

# INTERFACES DAS VOZES RELIGIOSAS EM ALAGOA NOVA: NOMADISMO DE CANTOS

Rafael José de Melo<sup>1</sup>

Beliza Áurea de Arruda Melo<sup>2</sup>

Ueliton Vagner Rocha de Araújo Júnior<sup>3</sup>

## INTRODUÇÃO

Pensar a voz como algo que perpassa o espaço e as formas; o lugar e o não-lugar dos acontecimentos; o fazer e o refazer do simbólico pode ser uma tentativa de olhar as ações de si e do Outro, como interfaces e subjetividades performáticas no tempo e no espaço de um presente refeito no aqui e agora. Os fios que interligam o passado e o presente estão intermediados pelas vozes individuais e coletivas de um povo, ou comunidade, que mantém vivas, na memória arquivada, as lembranças de um tempo, marcado pela performance e pelo vocal, que só pode ser (re)visitado através do arquivo individual, também composto pela memória coletiva. Assim, na esfera do que se vive e pensa, de acordo, ou não, com as imposições do agora, estão os sentidos simbólicos que preenchem as marcas do “vulgar” e do cotidiano via registro oral – objeto de estudo da Nova História. Neste artigo, discutem-se estas marcas e estes sentidos a partir das impressões espaço-temporais e religiosas onde está situada a cidade de Alagoa Nova<sup>4</sup> – PB uma vez que lá se constata uma arquitetura religiosa que desterritorializa o universo cristão para os universos da umbanda e das práticas de curas populares.

Nesta pesquisa, foram utilizadas como principais fontes entrevistas semi estruturadas com rezadeiras, pais de santos e idosos do sexo masculino. Todos foram entrevistados, em suas casas, a partir de conversas informais e descontraídas. O registro foi feito com um gravador e uma filmadora com a permissão dos entrevistados.

---

<sup>1</sup> Doutorando (Proling/UFPB)

<sup>2</sup> Professora/orientadora/Doutora (Proling/UFPB)

<sup>3</sup> Mestre (Proling/UFPB)

<sup>4</sup> Município localizado na mesorregião do Agreste da Borborema e na microrregião do Brejo Paraibano, com uma área de 122,254 km, apresentando um clima quente e úmido. Tem aproximadamente 18.575 habitantes, sendo que cerca de 8.301 pessoas residem na sede do município e 10.274 moram na zona rural.

## 1 DIÁLOGOS: MEMÓRIAS E ESPAÇOS SIMBÓLICOS

Parte-se do pressuposto que o estatuto de cidade está calcado sobre a concepção expressa em Bosi (1999, p. 443): “as lembranças que ouvimos de pessoas idosas tem assento nas pedras da cidade, presentes em nossos afetos, de uma maneira bem mais entranhada do que podemos imaginar”. No ambiente espacial de Alagoa Nova, a memória enquanto discurso volta-se à conservação do patrimônio histórico-natural e turístico ligado à festa religiosa da padroeira do município, Santa Ana no mês de julho, que, pelo viés da religião afro brasileira, segundo Megale (2003, p. 54), “no candomblé é sincretizada como Nanã, ou Anambucuru, a mais velha das iabás e orixá feminino da chuva, por isso sendo invocada, nas regiões secas do Nordeste, para trazer chuva”. Neste caso, o espaço geográfico comunga com essa característica da deusa africana, ou seja, a localização da cidade é fértil e apresenta chuvas de outono e inverno, constituindo-se, assim, uma das mais privilegiadas regiões do brejo paraibano com chuvas abundantes, atingindo em média 1400 mm anuais.

Não é à toa que “Sant`ana” é padroeira dos municípios de Barra de Santana<sup>5</sup>, com povoado de mesmo nome, Povoado de Santana. Saliente-se que, nessas duas localidades as festas em comemoração ao dia desta Santa apresentam características diferentes, se visto pela perspectiva histórica. Isto é, em Alagoa Nova, outrora, lugar de grandiosas quermesses, esta tradição popular está em “decadência”, ao passo que no Povoado Santana esta festividade ainda se encontra em auge. É importante observar que em Alagoa Nova os costumes são outros, com as diversas práticas religiosas dividindo a esfera sócio-religiosa, e no Povoado Santana ainda prevalece o primado do antagonismo “certo” e “errado”, segundo os preceitos judaico-cristãos, conforme a memória coletiva daqueles que ainda mantém vivos os costumes e as tradições religiosas locais.

No tocante à Alagoa Nova, esta festa de memória tradicional vem, paulatinamente, sendo substituída por outra festa popular sem cunho religioso, aderindo aos apelos comerciais do turismo: a **Festa da Galinha e da Cachaça**. Por ser esta, uma expressão de modernidade, é ter raiz nos festivais limítrofes da folia de rua e da influência da globalização, num ambiente de clima de “cidade do interior”. Assim, o

---

<sup>5</sup> Município localizado na microrregião do Cariri Oriental, com uma população estimada em 8.463 habitantes. O distrito sede localiza-se as margens do Rio Paraíba, mais precisamente no encontro do afluente do Riacho de Bodocongó.

que de fato ocorre é uma transmutação nos principais aspectos da festa, como enfatiza Bakhtin ao se referir às mudanças de sentido nas festas populares:

O carnaval conserva ainda alguns dos seus traços particulares de festa popular de forma nítida, embora empobrecida. O carnaval revela-nos o elemento mais antigo da festa popular, e pode-se afirmar sem risco de erro que é o fragmento mais bem conservado desse mundo tão imenso quanto rico. Isso autoriza-nos a utilizar o adjetivo “carnavalesco” numa acepção ampliada, designando não apenas as formas do carnaval no sentido estrito e preciso do termo, mas ainda toda a vida rica e variada da festa popular no decurso dos séculos (BAKHTIN, 2008, p. 189).

Dessa forma, por mais que pareça, para uns e outros, que essa mudança de foco na festividade popular na rua, em Alagoa Nova, seja um desvirtuamento dos hábitos culturais e religiosos, na verdade, é uma evolução arquetípica que traz elementos primevos da identidade coletiva dos fundadores de lá.

Pelo sentido do prazer corporal que acompanha a semântica da palavra festa teríamos que, para muitos dos participantes dela, não haveria essa retomada simbólica dos ingredientes corpóreos da cidade, mas, puro e simplesmente, o prazer da carne e da transmutação, ou êxtase, causado pela bebida alcoólica. De uma ou de outra forma, tudo converge para a busca de uma individuação do ser, que, naquele momento de inclusão no espaço performático que engloba os sujeitos desejanter se faz presente, também, a ação do baixo corporal bakhtiniano:

a orientação para baixo é própria de todas as formas da alegria popular e do realismo grotesco. Em baixo, do avesso, de trás para a frente: tal é o movimento que marca todas essas formas. Elas se precipitam todas para baixo, viram-se e colocam-se sobre a cabeça, pondo o alto no lugar do baixo, o traseiro no da frente, tanto no plano do espaço real como no da metáfora (BAKHTIN, 2008, p. 325)

Em outras palavras, o ser que grita, movimenta o corpo, bebe e se alimenta da GALINHA, elementos que irão remeter as práticas religiosas da cultura afro brasileira, notadamente o candomblé e a umbanda, nos outros períodos do ano, ou no cotidiano normal.

Além disso, é importante ressaltar que a **Festa da Galinha e da Cachaça** ocorre na geografia baixa da cidade, o que nos possibilita inferir, dentre outros aspectos, seu atrelamento ao profano, ou sua ligação a um banquete cultural quase pantagruélico.

No que tange aos lugares de solidez da representatividade do religioso judaico-cristão tem-se a imagem de Sant`Ana, numa redoma de vidro e em tamanho natural na

praça central, em meio a muito verde e rosas. Sugerindo uma cidade protegida no lar, representado pelo espaço interno da igreja, e no tempo. Esse aspecto de proteção no tempo é também verificado no culto aos orixás na cachoeira da cidade, onde parte desta é reservada à visitação e ao turismo – a FURNA. Nota-se, portanto, que o tempo, elo de ligação do imaginário, do simbólico e do memorial, se faz presente nesses arqui-espaços dessa cidade, nos quais o elemento água predomina: o verde da praça Sant `Ana, e também o invólucro da santa que é cristalino como a água, a lagoa na qual a **Festa da Galinha e da Cachaça** é o palco e o cenário da cachoeira do culto aos Santos de origem afro. Acrescente-se aí a água, ou/e o café, oferecidos pelas rezadeiras em suas casas, àqueles que lá vão se rezar; bem como o ramo verde necessário à reza, que necessita da água. Vale lembrar ainda que tudo aponta para a renovação da vida, ou para a confluência de práticas religiosas que dialogam nessa mistura de ambientes espaciais e memórias compartilhadas, e às vezes, aceita por todos, se não toleradas, constituindo-se, dessa forma, em uma das facetas da modernidade.

Para Bosi (1999, p. 444), há uma sugestão de sons e de vozes na cidade como uma cartografia da memória complementar:

sons que desaparecem, que voltam, formam o ambiente acústico dos bairros. As pedras da cidade, enquanto permanecem, sustentam a memória. Além desses apoios temos a paisagem sonora típica de uma época e de um lugar.

Pode-se afirmar que essas pedras cidadinas são o amálgama de religiosidade enquanto práxis em Alagoa Nova, não somente pela natureza exuberante, mas também através das práticas propiciatórias do religioso subsidiadas por essa mesma natureza, como sujeitos e objetos; além da diversidade social e cultural propriamente dita:

a memória das sociedades antigas apoiava-se na estabilidade espacial e na confiança em que os seres de nossa convivência não se perderiam, não se afastariam. Constituíam valores ligados à práxis coletiva como a vizinhança (versus mobilidade), família larga, extensa (versus ilhamento da família restrita), apego a certas coisas, a certos objetos biográficos (versus objetos de consumo) (BOSI, 1999, p. 447).

Nota-se que a crença na religião de princípio romano-cristão era o eixo fundamental do aspecto psico-sociológico da memória em que o tempo diacrônico não afetaria nem as reminiscências memoriais e antropológicas nem tampouco os valores estabelecidos e ditados pelos “idosos”, como verdade irrefutável de um pensar ideológico cuja família era o centro do agrupamento que, passivamente, retransmitia os conhecimentos de forma oral ou via experiência empírica. Nesse contexto, o reunir-se

com os vizinhos e com os familiares nos fins de semana, como era o hábito dos moradores naquele período histórico, seriam os caminhos de manutenção do que se acreditava ser a sociedade matriarcal, embora condicionada pelo pensamento e pela ideologia do homem.

O regime patriarcal reinava absoluto na sociedade e chocava-se muito com o regime matriarcal que havia reinado durante muitos séculos, quando a mulher era detentora do poder.

Sabia de muitas coisas relacionadas à natureza: ervas, métodos de cura com plantas e raízes... A sua forma de tratar as doenças e problemas das pessoas eram [muito] eficientes, (COSTA, 2001, p. 29).

Resulta, portanto, que alguns moradores de Alagoa Nova, que viveram naquela época; hoje, pensarem que há uma inversão de valores do que seria, culturalmente, o “certo” e o “errado”, pensamento dicotômico instituído, sobretudo, pela Idade Média. Concepção esta não mais cabível na atualidade, pois vive-se num tempo em que todas as culturas e sujeitos dialogam, entrecruzam-se e se redescobrem, num ciclo de permanente renovação, em uma alquimia de vozes corpóreas, que reservam ao espaço memorial o único lugar no qual se pode (re)viver o tempo em que apenas o ser individual, e também coletivo, enquanto constituição singular, participou em um determinado contexto performático, da história de vida por uma comunidade.

## **2 VOZES E FAZERES PERFORMÁTICOS**

O nomadismo da voz possibilita que o sujeito ao mesmo tempo em que se reconhece como partícipe de uma tradição cultural e vocal também percebe que, como afirma Zumthor (2005, p. 14), “o sentimento de que o lugar em que estou é sempre outra parte”, ou seja, os gostos, os sabores e as emoções do agora procuram, no arquivo da memória, revelar outros espaços, vozes e performances que constituíram uma “forma” com gestos e um ambiente adequado a percepção visceral, imaginária e simbólica. Para Zumthor (2007, p. 29) essa forma nem é fixa nem tampouco estável, ela é “uma forma-força, um dinamismo formalizado; uma forma finalizadora” e não é regida por regras porque, em si mesma, “ela é a regra”.

Nas entrevistas, procura-se, portanto, delinear as vozes do ontem e do hoje das rezadeiras, dos cidadãos e dos praticantes dos rituais da umbanda e do candomblé. Dos

entrevistados, apresentam-se as transcrições de trechos pertinentes as falas que registram as marcas que compõem o *corpus* deste texto.

Para a Rezadeira A (81 anos), as pessoas ainda continuam procurando se rezar da mesma forma que antigamente:

[...] o povo, hoje continua do mesmo jeito... que nos tempos antigos... acreditando e procurando da mesma forma [...] vem gente aleijado... graças a Deus, reza três veize... fica bom e asdespois vem dar um agradecimento... agrado é agrado... vem trazer de coração [...] na derradeira veiz, aí oferece a reza, oferece a reza a Deus... Eu aprendi rezar essas coisa com dez ano de idade... eu aprendi com a mulher que pegava menino... ela ia pegar os fio de minha mãe aí ensinava agente; não quero pagamento... a palavra de Deus ninguém vende... a palavra de Deus ninguém vende... Deus nunca vendeu a palavra dele... e a criatura que reza... ela num vende a palavra de Deus, num vende a reza; a pessoa que reza e cobra tantos e tanto... isso num é reza não, ela tá querendo é dinheiro ... é praquê num é rezador; [...] é muita gente que vem se rezar... a casa é cheia ... de longe... eu num sei quem é que diz esse pessoá que rezo... vem até de Natal, Esperança, Remígio, Campina Grande, Lagoa Grande, por todo canto... São José da Mata...aqui é precurada de tudo... chega cum a cabeça duendo, dor no pescoço ...e sai bom.

A transmissão oral e o aprender empírico, a crença e a fé no preceito de gratuidade e a informação gravada no vocal coletivo daqueles que são rezados marcam este depoimento. O aprendizado do ofício da reza ocorreu de forma espontânea, numa ambientação íntima familiar: nascimentos de crianças. Esse aprender esteve ligado à simbologia do novo e do nascer para o mundo, situações do cotidiano e do viver no eclodir da existência via a voz, uma vez que aos dez anos de idade ela teve a iniciação do nascer de/para si, ser benzedeira, e do Outro (bebês recém-nascidos e pessoas que serão benzidas por ela). Acrescente-se o fato de que a partir deste aprendizado, histórica e culturalmente, ela se tornava um ser respeitado na comunidade, ou seja, as pessoas poderiam lhe pedir a benção, em qualquer circunstância. Note-se que se trata de uma inserção nos costumes, tradições e memórias coletivas cuja vocalidade será exercida do particular: gestos e rituais performáticos aos “protegidos” de diversos locais sociais, ou seja, a voz adquire o estatuto de um invólucro social como uma cápsula protetora aos que são atendidos.

Quanto aos tipos de rezas, segundo a definição desta rezadeira, ela pratica as seguintes:

rezo oiado, bicho de mosca [tapuru], vermelhão nas canelas, dor de cabeça, dor de dente, espinha de peixe na garganta, espinhela caída, cobreiro brabo... de tudo. Rezo com o ramo de pião roxo, menstruz, bassorinha, bassoura de botão... são com três palmas... e num pode rezar só com duas folhas... num sei o que acontecia se rezasse com duas, mas num pode... não fico com nadinha, nenhuma carga.. quando rezo... o ramo fica muchim... cum as foia fechada...

A necessidade de rezar com um ramo é fundamental não apenas para esta benzedeira, mas para todas elas. Veja-se como se justifica a rezadeira B (80 anos):

[...] faz muito tempo que aprendi a rezar... quando eu morava no sítio eu rezava muito lá... no sítio, no povo... cum tempo, eu já tinha deixado mais de rezar nos adultos, rezava mais nas criança, ... então eu dizia: quando eu sair daqui, num vou dizer a ninguém, mas quando cheguei aqui, tem dias que eu rezo quase 25 pessoa... de vez em quando chega um preu rezar [...] eu fico muito cansada, abro muito a boca, fico... dá sono... me dá tudo, qui o má daquela pessoa passa pra pessoa... num sabe? Aí a gente reza cum um raminho na mão, um raminho verde qui... o qui vier pega naquele raminho...

O ramo funciona como um objeto mágico, um amuleto de proteção para elas, algo que as livra da “carga” dos outros. Mais que isso, ele realmente muda de aspecto no final da reza e, mesmo assim, a rezadeira B ainda sente cansaço no final das rezas diárias. Essa característica não se verifica na rezadeira A, possivelmente seja porque ao ser apresentada nas artes das rezas passou por um ritual iniciático, que, de algum modo, lhe confere “proteção”. Já a rezadeira B afirmou que não sabia rezar muitas coisas, só aquelas rezas mais simples:

sei rezar de olhado... eu num sei rezar de dor dente, porque eu num sei rezar de espinhela emborcada... são mais essas coisa assim: sol na cabeça, olhado... sereno na cabeça... num sabe? Eu tinha um primo que dizia que sol na cabeça era superstição... aí quando foi um dia ele chegou lá em casa bem cedinho... de manhãzinha pra eu rezar nele...

Nestes fragmentos se verifica a resistência da voz sobre as três tentativas de silenciamento, lançadas sobre ela: a do entre-lugar (sítio-cidade), a da própria benzedeira e a do primo. A rezadeira B não queria mais exercer o ofício, talvez por causa das mudanças de espaços físicos: zona rural para zona urbana. Observa-se, portanto, que ao querer não mais rezar, acontece o inverso, mais pessoas vão a sua casa para serem rezadas, se antes a reza se restringia às crianças e em uma comunidade pequena, agora essa voz amplia-se ao público em geral, constituindo um magnetismo e uma amplitude da voz, que não está com um ser em particular, mas nas performances que adquire corporeidade nas localidades onde se estabelece como substrato do espaço e do corpo.

No tocante ao ensinar as rezas a outras pessoas, a benzedeira B, meio saudosista disse:

[...] o povo num se interessa meu fii... num ensinei a ninguém, num insinei a ninguém que o povo num se interessa... num quer.

Já a benzedeira A afirmou em um tom meio ríspido de advertência e recusa gesticulando com os braços e movendo a cadeira:

não... nem ensinei e nem ensino... não pode, a muler ensinar a mulher nem o homi ensinar a outro homi... [...] se você é rezador, você pode ensinar a uma muler... tem que ensinar a um homi... que perdi a força da reza... reza é muito fina... reza num é dizer que tá cum um prato de feijão não... tem muita gente que num tem amor de reza não... isso aqui ainda foi do tempo antigo... dos tempos atrás... mais agora? [...] eu vou lhe dizer: ninguém num quer saber de reza... só quer saber de vaidade... de cachaça, de tudo... desculpe eu lhe dizer: tem muita gente que num quer saber de reza não, [...] não sinhô... quer saber de vaidade, de cachaça... de cacetada, de matar, de saltar, ... tem gente que se deita nem faz nada... nem se benze... se deita que nem um cavalo... num incomenda nem o corpo a Deus.

O que se pode entender dessa voz popular é que o ensinar as rezas não se resume simplesmente na transmissão das orações, mas envolve outros fatores como a vontade, o respeito e a crença do aprendiz pelas orações. Por outro lado, existe a (des)confiança da rezadeira em passar adiante os conhecimentos que fazem parte de sua história de vida, sua identidade, construída a partir da crença no sagrado e no interdito simbólico que “faz” a mulher não ensinar suas “rezas” a outra mulher.

O tempo e os conhecimentos sobre ele é algo muito peculiar entre o agora e a memória das rezadeiras. Num instante de silêncio, final da entrevista, a benzedeira A, que estava sentada numa cadeira, a movimentada (vira-a) para a porta da rua, olha e diz:

ta cum vontade de chover... o inverno tá maneiro esse ano.

Já a rezadeira B, no momento da despedida e agradecimentos, antes de abraçar cada um se expressa da seguinte forma:

me amiguei tinha um carinho  
e me tornei um sonhador,  
o guerreiro do amor  
carvagando em um caminho,  
eu indo em busca do vinho  
com o sabor do amor,

na flor que fez jorná  
uma pedra milagrosa,  
na beleza de uma rosa  
encontrei um bucado de vocês.

Quanto às excelências, declarou a única portadora (81 anos) dessa tradição:

antigamente... é porque eu lutava muito com enfermo... anjo, eu dava banho em anjo, amortalhava, costurava a mortaia, aí o povo canta e eu aprendi, tem muitas excelência que eu num sei mais... porque quando agente aprende uma coisa que fica usando, agente lembra muita coisa por muito tempo, mais depois que agente deixa, agente vai esquecendo... o negócio é esse.

A ação do tempo esmaecendo a memória, provocando o esquecimento da voz que outrora fez parte de uma comunidade e seus “rituais”, parece levar consigo uma cultura que tinha como suporte de seus atos os gestos, as linguagens e os cantos e operava coletivamente na diversidade do vivido conforme a idade e as experiências dos sujeitos.



tinha muita gente que canta... esse meu marido ia muito a muito enfermo... tinha um homem que rezava a tábua de Moisés, falava tanta da coisa que eu num sei nem pra onde vai... rezava assim... lamentano a vida da pessoa e tudo né?... mas essa daí eu num aprendi não...

Veja-se que além das excelências existiam outras orações de lamento aos mortos. Por seu lado, as excelências eram específicas a estes:

[...] reza todo mundo, tinha a reza que agente reza em criança e a reza que agente reza em adulto... a diferença é porque a criança é mais leviana... num sabe? E de adulto é mais elevada mais adiante... e a de criança é menos... todo mundo pode cantar... hoje em dia que o povo diz que é agouro, mais antigamente num enfermo cantava a noite toda... alí ninguém cansava... num, num... num soltava negócio de piada, essas coisa... era rezano, mais hoje em dia o povo num quer rezar mais essa coisa meu fii... padre Anchieta quando tava aqui disse que queria encontrar uma pessoa... que esse tempo ainda ia vortá mais eu to achano difici... to achano difici de vortá... que o povo num quer mais... no dia vai cantar diz logo que é agouro... tá agourando... [...] só pode cantar quando morre uma pessoa... naquele local... eu ainda me lembro da excelência de São José, de São Benedito, no mês de maio... que é mês das criança... a de Maria... todas canta de uma até doze... (vezes) agente só canta de uma até doze... pode cantar a noite toda.

Essa voz realmente apresenta os indícios de seu término porque não há interesse de mantê-la na sociedade atual de Alagoa Nova. É uma tradição que não mais tem valor como as rezas ou as práticas das religiões afro-brasileiras. Estas últimas têm ocupado um espaço cada vez maior, tanto quanto os dos cultos evangélicos. Essa desterritorialização dos saberes populares e das crenças mostra que a transmissão oral encontra-se em declínio naquela cidade porque não existe mais a vivência social compartilhada, mas fragmentos de experiências individuais: “o corpo de conhecimentos do grupo é o elemento fundamental da sua unidade e da sua personalidade, e a transmissão deste capital intelectual representa a condição necessária para a sua sobrevivência material e social” (LEROI-GOURHAN, 1965, p. 59). Entretanto, observa-se, mesmo assim, que a essência destes conhecimentos não se perdeu, o que há é um deslocamento de uma memória familiar comum que ainda paira na vida cotidiana daqueles cidadãos e o que, a depender do momento, é considerado “vulgar” (a crença popular) na realidade, é a voz de uma tradição que se mantém viva através das memórias individuais, das memórias coletivas e da história da cidade.

Ao serem entrevistados, os pais de santo declararam que as pessoas têm procurado bastante o terreiro, muito mais do que antigamente:

hoje... o povo diz que num acredita, mais muita gente mesmo vem querer resolver os problema... elas dice que tá tudo indo errado cum elas... eu nunca vi tanta inveja em cima de mim... quero ajeitar minha vida... antigamente, tudo resolvia com reza... agente ia, se rezava e ficava bom... agora tá tudo diferente... outras... procuram por necessidade, doença... querem se curar.

Como se pode observar, as pessoas procuram as rezadeiras e os terreiros em busca de alívio para as doenças e as dores que sentem e para se protegerem do mal. De

qualquer forma, todos estão comungando com o pensamento coletivo de que a cura está nas experiências das tradições populares, sobretudo na voz e nos gestos de quem a profere. Veja-se o que afirmou outro umbandista:

as pessoa procura por cura... mais a cura tá nelas mesma, os banho, as erva e a limpeza do corpo limpa a pessoa... mais tem que acreditar, você entende? Se não quando é depois volta aqui ou sai dizem que num resolveu nada... o povo acredita muito no que vê.

Um dos senhores entrevistados (82 anos) declarou que a cidade de Alagoa Nova não era mais como antigamente, pois tudo havia mudado e o povo não acreditava nem em Deus, nem seguia os preceitos ditados pelo cristianismo:

quando eu era mocinho... mais moço todo mundo ia pra missa... todo mundo se arrumava... as moça, os rapaiz... era uma festa... trabaiva o dia todo, a semana inteira na roça, mais no domingo tava lá pra ouvir a palavra de Deus... hoje, os tempo ta mudado... é mei mundo de igreja, de outras religião... tem um bocado de macumbeiro! sempre teve im todo lugar... mais o povo ia mais pra igreja... bonito, elegante (...) as pessoa num acredita mais...

Assim, a voz é a mediação entre a tradição e as novas mudanças, tendo o significado de arquivo da memória das pessoas. O reconhecimento de que o Outro tem se desviado da voz “guia” que predominou ali em tempos remotos atesta que a voz é nômade e não está ligada a conceitos preestabelecidos no social. Ela assume múltiplas faces e tem um papel de amálgama, unindo a tradição à modernidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Das falas transcritas, depreende-se que mostram as “paisagens” vocais e gestuais experimentadas de forma intensa por todos os sujeitos sociais. Os cantos que envolvem cada um deles funcionam como uma possível partitura de um tempo oral e vocalizado, vez ou outra, adormecidos, que ressoam não apenas no tempo individual, mas também na memória coletiva das pessoas daquela cidade, embora às vezes sejam considerados como uma marca do “vulgar”, por estarem mergulhados nas vozes populares-guardiães da tradição. Nos fragmentos das entrevistas apresentadas verifica-se o que Zumthor (2005, p. 55) define como “materialização [...] de uma mensagem poética [...] e daquilo que a acompanha, o gesto, ou mesmo a totalidade dos movimentos corporais”. Os gestos e as performances em Alagoa Nova, tanto quanto as vozes, portanto, são nômades, atualizam-se e dialogam com o tempo e o espaço.

## REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de Francois Rabelais**. 6ed. tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2008.
- BOSI, ECLEA. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. 7ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- COSTA, Ana Elizabeth Cavalcanti da. **Bruxas de verdade: conhecendo e desvendando a magia**. São Paulo: Berkana Editora, 2001.
- LEROI-GOURHAN, André. **O gesto e a palavra: 2 – memória e ritmos**. Tradução de Emanuel Godinho. Lisboa: Edições 70, 1965.
- MEGALE, Nilza Botelho. **O livro de ouro dos santos**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- RICCEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.
- ZUMTHOR, **Performance, recepção, leitura**. 2ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Escritura e nomadismo: entrevistas e ensaios**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Sonia Queiroz. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Introdução à Poesia Oral**. São Paulo: HUCITEC, 1997.