

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

MINAYO, M. C. S. *O desafio do conhecimento*. São Paulo: Hucitec, 1993.

MOTTA, R. *A cura no xangô de Pernambuco: o rito do amassi como terapia*. In: PARRY, S. (Org). *Sistema de cura: as alternativas do povo*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1988. p. 78-88.

**PEDAGOGIAS RITUAIS: SENSIBILIDADES DO SABER E ESPAÇOS DO  
FAZER EM NARRATIVAS DO “ROUBO” DE IMAGENS DE SANTOS  
(POMBAL –PB, 1950-1980)**

Emerson José F. de Sousa

Mestrando em História – PPGH/UFRN

emersons933@gmail.com

**RESUMO**

A prática conhecida como “roubo” de santo é uma manifestação sagrada que visa a obtenção de chuvas e colheitas por meio da intercessão do santo que tem a imagem “roubada”. Para a tradição oral, é necessário respeitar as hierarquias religiosas no tocante a quais imagens devem-se “roubar”. Realizada com a imagem errada, de acordo com a memória local, a prática poderia causar transtornos e prejuízos aos devotos, a exemplo de exageros de chuvas. Portanto, o trabalho discute as narrativas que formulam uma pedagogia ritual na prática sertaneja do “roubo” de santo, no sertão de Pombal-PB. No campo teórico, contribuem ao estudo Foucault (2008), em relação às formulações discursivas que atuam na pedagogia do rito; e J. Assmann (2016), quanto à formação de uma memória cultural que remete a prática a uma ancestralidade. Como metodologia, fazemos uso da História Oral para realizarmos a análise dos discursos que perpassam o processo mnemônico que constitui a prática e suas sensibilidades para os devotos.

**Palavras-chave:** memória; discurso; pedagogia; sertão

**INTRODUÇÃO**

No conjunto das práticas católicas brasileiras é possível verificarmos, em diferentes épocas e espaços, as mais variadas manifestações de fé, caracterizadas especialmente por suas potencialidades de se fazerem dinâmicas e plurais. Nosso estudo parte deste pressuposto e concentra-se em uma dentre essas várias manifestações que constituem o catolicismo vivenciado no Brasil: o rito em que se pratica o “roubo” de imagens de santos, sobretudo nos espaços rurais que compõe os sertões nordestinos. Interessa-nos, particularmente, analisar os discursos que, ao formarem memórias em torno do “roubo” de santo, instituem disciplinarizações dentro do rito, notadamente com relação às quais imagens de santos poderiam, ou não, serem “furtadas”.

Nas comunidades rurais pombalenses, onde concentramos espacialmente o estudo, o rito religioso estruturava-se da seguinte forma dentro do período aqui abordado: um ou mais indivíduos, devotos ou não, visitava a residência de um familiar ou vizinho que possuísse a imagem, especialmente de São José e, sem que ele percebesse, realizava uma espécie de “furto”. Estando com a imagem escondida em sua casa, tal pessoa realizava um “voto” com o santo, segundo o qual, caso houvesse bom inverno com colheitas suficientes, sua imagem seria devolvida ao lar de seu dono por meio de pomposa procissão em agradecimento pela graça alcançada, que representava a abundância das chuvas e dos gêneros alimentícios ligados à agricultura.

Era preciso, no entanto, “obedecer” certas orientações presentes nas memórias daqueles que realizavam, conheciam e zelavam pela prática, e “roubar” ou a imagem de São José, padroeiro das chuvas, ou, em casos menos comuns, a imagem do menino Jesus. Realizada com o santo errado, ou com a imagem de entes superiores na hierarquia religiosa, os resultados da prática poderiam ser catastróficos. Construimos este estudo a partir da hipótese da existência de uma pedagogia que modelava as formas de operacionalização deste ritual ligado às experienciais locais de inverno.

Em sua maior parte, os espaços rurais sertanejos se encontram historicamente estruturados nas práticas agrícolas, especialmente àquelas relacionadas ao plantio e à pecuária. É comum que estas atividades estejam intimamente ligadas ao inverno e também às diversas experiências inventadas em torno deste fenômeno. As localidades rurais do alto sertão Paraíba, em Pombal, não fogem a estas características, apresentando

como um de seus aspectos culturais mais evidentes as diversas práticas socioculturais conectadas à vivência rural sertaneja característica do período aqui apresentado.

De acordo com o estudo de Del Priore (1997), práticas relativas a deslocamentos e “maltrato” de imagens sagradas encontram-se no cerne de nossa prática católica desde o período colonial. Fazem parte do que Laura de Melo e Souza (2009) chamou de *economia religiosa*. A prática do “roubo” de imagem de santo ocorre no seio dos ritos religiosos em torno de São José no Nordeste. Ela visa à obtenção de chuvas para o combate dos insucessos agrícolas por meio da intercessão deste santo, apropriado historicamente na região como padroeiro das chuvas e, conseqüentemente, das boas colheitas. Este rito religioso faz parte de uma multiplicidade de práticas centradas no inverno, muito comuns na maior parte do Nordeste.

De acordo com Andrade (2010, p. 141), “na religiosidade católica, cada devoto manifesta, com maior autonomia e espontaneidade, seus sentimentos, sua fala, seus medos, suas necessidades, assim como o pagamento de suas promessas ou simples agradecimentos”. Esta é uma ideia central que perpassa as práticas religiosas a exemplo do roubo de santo. Sob constantes diálogos com o plano espiritual, o sertanejo leva consigo crenças constituídas historicamente a partir de uma diversidade de elementos norteados por discursos instituídos por meio da própria dinamicidade presente em suas práticas culturais.

São justamente os discursos e suas regularidades que, ao perpassarem o rito, o sistematiza, delimita suas operações e criam formas de controle. “É preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 28). Interessa-nos aqui especialmente identificar e apreender a repetição e a unidade que perpassam ou instituem estas regularidades que parecem necessitar os discursos. A prática religiosa e seus *modus operandi* não deixam de ser, também, expressões construídas discursivamente, seja no campo institucional ou no campo da própria prática, como se propõe a problematizar por meio deste estudo.

A partir do que nos diz Foucault (1999), compreende-se que certos indivíduos, sociedades ou mesmo as comunidades, mais do que produzirem, desejam e necessitam apoderar-se dos discursos, utilizá-los para estabelecer uma instância e uma ordem. Ordem esta geralmente ligada a determinados sistemas sociais bem delineados. O que consideramos neste estudo como elemento que busca este controle sobre o discurso é a própria cultura enquanto memória, mencionando um termo definido por J. Assmann (2016). Nesta linha de pensamento, é preciso conceber esta memória como discurso, como dispositivo agenciador de práticas educativas formuladas a partir das sensibilidades que afloram em um processo mnemônico investido de valor simbólico.

A memória que aqui problematizamos, inspirada nas definições de J. Assmann (2016) e A. Assmann (2011), tem a dimensão cultural mais evidenciada e está especialmente conectada às histórias dos locais e das famílias, diluindo-se mais profundamente nas muitas gerações que perpassa. Vale salientar que as diferentes gerações que transmitem o rito possuem a consciência da dimensão temporalmente profunda do processo mnemônico relacionado à memória cristã, notadamente das práticas da religiosidade católica. Para se argumentar em favor desta hipótese, é preciso considerar a relação entre este processo e a vida social, na qual “[...] a durabilidade das memórias depende da durabilidade dos vínculos e estruturas sociais” (ASSMANN, 2016, p. 119).

Este tipo de memória demanda uma base de vínculos sociais historicamente consolidados. Ela não pertence apenas a grupos fechados de indivíduos e nem a uma única localidade, seja ela mais restrita ou mais ampla. Lembramos, mais uma vez, que ritos religiosos de natureza similar ao que aqui problematizamos ocorrem há muitíssimo tempo no Brasil, sendo inscritos no cerne de uma prática católica historicamente reelaborada. O rito, portanto, não se relaciona a uma memória de curto prazo, ele faz parte de um conhecimento partilhado de diversas formas ao longo do tempo. Argumentado sobre a relação entre uma “base de dados” social como estruturadora da memória, Assmann (2016, p. 123) afirma que “esse é tipicamente o caso quando está em jogo o conhecimento ritual e um ritual tem que seguir estritamente um “roteiro”, mesmo que esse roteiro não esteja armazenado na escrita”.

O artigo surge da inquietação com relação a existência e a transmissão de práticas educativas responsáveis pela ressignificação do sagrado. Problematiza-se também como as memórias locais se apresentam como discursos e a que situações da vida social eles se relacionam quando inventam modos de fazer. O discurso ritual se repete? Como e por quê? Quais finalidades existem nas formas corretas de se praticar o “roubo” de santo? A que interesse elas servem? Mais do que responder a estes questionamentos gostaríamos de instigá-los, de levá-los ao centro da percepção do quão complexo podem ser os atos que compõe o fenômeno religioso.

Operando com memórias orais e a discursividade, utilizamos a metodologia da História Oral e a análise de discurso. A apreensão da oralidade que constrói o rito nos foi possível graças às narrativas da Sr.<sup>a</sup> Geralda Almeida e da Sr.<sup>a</sup> Maria França e também do Sr. Sebastião Filho, cujas experiências de vidas serão expostas com mais detalhes ao longo do texto.

## **DISCURSOS SOBRE A RITUALÍSTICA E AS SENSIBILIDADES QUE INVENTAM MODOS DE FAZER**

Os discursos delineados na e pela prática do “roubo” de santo instituem formas e ordenamentos a serem seguidos na ritualística. Este é um procedimento comum dentro deste tipo de manifestação religiosa, na qual existe a preocupação com o saber fazer que orienta as ações que tecem o ritual. As narrativas fazem uso principalmente das sensibilidades, buscando tocar àqueles que se consideram religiosos por meio de suas subjetividades, em relação à dimensão mais propriamente religiosa e, principalmente, em relação à significação sociocultural que o rito dispunha naquelas localidades.

As memórias da Sr.<sup>a</sup> Geralda Almeida nos apontam para esta reflexão. Ela viveu junto com sua família na zona rural pombalense por muitos anos, no sítio Maria do Santo. Lá faziam uso de diversas práticas agrícolas que, na maioria das vezes, lhes direcionavam para as experiências míticas de inverno. Quando influenciada por sua mãe, conhecedora desta e de outras práticas religiosas inscritas nas experiências locais de inverno, a Sr.<sup>a</sup> Geralda foi uma das praticantes do “roubo” de santo no momento em que o que foi

plantado encontrava-se na iminência de perda devido às irregularidades das chuvas. Vejamos parte de sua narrativa sobre a imagem de São José que ela afirma ter sido “furtada” no final da década de 1960:

A, teve gente que roubou uma vez, a imagem do Senhor... Minha mãe contava num sabe? Que roubaram uma imagem do Senhor, e foi um dilúvio d'água. Foi por que né, num era... o san... o san... o santo certo mesmo é São José. Num é, num era a imagem do Senhor. A imagem do Senhor, quando quem roubou, [inaudível] foi um dilúvio tão grande, de água. São José não, ele já é, já é padroeiro mesmo de da, da, de chuva (*sic*).<sup>80</sup>

A produção discursiva em torno do rito cria uma base de sustentação na qual se diz o que pode ou o que não pode ser feito, no caso, qual imagem de santo pode ou não ser roubada. Neste caso, o castigo sobre a forma do dilúvio era um dispositivo utilizado geração após geração para reforçar a prática em torno da imagem de São José. Quando a narradora nos diz “minha mãe contava”, podemos perceber as estratégias adotadas pela própria ritualística que, na realidade, tem como intenção a reprodução do que era sempre relatado pelos “mais velhos”. Esta era uma forma de inculcar a disciplina nas gerações subsequentes, que também passariam a reproduzir aqueles relatos. Não se procurava esconder que alguns “transgressores” “roubavam” imagens outras, mesmo às do Senhor, enquanto divindade suprema. Ao contrário, buscava-se veicular estas narrativas para que outros não cometessem o mesmo “erro”.

Além da imagem de São José, registra-se também alguns casos nos quais foi “roubada” a imagem do Menino Jesus em espaços mais específicos das localidades rurais em que pesquisamos. Esta constatação se encontra presente nas memórias da Sr.<sup>a</sup> Maria França, residente a vida toda na zona rural pombalense. Também sob a tutela de sua mãe, além de “roubar” imagens de São José em mais de uma oportunidade, ela afirma ter chegado a “furtar” também a imagem do Menino Jesus na comunidade do Estrelo também entre o final dos anos de 1950 e início dos anos de 1960. Tanto o “roubo” da imagem de

---

<sup>80</sup> Narrativa de Geralda Vieira da Silva Almeida. 67 anos. Agricultora. Entrevista realizada em março de 2018, em sua residência, na cidade de Pombal-PB.

São José quanto a do Menino Jesus ocorreram em situações não muito diferentes das expostas pela Sr.<sup>a</sup> Geralda: tempos de chuvas irregulares e agricultores à espreita de prejuízos.

Esta comunidade e outras a ela conectadas tomam São José como padroeiro local. Além disso, no Estrelo existe uma igreja consagrada ao santo que leva seu nome. Nesta localidade e nas outras próximas, em alguns momentos, pudemos realizar observações participantes quando entrevistamos Maria França e participamos de um rito religioso na referida igreja. Foi uma oportunidade de inserção nas comunidades, o que muitas vezes se faz necessário nas operações com a História Oral, que demandam certa reciprocidade na relação estabelecida com os entrevistados, conforme aponta-nos Delgado (2006). Nossa narradora informou sobre muitos “roubos” de santo que ali ocorreram, vamos então às suas falas:

[...] o santo era São José, o Minino Jesus que era de São José [...]. Então eu nunca roubei a imagem do Sinhô não, sempre roubava São José, minha mãe também, o Minino Jesus, ai tu... a gente roubava, mais, São Francisco do Canindé ninguém roubava que aqui tem aqui em casa o quadro tá ali no meu oratório mais... Santo Antônio nós num roubava. Outro santo, nem São Geraldo, nem Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, esses outros santo ninguém roubava, sempre era São José (*sic*).<sup>81</sup>

Primeiro, gostaríamos de enfatizar o direcionamento do discurso para os santos propícios à prática em questão: São José e Menino Jesus que ele aparece tutelando em muitas representações religiosas. Não se podia “roubar” a imagem de São Geraldo ou de São Francisco, porque os discursos foram historicamente produzidos a partir da compreensão de que estes santos não atuavam no quesito envio de chuvas. Cada um, como é de conhecimento geral, tem sua especialidade e poderia até se “roubar” a imagem de santo Antônio, mas como um rito de casamento e não de chuva.

---

<sup>81</sup> Narrativa de Maria França do Nascimento. 81 anos. Agricultora. Entrevista realizada em maio de 2018, em sua residência, no Sítio Estrelo em Pombal-PB.

O que está diante de nós neste momento é o estabelecimento de verdades nos discursos que veiculam a pedagogia em torno do rito. Verdades que se faziam inquestionáveis sob a pena da punição divina, verdades que nos permitem ter noção da profundidade que alcança a religiosidade no pensamento humano. Segundo Foucault (1999), a vontade de verdade e de saber caracterizam o discurso social. Saber e verdade são, dessa forma, imposições que se apoiam em sistemas e regras criados por eles próprios para conferirem sua própria legitimidade. Portanto, essa vontade

[...] é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas como a pedagogia [...]. Mas ela é também reconduzida, mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído (FOUCAULT, 1999, p. 17).

Em relação a ocorrência do “roubo” também com a imagem do Menino Jesus, compreende-se que a prática é inserida em uma determinada lógica dentro da própria pedagogia em torno do rito. Quando a Sr.<sup>a</sup> Maria França diz: “o Menino Jesus que era de São José”, torna-se nítido que a imagem de Cristo, enquanto criança, está associada à tutela de São José, e consideramos que é por esta razão, e também pelo fato desta imagem representar Cristo ainda na infância, que ela é aceita para o “roubo”. Esta reinvenção da prática é fruto da capacidade que os discursos tem de se adaptarem e se recriarem.

O roubo da imagem do menino Jesus representa uma espécie de desvio consentido pela ordem do discurso. Uma forma de se conterem desvios maiores nesta prática seria institucionalizar discursos outros, isto é, criar novas sensibilidades em torno de outra imagem que passa a fazer parte da lógica discursiva do roubo, sem que se perca o fio condutor que sustenta a legitimidade do rito. Os discursos também se reelaboram e reelaboram suas pedagogias como forma de manter certo controle sobre o que continua acontecendo, mas de forma diferenciada em cada época ou contexto.

## **PEDAGOGIAS RITUAIS QUE SE FAZEM POR MEIO DE MEMÓRIAS DE FAMÍLIA**

Os laços de parentesco que elencamos, enquanto constituintes de parte da memória remetida à dimensão cultural, são amplamente veiculados pela oralidade que produz os saberes locais. E uma parte destes saberes se faz por meio de memórias de famílias, nas quais se reproduzem e também se ressignificam experiências outrora vivenciadas pelos patriarcas locais. As memórias do Sr. Sebastião Filho nos aponta para esta compreensão. No recorte temporal aqui trabalhado, Sebastião ainda era criança. Entretanto, ele recorda muito bem os diversos “roubos” e os acompanhamentos de devolução das imagens de santos ocorridos no período nas dependências do sítio Boa Vista:

Pra gente, pra gente assim na época, era uma coisa, vou te contar, era uma, uma alegria enorme, num tem nem o, o [precisão] pra falar do tamanho da alegria que a pessoa tinha na época, dizer assim: - “a vão entregar o santo tal dia”, meu irmão era como se fosse uma **festa, grande**, pra gente era uma festa grande viu! Era uma diversão muito grande, além da fé né, na da tradição que tinha (*sic*).<sup>82</sup>

Atualmente, o Sr. Sebastião pertence a uma vertente religiosa que não é mais a católica. No entanto, ele reproduz em suas lembranças os discursos e as práticas culturais que o remete a seus familiares, e notadamente à sua infância. A força da cultura familiar que se institui enquanto memória de pertencimento engloba distintas gerações. A prática do “roubo” era motivo de celebração familiar, momento no qual se reforçavam os laços de parentesco. J. Assmann (2016) complementa este raciocínio quando nos chama a atenção para a importância do processo mnemônico para os níveis de interação entre grupos separados temporalmente. Nesse sentido, considera-se que

Os grupos são formados e reunidos por meio da dinâmica de associação e dissociação, que é sempre carregada (em vários graus) de afeição. [...]. Esses “laços afetivos” emprestam especial intensidade às memórias. Lembrar-se é uma realização de pertencimento, até uma obrigação social. Uma pessoa tem que lembrar para pertencer [...] (ASSMANN, 2016, p. 122).

---

<sup>82</sup> Narrativa de Sebastião F. Lacerda Filho. 44 anos. Autônomo. Entrevista realizada em janeiro de 2018, em sua residência, na cidade de Pombal-PB.

Voltemos às memórias da Sr.<sup>a</sup> Maria França, em que se encontra clarificado a todo o momento de sua narrativa o passado mitificado pelas ações daqueles que à antecederam e que a permite evidenciar e valorizar o seu lugar a partir de valores católicos. Nas lembranças de Maria França, nos chamou a atenção o discurso que tem como ponto de apoio a memória dos “mais velhos”, pessoas notadamente sábias, de acordo com o pensamento local, representada neste momento pelos discursos provenientes de sua avó. Supomos que quanto mais velho era o ente que se fazia muito querido nos espaços familiares tradicionais, mais impactante poderia ser o que este indivíduo proferia. Partimos de um trecho da narrativa da Sr.<sup>a</sup> Maria para aprofundarmos a análise da importância do discurso tradicional para a prática do “roubo” de santo:

Agora o santo de se roubar era São José, o Menino Jesus, o Divino Espírito Santo minha avó dizia: - ninguém roube o Divino Espírito Santo que dá dilúvo. Pronto a gente num ro... num roubava Divino Espírito Santo. [...]. Muita gente roubava a imagem do Sinhô, eu nunca roubei por que minha vó dizia assim que a imagem do Sinhô num era o santo da gente roubar (*sic*).<sup>83</sup>

É inegável que a memória que institui o rito reforça um lugar de superioridade de Jesus Cristo, representado pela “imagem do Senhor”, e também do santo “roubado” enquanto mediador entre o céu e a terra. No entanto, consideramos mais importante ressaltar que a prática educativa que veicula o castigo como estratégia existe não somente porque se “furtou” a imagem de um ente sagrado de caráter superior. Ela é reproduzida também porque se transgrediu a tradição que foi historicamente constituída por meio do rito, em que a memória o constrói enquanto um elo que reforça as linhas de parentesco e de sociabilidades existentes em diferentes épocas. Portanto, não se pode esquecer que os discursos da ritualística inscrevem-se e reproduzem a organização social historicamente presente neste tipo de lugar.

---

<sup>83</sup> Narrativa de Maria França do Nascimento. 81 anos. Agricultora. Entrevista realizada em maio de 2018, em sua residência, no Sítio Estrelo em Pombal-PB.

Roubar a imagem certa, mais do que uma demonstração de respeito para com as hierarquias religiosas, era também uma forma de *inserção* na memória cultural que institui a oralidade em torno do rito. Esta é uma das razões que nos leva a afirmar que existe uma espacialidade instituída pela conjuntura ritualística do roubo de santo. O espaço da memória, da recordação, aos quais estes indivíduos se submetem. Ultrapassá-lo significava ir contra os “antigos”, contra essa memória de ancestralidade, onde o transgressor estaria à parte dos valores cristãos que estruturam historicamente estes espaços familiares.

Convertendo para nossa análise o que A. Assmann (2011) teorizou como espaços da recordação, definimos que eles existem enquanto discursos da disciplinarização ritual. Reforçando este ponto de vista, J. Assmann (2016, p. 124) ainda nos diz que “a memória é considerada, sem dúvida, o meio mais confiável para transmitir o conhecimento religioso (isto é, ritual) a gerações posteriores”. Portanto, o espaço da recordação apresenta-se como estruturador da discursividade que buscamos evidenciar e analisar ao longo deste estudo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O que determina qual santo que deve ter a imagem “furtada” e também às maneiras como este “furto” deve ser realizado são os discursos estruturados sobre a memória cultural que existe em torno desta prática religiosa. São as memórias dos ancestrais, símbolos da identidade religiosa e do próprio valor histórico do catolicismo, que definiam, sobretudo até os anos de 1980, espaços do fazer em torno do rito que o orientavam e conferiam sua legitimidade. A prática existiu, e de certa forma existe, por causa destas regularidades discursivas, elementos que a fornece sentido, fazendo com que as experiências simbólicas sejam materializadas por meio da subjetivação do que naquelas localidades é historicamente veiculado.

Somos instigados também a pensar sobre a capacidade inventiva presente na prática religiosa ressignificada, que ganha dimensões pedagógicas por meio de ensinamentos que são inseparáveis de sua transmissão. Foi possível refletir a respeito da

forma como “roubo” de santo inventa, ordena e transforma seus próprios discursos. Isto compõe formas de regularidade e manutenção do discurso religioso, uma vez que estas reelaborações são incutidas como valores socioculturais e verdades religiosas para quem as realizam. O rito também existe enquanto discurso, portanto, ele o institui, o leva à outras formas de existência.

Analisar às pedagogias rituais que constituem a prática do “roubo” de imagens sagradas em suas formulações discursivas, nos permite questionar sobre o poder que existe dentro do campo simbólico enquanto experiência religiosa. Foi por meio deste tipo de prática que o sertanejo encontrou, e ainda encontra em muitas ocasiões, formas de se conectar e de subjugar a natureza, em momentos nos quais ela se faz cruel e selvagem. As sensibilidades levam os indivíduos a instituírem sistemas de manutenção e de sentido para a vida em um mundo que, por vezes, não alimenta nem seus corpos e nem a sua consciência. Por isso, formas outras de vida precisam ser criadas para mediar as relações dos homens com os diversos mundos.

## **REFERÊNCIAS**

ANDRADE, Solange R. de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. **Revista Brasileira de História das Religiões - ANPUH**, Maringá, Ano III, n. 7, p. 131-145, Mai. 2010.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, v. 19, n. 1, p. 115-127, jan./jun. 2016

DEL PRIORE, Mary. Ritos da vida privada. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). **História da vida privada no Brasil**: cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 275-330.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral** – memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FOUCAULT, Michel. As regularidades discursivas. In: \_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

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, 2009.

## DANÇA DO EXISTÊNCIAL: A EDUCAÇÃO DE CORPOS MASCULINOS POR MEIO DA DANÇA NO PRESÍDIO DO SERROTÃO

Eulina Souto Dias

Universidade Federal de Campina Grande - UFCG

soutoeulina@gmail.com

### RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar as práticas educativas por meio da dança dentro de um dos segmentos do projeto *Cultura no Presídio*. Criado em 1995, o projeto mencionado esteve em atividade até o ano de 2013, atuando na educação de apenados do presídio do Serrotão, localizado na cidade de Campina Grande, PB. Embora, o projeto também pedagogizasse os detentos nas artes aplicadas ao teatro, música e pintura, essa pesquisa se debruça a investigar, exclusivamente, acerca das experiências educativas com a dança. Para tanto, será utilizada a metodologia de análise do discurso, a partir de Michel Foucault (2014), para perquirir as notícias publicadas em alguns jornais como o *Diário da Borborema* e *Jornal da Paraíba*, principais fontes para a construção desse texto que será atravessado, sobretudo, pelos conceitos de corpo, masculinidades, dança e práticas educativas.

**Palavras-chave:** corpo; práticas educativas; dança; masculinidades.

A ideia de construção deste texto surgiu por causa de um bom encontro, e, a partir do encontro, nada permanece no mesmo lugar ou continua da mesma maneira: eis a potência do devir. De acordo com Márcio Silva (2010, p. 91) “o devir diz respeito não ao que somos, mas ao que estamos em via de nos tornar, ao que podemos nos tornar a partir das conexões que vivenciamos [...] o devir não define um destino, antes assinala que o destino de todas as coisas é a permanente transformação”. Certa tarde, estava no