nos conta sobre o seu desejo de ingressar nesse universo no qual atua por 12 anos. Por meio da sua experiência, algo nos chama atenção, a sua compreensão e respeito para com essas práticas. Ao falar que a sua formação não é apenas religiosa, mas humana, sociológica e filosófica e essa formação o ajuda compreender sua comunidade, ele também compreende as práticas devocionais, pois, o mesmo está em contato com a sociedade.

A voz do padre ao falar sobre as práticas devocionais é um ponto interessante, pois sua narrativa é também a narrativa da igreja. Ele compreende que a função de um padre não é apenas religiosa, mas social e política, logo, fica evidente que é necessário compreender a sociedade para atuar na sociedade. Diferentemente dos outros sujeitos aqui entrevistados, que tiveram um contato direto com as rezadeiras e rezadores e passam conhecer sua prática por meio da fé, Padre Bento reconhece essas tradições também por meio da sua formação teológica, o mesmo

cita que faz uma leitura do espaço para compreender suas características e assim poder atuar compreendendo as diferenças e as peculiaridades desse espaço.

As festas de Santos e as práticas mais devocionais, como ele coloca, são as tradições do povo, assim como a prática de reza, existe também o ato da prece a partir dessas festas de Santos. Os santos católicos através dessas festas de devoções, são vistos enquanto mediadores, esses cortejos são formas de agradecimentos por preces atendidas. Ou seja, as formas de devoções populares sempre se voltam para seus pedidos de proteção.

Ao tratar das formas de rezar por rezadores e rezadeiras sertanejas, é importante salientar que, essas práticas atendem todos aqueles que possuem fé nesse ritual, independentemente de credo, afinal, como bem destacamos, as formas de rezas são híbridas, dialogam com diversos credos presentes no seu contexto social e cultural. De toda forma, a região do Sabugi é uma localidade com predominância católica, onde, maioria dos rezadores e rezadeiras se consideram católicos, circulando, e atuando dentro desse viés, mesmo que com práticas que não fazem parte dessa realidade católica.

O rezar consegue se aproximar dos rituais oficiais da igreja católica porque dentro do seu ritual, existe referências católicas como foram expostas no capítulo interior, assim, a reza é lugar de afeto, cura, sociabilidade e também uma forma de catequizar os sujeitos através dos conselhos das rezadeiras e rezadores.

Mas como o sagrado é reconhecido nesses territórios não sagrados? Mircea Eliade diz que “o homem toma conhecimento do sagrado porque se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. Ao transportar as manifestações sagradas para o espaço profano, esse ganha dimensões sagradas porque nele se instalou algo distinto. (PEREIRA, 211, p. 26).

O sagrado, de acordo com Pereira (2011) não é apenas as devoções ou ritos propagados apenas nos espaços oficializados como templos e igrejas, mas, o sagrado também se expressa profanamente, nas casas, nos terreiros, por sujeitos que não são sacerdotes de templos, mas enxergados como um. Rezadeiras como Nazaré, vistas como santas, são exemplos desse reconhecimento de uma intermediação sagrada fora dos espaços oficializados, elas atuam onde a igreja e outras denominações religiosas não conseguem dentro dessa área, são verdadeiras autoridades.

A prática de reza se enquadra no que o Padre Bento intitula como práticas devocionais, e que reconhece enquanto oficiais de um determinado saber. É justificável tal reconhecimento,

pois esses sujeitos circulam nos espaços oficiais, vão à missa, fazem parte de pastorais católicas, acompanham a comunidade e aconselham a buscarem o sagrado. A circularidade cultural presente na prática de reza, bem como a hibridização da sua prática com outros credos e sua própria hibridização com aspectos modernos para propagar sua prática impulsionam não apenas a relação dos rezadores com a sociedade e as instituições religiosas, mas também contribui para que as instituições religiosas permaneçam ativas. Isso acontece porque são as práticas devocionais populares que atuam de forma mais direta com a sociedade, alcançando espaços que essas instituições não alcançam.

De acordo com Theotonio (2010), essa circularidade, esse contato da reza com diversos âmbitos da sua comunidade possibilita a permanência dessa prática. Pe. Bento é exemplo dessa colocação, além de padre ele também é sertanejo, conheceu e cresceu dentro desse universo religioso do povo. Ouviu suas histórias e também foi rezado. A partir do seu olhar para essas práticas, ele, assim como Marina, Maria do Carmo e Lourdes, compreende a dimensão dessa atuação.

O ato da reza é uma prática diária, diferentemente de outras manifestações mais populares como as festas de santos, simpatias, ritos agrícolas que requerem datas específicas ou dias comemorativos, ela atua constantemente, faz parte de um trabalho, atende um corpo social através do viés religioso. Ao trazer nas narrativas de diversos sujeitos com perspectivas e histórias de vidas diferentes, vamos configurando esse espaço cada vez mais, a fim de expor um espaço marcado por religiosidade e modificações.

A narrativa do padre expõe esse outro lado, agora, de um sujeito que representa a igreja no Sabugi, que traz esse olhar teológico e social. A prática de reza ao ser pensada enquanto uma tradição pode também ser enxergada para além das barreiras do povo simples, atuando em diversos espaços como foi analisado nesse trabalho. Dentre esses espaços de atuação, destacamos a experiência de padre Bento com as práticas de rezas.

Em minha infância minha mãe levou-me a uma benzedeira em minha cidade. Eu não lembro do conteúdo da oração que ela ministrou, até porque ela balbuciava a oração. Lembro que ela me benzia com um ramo enquanto rezava. Lembro-me, por fim, que senti bem estar pós reza. Eu entendia que aquela mulher detinha certo poder e era digna de admiração. (Depoimento concedido por Padre Bento no dia 13 de outubro de 2022).

“Digna de admiração” essa expressão conota diversos significados ao olharmos mais uma vez a reza, dessa vez, a voz de um padre que rememora sobre sua infância e nos conta das suas lembranças da reza. Apesar de rezadeira promulgar suas rezas silenciosamente, ele sentiu-se bem após o ato, entendendo que a rezadeira possui um determinado poder. Rezadeiras e rezadores como as quais entrevistamos expõe sempre sua prática como eficaz, da mesma forma os pacientes que também contam sobre suas experiências com a reza.

Ao lembrar da sua infância Pe. Bento pratica o exercício de memória defendido por Bósis (1994), onde o sujeito lembra e narra sobre algo que o marcou. Ele como tantos outros sujeitos possui lembranças com as rezas, rezadores e rezadeiras do Sabugi. Ao crescer nesse contexto e compreender essas especificidades como algo que não passa despercebido, fazendo parte de todo um imaginário social, Pe. Bento nos conta agora com outro olhar sobre como enxerga essas práticas de reza. No primeiro momento, ele relembra sua passagem para uma rezadeira enquanto criança, agora, ele se volta com seu olhar enquanto sacerdote.

Analiso positivamente tais práticas. O ato de benzer, não somente no catolicismo, denota uma energia sobrenatural, que é transmitida de um crente para outro, através da oração e imposição de mãos ou benzeção com ramos, onde se impetra um benefício para quem recebe tal bênção. Mas aquele que benze é reconhecido pela comunidade local por transmitir tal benção sobrenatural, independente do aval das instituições que controlam e distribuem os ministérios daquela linhagem de crença. (Depoimento concedido por Padre Bento no dia 13 de outubro de 2022).

No âmbito cristão católico as rezadeiras, ou os rezadores, em sua maioria, são pessoas desprovidas dos fundamentos teológicos da fé, porém isto não significa que não compreendam o essencial do seguimento a Cristo, muitas tem um testemunho impecável, e por isso mesmo possuem legitimidade, reconhecimento da comunidade local que a elas recorrem em suas necessidades físicas e espirituais. (Depoimento concedido por Padre Bento no dia 13 de outubro de 2022).

Os católicos, pelo Batismo, se tornam sacerdotes, não o sacerdócio ordenado, mas o *sacerdócio comum* dos fiéis, isto significa que eles têm a missão de santificar o mundo, portanto benzer alguém significa também santificar. Embora uma linha mais conservadora da Igreja afirme que o ato de abençoar objetos ou pessoas, fazendo orações (rezas) sobre eles é facultativo dos sacerdotes, uma ala que segue o espírito do Concílio Vaticano II (1962-1965), entende que o *sacerdócio comum* concede esta realidade a todos os fiéis batizados. (Depoimento concedido por Padre Bento no dia 13 de outubro de 2022).

Padre Bento ao ser questionado sobre como analisa as práticas de curas das rezadeiras e rezadores a partir da sua concepção enquanto padre, coloca em foque as formas de percepções notadas por ele através do viés da teologia católica. Ao ressaltar que analisa positivamente esses ritos, ele reforça que o ato de benzer não é forte apenas na vertente católica, mas também de

outras ramificações religiosas, ressalta também que, o poder desses sujeitos é reconhecido exclusivamente pela comunidade sem se importar com as instituições religiosas.

Na sua primeira colocação ele destaca como a prática de cura é uma tradição independente, ela não necessita da aprovação de instituições oficiais, suas práticas são livres e o povo da comunidade que acaba por escolher em abraçar esses ritos, ou não. Na região do Sabugi, é notável que as fontes nos levam a compreender que a própria comunidade construiu essa tradição a partir das suas necessidades, ou seja, o poder emanado pelas rezadeiras e rezadores nesse contexto vem da crença da própria comunidade, nos levando a compreender de forma explícita que a tradição de reza faz parte desse cotidiano de forma indissociável. Não apenas por ser uma afirmação de uma autoridade da instituição religiosa, mas observamos essa relação dentro das narrativas das rezadeiras e pacientes, não existe inverdades em suas narrativas, todos expressam carinho, respeito e reconhecimento da importância dessa prática.

Todavia, a narrativa de Padre Bento nos preenche com o discurso da igreja hibridizado com seu lugar social: o sertão. Em sua abordagem, ele expõe como a igreja enxerga tais rezas e como para a igreja elas são desprovidas de saberes teológicos. No trecho: “[...] porém, isto não significa que não compreendam o essencial do seguimento a Cristo, muitas têm um testemunho impecável, e por isso mesmo possuem legitimidade” ele deixa claro como os testemunhos dos sujeitos que são pacientes dessas rezadeiras e rezadores fundamentam para a igreja a legitimidade dessas atuações.

Ao narrar sobre como pacientes cristãos também legitimam os rezadores na Igreja, identificamos que o sujeito além de propagar a prática de cura na sociedade, eles também as incluem enquanto sujeitos da Igreja, pois o testemunho de fé as torna importantes. De acordo com Azzi (2011), a noção de fé construída historicamente desde o processo de colonização, contribui fortemente para haver uma relação de fé entre o sujeito e a instituição igreja que representa esse espaço. Nesse sentido, através da rezadeira ou rezador que propaga a noção de fé no sagrado, possibilita que eles se tornem catequizadores da instituição, fazendo com que essa recepção da igreja e dos rezadores seja amigável dentro do Sabugi.

Pe. Bento ao narrar sobre sua relação e sobre como enxerga essa recepção da sociedade sobre essas práticas, também introduz um pensamento teológico em que reforça a legitimidade do sujeito que reza. Segundo ele, o sujeito ao ser batizado pela instituição Igreja torna-se sacerdotes comuns, ou seja, sujeitos que possuem a capacidade de pregar o catolicismo,

propagar orações e bênçãos, e que, para ele, o ato de benzer também é abençoar, santificar alguém.

O ato de benzer, rezar e orar possuem diferenças nas práticas de reza. O benzer e rezar é o rito das rezadeiras e rezadores sendo propagado a fim de trazer a cura dos sujeitos. A reza e o benzer é o trato do corpo adoecido a partir da religiosidade. A oração, por outro lado, é o ato que o crente de qualquer denominação encontra para pedir, agradecer ou abençoar algo através da sua representação sagrada. Todavia, o olhar do sacerdote oficial, como um padre, nos traz outra definição, enquadrando a reza, o benzer e o orar como um ato cristão, em que visa trazer santidade ao sujeito abençoado.

O conhecimento teológico expressado na narrativa de Padre Bento aponta essa recepção entre as devoções e como o olhar do sacerdote sertanejo difere do pensamento religioso católico citado por nós quando retomamos essa temática nas suas primeiras experiências ainda no período colonial, onde a igreja repudiava essas devoções. Nesse contexto mais contemporâneo, pelo menos nessa região no qual pesquisamos, a recepção é calorosa com essas práticas, a ponto de reconhecê-las.

São essas diferentes narrativas que nos ajudam a compreender a complexidade dessa prática de reza e o que permite a permanência desse ritual na sociedade. Aqui observamos diferentes histórias e experiências voltadas para esse universo religioso. Com padre Bento conseguimos observar outra perspectiva, o olhar da igreja sertaneja e seu olhar para o sertão e suas devoções. Uma memória acentuada de análise e perspectivas, o discurso do sertanejo e do líder religioso.

Ao ser questionado sobre como a igreja recebe tais práticas, ele nos traz na sua narrativa o discurso da igreja, religião predominante no Sabugi, e, a partir dessa última narrativa, compreendemos as possibilidades de circularidade cultural desses rezadores nos espaços oficiais sem sofrerem perseguições.

A Igreja enxerga positivamente e incentiva tais devoções. Por exemplo, no Brasil, nós temos no Santuário Nacional de Aparecida, a Novena em honra à Nossa Senhora Aparecida, um ato devocional de amplo alcance, repetido no Brasil inteiro. (Depoimento concedido por Padre Bento no dia 13 de outubro de 2022).

Sou muito respeitoso quanto à manifestação do sagrado. As devoções são muitos vivas e dão um brilho especial à fé. Tenho algumas práticas devocionais como oração do terço, novenas. Entendo que o Espírito Santo sopra onde quer, conforme diz a Palavra,

e assim, procuro respeitar tais práticas. Reflito muito antes de fazer alguma intervenção quando percebo desvios da fé católica, porque existe o perigo de uma tentativa de racionalização da fé das pessoas que as praticam, correndo o risco de anular algo que é portador de sentido existencial para tais pessoas, sem conseguir preencher a lacuna que fica. (Depoimento concedido por Padre Bento no dia 13 de outubro de 2022).

Nesse momento, a narrativa acima explicita a visão da igreja emanado a partir do olhar de Padre Bento, que afirma que a igreja enxerga positivamente tais práticas. Essa relação entre a igreja, o sacerdote e os rituais da prática de cura se compreendem a partir de alguns aspectos, como a formação social religiosa que aqui discutimos, mas também sobre essa identidade da rezadeira ou rezador dessa comunidade de se considerarem católicos, essa simpatia e reconhecimento parte dessas características, seja a condição do sujeito que reza por se considerar católico, ou por ter signos do catolicismo nos ritos de rezas promulgados por eles.

O padre em questão aponta essa relação ao colocar em pé de igualdade as práticas de rezas e as devoções populares com as devoções à Nossa Senhora, Aparecida, a oração do terço e novenas, que, no viés teológico católico, são aceitas. Ao colocar essas tradições devocionais próxima com as tradições de rezas, permite que observamos o quanto essa tradição consegue fazer parte de diversos espaços, para o cataclismo presente no Vale do Sabugi elas podem até ser consideradas formas de propagação da fé cristã.

A narrativa de Padre Bento, assim como as de Lourdes Barbosa, Marina, Maria do Carmo e Margarida, comungam do mesmo sentimento de memória, mais precisamente a memória religiosa, como bem conceitua Halbwachs (1990). Essa memória coletiva, experienciada, onde cada sujeito aqui trouxe lembranças, histórias e percepções das práticas de rezas, porém, ambos compartilham além da memória a sua religiosidade, e, através dessa religiosidade, da crença e da fé, a prática de reza torna-se capaz de sair dos estereótipos que a define enquanto antiga, ultrapassada e folclórica, ganhando assim novos significados como a prática de reza segundo as vozes do sertanejo e sertanejas dessa contemporaneidade estudada aponta o quanto essa prática faz parte do seu cotidiano.

São sujeitos modernos, acadêmicos, velhos; religiosos, crianças, todos que possuem crença nessa prática procuram os rezadores e rezadeiras para curar-lhes de suas mazelas, são os próprios sujeitos que buscam as rezas que permitem que elas transformem sua prática, se adaptem e busquem conviver com espaço marcado por mudanças tecnológicas em diversos aspectos.

A narrativa de Padre Bento representando o espaço da cultura oficial, bem como os sujeitos que narraram sua fé no ritual superando até a ciência médica nos ajuda a compreender o quanto a identidade cultural ligada ao universo religioso, sobrenatural e mágico do sertão do Sabugi possibilita a permanência dessas práticas, pois esses ritos culturais são mantidas e preservadas através da crença fazendo parte do sujeito do seu tempo, ou seja, elas são contemporâneas assim como sertão é contemporâneo, mesmo mantendo sua referência num passado não tão longínquo.

As rezas, os rezados, os rezadores e rezadeiras nos trazem um misto de narrativas com diversos sentidos, são formas e expressões de fé, são enfermidades curadas e histórias que permeiam todo o Vale do Sabugi. As recepções dessa prática são apresentadas através da oralidade, das formas que os sujeitos cumprem essa prática aplicando valor social a elas. As formas de rezar podem ser vistas de diversas maneiras através a partir dessas narrativas, mas compreender especificamente os seus modos de permanências através dos sujeitos que expõem a relação com o Sabugi nos ajudam a perceber o quanto a identidade religiosa desse espaço não está restrita apenas nos ritos devocionais, mas em todo seu imaginário social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ouvir homens e mulheres que preservam sua cultura sertaneja a fim de olhar para o sertão paraibano de forma científica, histórica e social tornou-se uma grande missão, pois, a sensibilidade, as credences e formas de expressões ligadas ao universo da reza é algo íntimo desses sujeitos, difícil não se envolver, sejam os rezadores e rezadeiras ou os próprios rezados, para eles a reza é um ato de cura extremamente eficaz. Os ritos, símbolos e as mais diversas rezas que buscam trazer a cura e amenizar o corpo e o espírito carrega um peso histórico evidente, pois seus atuantes, crentes e praticantes abraçaram diversos credos com o desejo de se sentir bem.

Na cultura popular, as tradições são mantidas constantemente e tentam não caírem no esquecimento. Nessa pesquisa, que trata sobre as formas de rezar e sobre como essas práticas acompanham o progresso do sertão e do mundo, mostrou-se que a preservação e continuidade dessa prática está no mundo imagético, no mundo mágico e religioso. As rezadeiras e rezadores nesse trabalho expuseram como eles configuram o seu espaço, a sua maneira, se adaptando, se hibridizando com outros credos e passando adiante seus ensinamentos.

A partir dessas rezas e desses sujeitos passamos a compreender diversos aspectos das práticas de reza e como a história dessas práticas estão inseridas diretamente com o sertão do Sabugi paraibano. Rezadeiras como Nazaré, Lourdes e Ivete, abriram suas casas, expuseram suas memórias e nos trouxeram suas histórias de vida, bem como a história desse espaço, mostrando o quanto as formas de cura são diversas e como a cultura rotulada como antiga permanece ativa na contemporaneidade.

Ao ouvir suas vozes e compreender que os sujeitos vistos enquanto pessoas “comuns” possuem um saber complexo e uma ciência por trás de saber, possibilitou o fazer ouvir com a necessidade de se fazer compreender o que são essas rezas e as suas mais diversas expressões que estão para além desse texto, afinal, essas práticas de curas não se restringe apenas nesse recorte, mas são diversos olhares, diversas formas de ver o mundo através dessa religiosidade.

Fazer ouvir, fazer falar e interpretar são as ferramentas para manusear a oralidade, nesse texto, ouvimos os mais diversos homens e mulheres sertanejos que nos ajudaram a compreender

que o ato de rezar permanece vivo e não apenas pelos seus atuantes, pelo contrário, é a comunidade, a herança religiosa colonial e a predominância da crença religiosa na vida desses homens e mulheres que possibilita a permanência dessas práticas. São os atos de fé com bem colocaram Lourdes, Marina e Maria do Carmo que fazem os sujeitos se voltarem para as rezadeiras e rezadores. Ou seja, a memória religiosa permite esses encontros, esses reconhecimentos da reza e do rezador enquanto função social ativa.

A pesquisa histórica possibilita olharmos para nosso meio bebendo do passando, e, por meio das construções individuais e coletivas do homem, compreendemos diversas representações sociais dos sujeitos. Nesse trabalho, bebemos da memória de homens e mulheres, e conhecemos uma das mais diversas culturas dos sertões, percebendo que através das vozes e das memórias dos homens e mulheres que fazem espaço que o sertão é vivo culturalmente e suas tradições não são arcaicas, elas se ressignificam constantemente da mesma forma que as plantas continuam crescendo e se renovando, para que as rezadeiras e rezadores utilizem seus ramos.

Os fios das memórias que tentamos costurar nesse texto nos deixam respostas, mas também diversos questionamentos para serem pensados para além desse recorte, pois, a reza continua marcando esses sujeitos e seu cotidiano, fortalecendo suas crenças a partir dos rituais, sociabilizando e compartilhando seus saberes que estão enraizadas nessa região.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Maristela O. **A Religiosidade Brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético.** João Pessoa, CAOS, 2009.

ALBERTI, Verena. **Manual de história Oral**, 3 edi- Rio de Janeiro, Editora FGV, 2005.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes.** 5.ed. São Paulo: Cortez, 2011.

ALBERTI, V., FERNANDES, TM., and FERREIRA, MM., orgs. **História oral: desafios para o século XXI** [online]. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000

ANDRADE, Mário de. **Música de feitiçaria no Brasil.** São Paulo: Global, 2011.

AZZI, Riolando. **A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira.** Petrópolis: Vozes, 2005.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais** – 7ª edição. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.

BÓISIS, Eclea. **Memória e Sociedade, Lembranças de velhos**, São Paulo, Companhia das letras, 15 ed. 1994.

BONATO, Tiago. **Viagens do olhar: relatos de viajantes e a construção do sertão brasileiro (1783-1822).** Guarapuava: Unicentro, 2014.

BURKER, Peter. **História cultural na idade moderna.** 1988.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade.** Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2019.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. 3º Ed. Petrópolis: Vozes.1998.

CUNHA, Euclides Da. **Os sertões**. 39.ªEd. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007

CASCUDO, Luis da Câmara. Vaqueiros e cantadores. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo, EDUSP, 2012.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Religião do Povo**. . São Paulo: Global, 2011.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 9ª Ed. São Paulo: Global, 2000.

CERTEAU, Michel de. **A beleza do morto**. In: A cultura no plural. Campinas: Papirus, 2001.

CAMARGO, Daniel Renaud. **Lendas, Rezas e Garrafadas: Educação Ambiental de Base Comunitária e os Saberes Locais no Vale do Jequitinhonha**. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGEDU-UNIRIO). Rio de Janeiro, RJ,2017.

CELINA, Celina Gontijo. **A prática da benzedeira : memória e tradição oral em terras mineiras**. 2018. 169 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2018.

CUNHA, Lidiane Alves da. ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho. **Abençoada cura: poéticas da voz e saberes de benzedeiros**. Revista Brasileira de História das Religiões, v. 09, n. 27, p. 189-227, jan/abr 2017.

DE DECCA, Edgar. **O nascimento das fábricas**. São Paulo: Brasiliense (Tudo é História).

DEL. Priore, Mary- **Do outro lado: A História do sobrenatural e do espiritismo**.1 ed- São Paulo, 2014.

ELIADE, Mircea, 1907-1986. **O sagrado e o profano**/ São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Tópicos).

FREYRE, Gilberto. **O Nordeste. 4. ed. São Paulo**: Editora José Olímpio, 2013.

GINZBURG, Carlos **Os Andarilhos de bem**, São Paulo, Companhia das Letras 2010.

GOUBERT, Pierre. “História local”. **História & Perspectivas**, Uberlândia, 6, Jan/Jun 1992.
Gurgel, Cristina Doenças e curas: o Brasil nos primeiros séculos / Cristina Gurgel. – São Paulo : Contexto, 2010

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo, Companhia das Letras 2010.

MAURICE, Halbwachs. **A memória coletiva**. Edit. Revista dos tribunais, SP, 1990.

MOTT, Luiz. **Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu**. História da vida privada v.1: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p.155-220.

NEVES, Erivaldo Fagundes. **Sertão como Recorte Espacial e como Imaginário Cultural. Politeia - História e Sociedade**, [S.l.], v. 3, n. 1, maio 2010. ISSN 2236-8094.
OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é benzeção**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PEREIRA, Jaqueline de A. **Práticas Mágicas e Cura Popular na Bahia (1890-1940)**. Dissertação de Mestrado em História. UFBA: Salvador, 1998.

PEREIRA, José Carlos. **Interfaces do sagrado: catolicismo popular o imaginário religioso nas devoções marginais**-Aparecida, SP: Editora Santuário, 2011.

PORTELLI, Alessandro. **O que faz a História Oral diferente**. *Projeto História*. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC/SP. São Paulo, n.14, p. 25-39, fev. 1997.

QUINTANA, Alberto Manuel. **A ciência da benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise**. 2º Ed. Bauru, SP. EDUSC, 1999.

RODRIGUES, F. dos S. **Entre o dito e o escrito: histórias e memórias das rezadeiras e da comunidade de Junco do Seridó - PB**. 2019. 70 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2019.

ROSA, Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 19.^a Edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

SALES, Cristiane Maria Pimentel. **Rezadeiras—uma fé popular**. Ceará, OPSIS. 2007.

SANTOS, Antônio César de Almeida. *Fontes orais: testemunhos, trajetórias de vida e história*. Revista Via Atlântica, 4, 1. (2000)

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marcio Barradas. / **Saberes e práticas educativas de uma curadora da Amazônia**; Orientadora Maria Betânia B. Albuquerque. _Belém: [s.n], 2015.

SUZANA, Hirooka, Talizia Hirooka Medeiros. **Remédios do Mato: rezadores e rezadeiras e as plantas medicinais dos Quilombos de Queimada Nova – PI/ 1^a edição**. Cuiabá-MT: Archaeo; Carlini & Caniato Editorial, 2020.

SANTOS, Sergiana Vieira dos. **“Para as ondas do mar sagrado”: uma etnografia dos rituais de rezadeiras e rezadores de Delmiro Gouveia, sertão de Alagoas**. 2018.

SAMUEL, Raphael. **“História local e História oral”**. Revista brasileira de História. São Paulo: ANPUH, 19, set 1989/fev1990

SILVA, Marcos. **"A História e seus limites"**. *História & Perspectivas*. Uberlândia: 6: 59/65, jan/jun 1992. OBS.: republicado na *Revista da USP*. São Paulo: 33, mar/maio 1997, 209/216.

THEOTHONIO Andrea C. Rodrigues. **Entre ramos de poder: rezadeiras e práticas mágicas na zona rural de Areia- PB**. Dissertação Pós Graduação em História, UFCG, 2010.

TEIXEIRA, Douglas. **Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1997.

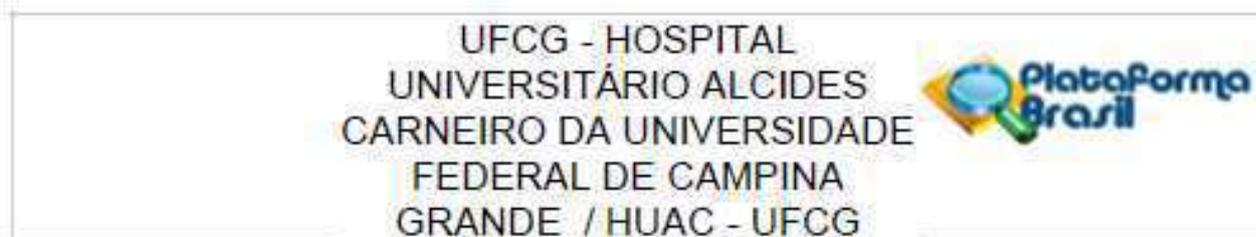
THOMPSON, Edward. **Costumes em comum/ E. Thompson revisão técnica, Antonio Negro, Cristina Meneguelo, Paulo Fontes- São Paulo. Companhia das letras 1998.**

THOMPSON, Edward. As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. Campinas: Ed. da Unicamp, 2001.

THOMPSON, Edward. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

WISSENBACH, Maria Christina. **“Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível”**, in SEVCENKO, Nicolau (Org.). República: da Belle Époque à Era do Rádio.

ANEXOS



Continuação do Parecer: 5.057.433

Folha de Rosto	folha_de_rosto.pdf	02/08/2021 15:06:00	FRANCIEL DOS SANTOS RODRIGUES	Aceito
----------------	--------------------	------------------------	-------------------------------------	--------

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

CAMPINA GRANDE, 24 de Outubro de 2021

Assinado por:
Andréia Oliveira Barros Sousa
(Coordenador(a))