

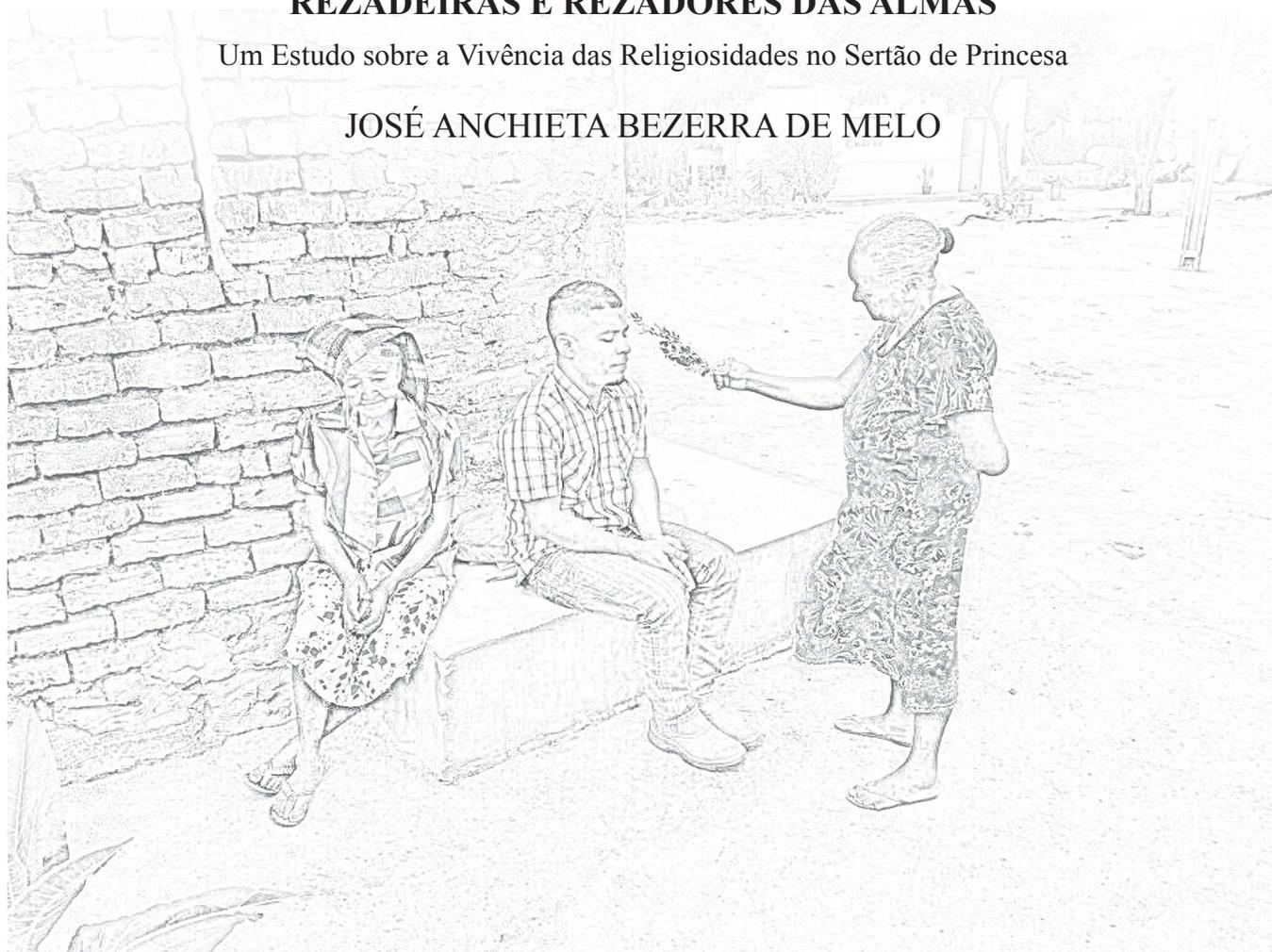


UNIVERSIDADE FEDERAL DE PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

REZADEIRAS E REZADORES DAS ALMAS

Um Estudo sobre a Vivência das Religiosidades no Sertão de Princesa

JOSÉ ANCHIETA BEZERRA DE MELO



JOÃO PESSOA -PB
2021

JOSÉ ANCHIETA BEZERRA DE MELO

REZADEIRAS E REZADORES DAS ALMAS:

Um Estudo sobre a Vivência das Religiosidades no Sertão de Princesa

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, para a obtenção do título de Doutor em Sociologia. Linha de Pesquisa: Culturas e Sociabilidades.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Flávia Ferreira Pires.

JOÃO PESSOA-PB

2021

Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

M528r Melo, José Anchieta Bezerra de.

Rezadeiras e rezadores das almas : um estudo sobre a
vivência das religiosidades no Sertão de Princesa /
José Anchieta Bezerra de Melo. - João Pessoa, 2021.
211 f. : il.

Orientação: Flávia Ferreira Pires.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Religiosidade. 2. Rezadores. 3. Devoção. 4.
Catolicismo popular. 5. Santas almas. 6. Almas
vaqueiras. I. Pires, Flávia Ferreira. II. Título.

UFPB/BC

CDU 279.224(043)

FOLHA DE AVALIAÇÃO

A tese intitulada **Rezadeiras e Rezadores das almas: Um Estudo sobre a Vivência das Religiosidades no Sertão de Princesa**, de autoria de José Anchieta Bezerra de Melo, sob orientação da Prof.^a. Dr.^a. Flávia Ferreira Pires, apresentada em sessão pública ao Programa Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Doutor em Sociologia, foi aprovada em 24/02/2021, pela Banca Examinadora composta pelos seguintes membros:



Prof.^a. Dr.^a Flávia Ferreira
Pires(Orientadora)
(Universidade Federal da Paraíba - PPGS-UFPB)



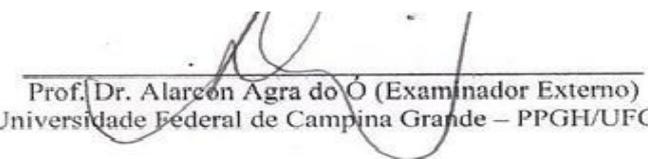
Prof.^a Dr.^a Léa Freitas Perez
(Examinador Externo)
(Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG)



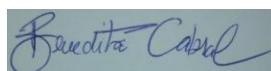
Prof. Dr. Adriano Azevedo de
León(Examinador Interno)
(Universidade Federal da Paraíba - PPGS-UFPB)



Prof. Dr. Antonio Giovanni Boaes
Gonçalves(Examinador Interno)
(Universidade Federal da Paraíba - PPGS-UFPB)



Prof. Dr. Alarcon Agra do O (Examinador Externo)
(Universidade Federal de Campina Grande – PPGH/UFCG)



Prof.^a Dr.^a Benedita Edina da Silva Lima Cabral (Examinador Externo/Suplente)
(Universidade Federal de Campina Grande - UFCG)

*À memória do Poeta João Mendes de Oliveira,
Meu bisavô*

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, a Deus e, em segundo, às Santas Almas.

À família:

Agradeço imensamente aos meus pais, José Bezerra de Melo (*in memoriam*) e Enilda Mendes Bezerra de Melo. Tudo o que eu faço possui a marca de vocês.

À Terezinha de Melo por tudo o que representa para a nossa família.

A todos os meus irmãos, em especial Anastácio Bezerra, pela inestimável contribuição nesse estudo e por continuar influenciando minhas reflexões e pensamentos. E a Marli por cuidar de todos nós.

A Willian, pelo que somos um para o outro, e pela dedicação e cuidado em cada instante, redobrados nas fases de maior dificuldade.

Aos primos-irmãos especiais, Dr. Severiano Bezerra e Dr. Vital Bezerra a quem tomei como exemplos desde muito cedo.

À tia Francisca Rodrigues (*In memoriam*), pelo presente do encontro e pelo sorriso eternizados em minha memória.

À Dona Francisca Bezerra Lopes (*In memoriam*) pela grandeza de ser humano. Pelo exemplo que nos deixou.

Aos professores:

Agradeço a minha orientadora Professora Flávia Ferreira Pires a quem sou grato pelo convívio durante os últimos cinco anos e pela maneira com que ajudou a conduzir este trabalho.

Aos Professores da banca examinadora pela paciência em ler e colaborar, cedendo suas honrosas avaliações.

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPB, especialmente Rogério Medeiros, Simone Brito, Teresa Cristina Matos e Giovanni Boaes, pelas leituras e discussões em sala de aula.

Ao Prof. Dr. Brian Juan O'Neill e a Profa. Dra. Antónia Pedroso de Lima responsáveis pela minha supervisão durante estágio doutoral no Centro em Rede de Investigação em Antropologia do Instituto Universitário de Lisboa, CRIA/ISCTE-IUL.

À Professora Dra. Benedita Cabral, a quem desejo expressar os meus maiores agradecimentos pelos conhecimentos compartilhados ao longo desses anos e por participar de minha iniciação no mundo acadêmico.

Às instituições:

À Universidade Federal da Paraíba por todo o suporte oferecido e pelo incentivo à minha qualificação profissional.

À Faculdade de Ciências Médicas da Paraíba FCM-PB/Afya pela concessão do afastamento para estudos e pesquisa fora do país.

Ao Instituto Universitário de Lisboa - ISCTE-IUL e o Centro em Rede de Investigação em Antropologia CRIA/ISCTE-IUL pela acolhida durante o meu estágio doutoral.

A Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e a sua Biblioteca de Obras Raras Átila Almeida, por preservarem joias da literatura popular, que compõem o acervo da biblioteca.

Aos amigos e parceiros de trabalho:

À Profa. Dra. Rosilene Dias Montenegro, minha primeira orientadora de iniciação científica, onde aprendi o essencial do fazer pesquisa.

À Profa. Dra. Maria do Socorro do Nascimento, com quem aprendi os primeiros passos da docência do ensino superior, durante a monitoria.

Aos amigos e companheiros da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, minha primeira casa, a quem sou muito grato pelo convívio e aprendizado.

Aos companheiros e companheiras do grupo de pesquisa CRIAS-UFPB pelos encontros e discussões teóricas.

Aos colegas do MPPGAV-CE-UFPB, Rose e Raquel, e aos chefes Profa. Edineide Jezine e Prof. Mariano Castro Neto, pela amizade, incentivo e apoio.

Aos secretários Fred, do PPGS-UFPB pela costumeira atenção e paciência com os meus atrasos. E a Mafalda do CRIA/ISCTE-IUL pela generosa acolhida.

Aos meus amigos e conterrâneos do Sertão de Princesa Isabel, Tavares, Juru, Água Branca, Manaíra e São José. E as pessoas anônimas que encontrei nos vários espaços onde a pesquisa foi desenvolvida. As conversas enriqueceram esse estudo de modo incalculável. A todas, o meu muito obrigado.

Aos entrevistados:

Meu especial agradecimento as rezadeiras e rezadores participantes da pesquisa cujas informações compartilhadas possibilitaram acessar o universo dos bens simbólicos aqui expostos. A todos e todas registro aqui o meu agradecimento.

*Viva o autor da Natureza,
Viva S. Miguel Arcanjo,
E viva a corte dos Anjos,
Viva toda a realeza,
Viva a santa luz acesa,
Viva esta boa semente,
Viva Deus Onipotente,
Viva a cruz da Redenção,
E o Padre Ciço Romão
Viva! Viva, eternamente!*

*Nada mais tenho a dizê.
Sou João Mendes de Oliveira,
Nesta língua brasilêra
Eu nada pude aprendê,
Porém posso conhecê
De tudo quanto é verdade!
Não tenho capacidade,
Mas, sei que não digo a toa
- Pade Ciço é uma pessoa
Da Santíssima Trindade!*

João Mendes de Oliveira

RESUMO

Rezadeiras e Rezadores das Almas: um estudo sobre a vivência das religiosidades no Sertão de Princesa

Esta tese realiza uma leitura da devoção sertaneja às Almas Vaqueiras e às Treze Almas Benditas, Sabidas e Entendidas. A pesquisa adotou como tema de estudo homens e mulheres, rezadores das Almas, e as suas vivências religiosas em relação a essa devoção. O campo de análise foi o Sertão de Princesa, uma região de divisa entre os estados da Paraíba e de Pernambuco, onde se verifica a ocorrência dessa devoção. O objetivo foi compreender como se articulam as vivências dos rezadores com a devoção às Santas Almas. Para isso, buscou-se conhecer como esses rezadores associam a vida cotidiana às práticas de devoção; identificar os mecanismos que possibilitam o diálogo e a proximidade com as Santas Almas; perceber o processo de transmissão dos saberes tradicionais na comunidade de devotos. Também visou-se conhecer como a eficácia das rezas está presente nas falas de rezadores e rezados. Utilizou-se como orientação metodológica a Etnografia e a História Oral. No estudo, observou-se que a devoção às almas acontece a partir de um referencial católico, baseia-se numa relação de compromisso, envolta no mistério e no maravilhoso, e obedece a um princípio de trocas. As vivências religiosas possibilitam aos rezadores uma relação mais próxima com o sagrado. Tal condição confere ao rezador um *status* especial baseado no dom, na credibilidade que adquire junto às pessoas rezadas e na proximidade com a comunidade. Os rezadores exercem seu poder por meio do domínio do saber privilegiado, utilizando-se das estratégias de sigilo e de precauções com as rezas fortes e de cura. A pesquisa apontou que a vivência do dom é o meio pelo qual os rezadores transcendem o individualismo. Dessa forma, atuam num campo de mediação através do ofício da reza e da vivência da devoção às Santas Almas. Por fim, observou-se que essa devoção constitui uma rica possibilidade de compreender as religiosidades sob o aspecto das relações com o sagrado, representado pelas Santas Almas, e mediadas, ocasionalmente, por práticas e ritos mágicos.

Palavras-chave: Rezadores. Devoção. Catolicismo popular. Santas Almas. Almas Vaqueiras.

ABSTRACT

Healers for Souls: a study on the experience of religiosities in the Hinterland of Princesa

This thesis presents a reading of the country people's devotion to the *Almas Vaqueiras* and to the Thirteen Blessed, Wise and Aware Souls. The research adopted as theme of study men and women, healers of Souls, and their religious experiences in relation to this devotion. The field of analysis was the Hinterland of Princesa, a region bordering the states of Paraíba and Pernambuco, where this devotion occurs. The objective was to understand how the healers experiences are articulated with the devotion to the Holy Souls. For this, we sought to know how these healers associate daily life with devotion practices; to identify the mechanisms that enable dialogue and proximity to the Holy Souls; to understand the process of transmitting traditional knowledge in the devotees' community. We also sought to understand how the effectiveness of prayers is present in the speeches of the healers and a blessed person. Ethnography and Oral History were used as methodological guidance. In the study, it was observed that devotion to souls has a Catholic reference, is based on a relationship of commitment, wrapped in mystery and wonder, and obeys a principle of exchange. Religious experiences enable healers to have a closer relationship with the sacred. Such a condition gives the healer a special *status* based on the gift, the credibility he acquires with blessed people and the proximity to the community. Healers exercise their power through the domain of privileged knowledge, using strategies of secrecy and precautions with strong prayers and healing. The research pointed out that the experience of the gift is the means by which healers transcend the individualism. In this way, they work in a field of mediation using prayer and the experience of devotion to the Holy Souls. Finally, it was observed that this devotion constitutes a rich possibility of understanding religiosities from the aspect of relations with the sacred, represented by the Holy Souls, and mediated, occasionally, by magical practices and rites.

Key words: Healers. Devotion. Popular Catholicism. Holy Souls. *Almas Vaqueiras*.

RÉSUMÉ

Les Guérisseurs des Âmes: une étude sur l'expérience religieuse dans l'arrière-pays de Princesa

Cette thèse présente une lecture de la dévotion paysanne aux *Almas Vaqueiras* et aux Treize Âmes Bénies, Sages et Éclairées. La recherche a retenu comme thème d'étude les hommes et les femmes, guérisseurs des Âmes, et leurs expériences religieuses par rapport à cette dévotion. Le champ d'analyse a été l'arrière-pays de Princesa, une région limitrophe des états de Paraíba et de Pernambuco, où se produit cette dévotion. L'objectif était de comprendre comment les expériences des guérisseurs s'articulent avec la dévotion aux Âmes Saintes. Pour cela, nous avons cherché à savoir comment ces guérisseurs associent la vie quotidienne aux pratiques de dévotion; à identifier les mécanismes qui permettent le dialogue et la proximité avec les Âmes Saintes; à comprendre le processus de transmission des connaissances traditionnelles dans la communauté des dévots. Nous avons également cherché à comprendre comment l'efficacité des prières est présente dans les discours de guérisseurs. L'ethnographie et l'histoire orale ont été utilisées comme guide méthodologique. Dans l'étude, il a été observé que la dévotion aux âmes provient d'une référence catholique, est basée sur une relation d'engagement, enveloppée de mystère et de merveille, et obéit à un principe d'échange. Les expériences religieuses permettent aux guérisseurs d'avoir une relation plus étroite avec le sacré. Une telle condition confère au guérisseur un statut particulier basé sur le don, la crédibilité qu'il acquiert auprès des personnes bénies et la proximité avec la communauté. Les guérisseurs exercent leur pouvoir à travers le domaine de la connaissance privilégiée, en utilisant des stratégies de secret et de précautions avec des prières fortes et la guérison. La recherche indique que l'expérience du don est le moyen par lequel le guérisseur transcende l'individualisme. De cette manière, il travaille dans un champ de médiation en se servant de la prière et de l'expérience de dévotion aux Âmes Saintes. Enfin, il a été observé que cette dévotion constitue une riche possibilité de comprendre les religiosités sous l'aspect des relations avec le sacré, représentées par les Âmes Saintes, et, occasionnellement, par l'intermédiaire des pratiques et des rites magiques.

Mots-clés: Prieurs. Dévotion. Catholicisme populaire. Les Âmes Saintes. *Almas Vaqueiras*.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Estrada de acesso ao sítio Mixila, Tavares - PB, 2018.....	15
Figura 2 - Ingazeira no Sítio Pau D'Arco, Tavares - PB, 2018.....	32
Figura 3 - Localização do município de Tavares, Paraíba, Brasil, 2021.....	33
Figura 4 - Mapa da região geográfica onde se insere a pesquisa, Paraíba, Brasil, 2021.....	52
Figura 5 - Casa de uma das rezadeiras no Sítio Serrinha dos Bezerras, Princesa Isabel - PB, 2017.....	84
Figura 6 - Casa de um rezador no Sítio Serrinha dos Bezerras, Princesa Isabel - PB, 2017.....	126
Figura 7 - Sítio Curisco, Tavares - PB, 2020.....	141
Figura 8 - Reforma e ampliação da Igreja, Tavares - PB, 2017. Autoria própria.....	209
Figura 9 - Igreja após reforma e ampliação, Tavares - PB, 2020. Autoria própria.....	209
Figura 10 - Rua Central de Tavares, destruída na Guerra de Princesa. <i>In:</i> ALMEIDA, José Américo de. O ano do nego – memórias. João Pessoa: UFPB, 1978.p. 36.....	210
Figura 11 - Tanque blindado utilizado na Guerra de Princesa. Disponível em: https://auniao.pb.gov.br/ . Acesso em 21 de dez. de 2020.....	210
Figura 12 - Órgão Oficial do Território Livre de Princesa, com o Decreto de Independência do município. <i>In:</i> MARIANO, Paulo. Princesa Antes e Depois de 30. João Pessoa: Idéia, 2016.p. 98.....	211
Figura 13 - Coronel José Pereira, com chapéu na mão, com seu Estado Maior. <i>In:</i> MARIANO, Paulo. Princesa Antes e Depois de 30. João Pessoa: Idéia, 2016. p. 118.....	211

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
PARTE I – O CONTEXTO DA PESQUISA	14
CAPÍTULO I – A EXPERIÊNCIA DO PESQUISADOR EM CAMPO	15
<i>1.1 Considerações Metodológicas: quando o pesquisador é um nativo</i>	<i>17</i>
CAPÍTULO II – O SERTÃO DOS REZADORES	32
<i>2.1 As Raízes da Formação Social do Sertão de Princesa</i>	<i>39</i>
<i>2.2 O Sertão de Princesa e os Rezadores</i>	<i>61</i>
PARTE II - REZADORES DAS ALMAS.....	83
CAPÍTULO III - AS SANTAS ALMAS E OS REZADORES.....	84
<i>3.1 O cemitério como espaço sagrado.....</i>	<i>96</i>
<i>3.2 As Almas Vaqueiras, as Treze Almas e o Mistério das Rezas.....</i>	<i>108</i>
CAPÍTULO IV – DE REZADO A REZADOR.....	126
<i>4.1 Ofício da Reza.....</i>	<i>130</i>
<i>4.2 Ensino da Reza.....</i>	<i>134</i>
<i>4.3 Caminho da Reza.....</i>	<i>137</i>
CAPÍTULO V - A SERVENTIA DA REZA	141
<i>5.1 O Rosário Apressado e a Amarração das Almas: prece, linguagem e movimento</i>	<i>147</i>
<i>5.2 A espiritualização da troca: agrado, merecimento, proteção e sabedoria das almas.....</i>	<i>155</i>
<i>5.3 A práticas da reza: segredo, conhecimento e poder</i>	<i>163</i>
<i>5.4 A reza no cuidado do corpo e da alma.....</i>	<i>176</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS	187
REFERÊNCIAS	195
FONTES ORAIS	206
(POR QUESTÕES ÉTICAS OS NOMES DOS ENTREVISTADOS FORAM ALTERADOS).....	206
APÊNDICE A – IMAGENS DA IGREJA MATRIZ DE SÃO MIGUEL ARCANJO	209
ANEXO 1 – IMAGENS HISTÓRICAS DA GUERRA DE PRINCESA	210

INTRODUÇÃO

Esta tese propõe realizar uma leitura da devoção sertaneja às Santas Almas Vaqueiras e às Treze Almas Benditas, Sabidas e Entendidas. A pesquisa adota como tema de estudo homens e mulheres, rezadores das Almas, e as suas vivências religiosas em relação a essa devoção. Tal pesquisa tem como objetivo compreender como se articulam as vivências dos rezadores com a devoção às Santas Almas. Para isso, busquei conhecer como esses rezadores associam a vida cotidiana às práticas de devoção, identificando os mecanismos que possibilitam o diálogo e a proximidade com as Santas Almas, de modo a perceber o processo de transmissão dos saberes tradicionais na comunidade de devotos.

O campo de análise desta pesquisa é o Sertão de Princesa, uma região de divisa entre os estados da Paraíba e de Pernambuco, onde se verifica a ocorrência dessa devoção. Atualmente, essa região é formada por seis municípios desmembrados da cidade de Princesa Isabel, tendo como característica principal uma forte integração regional e os laços de parentesco entre os seus habitantes. Dentre os municípios localizados nessa região, tomo como locus principal da pesquisa a cidade de Tavares, parte de um espaço territorial e simbólico, cuidadosamente delimitado pelos rezadores.

Essa região, conhecida como Sertão de Princesa, é contígua ao estado de Pernambuco e essa proximidade exerce influência histórica, econômica, social e cultural. Em que pese às limitações desta pesquisa, busco, em um dado momento, realizar uma investigação sobre o processo de formação social e populacional da região, com vistas a entender o processo histórico, responsável pela criação do que poderíamos chamar de uma sociedade sertaneja. Nessa fase, que compõe a primeira parte deste trabalho, realizo uma pesquisa documental e bibliográfica. Para complementar alguns dados, utilizo a metodologia da História Oral, que assume neste trabalho, ao lado da etnografia, uma posição central.

Embora a história sobre as populações negra e indígena no sertão sejam escassas, é possível conhecer a contribuição desses povos na formação populacional da região de Princesa. Para isso, tomo como ponto de partida a documentação existente sobre o Aldeamento da Baixa Verde, além dos registros orais sobre os quilombos localizados na região. Nessa etapa da pesquisa, conheço uma parte da história desses povos, evidenciando a sua contribuição na formação dos municípios que compõem o Sertão de Princesa; suas influências podem ser percebidas nas vivências e práticas religiosas aqui analisadas.

Na tentativa de compreender a configuração da devoção às Santas Almas e às vivências dos seus rezadores num contexto típico do catolicismo popular, busco interpretar os dados de campo a partir dos aportes teóricos escolhidos, com o objetivo de assegurar a realização de um trabalho metódico, em que o aspecto qualitativo fica em evidência, numa articulação constante entre as fontes teóricas e as fontes empíricas.

Com o intuito de melhor expor o processo de pesquisa e as suas conclusões, esta tese está organizada em duas partes, a saber:

A primeira parte, intitulada *o contexto da pesquisa*, é composta por dois capítulos. O primeiro, de perfil mais introdutório, descreve a minha inserção no campo de pesquisa e as observações iniciais. O segundo capítulo discute o que chamamos de sertão dos rezadores, observando os eventos que impactaram na formação política e religiosa da região, como também na dimensão étnica.

A segunda parte, *rezadores das almas*, possui três capítulos e, de modo geral, toma a voz dos entrevistados como fio condutor do debate. No terceiro capítulo são analisadas as vivências religiosas dos rezadores e outros elementos que caracterizam a devoção às Santas Almas. No quarto capítulo, os rezadores falam do aprendizado da reza e do exercício do ofício de rezador. No quinto e último capítulo, a análise recai sobre a eficácia da reza como cuidado para os males físicos e espirituais. Por fim, nas considerações finais, realizo uma breve síntese do que foi discutido ao longo do trabalho e elaboro algumas reflexões, baseadas na pesquisa.

PARTE I – O CONTEXTO DA PESQUISA

CAPÍTULO I – A EXPERIÊNCIA DO PESQUISADOR EM CAMPO



Figura 1 – Estrada de acesso ao sítio Mixila, Tavares - PB, 2018.
Fonte: Acervo do autor.

A pesquisa de campo, que resultou nesta tese, se iniciou em 2017. Cheguei em Tavares durante os preparativos da festa do padroeiro São Miguel Arcanjo. As primeiras incursões na zona rural do Município, em busca dos rezadores mais conhecidos e de informantes-chave na pesquisa proporcionaram muitos encontros.

O campo foi marcado por muitos gestos de empatia e acolhimento. Não era raro ouvir de entrevistados expressões do tipo, *você é de casa* e *você é daqui*, ou *você estudou aqui*, e constantes referências aos meus pais e familiares. Por muitas vezes, era lembrado pelos entrevistados que, sendo natural do lugar, eu fazia parte daquele universo que agora pesquisava.

As significações que essa condição de pesquisador nativo trouxe à pesquisa davam aos poucos o contorno metodológico de uma autoetnografia, o que resultava num tipo de interação com os sujeitos da pesquisa. Era uma experiência do trabalho de campo que, para além de uma proximidade, ou identificação do pesquisador com o ponto de vista nativo, tinha implicações epistemológicas sobre a produção do conhecimento. Era a dimensão do ser afetado, no sentido proposto por Favret-Saada (2005), o de habitar um outro lugar, e experimentar as suas intensidades. Aliado a essa questão, residiam as inevitáveis transformações durante o processo de investigação. Nesse sentido,

A autoetnografia nos ajuda a pensar reflexivamente esses movimentos que circundam as pesquisas sociológicas, as interações de proximidade do pesquisador e pesquisado e as relações (afinidades políticas, culturais, éticas e raciais) deste pesquisador com o tema e objeto/sujeito da pesquisa (SANTOS, 2017, p. 225).

Nos últimos anos, diversos autores têm se dedicado a refletir sobre a aplicabilidade do método da autoetnografia na pesquisa sociológica, tentando observar as suas possibilidades e desafios. A grande questão levantada diz respeito à validade epistemológica da inclusão do EU do pesquisador nas suas investigações. Isso leva os estudiosos a crerem que a validade seja possível, na mesma medida do ato de incluir o EU do outro, uma ação fundamentalmente necessária para se compreender uma realidade que se deseja conhecer. A esse respeito, a primeira viagem para o campo de pesquisa já sinalizava um encontro ou um reencontro comigo à medida que percebia e era percebido pelos entrevistados como parte dos processos de interação e de relação social que eu pesquisava. Isso me fazia recordar a minha história antes de me tornar um pesquisador do povo e da cultura do meu lugar.

1.1 *Considerações Metodológicas: quando o pesquisador é um nativo*

Desde os tempos da faculdade, quando me perguntavam de onde eu era, de pronto eu respondia efusivo, *eu sou das terras de Princesa! a cidade que foi país por um dia*. A partir daí começava uma história interminável sobre a Guerra de Princesa e a bravura dos meus conterrâneos. Dos ouvintes, conquistava a amizade e horas de companhia. O ingresso na vida acadêmica e o trabalho deram início a uma trajetória que não se finda e na qual a gente se afasta das origens, pois as visitas esporádicas, embora mantenham uma chama de essência das relações, não dão conta da profundidade que elas exigem. Somados a isso, a passagem natural do tempo, que quase tudo leva, é também um fator a se considerar. É mais ou menos assim que começa a minha história.

Eu nasci em Princesa Isabel, numa família de agricultores e comerciantes, donos de pequenos engenhos de produção de rapadura e de cachaça artesanal. Como toda grande família dessa região, os meus familiares eram aliados de uma das duas oligarquias de Princesa. Essas oligarquias, de base familiar, se ramificam nas demais cidades da região, que passam a reproduzir a mesma polarização histórica da política partidária de Princesa.

Em todos os municípios da Serra do Teixeira, os grupos políticos locais estão vinculados às famílias Diniz e Pereira e, em Tavares, opera essa mesma lógica. Quando não há vínculos de parentesco, é possível, ainda que em condições muito raras, que grupos opositores migrem o apoio político simultaneamente, acirrando ainda mais as disputas. No caso da minha família, o envolvimento se deu aos poucos, elegendo e reelegendo prefeito e vereadores em Tavares e Princesa Isabel.

Eu estudei em Tavares e em Princesa e, desde a adolescência, tive uma vida social ativa nos movimentos sociais e na radiodifusão. No âmbito religioso, recebi influências de um primo, que é frade franciscano, e de um irmão, que pertenceu à ordem dos Carmelitas. Fui professor no quilombo de Domingos Ferreira, período em que desenvolvi fortes laços de amizade com a comunidade. Nesse período, colaborei na mediação de conflitos e na pesquisa que fortaleceu o processo de luta pelo reconhecimento institucional como comunidade remanescente de quilombo. Atuei em diversas pastorais católicas, fui diretor da rádio local e secretário da Prefeitura Municipal, até ingressar na universidade.

Essa vivência como nativo, estudante, professor, membro ativo dos movimentos sociais, comunicador e agente público, possibilitou a criação de vínculos com pessoas de perfis diversos na cidade e na zona rural. Eu não apenas conheço a comunidade, a cultura e as

histórias locais, eu era e sou parte da história. Quanto a isso, as memórias dos meus conterrâneos, amigos, conhecidos e parentes, de um modo geral, eram a maior prova disso. Grande parte dos meus entrevistados na pesquisa recordava os elementos que conformaram a minha visão de mundo e sentido de existência, ao mesmo tempo em que narravam os contornos da minha história de vida e familiar, bem como meu ciclo geracional. Todavia, a condição de pesquisador implicava em outras questões e eram elas, particularmente, que me preocupavam.

Ser um *antropólogo nativo* ou identificado como tal, conforme Narayan (1993) e Mariano (2017), com todas as imprecisões que o termo possui, significa mais do que ser de um lugar, é partilhar da mesma cultura dos seus interlocutores. No meu caso, eu não apenas nasci naquele lugar, eu fui educado e socializado naquele espaço social. As minhas vivências na cidade e na zona rural de Tavares e de Princesa Isabel, assim como os valores tradicionais e modernos que recebi estão imersos nesse universo cultural que eu pesquisava. Embora desejasse, até certo ponto, manter-me alheio, como um pesquisador de fora, que adentra ao campo de pesquisa, os próprios nativos, meus conterrâneos/ entrevistados, me lembravam de que eu pertencia àquela cultura e era conhecedor de tudo aquilo que eu pesquisava, a distância não existia. Essa minha posição no campo de estudo, a partir desse *status* como um antropólogo nativo, será objeto de discussão ao longo deste trabalho, tendo impacto do início ao fim da pesquisa etnográfica.

O início do trabalho de campo para o doutorado assinalava um retorno ao meu antigo campo de pesquisa, transcorridos mais de uma década. A primeira viagem de ida, especificamente para a pesquisa, foi marcada por notícias de violência na região: somente em Tavares, houve uma sequência de quatro homicídios, com requintes de crueldade, abalaram a população. Todos eram jovens, com idades entre 16 e 17 anos. No caso mais recente, dois garotos de 16 anos estavam desaparecidos há mais de uma semana. A população da cidade comentava a possível existência de uma lista da morte, com diversos nomes, o que gerava medo e apreensão nas pessoas.

Além da violência, havia outras preocupações para os tavaresenses. A igreja matriz de São Miguel ameaçava cair, devido a rachaduras que ameaçavam seriamente a sua estrutura. Começou-se a discutir na comunidade os meios para execução de uma reforma, diante de uma crise que afetava a economia local. Nesse mesmo período, houve o fechamento do hospital municipal, para uma urgente e necessária reforma e ampliação. Sem previsão de reabertura, devido à ausência de recursos públicos para conclusão da obra, os tavaresenses se preocupavam com essa junção de problemas.

Esses assuntos estavam diariamente presentes no cotidiano de Tavares e eu não estava alheio a isso. Conhecia as famílias dos jovens desaparecidos e refletia sobre os problemas decorrentes do fechamento do hospital. Havia um risco iminente de que a cidade voltasse a depender de serviços médicos da cidade de Serra Talhada, em Pernambuco. A questão da reforma da igreja, patrimônio histórico da cidade, era mais uma preocupação para uma população que já se encontrava em luto pelos últimos acontecimentos.

Foi precisamente nesse contexto que o meu estudo efetivamente começou. Segui para a zona rural de Tavares, em busca dos antigos organizadores e cantadores das novenas dos santos. Essa pesquisa inicial ganhou um contorno inesperado, quando eu me deparei com a cantoria e a literatura de cordel. Nos sítios da zona rural, encontrei muitos filhos de antigos cantadores de reisado e poetas populares. Tive acesso a antigos manuscritos e pude ouvir, diretamente das pessoas, cantigas que resgatavam aspectos históricos, culturais e religiosos das localidades. Em alguns momentos, a pedido dos cantadores, gravei as músicas cantadas e me comprometi em devolver os áudios, a transcrever e a imprimir o material, para que pudessem repassar, segundo eles, aos familiares mais distantes.

As cantigas de reisado, em sua maioria, possuíam traços religiosos. Os benditos das novenas eram cantados em voz alta e com muita emoção. A impressão era de que aquela cantoria, que expressava uma súplica, fosse ouvida por Deus. A esse respeito, DaMatta (1997) elabora uma interessante discussão, analisando a cantoria como um meio em que a prece e os pedidos se juntam para serem entoados e levados ao céu, através das vozes que o entoam.

Dentre as obras dos cantadores que conheci, estão presentes neste trabalho algumas cantigas de reisado, de autoria de Mané de Laíde, que elucidam aspectos específicos que iremos abordar ao longo do texto.

A primeira entrevista realizada, com um rezador devoto das almas, constituiu uma experiência inusitada, pelo fato do meu EU ser tomado como o centro da conversa. Nessa entrevista, o rezador conta uma narrativa de vida e, a partir de sua experiência, conta *a minha própria história familiar*. Eu era incorporado às histórias, por um saber que articulava memória de outras gerações e épocas. A exatidão da sua fala atingia uma amplitude extraordinária. Isso acontecia no instante em que eu buscava justamente pelas Almas Vaqueiras, que são geralmente invocadas, “para encontrar coisas perdidas”. É curioso que, durante a pesquisa, eu tenha encontrado ou tenha sido me revelado – talvez, graças à mediação dessas almas, uma história que carrega segredos de família, da minha família.

Sabendo disso, surgiu do próprio campo a necessidade de que eu, enquanto autor, firmasse um compromisso autobiográfico logo no início da pesquisa. Isso logicamente

poderia ocasionar problemas de natureza metodológica, no sentido de que pudessem ocorrer eventuais interferências decisivas na dinâmica do trabalho etnográfico, a partir de uma relação em que o meu EU ou minha memória autobiográfica pudesse se impor ou prevalecer sobre o outro.

Essas preocupações incômodas, quando incompreendidas, são discutidas por Amanda Coffey (1999), considerando que um empreendimento etnográfico é sempre, em alguma medida, autoetnográfico. Essa autora elabora uma premissa de que o trabalho de campo etnográfico é uma atividade essencialmente humana, que não pode ser divorciada da individualidade do etnógrafo. Habitamos o campo em que estudamos, construindo relacionamentos, de modo que, intimamente, nossas narrativas de amizade etnográfica são indicativas de atores sociais, compartilhando vidas e biografias no campo. “Elas servem para nos lembrar que somos parte daquilo que estudamos” (COFFEY, 1999, p. 47). Nesse sentido, a etnografia simultaneamente informa e é informada por nosso senso de identidade.

Isso evidencia que o “eu” do investigador é sempre imbricado no processo de investigação. É nessa perspectiva que a autoetnografia ocupa um lugar importante neste trabalho, na medida em que proporcionou, além de uma autorreflexão, uma valorização e um reconhecimento das minhas relações com os outros, que são sujeitos da pesquisa. Eu tinha que encarar, diante de mim, o problema da presença do investigador nos meus estudos. E não apenas isso, eles estavam, também, me ensinando as rezas, me contando as secretas visões das almas e, de repente, dou-me conta de que o meu EU estava sendo incluído no trabalho. Eu estava aprendendo as rezas ensinadas pelas principais rezadoras de Tavares. Eu estava me tornando também um rezador.

O professor Lourenço Filho, no livro *Juazeiro do Padre Cícero* (2002), afirma que o Nordeste é uma crônica vivente, um celeiro de tradição. Não por acaso, eu guardava certa expectativa em relação ao início do trabalho de campo; sabia que penetrar o sertão seria um reencontro com a memória local, da terra, como se diz na região. E a primeira entrevista já se mostrava um documento histórico, pela sutileza das palavras, riqueza de detalhes e profundo conhecimento do entrevistado sobre as pessoas e acontecimentos da região. O meu objetivo de conhecer o passado do “outro” e compreender certas práticas culturais era também no sentido de perceber como a cultura opera contra o esquecimento, no sentido das continuidades e permanências. Com isso, essa entrevista era um indicativo de que eu estava no caminho certo para a compreensão dessa questão.

Adão Luiz da Silva nasceu no Sítio Batinga dos Feitosa e se mudou para o sítio Serrinha dos Bezerras, terra de origem da minha família, em 1969, ano de nascimento do primeiro filho.

Antes mesmo de começar a entrevista, tal entrevistado me dispensou de chamá-lo de senhor, como é costume quando nos dirigimos às pessoas mais velhas. Agricultor e devoto fervoroso de Santo Antônio, o de Lisboa, ele herdou de outros antigos rezadores da comunidade a organização da novena para este santo. Após a construção de uma grande capela, na localidade em homenagem a Santo Antônio, a novena deixou de ser realizada em sua casa.

Adão Luiz da Silva é um velho muito querido e respeitado na Serrinha, conhece todas as famílias a partir dos mais velhos, e essa relação de proximidade familiar possibilitou uma entrevista mais espontânea e descontraída em alguns momentos. Eu já possuía algumas referências dele e, sabendo que era um bom narrador, fiz poucas interferências e me ocupava em ouvir e observar, mas percebia que era também ouvido com atenção em meus questionamentos e igualmente observado.

O motoqueiro e eu chegamos por volta das 10h e já o encontramos preparando o almoço, que teria feijão, farinha, macaxeira e carne. Disse que levantou cedo, como de costume, e que pretendia deixar a panela no fogo enquanto a gente conversava. Viúvo há alguns anos, Seu Adão passa a maior parte do tempo sozinho, cuidando do sítio, mas gosta de lembrar que tem casa na cidade. Com uma fala ligeira e voz altiva, não titubeia quando pergunto a idade e o nome completo, e emenda contando as consequências das secas para aquela população. Quando eu pergunto há quanto tempo ele reside naquele sítio, ele responde: *“Quanto tempo eu moro aqui? Oxente! E tu não sabe, não? Tu vens aqui, faz um monte de pergunta [risos] que nem jornalista [risos] e por que tu não falas de tu?”*

Diante da minha surpresa e embaraço com uma questão tão inesperada, não sabia o que dizer exatamente. Estava mais preocupado com a estrutura que com a forma da entrevista, e diante da questão provocadora em si, eu começo a esboçar uma resposta, pois subitamente considerei justa a questão levantada por ele.

Era uma provocação pertinente, não restavam dúvidas, eu precisava ser transparente e adaptar a “entrevista rígida”, que se mostrava indiferente ao sentimento do outro, e realizar uma apresentação suficientemente clara. Comecei contando um pouco da minha história e dos meus interesses de pesquisa, com toda a transparência necessária, para que pudéssemos, de fato, iniciar a entrevista.

Essa “licença para entrar” é uma etapa crucial numa pesquisa. Não bastava conhecer, era preciso demonstrar uma reciprocidade, uma mão dupla, em que fosse possível compartilhar mutuamente algumas histórias de si.

Eu começo, dizendo, naturalmente, que minha família era dali, daquele sítio, que meu avô era o proprietário da Fazenda Catolé, tinha o engenho e era casado com Maria Bezerra. Ao ouvir isso, ele, subitamente, interrompe e acrescenta, *“conhecida por Maria Pequena. Ela era uma mulherona alta, bonita e chamavam ela de Pequena, por causa da irmã de criação, que também era Maria, e era mais alta, mais velha”*. Eu não sabia dessa informação. De fato, ela era alta e, para mim, era curioso ser conhecida pelo apelido de Pequena, quando, na verdade, ela era alta. Também não sabia que ela tinha irmãos de criação.

No intuito de abreviar a minha fala, eu vou encerrando, dizendo que o meu avô e os meus pais nasceram todos naquele sítio e que depois o meu pai se mudou para a cidade, mas mantendo a propriedade. Ele interrompe, mais uma vez, e acrescenta: *“primeiro, seu pai comprou a casa no Sítio Junco, porque a terra era grande e não tinha canto pra arranchar os trabalhadores, mas ele não morou lá, não. As terras dele começavam aqui desse lado, olhe [...]”* E eu, tentando esboçar algum conhecimento, confirmo a sua fala e digo que, na casa grande, que pode ser vista da calçada de sua casa, foi onde meu avô nasceu. É aí que surge uma informação realmente curiosa: *“oxente! Seu avô não nasceu aqui não!”* E eu, “não”?! *“Não. Ele veio do Ceará pra cá. Foi Padim Ciço que mandou ele pra cá, quando ainda era criança”*.

Minha expressão era um misto de total incredulidade e surpresa. Tinha uma informação que alterava a história familiar, que aprendi durante a vida. Isso porque o meu avô sempre foi relacionado à Fazenda Catolé e à Serrinha dos Bezerras. Ele herdou o sobrenome da esposa e havia toda uma história que nos foi contada sobre ele e sua família, que era a que sabíamos até então. Começava aí uma interessante história de família a ser pesquisada.

Adão Luiz da Silva é um rezador devoto de Santo Antônio, considerado um santo de muitas qualidades, incluindo a de deparador ou de “achador” no dizer popular. Assim como as Almas Vaqueiras, Santo Antônio é invocado para encontrar coisas perdidas. Estava diante de um rezador, devoto de Santo Antônio e das Almas Vaqueiras, encontrando uma história antiga que, como vim a perceber, repercute de forma silenciosa na vida de muitas pessoas da minha família, no passado e no presente:

Seu avô era filho de um poeta do Ceará, um homem muito conhecido, muito rico, era escritor, o pai dele. Era um poeta conhecido, chamava João

Mendes. Eu não sei ler, mas via o povo dizer o nome dele, que vinha anotado nos folhetos. Zezé, o seu avô, veio pra cá menino pequeno. Veio com os três irmãos. Pois foi... foi Padim Ciço que mandou ele pra cá. E Zezé era gente boa, era um santo de tão bom (SILVA, Adão Luiz, 2017).

Essas informações não faziam sentido para mim. Imaginei, a princípio, que devido a uma relação de respeito e admiração por meu avô, Seu Adão pudesse estar elaborando uma história criativa, estabelecendo uma relação fantasiosa com uma pessoa tão sagrada para o sertanejo, como o Padre Cícero, para enaltecer as qualidades do meu avô, reconhecido como um homem bom, por ajudar os mais carentes, em tempos de seca, compartilhando alimentos. Eu ouvia incrédulo e cada vez mais desconfiado da veracidade da história. Todavia, algumas coisas começaram a fazer sentido; havia certa lógica, pois, os nomes citados e a contextualização dos fatos eram muito bem detalhados e com uma precisão que tornava possível checar as informações. Motivado por uma enorme curiosidade, a conversa que seria sobre a devoção as almas, tomou outro rumo e eu passo a me interessar, naquele momento, sobre essa dinâmica familiar, sobre a mudança do meu bisavô do Juazeiro, o destino da sua esposa e dos outros três filhos, irmãos do meu avô:

Ele morava no Juazeiro com a mulher. E o finado Antônio Bezerra, mais madrinha Marcelina, morava no Olho D'água das Flores. Aí, Padim Ciço foi e fez uma carta, mandou dizer a ele que viesse procurar os netos, que os netos fariam tudo com Padim Ciço e ele tomou de conta. E ele ficou preso. Madrinha Marcelina disse que a carta chegou lá na base de duas horas da tarde, quando foi três horas, viajaram de pé, de lá, pra cá. Ela disse que foi nessa linha aí que passou, em Serra Talhada. Mas ela disse que era um sofrimento tão grande desses meninos lá. [...] Eu sei que eram três filhos. E olhe que eu sei mesmo, tinha Luiz, Zezé e Miúda... e tem outra que mora em Natal. O pai deles depois casou com uma criada de Padim Ciço. (SILVA, Adão Luiz, 2017).

Eu ouvia com atenção cada palavra enquanto articulava mentalmente as formas de encontrar esses parentes e preencher as lacunas dessa história. Na universidade, havia estudado metodologia da história oral e considerei este o recurso apropriado para o caso. Comecei uma investigação bibliográfica e fui em busca de depoimentos orais, para completar as informações coletadas. Conhecia uma professora especialista em literatura de cordel e

havia feito cursos nessa área, tendo um vasto material em meu acervo particular. Os cordéis e livros que dispunha versavam sobre cultura nordestina, Lampião e, principalmente, sobre o Padre Cícero e o Juazeiro do Norte, centro difusor do cordel.

É interessante registrar que a literatura impressa do cordel está intimamente ligada ao Juazeiro. No início século XX, a cidade de Juazeiro do Norte, no estado do Ceará, transformou-se no centro da religiosidade popular no Nordeste do Brasil, sendo fonte de criação e inspiração poética, adquirindo visibilidade e importância. Atraídos por um mercado propício para criação e divulgação de seus folhetos, inúmeros cantadores e poetas populares se dirigiram ao Juazeiro. Eles conformaram uma literatura de cordel, marcadamente religiosa, que propagava o milagre da hóstia, a figura emblemática do Padre Cícero e os seus poderes milagrosos, bem como um conjunto de representações simbólicas da Colina do Horto e das relações entre o sagrado e o profano.

É desse contexto de produção literária que sobressai o poeta João Mendes de Oliveira, conhecido como *o cantador de Juazeiro*. Precursor da chamada poesia matuta, um estilo literário marcante, em que tentava imitar a fala do leitor, João Mendes é considerado um dos principais responsáveis pela inserção da literatura de cordel no cotidiano sociocultural de Juazeiro do Norte (MELO, 2010). Além disso, é o representante mais proeminente de uma tradição literária, cujas narrativas, repletas de simbolismos, traduzem a cultura poética do mundo sertanejo e suas relações com o sagrado (LIMA, 2000). Considerado um “*Cantador inigualável, que oferecia com grande habilidade seus manuscritos ao som de uma viola*” (MOTA, 2002, p. 117), João Mendes de Oliveira é considerado um dos responsáveis pela formulação do Juazeiro como uma cidade sagrada, a terra da mãe de Deus.

A sua literatura religiosa chega a ponto de extrapolar a fronteira da dogmática oficial católica, ao imaginar o Padre Cícero como “uma pessoa da Santíssima Trindade”. A fama dos seus cordéis, aliada ao fato de ter hospedado o cangaceiro Lampião e o seu bando, quando da visita ao Juazeiro do Norte, possibilitou a construção de uma série de narrativas a respeito. Na literatura, Deus e o Diabo se encontravam na terra do sol, o que aumentou ainda mais a fama do poeta, que, além de escritor cordelista, era cantador e comerciante. Foi entrevistado por historiadores e folcloristas e, de acordo com Lima (2000), é considerado o poeta cuja obra é a mais estudada nos meios acadêmicos. Confirmar essa ligação familiar, que me enchia de orgulho, pela história e pela beleza da descoberta, foi uma etapa marcante nesta pesquisa.

Penso que as Santas Almas, objeto primeiro desta tese, em alguma medida possibilitaram esse encontro de um pesquisador com a sua memória, com a sua história, com o seu passado. E o momento em que eu localizava uma antiga carteira de trabalho do meu

avô, abria uma janela de possibilidades, todas movidas pela curiosidade. Interrogando outros parentes, percebi que não faziam ideia de que o João Mendes de Oliveira, o pai, se tratava do famoso poeta do Juazeiro. Também não sabíamos o paradeiro dos irmãos, nem a história que se desenvolveu após os filhos perderem a mãe.

Nesse sentido, não conseguia dar prosseguimento a pesquisa do doutorado sem desvendar essa história que, a princípio, me pareceu um produto da imaginação. Fui compelido a investigar o assunto, consultar diversas fontes, viajar alguns milhares de quilômetros por seis estados do país, entrevistar estudiosos da cultura popular, inclusive, em Juazeiro do Norte, visitar inúmeros parentes, em busca de informações, até encontrar aquilo que eu efetivamente buscava. Não era a história do poeta, era a minha história.

Quando me lembro do depoimento de Adão Luiz da Silva, que assinala o início do meu trabalho de campo, passo a compreender e a valorizar a dimensão simbólica presente e a sua memória prodigiosa na descrição dos acontecimentos. Era perceptível como a memória era acionada numa forma artesanal de comunicação, cuja preocupação não era transmitir, mas narrar os fatos, em sua versão, com o seu olhar, cujo compromisso era exatamente com aquilo que testemunhou, direta e indiretamente.

Essa questão me conduz à discussão de aspectos metodológicos, considerando experiências surgidas durante algumas entrevistas, nas quais sou convidado a construir outro relato, privilegiando não apenas o grupo que eu pesquiso, mas também o grupo que eu pesquiso e do qual também pertença. Seria escrever sobre o grupo de pertença, a partir da ótica de quem escreve, sob uma perspectiva que começa e não se esgota em si mesma. Assim, a tarefa que havia planejado inicialmente passa a incluir a minha história, que, em um dado momento, se torna objeto analítico de observação.

É exatamente nisso que reside a chamada autoetnografia. Esta se constitui enquanto gênero da etnografia e método de pesquisa qualitativa. Ela abrange um tipo específico do fazer etnográfico, que reconhece e valoriza as relações de um pesquisador com os outros (SANTOS, 2017), ao mesmo tempo em que, de acordo com Denzin e Lincoln (2000), proporciona uma reflexividade, até mesmo para interrogar o pessoal e o político, o sujeito e o social, o local e o global. Todas essas questões atuam conjuntamente a outros fatores, inclusive na revisão de posicionamentos.

A autoetnografia do grego: *auto* (*self* = “em si mesmo”), *ethnos* (nação = no sentido de “um povo ou grupo de pertencimento”) e *grafo* (escrever = “a forma de construção da escrita”), tem aqui uma importante aplicação. Contudo, faço a ressalva de que não creio que esta seja uma autoetnografia, no sentido estrito do termo, haja vista que não serão as minhas

experiências que definirão o que será pesquisado e não há uma autobiografia a determinar a investigação. Porém, é possível que a escolha do campo de pesquisa tenha ocorrido, talvez, em razão de uma busca dos meus laços identitários ou de pertencimento. Creio que a partir do momento em que os entrevistados apontam para mim e as rezas passam a circundar o meu trabalho de investigação, o pessoal emerge do campo de pesquisa.

A essa questão será dada a devida importância, em respeito aos entrevistados que evocaram em suas memórias a minha trajetória familiar e a minha sensibilidade para aprender as rezas, no contexto de análise das vivências religiosas das rezadeiras e rezadores do município de Tavares-PB.

O desafio colocado era o de realizar uma leitura de um espaço territorial e simbólico, cuidadosamente delimitado pelos devotos, em que a religião é tomada como elemento central nas dinâmicas sociais. Por essa razão, em termos metodológicos, esta pesquisa se fundamenta na construção de uma etnografia, para dar suporte ao argumento da tese, e faz uso da História Oral, para complementar informações documentais. Com esse objetivo, iniciei a pesquisa de campo, em setembro de 2017. Munido de instrumentos adequados, na tentativa de coletar dados consistentes, debruicei-me sobre a realidade empírica, com a realização de observações etnográficas e entrevistas em profundidade, gravadas em áudio, com quarenta e oito (48) pessoas, com idades entre 19 e 97 anos. Em sua maioria, são homens e mulheres com um perfil marcado pela origem rural, por serem moradores de longa data de suas comunidades e reconhecidos como detentores de um conhecimento privilegiado, que mescla o saber religioso, histórico e geracional.

Desse conjunto de 48 entrevistas, 19 foram específicas com rezadores, sendo cinco (05) homens e quatorze (14) mulheres com protagonismo em suas comunidades, conforme quadro abaixo:

Quadro x: Relação de entrevistas concedidas no ano de 2017, por ordem cronológica

Nome do entrevistado (a)	Município em que foi concedida a entrevista	Estado em que foi realizada a entrevista	Data de concessão da entrevista
Paulo Barros	Tavares	PB	Entrevista concedida em mai. de 2017
Geraldo Brito	Tavares	PB	Entrevista concedida em mai. de 2017
Iracema	Tavares	PB	Entrevista concedida em ago. de 2017
Rita Bento	Princesa Isabel	PB	Entrevista concedida em out. de 2017

Graça Bernardino	Tavares	PB	Entrevista concedida em out. de 2017.
Celina	Tavares	PB	Entrevista concedida em out. de 2017
Sandra Bezerra	Tavares	PB	Entrevista concedida em out. de 2017
Luiz Feitosa	Tavares	PB	Entrevista concedida em out. de 2017
Francisco Mendes	Princesa Isabel	PB	Entrevista concedida em out. de 2017
João Cirilo	Tavares	PB	Entrevista concedida em nov. de 2017
Bia	Tavares	PB	Entrevista concedida em nov. de 2017
Nena Vieira	Tavares	PB	Entrevista concedida em nov. de 2017
Zeza	Tavares	PB	Entrevista concedida em dez. de 2017

Quadro x: Relação de entrevistas concedidas no ano de 2018, por ordem cronológica

Nome do entrevistado (a)	Município em que foi concedida a entrevista	Estado em que foi realizada a entrevista	Data de concessão da entrevista
Vicência	Juru	PB	Entrevista concedida em abr. de 2018.
Dora	Tavares	PB	Entrevista concedida em mai. de 2018
Pedro	Tavares	PB	Entrevista concedida em ago. de 2018
Inês	Tavares	PB	Entrevista concedida em ago. de 2018
Fátima Lima	Tavares	PB	Entrevista concedida em out. de 2018
João Benedito	Tavares	PB	Entrevista concedida em out. de 2018
Luiz Vieira	Tavares	PB	Entrevista concedida em out. de 2018
Joana	Tavares	PB	Entrevista concedida em out. de 2018
Adão	Princesa Isabel	PB	Entrevista concedida em out. de 2017.
Antônia Vieira	Tavares	PB	Entrevista concedida em dez. de 2018

Os nomes dos entrevistados e informações sensíveis, que permitiam sua identificação, foram alterados como garantia de privacidade. Utilizarei, ao longo do texto, a expressão rezadores, no plural, para me referir ao conjunto de homens e mulheres que rezam. Em momentos adequados, mencionarei os dois gêneros. O título desta tese reverencia as mulheres rezadeiras, que compõem a maioria do grupo entrevistado, e também os homens rezadores.

Os interlocutores desta pesquisa se declaram católicos fervorosos e todos pertencem à Irmandade do Sagrado Coração de Jesus, em que ocupam a posição de zeladores. As demais pessoas, em sua maioria, são filhos e filhas de rezadores, fiéis do catolicismo e de outras devoções que não fazem parte dos quadros institucionalizados da religião.

No campo metodológico, o trabalho foi construído por um pesquisador que é participante da cultura e da sociedade estudadas. Essa posição no campo de estudo me conduziu a uma série de reflexões acerca das complexidades inerentes a essa condição, que traz em si mesma as tensões presentes no estudo da própria comunidade. Essa discussão será retomada ao longo da tese. É importante salientar que este trabalho não se limitou a um único método na pesquisa de campo, objetivando uma maior profundidade analítica do meu objeto de estudo.

Com relação às entrevistas, é necessário discutir o aspecto da linguagem do sertanejo, com a sua riqueza manifestada na oralidade dos sons dos fonemas e na pronúncia das palavras. Estas foram captadas, de forma precisa, pela gravação e podem ser conferidas com toda a sua originalidade na audição das entrevistas. Contudo, ao adaptar a linguagem oral para a escrita, que a tese exige, realizei um árduo trabalho de transcrição do material. Embora reconheça que não existe a possibilidade de o escrito traduzir exatamente o que foi falado, busquei, a princípio, textualizar a materialidade das palavras, com todas as suas nuances, erros e repetições. A proposta foi imprimir na escrita, de forma literal, a oralidade das narrativas, apresentando-as em seu estado bruto. O resultado foi um documento preciso na textualização, mas insuficiente pela sua dificuldade de compreensão.

O passo seguinte foi realizar uma espécie de tradução daquilo que foi gravado. Passei, então, a corrigir ou eliminar os erros gramaticais, repetições, vícios de linguagem, interrupções, encorajamentos e palavras sem sentido semântico, para tornar a leitura mais clara e acessível. Para isso, utilizei um recurso metodológico da História Oral, a *transcrição*, que, segundo Alberti (2013), objetiva transmitir a mensagem do entrevistado com maior clareza e precisão. O resultado é um texto produzido em colaboração, em que as ideias são priorizadas e as perguntas do entrevistador são suprimidas e fundidas com as respostas.

Esse processo de construção ou desconstrução de um tipo de transcrição, nomeadamente naturalista ou não naturalista, nos termos de Azevedo (2017), é permeado de intencionalidades e interpretações de quem investiga, não podendo ser considerado um evento neutro. A esse respeito, diversos estudiosos do campo da metodologia da pesquisa têm apontado o quanto as transcrições refletem as interpretações dos investigadores, no tocante aos dados. Isso ocorre por ser um processo que é teórico, seletivo, interpretativo e

representativo. Assim, temos uma tarefa que “está longe de ser objetiva, impessoal e mecanizada consistindo, antes, na apreensão do que é dito e da forma como é dito, de modo a compreender os significados” (AZEVEDO *et al.*, 2017). 1140047000

As entrevistas coletadas são repletas de significados e constituem as formas distintas pelas quais os velhos rezadores nomeiam tradições a que estariam ligados. Desse modo, distinguem e especificam sua participação na dinâmica geracional e na transmissão cultural, como também a sua inserção particular no tempo histórico. Em seu universo, podemos identificar uma temporalidade específica, com a qual procuram se vincular a uma tradição de experiências coletivas, ligadas à condição de rezadores. Estes são também *guardiões da memória*, no sentido proposto pela pesquisadora Olga Von Simson (2000), para quem *guardião da memória* é o indivíduo responsável por centralizar os conhecimentos da tradição e transmiti-los às gerações mais jovens.

Nesse sentido, vale dizer que o rezador é sempre uma referência na comunidade, pois pessoas de diferentes idades o procuram pela necessidade de ajuda em diferentes questões. É através desse contato que os rezadores trazem consigo seu universo social, atuando numa dinâmica simbólica que engendra a velhice, a memória e suas narrativas. Aqui, a vida propriamente dita, foi e continua sendo construída e reconstruída em meio ao grupo social do qual o rezador faz parte. É nesse lugar, que esses homens e mulheres compartilham uma história comum, com suas singularidades. Uma história contada não só com as palavras, mas com gestos, expressões e objetos.

Os encontros que tivemos foram marcados por um diálogo que prosseguiu e se aprofundou, possibilitando uma aproximação direta com cada entrevistado e evidenciando outras formas de sensibilidade, como afeto e reciprocidade, que se tornaram fundamentais na pesquisa, seja na definição de escolhas, seja nas relações que foram estabelecidas.

No período em que fui montando o material empírico, realizei longas entrevistas de histórias de vida, técnica amplamente utilizada nas ciências humanas, com o objetivo de conhecer pontos de vista ou visões de mundo dos sujeitos pesquisados. Todavia, em alguns casos, a entrevista sofreu maior interferência do entrevistador, do que o previsto para uma história de vida. O resultado foi a construção de documentos que alguns especialistas chamam de *narrativas de vida*, porque, a rigor, não são histórias de vida. E não apenas pelo grau de interferência do pesquisador, mas, porque precisariam ser completadas. No entanto, cabe ressaltar, que a fronteira entre a história de vida e a entrevista semiestruturada é bastante flexível. Conforme Menezes (1992), a teoria, quando posta em prática, passa por transformações, releituras e adequações a uma dada realidade. É no trabalho de campo que

temos ideia dos limites e das possibilidades da metodologia que elegemos e das técnicas que julgamos adequadas.

A história de vida tradicionalmente relacionada à sociologia interpretativa ou compreensiva, faz parte da escola de pensamento que atribui importância à investigação dos aspectos subjetivos dos processos sociais, Pereira (1991). Nessa perspectiva às entrevistas que compõem essa tese, foram elaboradas por meio do diálogo com os entrevistados que, para além “informantes” da pesquisa, se tornaram colaboradores ao apresentarem suas trajetórias pessoais, visões de mundo e suas singularidades. O modo como entendem a si e a seu passado, e o processo de lembrar como tentativa de organização, constituem uma experiência profunda, muitas vezes repleta de nostalgia.

Esse diálogo permite para a rezadeira e o rezador velhos a recuperação de um tempo passado que é significativo para o sujeito que lembra. Ecléa Bosi (1994), afirma que os velhos eternizam memórias e lembranças, sejam elas pessoais, de um tempo, lugar, pessoas e objetos.

As entrevistas significavam a vida contada não só com palavras, mas com gestos, locais, objetos materiais e lugares, como as ruínas de antigas casas, cemitérios e os inúmeros cruzeiros que visitei. Esses lugares podem ser compreendidos como sendo *lugares de memória*, no sentido proposto pelo historiador francês Pierre Nora (1993), criador do termo, como sendo

Lugares que nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais (NORA, 1993, p.13).

Para esse autor, mesmo um lugar de aparência puramente material, como um arquivo, museus, cemitérios, festas, aniversários, monumentos e santuários, por exemplo, só seriam lugares de memória se a imaginação os investe de uma aura simbólica. Para ele, “lugares de memória” são apresentados em três dimensões simultâneas, *lugares materiais*, onde a memória se ancora e pode ser apreendida e sentida, *lugares simbólicos*, onde essa memória se expressa, e *lugares funcionais*, os quais têm ou adquirem a função de alicerce de memórias coletivas (NORA, 1993). Esse conceito abrange ainda locais de rememoração, cuja finalidade é evitar o esquecimento e impor a noção de um tempo estável ao mundo atual, marcado por uma cultura contemporânea centrada, dentre outras coisas, na incapacidade de lembrar.

Como observa o autor, quanto menos se vive a memória no interior, maior a necessidade de suportes exteriores, sendo o fim das sociedades-memória, que asseguravam a conservação e transmissão de valores ou indicavam o que se deveria reter do passado para preparar este futuro (NORA, 1993, p. 08). Os lugares de memória nascem e vivem, portanto, do sentimento de que não há memória espontânea, de que é preciso criar arquivos.

Ainda do ponto de vista metodológico, utilizei a metodologia da História Oral para coleta e análise de depoimentos orais e material escrito, produzidos por memorialistas e historiadores locais, como forma de completar alguns dados já existentes. Seja como disciplina, técnica de pesquisa ou metodologia, a História Oral é capaz de retratar as realidades, as vivências e os modos de vida de uma comunidade em cada tempo e nas suas mais variadas sociabilidades. A partir de um instrumental teórico de várias disciplinas, como a da Sociologia, da Antropologia e da própria História, constituindo-se, por natureza, conforme Ferreira (2002), como uma história do tempo presente.

Ao possibilitar não apenas a inserção do indivíduo, mas o resgate como sujeito no processo histórico, produtor de histórias e feitos de seu tempo, a História Oral ofereceu uma grande contribuição a este trabalho, na medida em que possibilitou uma percepção do passado como algo que tem continuidade no presente e cujo processo histórico não está acabado.

No âmbito desse campo metodológico, recorri a sua técnica da história de vida, que viabilizou o conhecimento das trajetórias individuais e coletivas dos sujeitos pesquisados, assumindo como objeto a memória social e o cotidiano dessas pessoas. Essa técnica, quando harmonicamente combinada a outros instrumentos de coleta de dados, a exemplo da observação participante, assume um sentido metodológico importante para esta pesquisa. Primeiro, porque amplia as possibilidades de conhecimento sobre o passado. Segundo, porque também permite a introdução de dados primários. Em terceiro lugar, porque possibilita a captação de outros materiais pertencentes ao sentido do vivido, em suas dimensões material e simbólica, que resulta numa interpretação dos fenômenos nos termos dos significados que as pessoas lhes conferem.

Nesse sentido, a análise das narrativas foi possível a partir de uma combinação teórico-metodológica, constituída sob o fundamento da história de vida e da memória, o que significou trabalhar orientado pela perspectiva da construção biográfica e da simultaneidade de tempos, uma constante relação entre presente e passado, como principal forma de acercar o objeto.

CAPÍTULO II – O SERTÃO DOS REZADORES

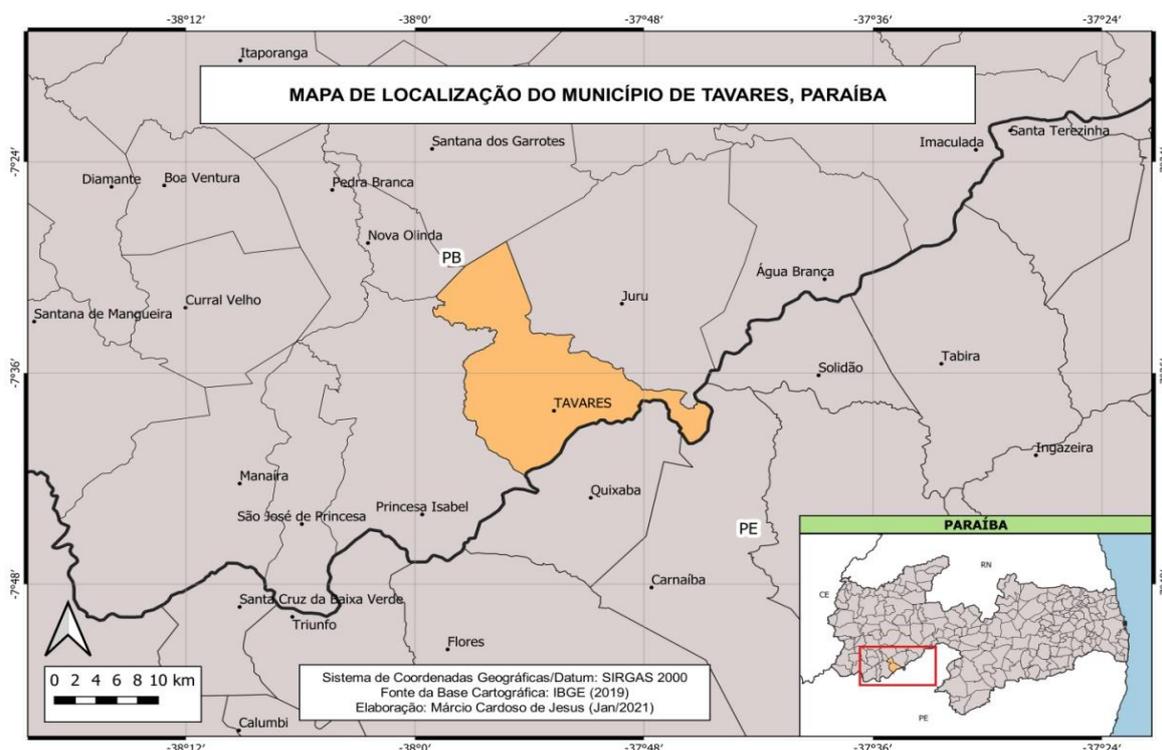


Figura 2 – Jasmim Manga (*Pluméria rubra*), no Sítio Pau D'Arco, Tavares - PB, 2018.

Fonte: Acervo do autor.

O município de Tavares está localizado na região oeste do Estado da Paraíba, na zona fisiográfica do sertão, mais especificamente ao sul da porção ocidental do Estado, na chamada microrregião da Serra do Teixeira. Esta é uma região serrana, situada no extremo do Planalto da Borborema e caracterizada pelo seu relevo de altitudes médias de 700 metros. No alto da Serra do Teixeira está localizado o Pico do Jabre, ponto mais elevado da Paraíba, com 1.197 metros. A formação montanhosa da Serra constitui um divisor natural dos rios que correm em direção às bacias do norte, sul e leste – nomeadamente, as bacias do rio Piancó-Piranhas-Açu, do São Francisco e do Paraíba, respectivamente. Integram essa região os municípios de Água Branca, Cacimbas, Desterro, Imaculada, Juru, Tavares, Princesa Isabel, São José de Princesa, Manaíra, Maturéia e Teixeira¹.

Figura 3 - Localização do município de Tavares, Paraíba, Brasil, 2021.



¹ Em 2017, o IBGE realizou a atualização da divisão regional do Brasil, em vigor desde 1989, revisando as antigas mesorregiões e microrregiões. Nessa nova configuração, as microrregiões foram substituídas pelas regiões geográficas imediatas, estas, por sua vez, estão agrupadas em regiões geográficas intermediárias, que substituíram as mesorregiões. Na Paraíba, segundo o quadro vigente entre 1989 e 2017, os municípios estavam distribuídos em 23 microrregiões e quatro mesorregiões, Agreste, Mata, Borborema e Sertão. Atualmente, os 223 municípios do estado estão distribuídos em quinze regiões geográficas imediatas, agrupadas em quatro regiões geográficas intermediárias: João Pessoa, Patos, Campina Grande, Cajazeiras/Sousa. O município de Tavares passa a integrar a Região Geográfica Imediata de Princesa Isabel que, por conseguinte, compõe a Região Geográfica Intermediária de Patos.

Observa-se nesses municípios uma forte integração regional, com o fluxo cotidiano de pessoas em suas transações econômicas e com a criação de consórcios públicos entre os governos municipais. No âmbito religioso, essa integração é promovida com a realização de eventos regionais e através da criação da Forania da Serra, pela Diocese de Patos. Esses laços têm na sua origem um componente histórico importante: os municípios dessa região, com a exceção de Cacimbas, emancipado de Desterro em 1994, todos os demais eram distritos de Princesa Isabel e Teixeira, os quais se emanciparam. Essa conformação regional expressa também uma dimensão da ocupação e produção do espaço, que tem na combinação de agricultura e pecuária extensivas e de base familiar os maiores responsáveis pela estruturação social e econômica dos municípios dessa região.

Nesse sentido, a microrregião da Serra do Teixeira ficou conhecida, do ponto de vista econômico, pelo predomínio da pecuária extensiva e da agricultura marcada pelos ciclos do algodão, mamona, sisal, feijão e milho, que, por muitas décadas, foram os pilares econômicos de boa parte dos municípios dessa região (GOMES; MAIA, 2016). Tavares, por exemplo, possui um grande rebanho de bovinos e, através de incentivos públicos, houve um aumento no número de caprinos e ovinos, estimulado comercialmente pela produção de leite. O destaque para esse município é a produção de grãos, como feijão e milho, conferindo à cidade o título de Terra do Feijão. A época da colheita é marcada por eventos festivos, como a Festa do Feijão e outras de caráter religioso na cidade e na zona rural.

A população do município de Tavares ainda hoje é muito concentrada na zona rural. Os indicadores do IBGE (2020) apontam que de 14.759 habitantes, 70% estão na zona rural e 30% na zona urbana, incluindo a área da cidade e das vilas, sede dos povoados. Essa população, em sua maioria, é composta por moradores, pequenos proprietários, meeiros e rendeiros, que movimentam o setor agrícola, sobretudo, pela agricultura familiar.

As denominações Sítio e Rua são expressões nativas utilizadas para demarcar, respectivamente, o espaço rural e o urbano. O Sítio designa áreas oficialmente rurais do município e pode significar tanto uma localidade específica, na qual convivem vários grupos familiares (Sítio) quanto, em sentido mais restrito, a porção de terra mais a casa de um grupo familiar específico, neste caso, se escreve sítio. A denominação Rua se refere à sede do município (SILVA, 2006). Ir para rua significa ir para a cidade e ir para o Sítio se refere a uma localidade específica da Zona Rural (Sítio Chapada). Neste trabalho utilizarei a expressão Sítio, no sentido de uma vasta área, em que vivem diversas famílias, e sítio quando se tratar de uma área particular.

Os Sítios e os Povoados da zona rural de Tavares sofreram todo um processo de mudanças, que começa com a construção de capelas e, mais recentemente, com a chegada da luz elétrica, escolas, unidade básica de saúde, centros e associações comunitárias, bem como transporte mais efetivo com a cidade. A melhora nas condições de vida possibilitou ainda o acesso a telefone celular, televisão com antena parabólica, móveis e eletrodomésticos e, em muitos casos, motocicletas e automóveis.

Tavares pode ser considerado um município agrícola, não apenas por sua área urbana ser significativamente menor que a área total do município, mas por boa parte da sua economia provir da zona rural, especialmente, do cultivo de feijão e milho. É interessante observar que as pessoas que residem na zona urbana, mesmo aquelas que exercem profissões liberais, mantêm relações com as atividades agrícolas. Isso porque muitas dessas famílias se mudaram do Sítio para a cidade, em razão dos bens e serviços disponíveis, mas mantiveram suas propriedades ou exercem seu trabalho na roça própria ou como meeiro, ou rendeiro na zona rural.

A minha tentativa em articular o potencial geográfico ao processo produtivo busca estabelecer, a priori, um conhecimento mais profundo da região, ao abordar o espaço como algo definido pelas formas de ocupação humana e suas relações sociais de produção, implantadas no decorrer do tempo. Nessa perspectiva, cabe considerar que mesmo com as constantes secas que assolaram o sertão nordestino na última década, em Tavares a agricultura não deixou de ser uma das atividades econômicas mais fundamentais no sustento familiar.

A esse respeito, os dados oficiais do IBGE (2010) apontam um baixo Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) de 0,586. O percentual das receitas, oriundas de fontes externas, chegam a 82,8 % enquanto apenas 5,6 % da população está ocupada. Um outro dado preocupante aponta que o percentual da população com rendimento nominal mensal per capita de até 1/2 salário mínimo chega a 51,5 %.

Assim como outros municípios de pequeno porte, Tavares tem como a sua maior renda os benefícios da previdência, tais como: aposentadorias, pensões e auxílios, além dos programas de transferência de renda, como o Bolsa Família, e de assistência social, como o Programa de Erradicação do Trabalho Infantil e Garantia Safra. Os dados do Ministério da Cidadania apontam que, somente o número de pessoas beneficiárias do PBF equivale a aproximadamente 53% da população total do município (MDS, 2020). Segundo o IBGE (2020), considerando domicílios com rendimentos mensais de até meio salário mínimo por pessoa, são 51.5% da população. A proporção de pessoas ocupadas, o que inclui aquelas que trabalham, para um empregador ou mais, cumprindo uma jornada de trabalho, recebendo em

contrapartida uma remuneração em dinheiro é de apenas de 6.1%. O percentual das receitas oriundas de fontes externas corresponde a 82,8 %. Embora cerca de 70% dos municípios brasileiros dependam em mais de 80% de verbas que vêm de fontes externas à sua arrecadação, conforme a Confederação Nacional dos Municípios, o conjunto dos números indica o quanto o município de Tavares é financeiramente dependente de recursos do Estado e da União.

Uma particularidade no campo econômico, que distingue Tavares de outros municípios, diz respeito à intensa migração anual para o corte da cana no interior de São Paulo. No período da safra, entre os meses de março e abril, os trabalhadores migram para os canaviais paulistas, onde oferecem sua força de trabalho para as usinas. Nos meses de novembro e dezembro, encerramento da safra, retornam a Tavares. Esse trabalho de característica sazonal constituiu para esses trabalhadores uma alternativa, para complementar a renda e sustentar a família.

O alto índice de migrantes de Tavares para o corte de cana chamou atenção de vários estudiosos, que se debruçaram sobre essa questão, com destaque para os trabalhos de Marcelo Saturnino (2006, 2007, 2010) e Marilda Menezes (2010). Em suas pesquisas, focalizando essa região, identificaram uma *permanência das migrações temporárias*. Eles observaram que após o término do corte da cana, alguns trabalhadores se deslocam para outras regiões para trabalhar em outras colheitas, regressando aos seus locais de origem por alguns dias, em visita à família ou por ocasião das festas tradicionais (SILVA; MENEZES, 2010).

A configuração econômica e do trabalho, que moldam o espaço social, está essencialmente voltada para a agricultura de base familiar e a pecuária. Estas apresentam um baixo valor agregado, que, somado aos longos períodos de estiagem e a incipiente política de convivência com o semiárido, criam uma economia frágil e dependente das ações do governo para o seu aquecimento.

Outro campo imprescindível para compreender o lócus da pesquisa diz respeito aos aspectos culturais, que estão intimamente relacionados à região em que Tavares está situada e a posição geográfica que ocupa. Para um esboço inicial, do que pretendemos discutir, faz-se necessário apresentar a microrregião pernambucana do Sertão do Pajeú, contígua à da Serra do Teixeira. Alguns municípios do Pajeú exercem, ainda hoje, grande influência do ponto de vista social, econômico e cultural sobre os municípios paraibanos. Com maior influência, destacam-se as cidades de Afogados da Ingazeira e Serra Talhada. A região é composta ainda por Solidão, Tabira, Triunfo, Carnaíba, Flores, Quixaba, Santa Cruz da Baixa Verde, Santa Terezinha, Calumbi e, no extremo sul, ficam os municípios de Brejinho, Itapetim e São José

do Egito. Nessa região, teve início o fenômeno social do cangaço, tendo os grandes vultos desse movimento, teoricamente caracterizado como banditismo rural, nascidos em cidades dessa região, especificamente, Afogados da Ingazeira e Serra Talhada. Uma vasta literatura e o imaginário local, registram as brigas entre o cangaceiro Lampião e o coronel Zé Pereira de Princesa. Nas cidades de São José do Egito e Itapetim, há o reconhecimento dessas cidades como o berço da cantoria de repente e da poesia popular nordestina.

Abro aqui um parêntese para fazer uma pequena ressalva. É comum a academia afirmar ser o cangaço um fenômeno social típico do semiárido nordestino, ocorrido no século XIX até a década de 1940. Todavia, a antropóloga Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros (2014; 2018), num esforço para desmistificar certas visões sobre o sertão e o sertanejo, e sobre o cangaço, em particular, nos oferece outra interpretação. Para ela, o fenômeno social do cangaceirismo não é típico do sertão nordestino, tendo encontrado registros de sua ocorrência em Minas Gerais e em Goiás. Em seus estudos ela analisa o cangaço enquanto fenômeno social e histórico e, dentre outros fatores, como um elemento responsável pela desestruturação do sistema simbólico da cultura sertaneja (BARROS, 2018).

Retomando a contextualização espacial e geográfica do nosso estudo, o extremo sul da região da Serra do Teixeira concentra os municípios polarizados pela cidade de Princesa Isabel, quais sejam, São José de Princesa, Manaíra, Tavares, Juru e Água Branca. Estas foram desmembradas do território de Princesa e mantem laços históricos de dependência em relação a esta cidade, que concentra as agências dos principais órgãos da administração pública federal e estadual. Em Princesa encontram-se as representações regionais da saúde e educação, o fórum de justiça, a Companhia de Polícia, o hospital regional, maternidades, campus universitário, escolas públicas de grande porte e dois conventos da ordem Carmelita. Além de ser um polo econômico e de serviços de referência na região, é também uma cidade bastante conhecida no Estado e, até mesmo, em âmbito nacional. Isso explica, em certa medida, o fato de as pessoas nascidas nas outras cidades da região se identificarem para os de fora como sendo moradores de Princesa Isabel ou, como é de costume, se diz que é *de Princesa*.

A questão do nome da cidade também merece um esclarecimento, em função do uso recorrente que faremos dele. Em seus primórdios, essa região era chamada de Perdição, devido à existência de uma lenda, que registrava que os caçadores se perdiam nas imediações de uma lagoa que havia no local. Em 1875, Perdição foi elevada à categoria de Freguesia, passando a ser denominada Bom Conselho. No mesmo ano, a povoação foi elevada à categoria de Vila, com a denominação de Vila da Princesa, em homenagem à filha do

Imperador Dom Pedro II. Em 1921, a Vila foi promovida à cidade e, em 1938, a cidade *da Princesa* passou a ser designada Princesa Isabel (FLORÊNCIO, 2017).

A população local e da região se referem à cidade apenas por Princesa, o que sugere um sentimento de pertencimento e de afetividade em relação ao lugar, além de um componente histórico, que deve ser levado em consideração. Quando se diz Princesa, já se sabe que é próximo, que conhece o lugar, isso demarca quem é de fora e quem é da terra, no dizer local. Neste trabalho, utilizei as duas formas, Princesa Isabel ou, simplesmente, Princesa.

Antes da divisão de parte do seu território em outros municípios, a região de Princesa abrigou os quilombos de Livramento, localizado hoje em São José de Princesa, Domingos Ferreira, em Tavares, e Fonseca, em Manaíra. Ainda bem próximo está o quilombo de Águas Claras, no município de Triunfo, no vizinho estado de Pernambuco. Além da presença negra, a cultura indígena, ainda pouco estudada, também deixou registros.

Embora a história sobre as populações indígenas no sertão seja escassa, verifica-se que a história dos índios no Nordeste está relacionada ao processo histórico, responsável pela criação do que poderíamos chamar de uma sociedade sertaneja. A sua importância se evidencia no desenvolvimento das aldeias, que deram origem às vilas e aos municípios do sertão, bem como a instalação das fazendas da região. Inclusive, os diversos nomes das localidades remetem à presença de grupos nativos.

Por fim, e não menos importante, a cidade de Princesa Isabel e sua região se tornaram um locus privilegiado para o estudo do fenômeno político do mandonismo local e do papel das oligarquias no cenário político. Para isso, basta analisar o contexto sócio-político da Paraíba nos anos de 1920 a 1930, período do desdobramento da chamada Guerra de Princesa ou Revolta de Princesa. Esse conflito armado teve como elementos motivadores os interesses no campo político e econômico.

As medidas implementadas pelo governo estadual de João Pessoa Cavalcanti de Albuquerque incidiam diretamente nas relações comerciais entre as pequenas cidades do interior da Paraíba e dos estados vizinhos. A cidade de Princesa era especialmente atingida, por sua proximidade geográfica com o estado de Pernambuco. Localizada no alto do Planalto da Borborema, numa zona de grandes altitudes, poucas estradas e difícil acesso, a região tinha inúmeros obstáculos nas relações com outros municípios paraibanos da divisa oeste. Além de medidas de natureza política e do pretense combate ao cangaceirismo, que resultava em ações que desprestigiavam os coronéis, a Revolta ou Guerra de Princesa simbolizou a insatisfação da elite política agrária.

No campo de batalha, os comandados do “coronel” José Pereira Lima e, do outro, as tropas da Polícia Militar da Paraíba. O fato culminou com a proclamação da *independência* do então município de Princesa, atual Princesa Isabel, formando um *Território Livre*, com constituição, hino, jornal e exército próprio (MELO; CABRAL, 2008). A guerra civil, dentro do Estado, durou 146 dias e deixou um rastro de destruição e morte em vários municípios da região, impactando diretamente as esferas econômica, social, cultural, política e religiosa. A Guerra de Princesa é considerada o último conflito armado da República Velha.

2.1 As Raízes da Formação Social do Sertão de Princesa

Tinha um grande Juazeiro

Aqui aonde é a cidade

Quando o padre vinha

Por aqui ele passava

Na sombra do juazeiro

Era aonde descansava

(José Laurindo, 1976, p.2)

A origem da cidade de Tavares está relacionada ao Padre Francisco Tavares Arcoverde, que, em meados do século XIX, chegou a essa região, até então habitada por poucas famílias, dentre elas, alguns parentes. Impressionado com a qualidade do solo e com o clima agradável, resolveu ficar por essas terras, onde idealizou a formação de um povoado, próximo à Lagoa dos Paulinos, no Sítio Campina².

Por volta de 1870, o Padre Tavares entrou em confronto com o Major Florentino Lima, um importante fazendeiro da região do Sítio Mixila. O motivo da contenda seria o interesse do comerciante em também criar um vilarejo na mesma região. Visando cumprir o seu intento, o Major Florentino chegou a organizar uma feira livre no Sítio Mixila, dando início a uma disputa pelo lugar de criação do vilarejo. O desejo do Major era o de transformar o Sítio num centro do comércio local e sede do futuro município.

É o poeta José Laurindo, em seu livro História de Tavares, quem narra essa disputa, numa perspectiva que demarca, com precisão, o povo da terra e os de fora:

² Consta em documentação que ele chegou em Princesa Isabel por volta de 1875, construiu uma capela em homenagem a Nossa Senhora do Bom Conselho, em torno da qual surgiu o povoado do mesmo nome, que deu origem à cidade.

Portanto chegou por aqui um português descendente de Portugal. Trouxe recurso e comprou um grande terreno no sítio Michila, chamava-se Major Florintino e entendeu em formar uma feira na sua propriedade para acabar com a feira daqui que o Padre Tavares criou. Assim desgostou muito o padre Tavares que falou em sair daqui, mas o povo preferiu ficar com Tavares e assim acabar com a feira do Michila (LAURINDO, 1976, p. 7.)

Como reação, o Padre Tavares celebrou a primeira missa embaixo de um Juazeiro, bem no centro do Sítio Campina. Num altar improvisado com varas, instituiu a primeira feira semanal a ser realizada naquele local. Tal fato teria se dado em quatro de fevereiro de 1874, quando o sítio Campina contava apenas com duas residências: uma na fazenda Casa Nova e outra na Lagoa dos Paulinos.

Esse antagonismo entre o Major e o Padre, representantes do poder temporal e religioso, respectivamente, se transformou numa rivalidade entre ambos. Segundo a tradição oral, o Padre Tavares amaldiçoou a iniciativa do Major, que era contrária as suas ideias e, por essa razão, não teria sua bênção. A população dos sítios circunvizinhos, por obediência ao Padre e com *medo dos castigos do céu*, passou a frequentar a feira do Sítio Campina. No dia 29 de setembro de 1874, foi inaugurada a capela, elevando ao mesmo tempo a imagem de São Miguel Arcanjo como padroeiro.

A escolha de São Miguel Arcanjo como padroeiro da cidade é considerada um episódio emblemático na história de Tavares. De acordo com a tradição oral, um jovem chamado Miguel foi devorado por uma onça, nas proximidades da Lagoa dos Paulino. O rapaz era filho do Senhor Manoel Antônio do Nascimento, homem rico e proprietário das terras do Sítio Campina, doador da imagem e do patrimônio da paróquia que estava sendo criada. A escolha do padroeiro São Miguel foi então uma homenagem ao jovem morto, enquanto o nome Tavares foi um reconhecimento ao Padre Francisco Tavares Arcoverde, pelos seus relevantes feitos.

A chegada de novos moradores ao pequeno Povoado de Tavares tomou impulso, devido às terras férteis, ao clima agradável e ao comércio, a partir da feira livre. Um conjunto de casas foi se formando em volta da capela e as primeiras ruas foram surgindo. A agricultura se destacou na produção de milho, feijão, mandioca, algodão, mamona e agave, além de derivados da cana-de-açúcar, como aguardente e rapadura. Outro ramo da atividade econômica de relevância foi a pecuária, com a criação de gado, caprinos e ovinos.

Em 1930, o então Povoado de Tavares, distrito do município de Princesa Isabel, foi um dos cenários da “Guerra de Princesa”. Em virtude dos combates realizados, a população teve que se refugiar em terras pernambucanas, retornando somente após o fim do conflito, que durou praticamente seis meses. A esse respeito, o ex-vereador Raimundo Pereira faz o seguinte relato:

No tempo da Guerra de 30, a minha família morava na Boa Vista [sítio] e teve que fugir pro Pernambuco. Saímos sem víveres, num pânico muito grande, porque a polícia vinha destruindo tudo. Usavam da violência em busca de comida, porque eles estavam em condições muito adversas, com fome naquela caatinga. Então onde tinha uma vaca, um bezerro, eles matavam pra comer. Saqueavam as propriedades e usavam de violência contra o povo. Então aqui em Tavares as principais famílias, aquelas famílias maiores, foram pra Triunfo e as outras foram daqui na direção da Quixaba, que naquele tempo nem existia. Tinha que atravessar. (PEREIRA, Raimundo, 2010)

Outros depoimentos corroboram essa versão de Seu Luiz Félix, de que as famílias mais abastadas fugiram para Triunfo, enquanto as mais pobres seguiram a pé pelo meio da caatinga em direção a Quixaba, município pernambucano limítrofe. Naquela época, as polícias estaduais não podiam ultrapassar os limites do respectivo estado. Esse fator beneficiava as tropas de Princesa, que costumavam realizar emboscadas contra a polícia da Paraíba, se refugiando do outro lado da divisa. Sem muita clareza, a população recebeu uma orientação semelhante. Em caso de conflito armado, deveria buscar abrigo fora da divisa da Paraíba e, para isso, eram indicadas as referências desse marco divisório geográfico, para que tivessem ciência do lugar para onde deveriam ir.

A memória da guerra se confunde com a história de vida de muitos idosos. Numa entrevista realizada com dona Joana Maria da Conceição, conhecida por Joana de Jeremias ou Mãe Preta, oficialmente a mulher mais velha do município, pudemos conhecer, através da sua história, o panorama de um recorte temporal específico da comunidade de Domingos Ferreira. Ela era sobrevivente da Guerra de Princesa e lembra de que sua avó foi uma mulher escravizada. Em sua narrativa, era contundente ao afirmar sua origem negra e resgatar a memória dos seus antepassados. Numa linguagem firme, Mãe Preta dizia que era filha de uma escrava, que foi pega "a dente de cachorro", afirmando que seus avós falavam que vieram fugidos de lugares distantes e que outros negros fugidos se instalaram em várias partes da

pequena região. Para ela, era possível a existência de muitos parentes, morando em outros sítios do município de Tavares.

Os relatos dos mais velhos retratam uma população assustada e profundamente amargurada diante de sua cidade completamente devastada. A igreja, por exemplo, foi completamente destruída, o que afetou profundamente a vida das pessoas³.

Os depoimentos que temos em relação à Guerra de Princesa nos fazem perceber a sensibilidade de um espírito de consciência coletiva. No fundo, todas as memórias vão contribuindo para a elaboração de uma identidade que alimenta todo um imaginário social. O ato de lembrar, longe de constituir um ato puro e simples, permite confrontar os territórios do passado e o espaço conquistado, ao mesmo tempo em que legitima as experiências vividas.

A guerra travada naquelas terras provocou nos habitantes do lugar a criação de um conjunto de representações e sentimentos carregados de paixões e emoções em torno da luta e da figura do coronel José Pereira. Essas representações dão contornos diversos ao conflito, que, para a população em geral, assume outras motivações, que podem ser percebidas na narrativa de Mãe Preta, pois ela destaca a imagem de João Pessoa como alguém perverso, que queria invadir Princesa, refletindo que o povo havia sido chamado para defender a terra do inimigo, um homem poderoso e mal, que iria trazer sofrimento para todos. Longe de ser uma perspectiva individual, esse imaginário social foi se configurando ao longo do tempo e encontrou nas antigas cantorias a sua maior forma de expressão.

Nas terras de Princesa, a construção imagética de João Pessoa está associada à de presidente da República, enquanto a do coronel Zé Pereira, à de um libertador, um homem corajoso, que lutou contra toda a nação. Tal perspectiva está registrada nos versos do cantador de reisado Mané de Laíde. Em entrevista recente com Carminha e Maria José⁴, filhas do cantador, algumas cantigas se sobressaem e evidenciam um pouco do imaginário que se formou em torno desses personagens da Guerra de Princesa:

João Pessoa era um valentão

Era o presidente da nação

Brigava porque tinha natureza.

Morreu o coroné Zé Pereira de Princesa

(Carminha e Maria José, 2017 - Cantoria de Mané de Laíde)

³ Ver fotografias no Anexo deste trabalho.

⁴ Maria José e Maria do Carmo. Entrevista realizada em 27/10/2017, no sítio Serrinha dos Bezerras – Princesa Isabel – PB. A pedido, os nomes originais foram mantidos.

*Zé Pereira era um homem de valor
 Protege seus morador com toda delicadeza
 Em 27 trago ele na memória
 Se este homem for embora acabou pai da pobreza
 (Carminha e Maria José, 2017 - Cantoria de Mané de Laíde)*

Essas cantigas são lembradas por muitos idosos da zona rural de Tavares e constituem, ainda hoje, um imaginário que opõe os núcleos de poder, presentes no conflito da guerra, num tipo de dualismo maniqueísta, em que as posições estão claramente definidas. Dito de outra forma, enquanto João Pessoa é retratado como alguém temperamental, que tinha *natureza*, o coronel é retratado de forma oposta, um homem de valor, protetor, digno de memória, e mesmo com o registro da morte, apenas evoca um sentimento de saudade, de pesar. Outra cantiga de Mané de Laíde, interpretada por duas de suas filhas, endossa ainda mais esse argumento:

*Em Tavares, Lagoa de Cruz
 Princesa tem luz
 Eu não sei quem botou
 Foi o coroné Zé Pereira
 Desceu pra rebeira
 E comprou um motor
 (Carminha e Maria José, 2017 - Cantoria de Mané de Laíde)*

Nessa cantiga, um grupo canta a primeira parte, os três primeiros versos, e outro grupo responde, cantando a segunda parte, os três últimos versos. A indicação das obras de Zé Pereira, não por acaso, faz alusão à luz elétrica que modernizou Princesa. Essas cantigas fazem parte de muitas outras que enaltecem os Pereira em detrimento de grupos opositores, seja em âmbito local ou estadual.

As ligações com Princesa Isabel e que fizeram da guerra uma história também local remontam aos registros da história de Tavares e têm início a partir do século XVIII, quando ambos os municípios eram um só. Nessa época, alguns acontecimentos, de natureza histórica, social e política são importantes, por indicar eventos que contribuem para a compreensão do processo de configuração do catolicismo popular a que nos propomos analisar aqui. Trata-se

de um período marcado pela expansão da sociedade colonial no sertão, com a criação de pequenos núcleos urbanos, surgidos como consequência da expansão da pecuária.

Nesse sentido, é importante esclarecer que a distribuição espacial da produção econômica no Nordeste, cuja base é colonial, obedecia a uma lógica baseada essencialmente na expansão do cultivo da cana-de-açúcar, na estreita faixa de terra ao longo do litoral: a chamada Zona da Mata. Enquanto isso, a área intermediária entre o Sertão e a Mata, o Agreste, além do gado, foi destinada às culturas alimentares. Na zona do Sertão, ou interior, o processo de ocupação decorre da necessidade de abastecimento da área açucareira de animais e víveres (VERSIANI; VERGOLINO, 2013).

A instalação de fazendas e currais nesses lugares provocou um fenômeno migratório com a chegada de pessoas de outras regiões do país. Para os grupos indígenas, habitantes dessa região, significou a invasão de seus territórios, tradicionalmente ocupados, e sua consequente expulsão.

Nesse contexto, verifica-se a ocorrência de inúmeros conflitos entre os colonos e essas populações nativas; como exemplo, podemos citar a "Guerra dos Bárbaros", ocorrida na segunda metade do século XVII e início do século XVIII. Esse é um caso típico dos sérios conflitos ocorridos nesse período. Tal evento figura na historiografia como uma resistência armada, promovida por grupos nativos do interior do Nordeste contra os criadores de gado, no processo de expansão da pecuária e das sesmarias (PUNTONI, 2002; PIRES, 2004; MEDEIROS, 2000). Para a Coroa portuguesa, a discussão versava sobre a antinomia liberdade/escravização dos índios na colônia. Conforme Beatriz Perrone-Moisés (2002), os conflitos eram uma clara evidência da reação a um projeto que visava à exploração da mão de obra indígena e o domínio das suas terras.

O resultado dos confrontos entre índios e não-índios acarretou como consequência a perda dos seus territórios, a escravização dos indígenas rebelados, o aldeamento missionário dos demais e a perda dos seus territórios. Estudos aprofundados sobre essa questão apontam que o processo de aldeamento supramencionado teve como objetivo não apenas catequizar os indígenas, mas qualificar mão de obra para o trabalho. Além disso, constituiu uma estratégia de *desterritorialização e reterritorialização*, que, de acordo com Silva (2007), ocasionou num movimento pendular de divisão e concentração dos diferentes grupos étnicos num mesmo espaço.

Nos séculos XVIII e XIX, as missões submeteram diferentes povos indígenas à homogeneização cultural e disciplinamento ao trabalho pelos missionários Carmelitas, Capuchinhos, Franciscanos, Jesuítas e Oratorianos. Um segundo momento de evidente

"mistura" ocorreu com o Diretório dos Índios⁵, lei colonial, publicada em 1758, que instituiu um conjunto de diretrizes a serem seguidas pela colônia portuguesa na América. Era um projeto de estímulo a mestiçagem, de caráter assimilacionista, que estimulava os “casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos antigos aldeamentos” (OLIVEIRA, 2004, p. 25).

Nesse contexto de pacificação das populações indígenas, habitantes do sertão de Pernambuco, no início do século XIX, destacamos as missões chefiadas pelos capuchinhos italianos, Frei Vital de Frescarollo e Frei Ângelo Maurício de Nisa, que veio a suceder o primeiro no trabalho das missões. Frei Vital, em 1802, construiu a Aldeia do Jacaré, na Serra Negra, para aldear os índios Pipipã. Entre 1804 a 1806, o missionário fundou as missões do Olho D’água da Gameleira, atual Aldeia Olho d’Água do Padre, na Serra do Umã, em Carnaubeira da Penha/PE, e Baixa Verde, no Pajeú, para os Umã e Chocó (SANTOS JÚNIOR, 2015).

Interessa-nos analisar o Aldeamento da Baixa Verde, em razão da proximidade com a região de Princesa e por concentrar uma história indígena dos antigos povos dessa mesma região. A serra da Baixa Verde, local da atual cidade de Triunfo, assim como as outras terras do lado paraibano, pertencia à Casa da Torre dos Garcia d’Ávila. Os primeiros habitantes do lugar foram os índios Cariris, da nação Tapuia, mas, em fins do século XVIII, essas terras já estavam arrendadas a Domingos Pereira Pita, que depois se tornou proprietário. Essa serra foi primitivamente conhecida pela denominação de Serra Grande do Pajeú, segundo registros existentes a fls. 123, 124 e 125, do Livro de Tombo da Casa da Torre, de Garcia d’Ávila (SANTOS, 2012).

No início do século XIX, chegou a Baixa Verde, procedente de Rodelas, na Bahia, o missionário capuchinho Frei Vital de Frescarollo, conhecido por Frei Vital da Penha, natural da província italiana de São José de Leonise. Ele fixou residência no sítio Baixa Verde, em um pequeno terreno que conseguiu com o senhor Domingos Pereira Pita, para o aldeamento dos índios que com ele vieram. Uma série de dificuldades se impôs sobre esse aldeamento: a

⁵ O Diretório dos Índios ou *Diretório Pombalino* foi uma Lei colonial, publicada em 1758, com diretrizes a serem seguidas pela colônia portuguesa na América. Além do estímulo a mestiçagem, a lei propunha a normatização de diversas práticas coloniais, como a proibição da nudez e de habitações coletivas. Em meio a isso, instituiu a política de proibição do uso de quaisquer línguas indígenas, planejando a oferta do ensino escolarizado da língua portuguesa às crianças indígenas. A intenção era “civilizar”, como mecanismo de uma política de assimilação e integração dos povos indígenas à sociedade brasileira em formação. Tal mecanismo, conforme Souza e Lobo (2016), esteve fundamentado na imposição da língua do conquistador aos povos conquistados. Em 1798, o Diretório foi revogado, por meio da Carta Régia, de 12 de maio de 1798. Para alguns historiadores, “o Diretório dos índios não foi extinto em todo o Estado do Brasil, *permanecendo em vigor na capitania de Pernambuco e nas anexas a ela* até a primeira metade do século XIX” (SANTOS JÚNIOR, 2015, grifo nosso).

seca, a fome e as hostilidades de moradores da região tornaram difícil a administração para um frade idoso e cansado. Com a saúde frágil, Frei Vital solicita uma licença ao Governo e ao superior provincial dos Capuchinhos no Recife. Em novembro de 1803, Frei Vital se retirou para Cabrobó⁶, tendo logo assumido o seu lugar o missionário Frei Ângelo Maurício Nisa, o qual fez construir na Baixa Verde uma capelinha sob a invocação de Nossa Senhora das Dores, Padroeira da cidade de Triunfo até os dias de hoje.

O aldeamento, constituído por um arraial de casas esparsas, foi se transformando pouco a pouco em um núcleo de população e de casas alinhadas. Coube ao Frei Ângelo os foros da fundação da cidade, que passou a receber outros habitantes, atraídos pelas excepcionais condições de solo, vegetação sempre verde e fontes perenes. Dedicando-se à agricultura, eles povoaram e fizeram prosperar rapidamente a extinta aldeia, cuja serra passou a ser conhecida por Baixa Verde.

Em 1824, com a morte de Frei Ângelo, considerado fundador da cidade de Triunfo, houve um processo de dispersão dos indígenas, para vários pontos do sertão de Pernambuco. Esse período é marcado pela escassez de informações sobre os indígenas das regiões do Moxotó e Pajeú. Algumas pesquisas apontam a ocorrência de embates entre "índios brabos" e pecuaristas, moradores e autoridades da época, o que teria provocado a migração dos índios Chocó, Oê, Pipipã e Umã para a Serra Negra, Rio São Francisco, Serra do Arapuá, Serra Umã até a fronteira com os Cariris Novos, na Capitania do Ceará.

Conforme Santos Júnior (2015), essas migrações eram constantes e ocorriam em pequenos grupos, o que facilitava a locomoção de tais indígenas, ao mesmo tempo em que dificultava a sua localização pelos moradores e autoridades. Alguns estudiosos da história de Princesa Isabel trazem informações relevantes para o entendimento da questão indígena na região.

Ao tratar do processo de povoamento de Princesa, o pesquisador Francisco Florêncio (2011) considera o lado pernambucano como o foco das migrações que, segundo ele, têm início na Serra da Baixa Verde e se expande para o sertão do Pajeú. Ao analisar as movimentações de grupos indígenas que teriam, possivelmente, transitado pelas terras de Princesa e região, Florêncio considera, novamente, a influência pernambucana, devido a um fator geográfico. Para ele, os povos indígenas, que habitavam na região do Vale do Piancó,

⁶ Frei Vital de Frescarollo, após estada em Cabrobó, retornou ao Recife, vivendo no Hospício dos Capuchinhos, onde faleceu em abril de 1820, com 71 anos de idade e 40 anos de missionário (SILVA; FONTOURA, 2005). Frei Ângelo Maurício de Nisa faleceu em 07 de julho de 1824 e é considerado fundador da cidade de Triunfo.

eram denominados tapuias, principalmente as tribos Panatis, Coremas e Icós, todos inclusos na nação Cariri (2011). Todavia, ressalta que,

Considerando que a Serra da Borborema deve ter sido uma barreira natural ao acesso desses povos a região de Princesa, podemos assumir também que é mais provável que os povos indígenas que possam ter circulado por ela, tenham sido Cariris que viviam no vizinho Vale do Pajeú e na Serra da Baixa Verde, pelo lado pernambucano. Seriam eles os Aracapás, Carnijós, Gurguás ou Guegês, Piaiases, Xucurus, Quesqués, Pipipans, Umãs e Xocós. Estes quatro últimos foram aldeados na Serra da Baixa Verde em 1802, cuja aldeia estava onde atualmente é a cidade de Triunfo (PE), vizinha de Princesa (FLORÊNCIO, 2011).

Num denso trabalho cartográfico e histórico sobre as relocações indígenas nas ilhas do Submédio São Francisco no período pombalino, os pesquisadores Ricardo Pinto de Medeiros e Demétrio Mutzenberg (2014) confirmam as informações de Florêncio acerca da distribuição dos grupos indígenas no sertão do Pajeú, mais próximos da região de Princesa Isabel. Seriam eles: **Pipipans – Rio Pajeú**, Rio Moxotó, Rio Piancó, Chapada do Araripe, Serra dos Cariris Velhos, Serra do Ororubá, Serra do Arapuá, Ilhas do Submédio São Francisco. **Umã – Rio Pajeú**, Rio Piancó, Chapada do Araripe, Serra dos Cariris Velhos, Serra Boa Sorte (Serra do Umã), Ilhas do Submédio São Francisco. **Xocós – Rio Pajeú**, Rio Moxotó, Rio Piancó, Chapada do Araripe, Serra dos Cariris Velhos, Serra do Ororubá, Serra do Catimbau, Serra das Guaribas (Serra do Comunati), Serra do Arapuá, Ilhas do Submédio São Francisco.

O escritor princesense Paulo Mariano, em sua clássica obra *Princesa Antes e Depois de 30*, é contundente ao afirmar que os bandeirantes, no século XVII, comandados por Domingos Jorge Velho, passaram pelas terras de Princesa e que estas,

[...] eram habitadas pelos valentes índios Coremas, uma tribo descendente da nação dos Cariris, que ocupavam toda região do Vale do Piancó e área que compreende o atual município de Princesa” (MARIANO, 2016. p. 44).

Nessa mesma linha, os pesquisadores Ricardo Medeiros e Demétrio Mutzenberg (2014) assinalam que na segunda metade do século XVIII havia uma distribuição espacial e geográfica das populações indígenas no Submédio São Francisco. Pelo mapa produzido pelos

citados pesquisadores, os Umã, Xocó, Pipipã e Oê estavam distribuídos numa área territorial, que compreendia a Região dos Cariris, Cariris Velhos na Paraíba e os Cariris Novos no Ceará, Vale do Rio Pajeú, na Serra Negra e Região do Rio Moxotó.

Paulo Mariano (2016) sintetiza o processo de dominação da região a partir da formação das vilas e cidades, formadas através do desbravamento da caatinga e na fundação das fazendas de criação, bem como na perseguição e aldeamento dos indígenas. Foi por volta de 1858 que o padre Francisco Tavares Arcoverde começou as obras de construção da primeira capela, em Princesa, num momento em que a Igreja passava a atuar nas fazendas que mais prosperavam. Após o término da construção da capela, dedicada a Nossa Senhora do Bom Conselho, em 1875, o Padre – com o auxílio do seu sobrinho Cavalcanti e dos coronéis Marcolino Pereira Lima e Manoel Rodrigues Florentino, ricos negociantes e fazendeiros – construiu as primeiras casas do povoado (MARIANO, 2016).

Conforme exposto anteriormente, reside aqui uma dificuldade em localizar fontes históricas escritas sobre as populações nativas da região. O fato de serem ágrafos impediu a produção de material escrito com a sua visão de mundo e a sua história. Quanto aos documentos da época, estes refletem a mentalidade etnocêntrica dos conquistadores, trazendo enfoques que contribuem para uma invisibilidade de índios e negros, que aparecem em tons e cores do conquistador, retratados como entraves ao processo de conquista e delimitação do território.

Quaisquer pesquisas sobre a presença indígena na região de Princesa Isabel é desafiadora e me faz pensar o quanto nossas fontes históricas foram etnocêntricas, elitistas e o quanto traduzem apenas o olhar do conquistador. Um exemplo disso é que na região há inúmeras localidades em que os traços indígenas estão presentes, seja no fenótipo das pessoas, na denominação dos lugares, nos hábitos alimentares, na cerâmica e no artesanato de palha. Todavia, a história desses povos é exígua e se limita às narrativas orais, transmitidas através das gerações. Há ainda uma questão de enfoque ou prioridade, é o caso do sítio Lagoa da Fazenda, em Princesa, onde foram encontrados traços da presença indígena em antigas cerâmicas descobertas e material arqueológico, mas nenhum estudo sobre a origem e data desses achados foi realizado.

A questão da invisibilidade da presença indígena na região de Princesa pode ser sintetizada na análise de dois macroprocessos que se complementaram na dominação dos povos indígenas e das suas terras e que, inegavelmente, foram responsáveis por uma dinâmica que suprimiu os indígenas no campo das disputas travadas com as autoridades e com os poderes régios. O primeiro diz respeito a uma determinação da Coroa Portuguesa, que

intencionava o povoamento e a ocupação das terras. Esse processo é conduzido no interior do Nordeste sob a égide das fazendas de gado. Para isso, foi autorizado, quando necessário, o assassinato de indígenas locais.

Nesse contexto, a publicação do Diretório Pombalino estabeleceu as diretrizes para “civilizar” os índios. Assim,

Entre as medidas a serem adotadas estavam: a proibição das línguas nativas e a obrigatoriedade da língua portuguesa; a proibição da nudez; a obrigatoriedade de morar em casas separadas; o combate ao alcoolismo, a obrigação que os índios tivessem nome e sobrenome, sendo escolhidos para tal, nomes de famílias portuguesas, enfim, toda uma série de medidas no sentido de anular a identidade étnica dos povos indígenas (MEDEIROS, 2007, p. 3).

Havia outras medidas, como: torná-los cristãos; fazê-los fabricar as suas casas à imitação das casas dos não índios, para que as famílias vivessem separadas; obrigá-los, por meio do seu trabalho, a adquirir vestuário e, por fim, concorreria também para a civilidade dos índios a introdução de brancos em suas terras (SOUZA; LOBO, 2016). Esse último ponto permitiu as transferências de locais, tradicionalmente habitados pelos indígenas, normalmente, para bem distante de seus locais de origens.

A intenção de “civilizar” constituía um mecanismo de uma política de assimilação e integração dos povos indígenas à sociedade brasileira em formação. Esse fato contribuiu fortemente para o aniquilamento de inúmeras tribos, provocando a aculturação dos costumes e a eliminação pura e simples da presença indígena na formação das populações.

O segundo processo de dominação está intimamente vinculado ao primeiro. A presença invasora dos portugueses, com as suas fazendas e currais, impulsionava a formação de sítios e vilas, que desalojavam os indígenas do seu lugar natural, ocasionando a reação destes contra os colonizadores. Assim, a política de pacificação, empreendida pelos missionários católicos, tinha por objetivo não apenas apaziguar as tensas relações entre índios e colonizadores, mas catequizar os indígenas, submetendo-os aos valores da Europa.

Os denominados gentis se tornavam cristãos à força, adotando a religião católica e passando a utilizar nomes aportuguesados. Isso minava toda a diversidade cultural das populações nativas do território, levando-os a adquirir novos costumes, esquecendo-se, aos poucos, de suas tradições.

No caso dos índios Coremas, que habitavam as terras de Princesa Isabel e região, consta, em vasta documentação do período colonial, que foram transferidos para regiões distantes do sertão. Aqueles que não se sujeitaram, ou foram mortos, ou fugiram para as matas, *sertões adentro*, até as terras da longínqua Amazônia (MARIANO, 2016). Esse episódio explica o porquê de os mais antigos habitantes da região de Princesa não terem conhecido os verdadeiros índios Coremas, embora sua presença esteja inscrita na história, seja em narrativas produzidas pelo colonizador, ou nas memórias, tradições orais e práticas culturais das cidades que compõem a região.

Aqui é preciso fazer algumas considerações acerca das ambivalências do exercício do poder na América Portuguesa, manifestado, de um lado, pelo poder público, e de outro, especialmente em algumas regiões, pelo poder privado, na sua mais profunda expressão. Decorrem dessa ambivalência, as raízes do mandonismo, coronelismo, privatismo, familismo, clientelismo, patrimonialismo e muitos outros conceitos que traduzem a interferência do poder privado no domínio público. Em que pese as especificidades regionais, a atuação do poder privado impôs dinâmicas ao exercício do poder público, ao mesmo tempo em que este teve que conviver com a dinâmica do poder privado.

Para alguns estudiosos da história da Paraíba, as conexões políticas com as redes familiares das elites locais se desenvolveram no século XVIII, tornando-se mais comuns no século XIX. Na região de Princesa, grupos oligárquicos, de base familiar, estabeleceram estruturas de poder tão solidificadas que, até hoje, podemos constatar a sua presença na região. Nesse aspecto, a relação entre família e poder político na Paraíba constitui um tema recorrente na historiografia regional, evidenciando a proximidade entre a ordem pública, representada pelo Estado, e a ordem privada, representada na família.

No caso de Princesa e região, a análise da estrutura familiar da Família Pereira e sua rede de poder demonstram que esta família estava interligada por casamentos com famílias abastadas das pequenas cidades da região, como: Lima, Félix, Andrade, Casusa, Nunes e Moraes. Essa estratégia garantiu a continuidade do poder e sustentação da oligarquia, através dessas relações de parentesco, consubstanciando uma pequena elite, cujo poder econômico e político se sobressaem na ocupação de cargos públicos, no exercício de certas profissões, ou ofícios, mas não apenas isso. Verifica-se que o exercício do poder por essas famílias também ocorre na esfera religiosa. O controle das igrejas, capelas e missões ficaram por longo tempo a cargo de lideranças religiosas, ligadas a essas famílias.

Diversos estudos, como os de Linda Lewin (1993), voltados para análise da política de base familiar na Paraíba, apontam que desde o século XIX, a política brasileira é

marcadamente influenciada por grupos de base familiar, que se articulam na busca por espaços de influência política e conquista de cargos. Essa *política de parentela*, conforme a pesquisadora, evidencia o papel do grupo familiar extenso, como o núcleo organizacional para os agrupamentos políticos fundamentais, centrados em critérios de sangue e casamento, conduzindo a atividade política.

Ao analisar a cultura política na Paraíba no século XIX, Mariano (2014) considera que a própria conquista do sertão, dado o seu distanciamento e isolamento geográfico em relação à metrópole central, concorreu para uma maior autonomia das famílias mais ricas, garantindo o monopólio político local, o que, de acordo com Lewin (1993), ocasionou no fortalecimento das relações de poder, numa combinação da posse da terra com a linhagem de prestígio, que conferia o direito ao domínio local.

Ao abordar a questão histórica da formação populacional da região de Princesa, torna-se necessário analisar a presença negra na região, onde a mão de obra era forçosamente explorada nas lavouras. A escassa historiografia do período aponta que a escravidão estava onipresente na história da formação das cidades dessa região já em meados do século XIX, seja na pecuária, na cultura do algodão e da mamona, seja na região das minas, na zona rural de Princesa e Manairá, ou do feijão e milho em Tavares.

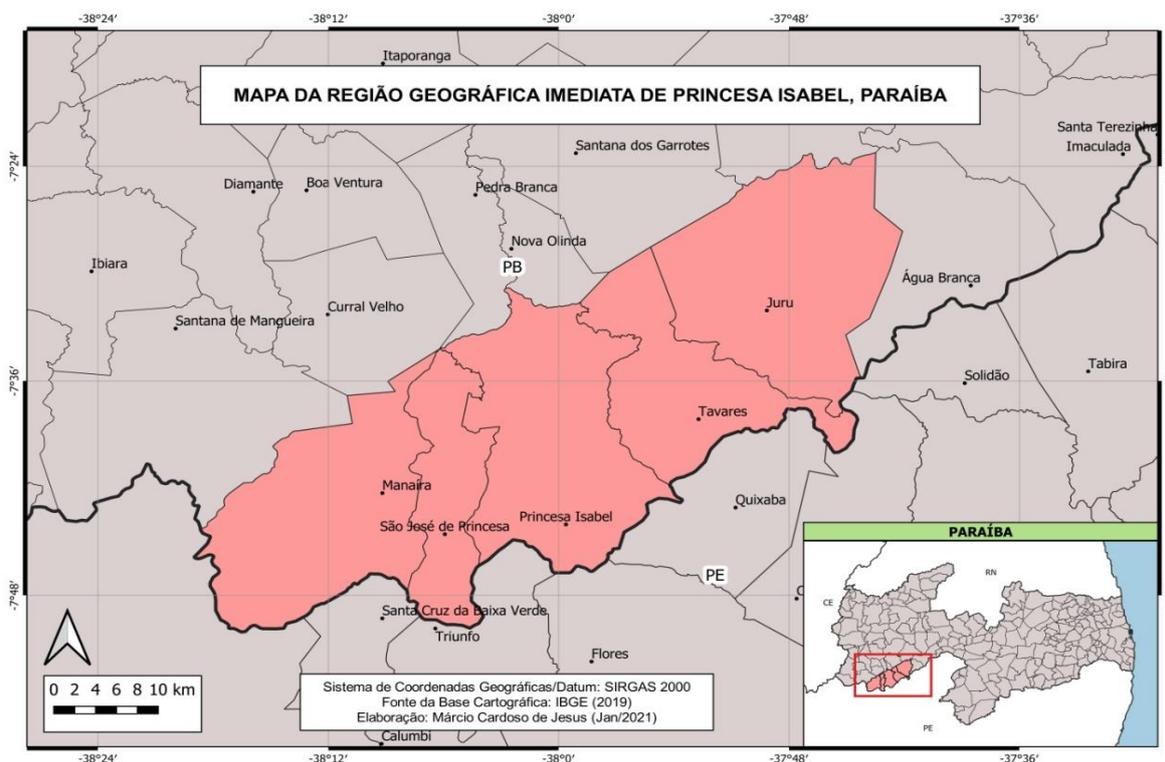
Na grande seca de 1877, consta que houve um colapso na economia da região, com a ocorrência de fome, doenças, mortes e o aumento dos saques e da violência. Um dos indicadores da paralisação econômica, segundo o pesquisador Francisco Florêncio (2019, 2017) foi o aumento em 80% no registro de vendas de escravos no recém-instalado Cartório de Notas da Vila da Princesa. Os negros escravizados representavam o maior patrimônio financeiro e força de trabalho das famílias mais abastadas. Durante a seca, eram vendidos como forma de obter renda e se livrarem da responsabilidade de prover a subsistência dos seus escravos.

Essa parte da tese é construída, tendo como referência básica as fontes orais e alguns trabalhos elaborados por pesquisadores, memorialistas e escritores *filhos da terra*, que igualmente baseados em fontes orais mais antigas, discutem aspectos históricos, políticos e contemporâneos da cidade de Princesa Isabel e região, considerando o negro como sujeito na formação do espaço social que estamos a analisar.

A princípio, é importante retomar alguns pontos já apresentados na introdução deste trabalho. A cidade de Tavares é parte da microrregião da Serra do Teixeira, que é polarizada pelas duas principais cidades, Princesa Isabel e Teixeira. Por essa razão, é comum fragmentarmos a grande região da Serra em duas microáreas. Nesse sentido, pela proximidade

geográfica e vínculos sociais, políticos, históricos e econômicos, Tavares está situada na microrregião de Princesa Isabel, comumente chamada de Princesa. De acordo com a nova classificação regional do IBGE (2017), o município de Tavares passa a integrar a Região Geográfica Imediata de Princesa Isabel (Conforme o mapa abaixo) que, por conseguinte, compõe a Região Geográfica Intermediária de Patos.

Figura 4 – Mapa da região geográfica, onde se insere a pesquisa, Paraíba, Brasil, 2021.



A área de divisa com Pernambuco é chamada de Sertão do Pajeú e exerce uma influência que ajuda a explicar a forte ligação intercomunitária existente na região. Essa relação está baseada em critérios oriundos das próprias comunidades, tais como: laços de parentesco, fluxos culturais e migratórios, além de acordos políticos, que impactam no campo das políticas públicas e se sobressaem ou transpõem a divisão geopolítica oficial.

A priori, o que motivou essas relações, em grande medida, foi a economia criatória aliada às rotas de gado que se entrecruzavam no sertão e se articulavam com as estradas locais, em cujo percurso foram se erguendo construções de casas e currais. Os lugares de maior povoamento deram origem às cidades que atualmente compõem o sertão paraibano e pernambucano. No caso da região serrana de Princesa, a proximidade e a facilidade de acesso às cidades do estado vizinho possibilitaram um fluxo contínuo de pessoas entre as divisas dos

estados, num significativo intercâmbio comercial, que caracteriza a região, desde muito tempo.

Ao tentar resgatar as raízes da formação social da região de Princesa, encontramos os trabalhos de Paulo Mariano, que realizou um estudo sobre o quilombo de Livramento, apresentando dados da década de 1940. É importante ressaltar que, antes da divisão de parte do seu território em outros municípios, Princesa Isabel abrigou os quilombos de Livramento, localizado hoje em São José de Princesa; Domingos Ferreira, em Tavares, e Fonseca, em Manaíra. Nas áreas rurais próximas, no estado vizinho de Pernambuco, temos a presença de outros quilombos, como: Águas Claras e Segredo, no município de Triunfo; Brejo de Dentro, Gameleira, Abelha e Travessão do Caroá, em Carnaíba; Sítio Gia, no município de Quixaba; Carvalhada, em Flores; Ponta da Serra, Catolé e Alto da Luanda, em Serra Talhada; Queimada de Zé Vicente, em São José Do Egito, e Leitão, em Afogados da Ingazeira, o que demonstra a acentuada presença negra nessa região.

Dentre os quilombos da microrregião de Princesa, Livramento é o mais antigo, tendo sua fundação ocorrida no final do século XVII, quando três famílias de negros chegaram à localidade, fugindo das hostilidades e do trabalho escravo dos canaviais de Alagoas e Pernambuco. Paulo Mariano (1994) relata que para despistarem os capitães do mato, esses fugitivos se dividiram em vários grupos. Um deles seguiu mata adentro, rumo à Princesa Isabel, dando origem à comunidade do Livramento. Dos demais grupos, pouco se sabe, embora o mais provável seja que tenham se instalado nas terras que formam hoje os quilombos de Domingos Ferreira, em Tavares; Fonseca, em Manaíra, bem como Águas Claras e Segredo, no município de Triunfo, Pernambuco.

Nos quilombos de Livramento, Domingos Ferreira e Fonseca, os registros orais dão conta de que não havia escravidão (NEGÓCIO, 2016). As comunidades possuíam casas de farinha e produziam louças de barro. Praticavam a agricultura de subsistência e a prestação de serviço na forma de trabalho alugado, que, devido à precariedade da relação trabalhista e do pagamento oferecido, era configurado, pelos próprios negros, como uma discriminação e exploração, caracterizando um estado de servidão.

No aspecto linguístico, verifica-se a influência de línguas africanas no português falado, decorrente da interação da estrutura linguística do português europeu antigo e regional com as línguas negro-africanas que o mestiçaram. Nos quilombos da região, os moradores não pronunciam palavras em português compostas de consoante + consoante + vogal, mas no padrão consoante + vogal + vogal, dizendo ‘muié’ em vez de ‘mulher’, mio para milho, foia em vez de folha, fio no lugar de filho, peda para pedra.

Para a etnolinguista Yeda Pessoa de Castro (2005), são perceptíveis as influências das línguas africanas na pronúncia rica em vogais da nossa fala (ri.ti.mo, pi.neu, a.di.vo.ga.do), na tendência a não marcar o plural do substantivo no sintagma nominal (“os menino”, “as casa”), na dupla negação (“não quero não”), no emprego preferencial pela próclise (“eu lhe disse”, “me dê”). Existe ainda uma tendência em omitir as consoantes finais das palavras ou transformá-las em vogais, o que coincide com a estrutura silábica das palavras em banto e em iorubá, que nunca terminam em consoante. Exemplos: “falá”, “dizê”, “Brasiu”. Na dança, constatamos a presença do coco de roda e o nego nagô. Em Livramento, se dança o slim, uma espécie de valsa, que dança a dois, no intervalo do coco.

A comunidade quilombola do Domingos Ferreira está localizada no município de Tavares, tendo origem por volta do século XVIII, quando chegaram nesta localidade os primeiros habitantes, guiados por “Seu Domingos”, que demarcou os limites territoriais do Sítio e se fez proprietário das terras. A tradição local conta que Seu Domingos era ferreiro de profissão e que se tornou bastante conhecido na região pela sua popularidade e pelo capricho com que exercia a função de ferreiro naquelas redondezas. O povoamento só ocorreu posteriormente, com a chegada de José Vieira e, logo após, Marco Vieira e sua numerosa família. Todos se dedicaram ao trabalho na agricultura, nos engenhos e casas de farinha. Com o passar do tempo, o sítio foi sendo chamado de Domingos Ferreira, como uma homenagem ao seu primeiro habitante e dono das terras, Domingos Ferreiro. Observa-se que houve uma corruptela de Ferreiro, nome do Seu Domingos, ocasionando uma nova pronúncia.

Dona Dora e seu filho Pedro descrevem com precisão os limites da comunidade quilombola, como gostam de chamar.

Aqui fica perto os sítios Riacho do Meio, Chapada, Anjo Félix, Lage de Onça e Macambira. E tem ainda o Riacho de Zé Gabriel que, como a gente diz aqui *corta* o sítio e marca, né? (PEDRO, 2018).

E aqui as primeiras famílias, e também a maior, é a dos Vieira. É a mais numerosa. Tem também os Gabriel, Lopes e Silva. Hoje, o Domingos Ferreira é uma das maiores comunidades dentro do município de Tavares. São muitas famílias. Aqui é bem povoado. (DORA, 2018).

No quilombo de Domingos Ferreira, 96 famílias foram reconhecidas como remanescentes de quilombolas. Tal processo segue uma sistematização que começa com o

processo administrativo de regularização dos territórios quilombolas e é constituído por relatório antropológico, relatório agrônômico-ambiental, levantamento fundiário, mapa, memorial descritivo da área e, finalmente, a relação das famílias quilombolas, cadastradas pelo INCRA.

O Domingos Ferreira obteve a certidão da Fundação Cultural Palmares em 04/08/2008 e o processo de RTID aberto no INCRA em 2011. A fase final de todo procedimento ocorreu com a regularização fundiária e a concessão do título de propriedade coletiva, pró-indiviso, em nome da Associação Remanescentes de Quilombo, Sítio Domingos Ferreira.

Uma característica comum a essas comunidades remanescentes de quilombos é a persistente exploração pelo trabalho, tendo essas famílias, por sucessivas gerações, trabalhado nas lavouras e em casas de família mais abastadas, sem qualquer tipo de remuneração. No caso do Domingos Ferreira, em Tavares, era comum ouvir relatos de mulheres que realizam serviços domésticos nas cidades de Tavares e Princesa Isabel, em troca de comida ou roupas usadas:

Cuidava da casa dela, lavava, passava, cozinhava, fazia tudo quanto era coisa de casa, tudo. E naquele tempo o que se ganhava como pagamento eram coisas, objetos. Ela dava uma roupa, uma sandália, um perfume, essas coisas. Dava um agrado, como se diz. [...]. Eu passava a semana lá. Ia na segunda, voltava no sábado de tardezinha, às vezes, domingo, não tinha dia certo pra voltar não (CELESTE, 2018).

Celeste, de 53 anos, e Angélica, de 51, são filhas de rezadeira e resolveram me contar um pouco de suas experiências no trabalho doméstico em casas de família na rua, como costumam falar, ao se referirem à cidade. Esse foi um momento em que lembraram da mãe delas, uma rezadeira que foi empregada doméstica. Segundo elas, a velhice e a aposentadoria conferiram dignidade para a mãe:

Nós aqui sempre trabalhamos em casa de família. Minha mãe nos criou assim. Todo mundo lavando e cozinhando para os outros e trabalhando na roça também. E, quando ia pra rua [cidade], trazia aquele mundo de roupa do povo, trazia pra lavar aqui nos riachos. Desde pequena que já ajudava ela no trabalho. Ela trabalhou muito pra criar a gente. Aí depois, quando se aposentou, não precisou mais. Teve uma vida melhor (ANGÉLICA, 2018).

A aposentadoria, segundo as entrevistadas, foi o que possibilitou a melhoria das condições de vida da família e assegurou um conforto, que a mãe, até então, nunca teve. Essa realidade é compartilhada por muitas outras famílias deste campo de pesquisa e reflete o conjunto de transformações que caracterizam o século XXI. Neste contexto podemos pensar os *impactos da modernização da sociedade que incidiram* sobre a família e que ocasionaram, conforme os especialistas, a formação de uma nova estrutura social.

Entre tais mudanças podemos destacar fatores de ordem demográfica bem como a inserção da mulher no mercado de trabalho que, aliada a outras questões, exerceu influência bastante acentuada no declínio da fecundidade (GIDDENS, 2005). Outro dado importante foi o aumento da longevidade que prolongou a convivência entre as gerações. Ao analisar o impacto dessas e outras mudanças sobre a organização da família, a socióloga Benedita Cabral (1998) ressalta que

(...) o modelo de família nuclear conjugal tem permanecido, amoldando-se às transformações que revolucionaram as relações sociais quanto aos papéis de gênero, às hierarquias entre as gerações, a autoridade paterna e o tamanho da família (CABRAL, 1998, p. 56).

É nesse contexto que o idoso, especialmente o brasileiro, está inserido. E ao contrário do que comumente pensamos, exerce, muitas vezes, a chefia das famílias, num ambiente de intensa convivência multigeracional. Boa parte dos rezadores pesquisados convive com filhos adultos e netos numa mesma casa. E esse tipo de arranjo familiar tem aumentado. Nele, os avós comandam a família provendo a mesma de recursos materiais e dividindo com seus membros a renda da aposentadoria. Para Cabral (1998), esta nova configuração faz com o que o idoso escape ao imaginário que lhe outorgava um lugar de inferioridade social. Ao assumir o papel de chefe de casa e sustentando-a, o idoso cria para si um outro papel social que não mais o recria e o exclui.

Os especialistas apontam que um dos fatos que permite essa situação de intensa convivência multigeracional é o acentuado desemprego existente que impossibilita os filhos de adquirirem independência. As relações familiares aparecem aqui, como um refúgio para esse quadro de insegurança.

Em sua tese de doutorado, *Idosos e Grupos de Convivência nas Classes Populares Paraibanas*, Cabral (2002), aponta que, entre outros elementos, é através das pensões, aposentadorias e moradia própria, que os idosos alcançam o reconhecimento da autoridade na

estrutura familiar, elevando a autoestima destes, influenciando fortemente as relações familiares para com o idoso e provocando a valorização da família nas camadas populares.

A solidariedade entre as gerações se configura, de acordo com Motta (1997), enquanto uma necessidade urgente diante da crescente omissão do Estado neoliberal em relação às políticas sociais, sobretudo no que se refere aos velhos e aposentados. Isso é um dos fatores que explica a atuação mais direta e intensa da família na regulação das relações e nos apoios intergeracionais.

Conforme pude verificar, a aposentadoria constitui, para os idosos entrevistados, a única fonte de renda, ou “renda certa” para o sustento da família. É importante ressaltar que como as aposentadorias correspondem ao valor de um salário mínimo, parte dessa renda é destinada à compra de medicamentos. Assim, esses idosos não possuem grandes expectativas materiais e sobrevivem com dificuldades num universo socioeconômico e moral determinado por hábitos e valores bastante limitados em relação ao consumo.

No Domingos Ferreira, cuja realidade social não difere muito de outras áreas pesquisadas, as memórias sobre o trabalho, os familiares indicam as condições adversas que enfrentaram desde muito cedo.

Era o trabalho que a gente tinha. Minha mãe trabalhava em casa de família pra nos sustentar, e eu também trabalhei em casa de família. Trabalhei muito, em casa de família e a roça (...). Eram as coisas que tinham pra gente. Como aqui não tem emprego, pelo menos tinha as coisas em casa. Pelo trabalho a gente não recebia dinheiro não. Não vou dizer que recebia, porque não recebia não. Eu ganhava as coisas. Ela me dava um agrado, que era assim, uma roupa, um corte de pano pra fazer uma roupa. Eu cheguei a trabalhar pra duas casas. Eu ia trabalhar em serviço de casa e quando voltava trazia as roupas pra lavar nos tanques daqui. Ela mandava eu trazer as roupas para lavar na água dos tanques daqui. (CELESTE, 2018).

Os relatos das mulheres do quilombo são cheios de exemplos de trabalho sem a devida remuneração, em sua maior parte trabalho doméstico. Enquanto isso, os homens eram explorados nas lavouras de milho, feijão, algodão, ou como vaqueiros pastoreando o gado. Esse trabalho era realizado em troca de farinha de mandioca ou milho. Outros relatos, contados pelos mais velhos, dão conta de pessoas da comunidade que morreram no campo, por excesso de trabalho. Os sintomas, conforme dona Celina, eram sempre os mesmos, a

pessoa começava a suar frio, e já caía ali mesmo, se tremendo. E assim morria. Era só enterrar. O trabalho não parava não.

A condição de trabalho alugado ainda é muito presente no Domingos Ferreira e a exploração do trabalho doméstico das mulheres, sem qualquer amparo legal, persiste. É importante observar, nesse aspecto, que nem sempre a pessoa submetida a essa condição percebe quão exploratória é essa relação de trabalho. Um dos fatores que contribui para um falseamento dessa realidade é o laço de compadrio, construído na comunidade. Os proprietários das terras e os políticos locais possuem uma relação de apadrinhamento com boa parte dos moradores do Domingos Ferreira, criando um tipo de relação afetiva, que mascara a exploração da mão de obra, transformando o trabalho prestado num favor, que pode ser pago não somente com dinheiro, mas, principalmente, com um *agrado*.

O *agrado* possui vários significados, mas o que mais se aproximam do termo seria uma ajuda, um presente simples ou uma recompensa igualmente simples, que se dá por bondade, amabilidade, reconhecimento, cortesia, mas com intencionalidade expressa ou não. O *agrado* pode ser um alimento ou um objeto que é usado como recompensa ou compensação por um favor, um trabalho ou uma ação que beneficia aquele que dá o *agrado*. Para algumas pessoas, o dinheiro não é um agrado, porque o valor “dado” pode não suprir as expectativas de quem recebe. Isso porque o agrado, pela sua natureza, abrange apenas as coisas simples e as de pequeno valor. O agrado em dinheiro é raro, porque envolve um trabalho ou um produto difícil de quantificar pela sua singeleza. Por essa razão, o trabalho de pintar uma casa, por exemplo, não pode ser pago com um agrado, mesmo que o pintor solicite. Seria diferente se fosse para realizar a limpeza de um quintal, apanhar frutas ou assar castanhas. O que se percebe é que quanto mais se reconhece o serviço como profissional, mais ele se afasta do agrado.

Nesse sentido, é comum ouvir que o *agrado* não é pagamento, é um *agrado*. Assim, o agrado não pode exigir esforço ou sacrifício daquele que dá, nem grande esforço ou sacrifício daquele que recebe. Todavia, está envolto numa ordem moral e pode representar a criação de um laço afetivo e de compromisso entre os envolvidos. Nas negociações de apoio político, o agrado é utilizado para disfarçar a prática ilegal da compra de votos, especialmente dos eleitores mais pobres.

O que ficou evidenciado nas entrevistas do Domingos Ferreira foi a ocorrência frequente do pagamento por meio do *agrado* pelo trabalho realizado na lavoura. É importante ressaltar que nessa relação analisada, há o rompimento de uma lógica tradicional e só uma das partes reúne as condições para oferecer o agrado, a outra não. Não se trata necessariamente de

uma questão financeira. Uma parte tem acesso a bens, poder, controle e exerce formas diversas de dominação. Tem-se aqui uma relação assimétrica, que envolve hierarquia superior e inferior, além de exploração do trabalho, evidenciadas nos relatos que denunciavam, dentre outras coisas, que quem havia reclamado dessas condições, ou tenha exigido pagamento digno em dinheiro, ficou sem trabalho.

É importante salientar que boa parte da comunidade considera que vive num sistema de semiescravidão, por continuarem no trabalho alugado, receberem pagamento insuficiente e não terem condições econômicas para produzir. Entre os mais jovens e escolarizados, há uma resistência quanto a esse tipo de trabalho, pela sua forma de pagamento e a busca por outras oportunidades. Explicam que, embora não sendo escravos, como *os mais antigos*, a vida local insiste em querer escravizá-los. Dizem que hoje a comunidade vive um movimento inverso, quando, diferentemente dos mais antigos, que chegaram em fuga até aquelas terras em busca da liberdade, eles, aos poucos, saem daquelas mesmas terras, fugindo da mesma escravidão do passado.

A história dos quilombos de Princesa e dos povos indígenas que habitaram a região possui fortes ligações com a Serra da Baixa Verde, em Pernambuco, e descortinou o processo de povoamento da região, que decorreu de um forte movimento migratório, que tem início com os povos indígenas do sertão do Pajeú, que, possivelmente, teriam transitado pelas terras de Princesa e região. A distância do litoral, o isolamento provocado pelas serras do Planalto da Borborema, o solo pedregoso, acidentado e de difícil acesso, tudo isso garantiu a índios e quilombolas a proteção necessária contra a ação de bandeirantes e capitães do mato. Outro elemento que esteve presente todo o tempo e que foi igualmente importante na formação da cultura e da religiosidade que existe hoje na região de Princesa foi a atuação dos religiosos católicos da Ordem Carmelita.

Como dito anteriormente, a ocupação territorial e o povoamento das cidades sertanejas, em geral, encontram-se atrelados à existência de uma igreja ou capela. O caso de Tavares não foi diferente, porém, é a disputa de poder entre um padre e um rico fazendeiro que vai definir o local da sede do povoado. Esses personagens, em que pese a rivalidade do exemplo, são, na verdade, símbolos dos agentes responsáveis pelo êxito do processo de colonização do Nordeste, que pode ser creditado a aliança entre o poder temporal e religioso, representados, respectivamente, pelo Major Florentino e pelo Padre Tavares. No caso em questão, em que houve divergência, prevaleceu o ponto de vista do religioso. Coagida pelo padre, a população passou a frequentar a feira que este organizava no Sítio Campina, que deu origem à cidade.

A feira constituía não apenas um ponto de negociação de mercadorias como sal, rapadura, café, farinha, arroz, querosene e instrumentos de trabalho, como: enxada, foices e facão. A feira era também ponto de compra e venda de gado e de outros animais.

A capela é criada, para suprir uma necessidade espiritual dos habitantes do lugar e redondezas. A religião institucionalizada passa a adentrar o cotidiano dessas pessoas, estabelecendo uma relação muito direta com outras crenças e práticas culturais.

Neste tópico, busquei apresentar, através da pesquisa documental e entrevistas orais, um panorama da região de Princesa, analisando a sua formação social, política e religiosa, além de enfatizar a importância da dimensão étnica. É importante discutir que a consolidação do que podemos chamar de uma sociedade sertaneja ocorre sobre diversas lacunas, principalmente relacionadas à história das populações negra e indígena. Esta última vivenciou uma redefinição de sua identidade a partir da substituição do índio pelo mestiço, que, na região de Princesa, é chamado de caboclo. Entre os rezadores, essa expressão é bastante comum:

Nós aqui somos tudo caboclo. Minha família toda. Minha avó era índia, meu pai não era, não. Eu nasci aqui num Sítio chamado Alto do Tinguí. O nome já é nome de índio. (BENEDITO, João, 2018).

Minha família é misturada. A minha mãe foi pega a dente de cachorro. Era escrava. Meu pai era caboclo e eu também sou cabocla. Na verdade, ele era índio. Cabocla sou eu. (SILVA, Tereza, 2018).

A denominação caboclo, ou cabôco, na pronúncia local, se popularizou no interior de Pernambuco, o que resultou em dados oficiais no desaparecimento do indígena do censo demográfico e o surgimento dos "caboclos".

O uso da religião como mecanismo para imposição da cultura europeia ocorre com a posse física, simbólica do território, através da tomada das suas terras e do batismo, que atribui nomes cristãos às pessoas e às localidades (FERREIRA, 2006; LOPES, 2011). O processo de conversão dos povos indígenas, mestiços e negros ao Catolicismo não ocorreu sem resistência à dominação e nem de maneira uniforme. A prática da dominação pelo medo se chocou com a liberdade e a espontaneidade religiosa de negros e indígenas que, conforme Azzi (1987), vivenciavam suas crenças por meio das danças, do canto e do êxtase.

2.2 O Sertão de Princesa e os Rezadores

O sertão é o lugar onde vivem os rezadores analisados neste estudo. O sertão é também o lugar onde se configura as manifestações culturais e religiosas que proponho discutir aqui, mas, sobretudo, onde se constroem e se impõem as visões de mundo preconceituosas e hierarquizantes sobre essa região.

A formação do que conhecemos por sertão ocorre no século XVII, estruturado num modelo econômico colonial, baseado na pecuária extensiva de criação de gado e na agricultura de subsistência, garantindo a formação de núcleos povoadores permanentes. Observa-se que desde os tempos coloniais, a categoria “sertão” era utilizada para classificar as regiões não-litorâneas, referindo-se a áreas escassamente povoadas e que tinham a agropecuária como vocação econômica.

Alguns historiadores apontam uma variação nas conotações relativas ao espaço do sertão, que se transformou com o passar do tempo, bem como suas conjunturas. Baseada em vasta pesquisa documental, Moraes (2009, p. 19) resgata a ideia de sertão, presente no século XVIII, como um “local carente de ordem”. Para Guedes (2006), o *sertão* passou a ser, o sertão brabo dos tapuias, dos bandeirantes, dos fugitivos, dos quilombolas e dos criminosos. No sentido etimológico, a palavra *sertão* vem de *deserto grande*, um espaço, portanto, despovoado, desabitado. A constituição do termo *deserto*, em seu aumentativo, figuraria como *desertão*, que excluída a sílaba inicial –*de*– a palavra teria sido reduzida a sertão (ABREU, 2011). Essa categoria passa a ter um uso bastante diversificado, fundamentando discursos, práticas e olhares.

Em parte da produção historiográfica, esse termo ou categoria aparece para informar uma realidade oposta àquela vivida nas regiões litorâneas do Brasil, ou seja, nota-se um discurso que, na maioria das vezes, informa um modo de vida diferente daquele construído em regiões centrais do Brasil (JESUS, 2006).

Nesse contexto, não há dúvidas de que, para além de uma referência institucionalizada, que designa oficialmente uma das subáreas nordestinas como pobre, interiorana, com vegetação esparsa e solo arenoso e salitroso, sujeito a secas periódicas, com povoação escassa e longe dos núcleos urbanos, onde a pecuária se sobrepõe às atividades agrícolas, o sertão é uma das categorias mais recorrentes no pensamento literário e social brasileiro.

Para Janaína Amado (1995), o sertão é também uma categoria cultural, presente no conjunto de nossa historiografia e tema central na literatura popular, especialmente na oral e

de cordel, além de correntes e obras literárias, como a literatura regionalista, que tem o sertão como lócus ou referência. Porém, essa construção enquanto categoria ocorre durante o período colonial. Nele, o espaço sertanejo é considerado e pensado como um espaço despovoado no interior do Brasil, sobre o qual é construída uma imagem equivocada e distorcida, que acentuava as diferenças entre "litoral" e "sertão", subjacente à ideia de povos *civilizados* e *incivilizados* ou *bárbaros*, numa referência aos povos nativos.

É oportuno observar que sertão e litoral, embora sendo categorias opostas no imaginário colonizador, eram, ao mesmo tempo, categorias complementares. Isso porque, desde o século XVI, a estreita faixa de terra do litoral estava ligada ao cultivo do açúcar e, por essa razão, a ocupação do interior da região, à oeste, decorreu da necessidade de abastecimento da área açucareira.

Numa análise de autores clássicos das Ciências Sociais, Janaína Amado (1995) apresenta o que seria a gênese para as inúmeras representações sobre o sertão brasileiro ao resgatar como o conceito de "sertão" foi construído ao longo do tempo. Ela endossa o argumento de que

[...] litoral (ou "costa", palavra mais usada no século XVI) referia-se não somente à existência física da faixa de terra junto ao mar, mas também a um espaço conhecido, delimitado, colonizado ou em processo de colonização, habitado por outros povos (índios, negros), mas dominado pelos brancos, um espaço da cristandade, da cultura e da civilização (AMADO, 1995, p. 148, grifo nosso).

Enquanto isso, o sertão passava a designar não apenas o interior da Colônia, mas também “os espaços desconhecidos, inacessíveis, isolados, perigosos, **dominados pela natureza bruta, e habitados por bárbaros, hereges, infiéis, onde não haviam chegado as benesses da religião, da civilização e da cultura**” (AMADO, 1995, p. 149, grifo nosso).

Conforme demonstrado, a construção do conceito de sertão nasce de uma antinomia ou oposição de um referencial em relação ao litoral. Ao mesmo tempo em que era pensada como uma região de ausência significava, era também o sustentáculo do litoral, sem o qual ele não poderia viver. Essa complexidade que impõe visões hierarquizantes se apresenta desde o início do processo colonizador, cuja concepção de região que foi apropriada reside numa perspectiva dual, que considera o sertão inferno ou paraíso, a depender do lugar de quem falava. Desse modo,

Para alguns degredados, para os homiziados, para os muitos perseguidos pela justiça real e pela Inquisição, para os escravos fugidos, para os índios perseguidos, para os vários miseráveis e leprosos, para, enfim, os expulsos da sociedade colonial, "sertão" representava liberdade e esperança; liberdade em relação a uma sociedade que os oprimia, esperança de outra vida, melhor, mais feliz. (AMADO, 1995, p. 149-150)

Como se pode perceber, o sertão constituía não apenas uma fronteira física para as populações do litoral; representava, antes de tudo, uma linha imaginária, que separava visões de mundo assentadas na dicotomia dos civilizados e incivilizados, elaboradas a partir do lugar de quem observava.

O sertão de Princesa, contudo, teve um período marcado por um forte desenvolvimento econômico, baseado na cultura do algodão, na produção de aguardente e no desenvolvimento do comércio. A chegada da luz elétrica, bancos, cinema, lojas de automóveis e a construção de açudes impulsionaram o desenvolvimento local e conferiram à Princesa características de uma cidade moderna. A esse respeito, é importante ressaltar que nem todos foram beneficiados por esses signos da modernidade (MARIANO, 2018).

Embora no sertão de hoje haja condições mais favoráveis à convivência com o semiárido, os velhos rezadores, em sua maior parte muito idosos, se consideram *filhos da seca*, como diz seu Luiz Vieira; *sobreviventes*, para Antônia Vieira, ou *escapantes*, para Tereza de Silva. Para esses rezadores, a vida no sertão representou, num dado e prolongado momento, a superação – num sentido imponderável, das condições mais adversas.

Num depoimento emocionado, o senhor Adão Luiz da Silva sintetiza a dor da perda provocada pela seca e a presença da morte:

[...] No tempo da seca era muita fome. Os pais da gente diziam: vá pro Serrote do Frade pra ver catolé, que era pra poder quebrar esse catolé e pisar no pilão, pra fazer aquele molho e comer com angu. Quando a gente chegava, ela dizia: volte, vá pra os umbuzeiros ver imbu, que era pra fazer molho de tarde. Os pés de imbu verde, sabe como é, que era pra gente poder comer. Quando a gente chegava, ela dizia: volte pra Serra da Babateira, buscar cafofa, que era uma batata parecida com inhame. A gente fazia aquela comida pra se comer, senão não tinha o que comer. A batata cozinhava e depois enrolava ela todinha e lavava bem. Depois, colocava ela

numa panela de água quente, fervendo, que era pra quando ela ferver, ela enxugar. Ele colocava ela naquelas arupemba de palha, não era essas de ralar milho não. Aí, quando secava aquela água todinha, minha mãe pegava, pinicava todinha, colocava coentro verde, alho, cebola, colocava pimenta de macaco, que não tinha pimenta do reino. Tu sabes o que é pimenta de macaco? Eu vou te mostrar. Ela dizia: olhe, vão ver pimenta de macaco, que é pra temperar o pirão, a farofa de farinha azeda, que vinha de carnaíba. Aí, ela pinicava aquela farinha. Quando chegava, tinha aqueles pés de mandioca, ela mandava a gente arrancar aquela mandioca para ferver ela e lavar ela em três água. Bem lavadinha, pra poder pinicar ela e colocar pimenta de macaco e pimenta malagueta. Logo, foi uma seca muito grande, Ave Maria. Foi a pior. E dois mil e doze foi a maior, que morreu o gado de fome aqui. Morreu vinte e duas reis minha de fome, era urrando as vacas, deitada, e os bezerros chegando... é a coisa que mais pena faz, é uma vaca de bezerro novo... [silêncio] a coisa que mais faz pena é uma vaca de bezerro novo, chorando... Ela chora, a vaca... chora. Fome não tem... isso em 1983... se tu ver, as vacas era chorando, quando era bem cedo estava um molhadeiro, assim, ao redor. Ela chorando e vendo os bezerros, morrendo de fome, sem ela ter o que fazer... E quer ver tristeza é um touro morrer de fome. O bichinho, ele urrava e fazia assim, olhava assim pra cima. Ele olhava. Como se era pedindo uma coisa a Deus. Quando foi um dia estava um caído aqui. Esse Deca era o carregador de gado assim... quando foi um dia, eu saí sem destino pro [sítio] Mané Pereira, eu ia sem destino pra não ver essa tristeza do gado. Aí, Zefa de Tião vai e chega e disse assim: oh Zezé, eu vou levar essas dezesseis para lá, ver o que é que a gente faz para escapar. Aí, ele levou, quando chegou lá, no outro dia amanheceu uma morta. Ficou quinze. Dei dezesseis, sabe por quanto? Por dois mil. [faz um longo silêncio] Gente não morre de fome, não, mas os bichinhos brutos morrem. Aí, quando tinha muito mandacaru, que tinha um pé de mandacaru aqui, que Zé de Melo [antigo dono da casa] disse que nunca era pra cortar esse pé de mandacaru, aí uma pessoa chegou e cortou esse pé de mandacaru, sem eu ver. Mas era pra escapar os bichinhos, não disse nada, não, que era fome, né? Aí, ficou zero, e essa de dois mil e doze que foi seca. Oitenta e três foi seca, mas dois mil e doze foi pior. Sim, aí toda mulher plantava uma panela de cebola e uma de coentro e plantava um pé de pimenta malagueta. Agora, a pimenta malagueta era assim: as mães ralavam o milho, aquele xerém pisava no pilão e a palha torrava. Só no

calorzinho pra fazer aquela água pra gente beber. Era fome. No terreiro, ninguém via molambo de pano, não, como nos dias de hoje. Ia para a feira, trazia uma rapadura e metade de uma quarta de caroço de café, pra torrar aquele café e botava pra comer com pão molhado. Pão de milho. E o bolo era com um pedaço de pau. E pra se cobrir, que não tinha um pedaço de pano. Sabe com que é que se cobria? As mães tinham aquelas saias de cordão, dormia no couro de boi. Pulga de bicho, meu filho. Nesse tempo, não tinha essa história de higiene, não. Era sofrimento ou não era? (SILVA, Adão Luiz, 2017).

A fala de Adão Luiz da Silva é muito precisa na descrição dos acontecimentos e é perceptível como a memória é acionada nessa forma artesanal de comunicação, em que ele não está preocupado em transmitir, mas, em narrar os fatos em sua versão minuciosa. O preparo da comida o fez lembrar que o alimento de hoje era outrora escasso, sobretudo no tempo da seca. A morte dos animais é um momento dramático em suas memórias, porque traz a singularidade trágica da morte causada pela fome e sede, reveladas no choro da vaca diante dos bezerros famintos e do touro que urra, olhando pro céu, como numa oração de súplica a Deus.

O sentimento provocado pela inacessibilidade a qualquer meio que pudesse intervir naquela realidade, em que vinte e duas rezes morreram de fome, é traduzido pela repetição e pelo silêncio, que intercalam as palavras numa memória afetiva, que se compadece pelo sofrimento dos animais. No trecho em que diz que gente não morre de fome, mas os animais morrem, tem-se um pensamento ainda mais doloroso, no sentido de que toca a sensibilidade ao se lembrar de que os animais – “brutos” não poderiam passar por aquela situação, pois, diferentes de nós, não possuem qualquer meio para escapar daquele infortúnio. Essa conexão é possível quando o entrevistado retoma o discurso, para falar das formas de sobrevivência do homem diante da miséria da fome, em que vai buscar no mato qualquer coisa que possa aliviar a fome. Pareceu-me que a tristeza tem um ponto alto de consumação, quando ele diz que um dia resolveu sair sem destino, *pra não ver essa tristeza do gado.*

Em entrevista realizada com Dona Antônia Vieira, de 94 anos, agricultora e rezadeira do Sítio Serrinha dos Bezerras, temos em um dado momento um panorama que também envolve a história da alimentação e sua escassez no contexto das grandes secas:

E recordo todas essas coisas. Quando eu era criança, meu pai era pobre, minha mãe era pobre, aí, quando havia aqueles tempos secos, fracassos,

aqui toda vida foi assim, minha mãe fazia três vezes a comida. Agora era aqueles comezinho fraco, almoçava aquele angu 9 da manhã, quando era 12h30 comia aquele feijãozinho de corda, só com o cuscuz ou a farinha. Quando era 6/7 da noite, era outro anguzinho ou cafezinho com bolinho de caco, já ouviu falar? Aí, tinha tempos que não tinha mistura pra aquele anguzinho de noite; aí, com aquele caldinho do feijão de meio-dia, comia aquele anguzinho com aquele caldinho de feijão e com aquilo dormia e com aquilo no outro dia ia trabalhar na roça, até às 9h, quando aparecia outro anguzinho pra comer. [...] E com aquilo criava os filhos. Quando [eu] era nova, se levantava de 4 horas, as donas de casa, pra fazer aquele anguzinho. O café tomava 4:30 ou 5 da manhã, que se levantava pra moer aquele milho. Só aquele cafezinho com rapadura. Ninguém podia comprar o açúcar e não aparecia não, o açúcar era difícil e com aquilo vivia e criava os filhos. Aí, quando eu casei, eu me levantava 4 horas da manhã, pra moer aquele milho, fazer aquele almoço, 09:30/10 estava na roça, almoçava e ficava trabalhando. Antes de aparecer família, trabalhava com a inchada na mão. Inchada, foice, destocando aqueles matos... tudo. (VIEIRA, Antônia, 2018).

Nesse universo social e religioso, os rezadores concebem a seca não apenas como questão meteorológica, resultado das menores incidências de chuva, mas como resultado de uma manifestação da vontade divina. Todavia, há uma compreensão de que os problemas advindos com o período de estiagem se aprofundam com a ausência da ação do governo, que, para eles, era algo quase inexistente no passado. A lembrança do trabalho, nas frentes de emergência, revela que essas medidas eram paliativas e apenas mitigavam o sofrimento do povo. A dimensão da seca, como uma questão que sai do âmbito climático e adentra numa natureza sociopolítica, perpassa o discurso dos rezadores do sertão. Estes, em sua quase totalidade, são desprovidos de terra, em função da alta concentração fundiária, e possuidores de famílias numerosas.

É nesse contexto que se estabelece uma relação do homem com a natureza, permeada pelas dimensões do mundo concreto e simbólico, que se imprimem no imaginário social, num processo de criação e recriação, que tem no discurso uma forma de expressão e de visibilidade. A natureza semiárida e sujeita a secas periódicas constitui o problema de maior visibilidade, considerando ser este um dos traços marcantes e diferenciadores da natureza semiárida nordestina, mas que aparece nas entrevistas como algo a ser suportado, com auxílio de rezas e penitências, prática comum entre os rezadores.

A conduta religiosa adequada, conforme Mauss (2005), requer uma oferta de si. Nesse sentido, ele argumenta que no sacrifício reside, geralmente, um ato impositivo de abnegação, já que o sacrificante se priva e dá algo de si. O pagamento de uma promessa é exigência dos deuses, em retribuição ao benefício da cura, que pode acontecer numa relação direta entre o devoto e a divindade, ou pode ser mediada por um rezador. Podemos pensar o sacrifício sob o prisma das leis da dádiva, descritas por Mauss (2003). Para o autor, o sacrificante, ao dar algo de si, espera receber algo em troca. Quando recebe, ele serve novamente aos deuses, numa espécie de contrato, em que as partes envolvidas trocam seus serviços, e cada uma tem a sua parte, pois os deuses também têm necessidade dos humanos.

As promessas eram um meio de combater a seca, a falta d'água, que inviabilizava o plantio de alimentos e causava a morte de animais e seres humanos. Fugir da seca era a saída para os que não tinham esperança em Deus, conforme alguns rezadores. A saída, para os desesperançados, era a migração para o litoral ou outras regiões do país, fugindo da seca, enquanto tragédia, e em busca de melhores condições de vida, como redenção.

Outros elementos das dinâmicas sociais, políticas e, sobretudo, religiosas podem ser melhor compreendidas a partir das entrevistas que realizei com os velhos rezadores, os quais demonstram um profundo conhecimento da história local e nos ajudam a compreender atuação de diversos atores no processo de formação de um catolicismo fortemente influenciado pelos novos e velhos valores trazidos por religiosos que vieram para região, especialmente, os frades carmelitas.

Inicialmente, é Dona Tereza de Silva que nos faz um relato minucioso de uma época, cujas influências ainda estão muito presentes. Ela se lembra de que veio de Campina Grande morar em Tavares no início da década de 1940. Nessa época, o vigário era Frei Anskaro, de quem ela ainda se recorda:

Faz 70 anos ou mais que moro aqui. Meu irmão Manoel Soldado veio destacar aqui e foi me buscar. Em 1945, vim morar em Tavares. O padre era Frei Anskaro. Tavares tinha apenas duas ruas, a São Roque e a da praça. A igreja antiga já não existia. Eu lembro muito de Frei Alberto, era um padre tão bom, muito religioso. Visitava o povo no sítio. Se chamasse ele, ele vinha. Ele gostava de vir aqui no Pau-D'árco. Celebrava ali. Eu saía sozinha pra missa, mais Deus e Nossa Senhora. Na volta, eu entrava ali e a finada Belinha ia pra casa. A gente vinha de noite. A missa era comprida e a gente vinha de noite. A missa não era em latim, era em português. [...]

Ainda hoje eu gosto da Igreja, quando eu não vou pra uma missa, eu fico assim, meio... fica faltando uma coisa, a semana fica cumprida (SILVA, Tereza, 2018).

A participação fervorosa desses devotos na vida religiosa fica evidente ao pensar que percorriam a pé longas distâncias da zona rural até a cidade, para frequentar as missas de Frei Alberto. Tais missas eram longas e quase sempre ultrapassavam o horário, adentrando a noite. Era comum que algumas pessoas da zona rural levassem candeeiros, para se precaverem no caso de a missa alongar e terminar tarde. Dona Zarinha era uma das mulheres rezadeiras do Sítio Boa Vista. Diversos entrevistados, a exemplo de Preta de Marinho e Ana Jacinto, mencionavam Dona Zarinha como exemplo de determinação e fé. Ela ia à missa a pé, sozinha ou acompanhada, retornando à noite, com um facho ou candeeiro, para iluminar a estrada.

A participação nas missas era mais que uma obrigação para essas mulheres religiosas, era parte da rotina de suas vidas e constitui um importante valor moral ressaltar esse pertencimento à Igreja. Por várias vezes, durante a entrevista, Dona Tereza de Silva ressaltava, com orgulho, esse compromisso de assistir e participar da vida pastoral desde quando era jovem. Isso fica evidente quando muda de Campina Grande para Tavares e quando expressa certo conservadorismo no modo como lida com a vaidade, um traço até então típico da orientação católica, no campo dos comportamentos individuais.

Quando eu cheguei aqui, eu não faltava uma missa. Ia toda primeira sexta. Quem tomava a frente era dona Janoca. Quando eu cheguei aqui, não tinha não [Irmandade do Apostolado da Oração]. Eu desde nova, com segundo filho, eu tenho irmandade com o Coração de Jesus. Minha mãe fez uma promessa pra mim, e eu não faltava, eu bem novinha, que eu nem queria andar só. Ia pra missa, porque eu morava no sítio e a igreja em Lagoa Seca. E eu dizia, eu não coloco mais tinta no rosto, o povo vai pensar que era solteira e ia jogar piada. A gente fica com aquela mente. Eu ia sozinha, mais Deus e Nossa Senhora, não tinha quem fosse comigo. E tem gente que não tem religião, não. Gente que vai à missa quando quer. Eu vou toda primeira sexta e aos domingos (SILVA, Tereza, 2018).

Essa fase inicial, de consolidação do catolicismo local, é caracterizada por um direcionamento no campo dos comportamentos, que atua na conformação de uma mentalidade conservadora, em que os discursos moralizantes circulavam com relativa facilidade. Nessa

conjuntura, a doutrinação ocorria no púlpito da igreja, nos sermões das festas religiosas e nas visitas pastorais e domiciliares. Cabia aos fiéis aceitar a autoridade hierárquica e compactuar com sua mentalidade.

O reflexo dessa ação catequizadora se fazia sentir no cotidiano. Não raro observei, durante as entrevistas, que os entrevistados mais velhos adotavam uma postura de profundo respeito ao falarem da Igreja. A entonação da voz, postura, respiração, e a atenção precisa àquilo que se fala, assumem um contorno marcante nesses momentos. A referência aos frades carmelitas é permeada por uma lembrança de censura e controle dos pensamentos e dos movimentos corporais:

Na igreja, na nave central, homens sentavam à esquerda e mulheres à direita. Não era uma obrigação, ninguém mandava, mas tinha aquele costume, daquela separação. Eu ainda peguei a fase do véu. As mulheres iam pra missa de véu e roupa composta. E era aquele silêncio. Tinha aquela ordem. Os mais velhos também sentavam na frente. Os mais jovens sentavam atrás ou ficavam em pé, pra ceder os lugares aos mais velhos. Ou ficavam do lado de fora, se a igreja estivesse cheia. (BEZERRA, Antônio, 2018).

Talvez, a palavra ordem traduza duplamente o sentido mais completo das recomendações da Igreja daquele período. Esta se refere à Ordem sacramental, que dá o poder de desempenhar as funções eclesiais e que confere autoridade e sacralidade aos especialistas da religião, ao mesmo tempo em que fomenta uma convicção de legitimidade da autoridade clerical, que está diretamente ligada a uma instituição, que transmite a mensagem de Deus. Então, o riso ou a conversa eram motivos de reclamação, a tal ponto que o devoto passava a adotar esse comportamento restritivo em seu cotidiano, por meio de uma autodisciplina rigorosa. Essa seriedade se expressa num estilo de vida que se faz notar, mesmo no modo como se referem às coisas da Igreja e do sagrado.

Ao mesmo tempo em que o padre censurava certos comportamentos, considerados pecaminosos, se exigia com frequência, durante a missa, a observância e o máximo de *respeito e acatamento* aos sacramentos. Estes eram vivenciados com fervor, considerando que os padres difundiam que “um domingo sem missa, é uma semana sem Deus”. Essa exortação reflete, igualmente, a vida de Dona Tereza de Silva, que diz que quando não vai à missa, sente como se faltasse algo e a semana fica comprida.

Dona Tereza faz parte de uma geração em que ir à missa aos domingos e receber a bênção sacramental era mais que uma rotina, era uma necessidade. E esse processo, que foi iniciado com a catequização, ainda na infância, ganha corpo com o ingresso nas irmandades, que exigem um comprometimento com a devoção institucionalizada, a exemplo do Apostolado do Sagrado Coração de Jesus.

É importante ressaltar que, em algumas regiões de Tavares, a Igreja teve dificuldades em promover um catolicismo livre de outras influências e obediente à doutrina. De acordo com alguns entrevistados, houve um período em que as visitas religiosas eram sistemáticas e direcionadas às casas dos devotos mais velhos e chefes de famílias numerosas. Ao que parece, era uma maneira de se fazer presente em toda a Paróquia e combater um *catolicismo abasileirado*, uma espécie de hibridismo entre a doutrina eclesial da Igreja, com as práticas tradicionais da profissão de fé católica do povo. A esse respeito, Seu Luiz Vieira, do Povoado Jurema, nos conta que Frei Alberto fazia visitas constantes às famílias da zona rural e estimulava a participação de algumas pessoas no Apostolado da Oração. Essa era, de acordo ele, uma constante preocupação do padre:

Tinha que ter a devoção com o Coração de Jesus, que é muito poderoso. Era a pregação dele. Ele insistia. Olhe, todos os rezadores por aqui, todo mundo que reza ia tudo pro Apostolado e lá recebia a instrução do que podia e não podia fazer, o que era correto e o que não era, tudo direitinho. Eu sou do movimento social, sempre fui. Não sou um rezador-rezador, sou um agente social. Sempre tive essa consciência, mas participo também da Igreja, porque é tudo da Igreja. Mas nós aqui sempre lutamos por uma divisão das coisas, por uma justiça social. A gente aqui, na Jurema, sempre teve uma consciência comunitária. O padre reclamava disso, mas sempre foi assim (VIEIRA, Luiz, 2018).

A fala de Seu Luiz Vieira pode ser melhor compreendida a partir do seu contexto social. Ele é considerado uma liderança do Povoado Jurema, um distrito de Tavares que teve forte influência da Teologia da Libertação, difundida por padres diocesanos da região do Vale do Piancó. Esse contato da comunidade da Jurema com essa corrente teológica era motivo de preocupação dos frades carmelitas de Princesa, que buscavam proibir a atuação de outros padres nessa comunidade que pertencia à circunscrição da Província Carmelitana. Os padres do vale do Piancó exerciam grande influência nessa região limítrofe do município e se

destacavam, encorajando a população sertaneja na luta pela democratização do acesso a terra e a água, sobretudo, nas margens dos açudes públicos.

As palavras de Seu Luiz Vieira demonstram uma insatisfação da Igreja de Tavares com a proximidade da comunidade com *os padres do Piancó*. De um modo geral, sua entrevista apresenta uma visão religiosa influenciada pela Teologia da Libertação. Os passos iniciais da formação da comunidade podem ser sintetizados nessa fala:

Para nós daqui da Jurema, religião é uma nova criatividade, um mundo novo. Por exemplo, meu pai já tinha catequese e ele colocou na cabeça de criar a comunidade de base. Pra isso, a gente começou a estudar e se preparar. A reunião começava as 18/19hs e ia pra meia-noite, todos os sábados. Uma semana era na casa de pai, noutra semana era na casa de outro amigo, eu era solteiro, depois eu casei e teve reunião na minha casa também. Todos os meses, quem fosse aniversariante também tinha que fazer uma festinha na casa da reunião. Eu tenho isso escrito num caderno, o dia e as pessoas que estavam. Outra coisa é que nós tínhamos que fazer muita visita. Quem tivesse precisando, nós íamos levar uma feira (VIEIRA, Luiz, 2018).

O entrevistado discute a ideia de uma nova religião, baseada numa criatividade coletiva, a partir da criação das Comunidades Eclesiais de Base – CEBS. A crítica social e religiosa é feita também a uma Igreja que se afasta dos pobres. Ao mesmo tempo em que reforça o seu pertencimento ao catolicismo, faz uma crítica aos protestantes, relacionando-os ao poder que controlou a Igreja num dado momento histórico e a conduziu ao pecado:

Veja bem o que a Comunidade de Base fez com a Igreja. Veja você como a Igreja era. Você sabe quantos papas foram mortos por causa da Igreja Católica? Foram 17. A Igreja ficou 200 anos sem ter papa, porque a Igreja era ligada ao império Romano e quem governava eram os imperadores. Por isso, os crentes celebram isso. Os crentes celebram Império Romano. Na verdade, eles se dizem crentes, mas eles não são, não! Crentes somos nós! [com o dedo em riste]. No final, quando o último imperador romano ficou com a Igreja unida a ele, esse mesmo imperador criou uma lei que dizia que aquele que der mais dinheiro a Igreja vai pro céu. Isso está errado. Quer dizer que só vai pro céu os ricos? E os pobres? Nesse tempo, Martinho Lutero era um bispo. Ele deixou a Igreja Católica, pra criar outra igreja.

Em suas 20 leis, foram criadas 20 igrejas, mas os protestantes nunca aprenderam nem a definição de Deus e Jesus. Primeira coisa: eles não têm bíblia. Faltam sete livros na bíblia deles (VIEIRA, Luiz, 2018).

Seu Luiz Vieira é zelador do Apostolado da Oração e fala com orgulho desse pertencimento à irmandade, da qual sua mãe também fazia parte como associada. Lembra-se de que, por várias vezes, mesmo sendo analfabeto, dava aulas com a pouca leitura que adquiriu numa cartilha de ABC, mas foi o seu trabalho na catequização da comunidade que lhe trouxe o maior orgulho:

Fui eu que inventei a catequese aqui e ninguém celebrava aqui, só eu. Sem saber nem como era. Comecei em 1954. Eu aprendi a ler numa pequena cartilha de ABC, em que a última parte dizia assim: a preguiça é a história da pobreza, sem religião e sem justiça não há liberdade. E falava da riqueza do pobre, da perseverança que vem da dificuldade e que a fome dá ao pobre o direito ao sagrado. Isso é até vergonhoso dizer, não é decente, porque não há riqueza na pobreza (VIEIRA, Luiz, 2018).

A fala de Seu Luiz Vieira expressa um posicionamento contra o que ele chama de embelezamento da pobreza, que é feito através de discursos que pregam um conformismo com a desigualdade. Para Seu Luiz, acreditar que existe uma riqueza na pobreza seria uma forma de alienação. Para ele, o problema não é o pobre, mas a pobreza e nesta não há riqueza ou beleza, deve ser enfrentada, primeiramente, no campo das ideias.

Essas foram as primeiras palavras de Seu Luiz, ao falar sobre a sua contribuição na catequese da comunidade. Nesse momento, ao se apresentar como um rezador, fez a ressalva de que não era um rezador alheio à realidade, sendo, antes de tudo, agente social, sintonizado com o mundo. Essa dupla condição de rezador e agente social lhe permite o diálogo com diferentes grupos e o exercício de certa liderança na comunidade:

Eu faço oração todo dia. Sou devoto de Nossa senhora do Carmo e de São Francisco. Eu sempre rezo um Pai Nosso e três ave-marias na intenção das almas que estão no fogo do Purgatório. “Nossa senhora lembre-se delas, que venha a gozar o reino da santa Glória”. Essa é a primeira. Rezo o terço e o rosário, rezo tudo. O que aprendi logo cedo, diz assim: “Meu Jesus, perdoai, livrai-me do fogo do inferno. Levai todas as almas para o céu e

socorrei principalmente aquelas que mais precisarem”. E eu digo três vezes: “Coração de Jesus tem de piedade de nós. Rogai por nós, Santa Mãe de Deus”. Essa é direto, todo dia, desde criança. [...] Eu juntei o povo daqui num mutirão pra fazer uma casinha, pra colocar São José, pra gente ficar rezando. Fizemos a casinha e eu rezo lá no povo que chega. Eu rezo e trabalho, porque eu ainda tenho o que fazer. Eu tenho roça, tenho plantio de cana e macaxeira e fora isso eu tenho a comunidade e meus filhos, meus netos e meus bisnetos, pra eu cuidar também. Nessa vida, a gente tem que fazer as coisas sem pensar em morrer. Nós não devemos nunca pensar na morte. Todo dia tem o que fazer. Eu me levanto bem cedo e já começo o dia rezando o terço (VIEIRA, Luiz, 2018).

A entrevista de Seu Luiz reforça, em vários momentos, um posicionamento consciente de resistência num contexto histórico, marcado pelo respeito à autoridade do padre. Interessava-me entender, naquele momento, as diferenças entre o que ele chama de “rezador legítimo” e agente social, ao passo que ele, com segurança e de forma sucinta, responde:

Eu acho que o rezador está ligado a uma questão espiritual, ao respeito. O rezador forte mesmo, ele tem que rezar muito e eu rezo pouco. Quem precisa das rezas, para melhorar de alguma coisa, tem que ir no rezador. É o que mais nós precisamos, faz parte da gente. Agora, isso é uma coisa. Já eu rezo, mas eu tenho a consciência política, da ação. Estou no mutirão, na casa de farinha, na associação, organizando as coisas e olhando a necessidade da comunidade. É um pensamento do coletivo, da luta. Eu sou da Igreja também, do chão, da luta. Tudo o que conseguimos aqui foi na luta. Então, acaba que todo mundo se beneficia. É uma coisa pra todos (VIEIRA, Luiz, 2018).

Para Seu Luiz Vieira, o espaço social é permeado por diversas relações entre os sujeitos. O espaço que ocupa como um rezador incompleto, porque reza pouco, como ele diz, e agente social pleno, como gosta de afirmar, é compartilhado com outros sujeitos em diferentes posições, mas a sua condição enquanto agente e rezador dependem da confiança das pessoas da comunidade. Segundo ele, é o exercício cuidadoso e responsável da reza e da ação política que garantem o respeito que conquistou.

Ao dizer que um rezador, para ser forte, tem que rezar muito, e ele reza pouco, é também uma forma de nos dizer as expectativas ou representações que ele, e certamente a sua comunidade, possuem sobre a figura de um rezador. Isso ocorre no momento em que ele reforça a necessidade de um compromisso quase exclusivo de dedicação daquele que reza com o sagrado e a prática da oração. Para ele, aparentemente, a condição de rezador seria inconciliável com ação política que desenvolve e com a qual se identifica. Todavia, a sua prática cotidiana demonstra o contrário.

É importante registrar esse perfil atípico de Seu Luiz Vieira, um homem devoto das Santas Almas e rezador experiente de picada de cobras e de doenças nos animais. Ele ocupa uma posição privilegiada nos movimentos sociais do Povoado, sendo o fundador da maior associação comunitária rural do município. Liderança da comunidade, que representa em si mesmo o campo político e religioso.

Um fato que ilustra bem essa dupla condição de liderança política comunitária e rezador pode ser verificado ainda no período em que estive na Jurema. Na madrugada de um domingo, houve um incêndio em uma barbearia da vila e pairavam suspeitas de que fora provocado por ação criminosa. Parentes do proprietário se revoltaram e prometiam descobrir o autor do incêndio e fazer justiça com as próprias mãos. Um grupo de aproximadamente quinze pessoas, jovens em sua maioria, foi à casa de Seu Luiz Vieira, para contar o que havia ocorrido e pedir para que ele rezasse e descobrisse o autor daquele incêndio. A situação piorava à medida que se comentavam possíveis suspeitos e a vingança merecida. Precisavam, contudo, da prova que faltava, uma reza que indicasse com toda certeza *quem fez aquela maldade com o sustento de um jovem trabalhador e pai de família*.

Era uma manhã agitada no Povoado e aquele fato mobilizou as pessoas, em especial, parentes e amigos do proprietário do estabelecimento destruído, que tentavam entender o que havia acontecido ao mesmo tempo em que lançavam suspeitas sobre pessoas da própria comunidade. Acompanhei parte das discussões e, posteriormente, tive acesso aos vídeos publicados na internet por jovens que faziam parte do grupo e registraram o ocorrido.

Dessa forma, não era surpresa que aquele grupo de pessoas desejava a identificação do autor do incêndio, mas a atitude de Seu Luiz Vieira também não foi uma surpresa para os presentes, pareceu até esperada. A reza não seria feita, porque havia outras necessidades mais urgentes, como a reconstrução do que foi destruído pelo fogo. A ordem do velho foi no sentido de propor que as pessoas, que ali estavam, se juntassem em mutirão para reconstruir o salão. Nesse instante, começaram a discutir e planejar o que fazer e como fazer. Alguém se apresentou como pedreiro, outro se dispôs a pintar, começavam a organizar uma coleta de

doações para as obras e a organizar o início do trabalho. Por um momento, o foco do incêndio mudou para a superação da tragédia. Cada um dos presentes se prontificava a ajudar como uma forma de amizade, solidariedade e espírito de comunidade.

Após essas combinações, se percebia a insistência dos mais jovens, para que Seu Luiz buscasse, através de suas rezas, descobrir o autor do incêndio, para que eles pudessem fazer justiça com as próprias mãos. Ele, no entanto, após um breve silêncio, explicou que o mal se paga com o bem e que não poderia incomodar as almas, porque das rezas não podem resultar o mal a quem quer que seja, sentenciando, em relação à reza, que, para vingar alguém, *não serve, aqui não tem reza pra isso, não.*

Outro aspecto dessa entrevista diz respeito à vivência comunitária. A Jurema é parte de um leque de experiências que permeiam a vida cotidiana, do qual um fator não menos importante são os laços de parentesco, que ampliam o número de membros de uma família e, por conseguinte, sua influência. Os rezadores mais velhos pertencem a famílias numerosas e eles também são genitores de famílias numerosas; em média, 15 filhos. Soma-se a essa família os afilhados, compadres e comadres, considerados como parte da família.

Com relação a Jurema é importante destacar que, no âmbito religioso, as tensões internas e externas também ocorreram no campo teológico. As lideranças da comunidade tinham concepções religiosas do catolicismo popular tradicional, aliadas aos preceitos da Teologia da Libertação, manifestadas na presença das Comunidades Eclesiais de Base, CEBs, que tiveram na Jurema a sua maior expressão. Essa coexistência não agradava aos frades carmelitas, que temiam um fortalecimento dos valores da Teologia da Libertação e sua expansão, a partir da Jurema, para outros sítios da zona rural do município. A reação da Igreja local à influência de padres e leigos, adeptos dessa teologia, ocorreu principalmente no período de sua maior efervescência, nas décadas de 1970 e 1980. Tal perspectiva também pode ser evidenciada na entrevista com o senhor Geraldo Brito:

O povo dizia que a gente era comunista, era isso [silêncio]. Naquele tempo, já tinha muita desavença por causa disso. E o padre vinha aqui e ficava olhando, porque nós inventamos de fazer um mutirão. Ia trabalhar na roça uns dos outros, tudo em grupo, e ainda fazia uma roça grande pra comunidade. E frei Alberto não gostava, não. [Faz um longo silêncio] A gente tinha uma consciência, né? Aquela consciência da injustiça mesmo. A gente exigia os direitos, não era certo a pessoa morrer de fome. O povo

precisava ter consciência da realidade, das coisas. Tinha que lutar por isso, por justiça social (BRITO, Geraldo, 2017).

Em vários momentos da entrevista com seu Luiz Vieira e com o seu filho, a acusação de comunistas, por algumas pessoas da comunidade, era lembrada de uma forma dolorosa. Em plena ditadura, tal acusação poderia trazer sérias consequências, não apenas para sua família, mas para toda a comunidade. Por essa razão, havia a preocupação de que esses boatos não se espalhassem e chegassem até à cidade.

O contexto político, vivido no Brasil de 1964 a meados de 1980, foi marcado pela ditadura militar que, dentre outras medidas, adotou uma diretriz de oposição ferrenha ao comunismo. A Igreja Católica também considerava o comunismo um inimigo, conforme ficou evidenciado em duas encíclicas papais, que representavam uma verdadeira cruzada ao comunismo, e na própria Doutrina Social da Igreja, que exerceu, particularmente, grande influência na América Latina.

A encíclica papal *Rerum Novarum*, escrita por Leão XIII, em 1891, e *Quadragesimo Anno*, escrita por Pio XI, em 1931, ou seja, quarenta anos depois, tiveram grande impacto no catolicismo, ao apresentarem uma análise das questões econômicas, políticas e culturais frente a uma realidade que exigia um olhar diferenciado. Porém, esses documentos simbolizavam, principalmente, as preocupações com as transformações de ordem teológica e social, pelas quais a Igreja atravessava. Nesse intervalo de tempo entre uma encíclica e outra, o mundo sofreu crises econômicas, guerras, revoluções e o capitalismo passava a se constituir peça-chave do processo de fortalecimento dos estados nacionais.

Atenta a essas transformações e preocupada com a politização dos mais pobres, a Igreja deixa clara a sua oposição na luta de classes e buscou relacionar o social com a fé cristã, reforçando um ideário que concebia o trabalho como missão divina. Por essa perspectiva, Deus delegou a cada pessoa uma função social, na qual uns estavam destinados a produção e outros a administração. Dessa forma, a doutrina da Igreja definia os limites de atuação dos povos. Assim, as décadas de 1950 e 1960 foram caracterizadas por uma prática religiosa disciplinar e uma caça ao desviante comunista, que está fora do catolicismo oficial.

A institucionalização do cristão católico, que deveria ser fiel à doutrina e à propagação de um discurso de medo em relação ao comunismo, visto como uma ameaça ao cristianismo, expressava parte das medidas adotadas pela Igreja. A própria encíclica papal *Quadragesimo Anno* afirmava textualmente que, ou se é um cristão católico, fiel e defensor do credo católico nos espaços de atuação da *Santa Igreja*, ou passa a compor os espaços do *não lugar*, aqueles

reservados aos *perigos de Deus e da nação* (TORRES, 2016, p. 91).

O combate ao comunismo e às ideias de esquerda no espaço católico eram pautadas pela exigência da observância da doutrina, que, alicerçada na encíclica *Rerum Novarum*, definia o bom cristão e separava fiéis de não fiéis. O impacto dessas medidas não se limitava ao âmbito religioso. Uma breve fala de um entrevistado nos mostra a complexidade dessa questão: “*Para o povo de fora, aqueles que não eram da comunidade, uma pessoa comunista era um agitador, uma pessoa errada. E, para a Igreja, a pessoa deixava de ser filho de Deus. Você não era mais nada*”(VICENTE, 2018).

O medo como arma ultrapassava a esfera religiosa e atingia também a esfera da existência material, na medida em que deixar de ser filho de Deus significava deixar de existir, se tornar um nada, conforme o entrevistado. Esses fatos ocorriam diante de um quadro de miséria e pobreza que assolava o Brasil e, em especial, a região Nordeste. Diante da necessidade de lidar com as questões políticas e sociais, a igreja precisou articular política e fé de maneira mais efetiva. E essas mudanças na postura da Igreja começam ainda no século XX, quando se tem início uma etapa de reflexão e missão no mundo moderno.

No interior da Igreja, um movimento de renovação surge a partir do envolvimento com as temáticas de cunho político e social, e o Concílio Vaticano II (1962-1965) passa a representar essa mudança (AZZI, 2008). O novo posicionamento, baseado numa tomada de consciência, vai ocorrer posteriormente na Conferência de Medellín (1968) e em Puebla (1979), conforme Scudeler (2014).

Na região de Princesa, a informação era monopolizada por emissoras de rádio, pertencentes à Igreja e sediadas nas cidades de Arcoverde-PE e Patos-PB, sendo esta última sede da Diocese. Além de fazerem apologia constante ao governo ditatorial, essas emissoras se dedicavam a propagar o discurso anticomunista, que tinha penetração nas grandes cidades e no núcleo urbano dos pequenos municípios. Ainda assim, é importante destacar que em Tavares dois movimentos pastorais, a Juventude Franciscana, JUFRA, e os Jovens Unidos em Cristo – JUC, tiveram grande atuação nas décadas de 1970 a 1990, com as comunidades rurais organizadas. Nos finais de semana, os jovens saíam da cidade em grupo e se dirigiam à zona rural para se encontrarem com as CEBs; as Comunidades Eclesiais de Base faziam estudos bíblicos à luz da realidade social em que seus participantes viviam.

Pude conversar informalmente com duas pessoas que fizeram parte da fundação dos movimentos JUC e JUFRA. De acordo com eles, os Sítios da zona rural viviam um momento de efervescência. Eram lugares distantes da cidade, onde residia uma certa liberdade e um espírito de comunidade, proporcionados pelas CEBs. Eles consideram que a Teologia da

Libertação, que se apresentava, possibilitava não apenas uma formação religiosa, mas a formação política dos mais pobres, dos oprimidos. Como esse processo ocorria nas comunidades rurais, os chamados *grupos jovens*, movidos por um espírito de aventura e curiosidade, *saiam da cidade com destino a zona rural, para se aproximar de algo que consideravam novo.*

A Jurema e as comunidades adjacentes eram consideradas as que mais tinham acesso à formação da teologia da libertação. A proximidade com os religiosos do Vale do Piancó e o engajamento das lideranças locais possibilitava frequentar as missas na igreja de Nova Olinda, cujo padre era um formador da TL. Os depoimentos dão conta que a pregação religiosa era permeada por um discurso anticapitalista.

Essa atitude foi a gota d'água para a Diocese intervir. Como consequência, os padres daquela região foram proibidos de atuar fora dos seus limites paroquiais. Em contrapartida, Frei Alberto, que era o vigário de Tavares, passou a fazer visitas frequentes àquelas comunidades, realizando missas com regularidade na Jurema e no Belém. Promoveu a realização de missões e instituiu o Apostolado da Oração para homens e mulheres casados. Seu Luiz Vieira é quem nos conta sobre esse momento e faz questão de enfatizar o papel que cabia ao padre enquanto membro da hierarquia da Igreja, o de cumprir as ordens superiores. A análise desse período é permeada pela crítica à natureza das desigualdades:

Frei Alberto foi um padre muito bom. A gente aqui gostava muito dele. Eu não puxava assunto de questão política com ele. A gente tinha aquele respeito. Porque a questão nossa não era com ele. Era uma coisa maior. Ele era o nosso pastor, mas ele também não tinha o controle de tudo. A Igreja dizia as coisas e ele ia fazer o quê também? Porque a grande questão sempre foi nossa condição. Não era inveja de quem é rico, de quem tem as coisas. É saber porque a riqueza do mundo não é pra todos? Se Nosso Senhor fez a gente como irmãos, se a gente é tudo igual, não está certo que falte pão na nossa mesa, enquanto outros tem fartura. Então pra isso a gente tinha que pensar nessas coisas e falar, porque não é só falar, tinha que discutir, pensar sobre tudo isso. E tinha que agir. E a gente rezava. Nunca deixei de rezar! Mas tinha que lutar. E era assim que a gente fazia. (VIEIRA, Luiz, 2018).

As discussões em torno dos problemas socioeconômicos que a população enfrentava passavam a fazer parte do cotidiano. Em tempos de grandes secas, a comunidade organizava outras comunidades das imediações para exigir medidas do governo local no combate à fome.

A Jurema sempre teve uma fama. Olhe nos tempos de seca, quando a fome apertava, a gente ia pra rua. Fazia aqueles grupos e invadia pra pegar comida. Onde tivesse um prédio do governo com alimento a gente entrava. Era escola, posto de saúde, onde fosse. Ia primeiro para as escolas e pegava a merenda. Você está entendendo? Juntava nós aqui mais o povo e ia pra Tavares. Saqueava tudo, pra não morrer de fome. E a gente tinha aquela instrução. Era pra pegar comida, feira. Fazia a oração antes de ir e na volta fazia de novo. Era a luta pra não morrer de fome. A gente estava tirando do governo que era quem devia olhar para nós. Era assim, nos tempos de seca. Era pra não morrer de fome. (BRITO, Geraldo, 2017).

Para os entrevistados a preocupação dos frades carmelitas era apenas de cunho religioso, excluindo qualquer envolvimento em questões políticas ou sociais. Apontam que o discurso era neutro e em suas homilias dedicavam todo o tempo em questões relacionadas à doutrina. A professora aposentada Fátima Lima, uma das mais assíduas participantes da igreja da cidade, ressalta esse aspecto de Frei Alberto, chamando a atenção para a capacidade formadora que possuía.

Tu sabes que os padres não tinham muita vivência ou aproximação com os políticos, não. Ele era uma pessoa que ele gostava de assim, muito, era das pessoas, assim que tinha muito entrosamento na igreja. Aí alguns deles foram, como compadre Manoel Lourenço, já foi vereador, lembra? Aí era gente entrosado por causa do apostolado, trabalhava, ajudava. Gostava também de Manoel Leite [ex-prefeito], ele gostava, também porque Manoel Leite também se entrosava na igreja e tudo mais. Mas, assim, não era uma afetividade exagerada não. Era de respeito, de amizade assim simples, de respeito, de respeitar a autoridade, né? Era isso. Agora o fator primordial dele mesmo era a religião. Por sinal, tu sabes que com ele foram ordenados quatro filhos de Tavares, foi no período dele. Primeiro foi Alcebíades, depois foi Sormani e Aluísio todos dois no dia só, e a terceira ordenação foi Rômulo, Frei Rômulo. (LIMA, Fátima, 2018).

O envolvimento com o cotidiano de seus fiéis ocorria durante as suas visitas domiciliares, especialmente na zona rural. Para João Marcelo, que foi sacristão da igreja em parte desse período, Frei Alberto tinha uma preocupação com a zona rural.

Nas visitas ele tinha contato com o sofrimento e as dificuldades do povo mais humilde. Agora que ele era atento as questões da religião. Ele cobrava envolvimento das pessoas. Nesse ponto ele era exigente. Era um padre rigoroso. Ele foi quem espalhou o Apostolado pelos sítios tudo. Foi um grande divulgador da Igreja, um missionário do Senhor. (MARCELO, João, 2018).

Nessa mesma linha apontada por Marcelo, Dona Fátima Lima, reforça a imagem que Frei Alberto construiu, de um frade muito ligado a zona rural e a boa relação que mantinha com a comunidade. Os inúmeros casamentos e batizados que realizou, e o incontável número de afilhados. Esses foram fatores que fizeram com que a Província Carmelitana o mantivesse em Tavares por 28 anos. Além de vigário foi professor e tinha atuação marcante junto às famílias do município.

Frei Alberto ele... quer dizer, ele assim, como vigário, ele participava assim, somente da parte religiosa. Ele cresceu muito nessa parte religiosa. Logo aqui foi o berço, né? Foi o berço. E ele deixou um legado muito forte, que ele, o pessoal tinha muito apreço por ele, muita obediência. É... ele passou quase 30 anos. (...) Na zona rural ele tinha muito afilhado. Tinha mesmo. Ele gostava muito da zona rural. Ele era uma criatura de Deus mesmo. Frei Alberto pra Tavares foi uma criatura de Deus. (LIMA, Fátima, 2018).

Tomando a imagem positiva construída por Frei Alberto e a sua aceitação na comunidade, seria plausível pensar as contestações do povo da Jurema como uma postura desafiadora naquele contexto, ou mesmo um movimento de segregação religiosa, dadas a aglutinação de ideias teológicas contrárias as ideias vigentes. Todavia o que fica claro, no conjunto das entrevistas, é que as lideranças, devotas de São Francisco de Assis e outros santos do catolicismo, apenas desejavam um maior envolvimento na questão social. Foi graças à Teologia da Libertação, da qual tiveram acesso, que puderam exercer essa posição através das Comunidades Eclesiais de Base - CEBs, nas quais a vivência da religiosidade dividia espaço com a análise crítica da realidade social.

Os princípios da Teologia da Libertação que passaram a embasar a vida naquela comunidade estão expressos na fala de Seu Luiz Vieira e Geraldo Brito. Ambos, na sua linguagem, fazem uma crítica ao capitalismo e suas formas de exploração, por isso eram acusados por seus críticos de serem comunistas. Ambos afirmam que o que defendiam era a construção de uma comunidade firmada em bases cristãs. Para isso, exortavam o sentido de coletividade e solidariedade, no trabalho cooperativo, na organização dos mutirões e na luta pela libertação da opressão por uma sociedade justa.

Nas palavras de Seu Geraldo Brito, aqueles ideais de solidariedade e o bem comum permanecem sendo o desejo de todos, no entanto, segundo ele, *as pessoas sofrem e não percebem de onde vem as injustiças. Não é do céu, nem do inferno, é da terra mesmo. O problema são os homens. Aqueles que tem o poder.*

Esse engajamento social não afastou esse grupo católico das práticas tradicionais da Igreja, mas é notória uma sagacidade em relação a questões de ordem social e política. Quero dizer que a postura crítica está sempre presente nos discursos, mesmo no tocante a Igreja. O fato de “ser e não ser” um rezador, ou um rezador incompleto, no sentido de que é parte da religiosidade popular, mas com uma dimensão política afluída que o diferencia de outros rezadores. Talvez a forma como a imagem de Seu Luiz Vieira foi construída historicamente na comunidade carregue, em si, essa dimensão política, mobilizadora, que se distâcia da imagem habitual de um rezador do campo ou da cidade. Em comum a todos os rezadores o exercício do dom que permite uma relação especial com o sagrado, mas pouco frequente a atuação e militância política.

A ambivalência encontrada na Jurema pode ser traduzida na sua associação comunitária rural. Uma das primeiras e mais bem estruturadas associações do município, o nome homenageia João Paulo II, o papa peregrino, de perfil ecumênico e conciliador, mas que defendia posições conservadoras no campo da moral. Além disso combateu toda e qualquer associação entre a doutrina católica e alguma ideologia política progressista. Curiosamente o padroeiro da capela é São Francisco de Assis, um dos mais célebres santos católicos, patrono das causas populares e ícone da Teologia da Libertação, que João Paulo II tanto condenou.

Nota-se que a zona rural sempre foi uma preocupação dos frades carmelitas que buscavam conter a influência de outras crenças que pudessem comprometer o projeto católico de doutrinação, sobretudo nos lugares mais afastados da Paróquia. Para cumprir esse objetivo, a Igreja buscou restringir a atuação dos leigos inserindo-os num universo burocratizado da religião, em que se exige profissão de fé e obediência aos sacramentos e a doutrina eclesiástica.

As devoções praticadas até então estavam centradas num processo de *privatização* das relações com o sagrado (GAETA, 1999). Diante disso, a Igreja buscava, através de diferentes formas de negociação, conter as divisões internas recorrendo à fidelidade dos seus membros, propagando a observação da doutrina sobre a experiência pessoal e do coletivo sobre individual.

Esta privatização religiosa se adequa perfeitamente ao individualismo, que é também uma característica das sociedades ditas modernas. Todavia é preciso ponderar que estas manifestações religiosas não devem ser vistas de modo anacrônico, nem deslocados da realidade. Estão presentes e fazem parte do tempo presente no mundo contemporâneo.

O que se percebe é que para além de combater o desconhecimento dos dogmas e do sentido dos sacramentos e da liturgia, havia o desejo de se identificar e catequizar uma densa e rica rede informal que apresentava sinais de resistência à dominação imposta pela Igreja. O contexto desses acontecimentos remete à uma ausência da Igreja e seus agentes, ao mesmo tempo em que os rezadores ocupavam o lugar de referência religiosa, sendo os responsáveis por socorrer as populações nas suas mais diversas aflições. Nesse sentido, cabia aos leigos assumir a direção espiritual da comunidade realizando por conta própria a evangelização. Essa presença vai se refletir no cotidiano, nas relações de trabalho, nas atividades econômicas e nas práticas religiosas, que constitui nosso objeto de análise.

A seguir, tratarei de modo mais específico da devoção às almas e da busca por sua intercessão para solucionar os mais variados problemas.

PARTE II - REZADORES DAS ALMAS

CAPÍTULO III - AS SANTAS ALMAS E OS REZADORES



Figura 5 - Casa de uma das rezadeiras no Sítio Serrinha dos Bezerras, Princesa Isabel - PB, 2017.

Fonte: Acervo do autor.

Ao iniciar esse capítulo se faz necessário algumas observações metodológicas importantes sobre as entrevistas que serão aqui analisadas. Considerarei necessário, em alguns momentos, publicar as perguntas que formulei para observar com precisão o que foi perguntado. O fiz, como uma forma de compreender o modo como a resposta estava sendo construída e elaborada pelos sujeitos da pesquisa ao discorrerem livremente, e de forma prolongada, sobre as questões abordadas. Nesse processo, os entrevistados fazem diversas correlações, numa rica construção narrativa que exige muita atenção, sobretudo aos pontos mais sutis.

Outro aspecto narrativo-discursivo presente eram as falas que aparentemente indicavam contradições do entrevistado. Eram expressões de negação, que na verdade eram confirmações e vice-versa. Exemplos do tipo, eu não vou? Vou nada! (nesse caso ela afirma que vai) Eu disse que ia... agora eu fui... (a segunda parte da frase é na verdade uma ironia, para dizer que ela não foi. Nesses casos, se não houvesse uma interferência sutil do entrevistador, buscando confirmar algumas expressões em momentos cruciais, se poderia ter uma compreensão equivocada do que o entrevistado quis expressar em seu depoimento. É importante ponderar que a transcrição nem sempre dá conta de mencionar intercorrências ou situações intersubjetivas comuns durante a gravação da entrevista.

Nas muitas visitas que realizei, durante a pesquisa de campo, me chamava a atenção a quantidade de quadros de santos e imagens na casa dos rezadores. Essa é uma das características mais evidentes da religiosidade popular em Tavares, a devoção aos santos canonizados e não canonizados. As casas dos entrevistados estão repletas de quadros e imagens dos santos oficiais católicos, como Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, São Sebastião e São José, ao lado de santidades que estão fora dos quadros eclesiais romanos, como Padre Cícero e Frei Damião. Embora não existam representações imagéticas das Santas Almas, a sua devoção se expressa cotidianamente através das experiências de rezadores e devotos, podendo ser considerado um dos pilares do catolicismo sertanejo, um dos sete tipos de catolicismo, descritos por Maria Isaura Pereira de Queiroz, em 1965.

A autora identificou na religião um conjunto de relações capazes de revelar como são e como funcionam as construções sociais presentes no religioso, pelo viés da participação e da articulação entre seus membros e a sociedade. Em sua análise do catolicismo, reconheceu sete categorias: catolicismo oficial, catolicismo cultural, catolicismo popular, catolicismo misturado com magias e crenças indígenas, catolicismo associado aos cultos africanos, catolicismo entremeado com espiritismo e o catolicismo em sincretismo com o espiritismo e os

cultos africanos. Posteriormente, o catolicismo rústico ou sertanejo passou a ser o mais usado nos conceitos e classificações que Queiroz elaborou, conforme Andrade (2006).

Sob a influência dessas e de outras tipologias, o catolicismo popular recebe outras denominações conforme o espaço e postura diante da sociedade, estagnada ou em plena mudança (ANDRADE, 2006). Optamos nesse trabalho por utilizar o termo catolicismo popular. Eventualmente, faremos referência ao termo catolicismo sertanejo, mas, apenas para evidenciar a sua localização em momentos específicos do texto.

Essas várias denominações do catolicismo evidenciam um crescimento baseado no que Steil (2001) chama de “elasticidade”., ou seja, um alógica em que o catolicismo tende a absorver a diversidade em seu interior, incorporando as diferenças.

O catolicismo popular tem como principal característica o culto aos santos e as festas dos padroeiros locais, da igreja matriz e das capelas. O marco temporal que organiza a vida coletiva se baseia nas festas dos santos padroeiros e outros santos de devoção. O calendário é também guiado pelo ritmo do trabalho coletivo na agricultura, com o tempo certo para limpar, arar, plantar, xaxar⁷, secar e colher o feijão e o milho, cultura típica na região. O período da colheita é finalizado com a *Festa do Derradeiro de Maio*, também chamada de Festa do Feijão, que coincide com o mês dedicado à Maria. O mês de maio é o mês dos novenários, em que os noiteiros, padrinhos da festa, patrocinam a animação religiosa e social.

No tocante a liturgia da missa, é importante destacar que esta é precedida pelas intenções para a celebração, momento em que se constata a presença da devoção popular pronunciada na Igreja. Em Tavares, além das referências ao Padre Cícero e Frei Damião, são as intenções pelas Almas Vaqueiras e pelas *treze* almas benditas, sabidas e entendidas, que ocupam as primeiras posições na ordem de chamada. Mesmo nas novenas, uma celebração católica frequente na casa dos devotos, a referência às almas está presente também na Igreja Matriz e nas capelas locais. Essa devoção, que originalmente remonta ao espaço da zona rural, conserva elementos de antigas tradições que reinterpretem o catolicismo romano, o que implica a necessidade de se compreender as especificidades desse catolicismo, em relação à sua matriz romana e a sua apropriação dos símbolos da cultura cristã. Nesse contexto, o devoto procura vivenciar a religiosidade a partir de sua práxis social.

Cabe ressaltar que a própria ideia de religião implica uma mobilização específica da memória coletiva encontrada no cotidiano, na linguagem e nas estruturas sociais governadas

⁷Limpeza do mato ao redor da planta recém nascida e cobertura do caule com terra. Exige perícia com a enxada, e em pequenas plantações pode ser feito a mão.

pela tradição. E, são esses elementos que estruturam o universo simbólico religioso dessas sociedades tradicionais.

O conceito de memória coletiva utilizado aqui vai além da ideia de uma memória que recompõe magicamente o passado. Ela é seletiva e resulta de um processo de negociação que busca conciliar a memória coletiva e as memórias individuais. Nesse campo de discussão entram as construções teóricas elaboradas pelo sociólogo francês, Maurice Halbwachs (2004), que, em sua obra, procurou dar conta da presença do social no domínio específico da memória. A complexidade dessa relação fica evidente quando afirma que,

Para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que nos tragam seus testemunhos; é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras, para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum. (HALBWACHS, 2004, p. 12).

A memória dos indivíduos é construída e reconstruída sob um fundamento comum, concordando permanentemente com as memórias dos demais indivíduos e apoiando-se nos diversos pontos de contato entre si. Assim, o afastamento do grupo e dos pontos de concordância com as memórias dos indivíduos que a compõem geraria o esquecimento que, para Halbwachs (2004), significaria parte do desaparecimento da coletividade. Para ele, é a existência de uma *comunidade afetiva que assegura a* subsistência do grupo. Na mesma direção de Halbwachs, a construção da memória coletiva para Michael Pollak (1989) seria uma forma de manutenção da coesão de grupos e instituições, definindo e reforçando sentimentos de pertença e fronteiras sociais entre grupos distintos dentro da sociedade. Nessa perspectiva, a memória coletiva não é somente uma conquista é, também, um instrumento e um objeto de poder (LE GOFF, 2013, p.435). No caso da devoção às almas, a memória é um elemento fundamental para conservar e relembrar as experiências do passado, parte do dinâmico processo de interação de cada indivíduo com o meio.

A devoção às almas, embora não tenha aprovação eclesiástica oficial, não é combatida pela Igreja que, quando não reage com um sutil distanciamento, opta por acompanhá-la para evitar que entrem em contrariedade com os princípios da fé católica. Dentro da prática do culto às almas, a Paróquia de Tavares celebra nas segundas-feiras, dia das almas, a chamada Missa das Almas, dedicada à reza pelas almas do Purgatório. A cerimônia religiosa tem início às 19h30min, na Igreja de São Miguel Arcanjo e atrai muitos fiéis.

É interessante observar que na Igreja Católica há uma rigorosa proibição de evocar as almas dos mortos em busca de respostas. A este respeito, o Concílio Vaticano II, em 1964, já expressava uma preocupação sobre a comunicação espiritual com os falecidos. O receio era de que pudessem surtir interpretações ligadas ao espiritismo, nesse sentido, a comissão teológica responsável pela redação do texto definiu mais claramente o que se proibia: “A evocação pela qual se pretende provocar, por meios humanos, uma comunicação perceptível com os espíritos ou as almas separadas, com o fim de obter mensagens ou outros tipos de auxílio.” (CONCÍLIO VATICANO II, 1964. p. 147).

A Igreja assume que nas orações pelos defuntos e cultos dos santos, se cultiva, com muita piedade, desde os primeiros tempos do Cristianismo, a memória dos defuntos, porque segundo ela, *é coisa santa e salutar rezar pelos mortos, para que sejam absolvidos de seus pecados*. Todavia acrescenta que,

Esta venerável fé dos nossos maiores acerca da nossa união vital com os irmãos que já estão na glória celeste ou que, após a morte, estão ainda em purificação, aceita-a este sagrado Concílio com muita piedade e de novo propõe os decretos dos sagrados Concílios Niceno II (167), Florentino (165) e Tridentino (166). Ao mesmo tempo, com solícitude pastoral, exorta todos aqueles a quem isto diz respeito a esforçarem-se por desterrar ou corrigir os abusos, excessos ou defeitos que porventura tenham surgido aqui ou além, e tudo restaurem para maior glória de Cristo e de Deus. (LUMEN GENTIUM, 1968. p. 167)

Em Tavares, a tradição católica praticada pelos rezadores permite um diálogo com as almas dos mortos a partir de um contexto cultural que exerce grande influência na própria definição de religião, que se constitui num conjunto de interações que influenciam a conduta humana. As próximas entrevistas tratam do papel das almas na mediação com o sagrado e indicam que as práticas religiosas analisadas são, por assim dizer, elementos de uma religião que possui relações estreitas com o mundo sobrenatural e que influencia a ação em um sentido muito específico.

Na entrevista a ser analisada existe uma tensão entre a conduta religiosa e a esfera da vida a partir do contato e da relação desenvolvida com as Santas Almas, que implica numa nova conduta na busca do encontro com o sagrado.

Dona Inês é uma professora aposentada que faz parte de um seleto grupo de educadoras consideradas pioneiras no ensino das redes estadual e municipal da cidade. São professoras antigas que iniciaram no magistério muito cedo e foram responsáveis pela

formação de boa parte das gerações de Tavares. Apesar de toda simplicidade, essa posição de prestígio a coloca na elite intelectual da cidade, sendo respeitada pelos atuais docentes, de quem fora professora um dia. Além dessa distinção, Dona Inês é reconhecida pelas pessoas por ser uma rezadeira, ou melhor, “uma mulher que reza muito”. Católica fervorosa, a sua entrevista inaugura, neste trabalho, a abordagem sobre as Santas Almas. Num diálogo profundo e repleto de sensibilidade e mística, conhecemos um pouco do seu universo religioso e como se deu o processo de contato com essa devoção.

A sua indicação como entrevistada me foi dada por várias pessoas, todas elas referenciaram a Dona Inês como “uma mulher que reza muito”, em qualquer lugar e a qualquer hora. E foi assim que a encontrei para agendar a nossa entrevista. Eu estava atravessando a praça da cidade quando a vi saindo de um supermercado. Caminhava lentamente com um rosário na mão, enquanto recitava silenciosamente uma oração guiada pelas contas do rosário. Apresentei-me, um pouco sem jeito, por interromper a sua reza, e falei sobre a minha pesquisa, do meu interesse em entrevistá-la e registrar esse diálogo. Na primeira resposta eu não compreendi se foi me dado um consentimento ou uma negativa à entrevista: *Meu filho essas coisas são da nossa espiritualidade. É a base da nossa espiritualidade. É um conhecimento muito profundo.*

Após um silêncio, eu expliquei que pretendia escrever sobre essa religiosidade. Ela respondeu que estava apressada e que não tinha tempo. Como eu sabia que ela morava em área afastada da cidade, numa residência um pouco isolada, tentei um último recurso, disse que foi Dona Fátima que sugeriu que eu a entrevistasse, como de fato ocorreu. Ela parou, olhou pra trás e perguntou: *foi Fátima Lima que falou pra você me procurar?* Eu confirmei e ela prontamente se dispôs a conceder a entrevista em sua casa. Marcamos para a tarde do sábado, dia 18 de agosto.

Dona Fátima Lima, que também é uma das entrevistadas, liderou, por muitos anos, um grupo de mulheres religiosas da cidade, do qual Dona Inês fez parte. Tinham por missão, rezar todas as terças feiras ao meio dia, na Igreja. Além de serem primas, Dona Fátima é representante de uma rica família e foi diretora da escola estadual da cidade, nas décadas de 1970-80, o que acredito ter sido o fator determinante para a concessão da entrevista, por parte de Dona Inês. A recomendação feita por uma pessoa próxima e que se tem certa admiração me favoreceu naquele momento. Por diversas vezes, se fez necessário mencionar quem havia indicado o entrevistado — ou com quem já se tinha conversado —, era uma forma de dizer que já se estava familiarizado com a comunidade ou com os principais interlocutores locais, um salvo conduto, em algumas situações.

No caso em análise, conseguimos realizar uma longa entrevista que se insere no que chamamos de história de vida, em que a pessoa que entrevistamos é *produto e produtora de uma rede em torno de si* e essa *rede* de tensões e representações está presente na dinâmica da entrevista (AUGRAS, 1997, p.30). Aqui, o passado inclui um elemento narrativo, mesmo quando se afasta de uma história linear, numa constante interação dos contextos socioculturais com a subjetividade individual.

A apresentação do entrevistado é um dos momentos mais importantes da pesquisa. É como a pessoa se percebe e como gostaria de ser percebida pelo outro. No caso dos rezadores, sobretudo os mais velhos, a memória surge como elemento que impulsiona uma nova função social, no dizer de Elcléa Bosi (1994; 2003), a de lembrar e contar para os mais jovens a sua história, sua origem, o que fizeram e o que aprenderam. Os velhos, ainda conforme Bosi, têm uma memória social contextualizada e atual. São expectadores finalizado e delineado no tempo. A velhice é um momento em que as pessoas se tornam a memória da família, do grupo, da sociedade.

O início de cada entrevista era marcado quase sempre pela identificação do próprio nome, seguido pela expressão, sou filho, ou filha, de fulano de tal, e neto, ou neta, de sicrano. Nomes de outros familiares mais conhecidos também são citados, juntamente com informações como as profissões e os casamentos.

Em Tavares, o pertencimento a uma grande família é sempre motivo de orgulho para os entrevistados. Uma “grande família” assume um caráter de importância, seja pelas condições materiais, de posse, seja em referência ao número de membros. Quanto maior uma família, do ponto de vista quantitativo, mais importante ela é. Outro aspecto que deve ser mencionado é que, em Tavares, as principais famílias têm origens em sítios específicos e os casamentos, até pouco tempo atrás, eram realizados com famílias próximas. O exemplo das famílias Paiva e Nunes é bastante esclarecedor. Ambas são do Sítio Pau-D’arco e praticamente se tornaram uma única família, tendo os membros os sobrenomes Paiva-Nunes ou Nunes Paiva. A família Cazuzza, por exemplo, é bastante numerosa e habitam os sítios Ricarda e Carneiro. Mantém laços estreitos com a família Ozório, com inúmeros casamentos mútuos fundindo-se, praticamente, em uma só família. Por muito tempo exerceram uma intensa atuação política na cidade, elegendo sucessivamente vereadores e prefeitos. Ao resgatar o parentesco, Dona Inês situa exatamente o seu lugar social e geracional na escala de poder e importância da cidade, haja vista pertencer a uma grande família abre inúmeras possibilidades, sobretudo do ponto de vista político.

Somando o fato de ser professora, o que agrega mais prestígio numa sociedade majoritariamente iletrada, Dona Inês tinha uma intensa vida religiosa, atuando na organização dos principais eventos da cidade e era muito próxima do vigário, Frei Alberto. A sua fala inicial é saudosista, em relação ao tempo de convívio com o frade e a comunidade religiosa daquela época. Outro detalhe que chama atenção é a sua vida e suas impressões sobre o mundo.

Eu sempre fui uma mulher muito religiosa. Eu não era. Quando eu era mais nova, eu não era muito religiosa, como eu passei ainda hoje sem saber, como foi que Deus me deu esse dom. Está entendendo? Hoje eu sou uma pessoa religiosa e eu penso muitas coisas. Eu não sei por que, naquela época era diferente as coisas. Eu acho... eu sei que nós estamos no século 21, as coisas mudaram, mas religião atrás era muito conservadora. Hoje nada, nada. Eu lembro, lembro como se fosse hoje. Por exemplo: Frei Alberto que passou trinta anos aqui. Quando a gente chegava com aquelas mangas que chamava manga de cabra, o que ele fazia: “Cadê o pedaço?”, pra mandar sair da fila pra não comungar. Hoje, não sei por que, se foi a Igreja que mudou, se foi o povo que mudou, mas acho que a igreja não mudou, acho que foi o povo. A gente vê muita coisa errada. Assim, errada com o pessoal, que não é mais como antigamente. Está certo, o tempo mudou, mas tem muita coisa diferente de antigamente. Vamos dizer, há trinta anos atrás as coisas mudaram, não é isso? E ele pregava doesse a quem doesse. Ele dizia a verdade. Ele não tinha esse negócio de agradar, de passar a mão na cabeça. Ele dizia muita coisa que o povo... Ele não gostava que mulher, por exemplo, tomasse anticoncepcional. Mulher que tomasse anticoncepcional, ele não dava a comunhão. Ele dizia logo: “faça a tabela. Não faça isso que é pecado. Cada dia você mata uma criança”. Porque ali, você é professor, você sabe. “Ali quando solta aquele espermatozóide Maria – porque ele me chamava só de Maria, tem milhares e não gera e o anticoncepcional é tão forte, que mata”. E assim, é o mundo. Hoje está tudo diferente. Não gostava de mulher que fizesse ligação. Quando a mulher fazia ligação ele dava uma penitência. A pessoa fazia aquela penitência. Hoje não. Não é isso? Aí a gente vê muita coisa mudada, não a Igreja, o povo. A Igreja mudou um pouquinho também. Ela era muito conservadora. Mas hoje ela não é mais como era não. Teve que mudar e acompanhar o tempo. (INÊS, 2018).

A fala de Dona Inês faz coro à voz de outras rezadoras de mais idade que entrevistei. Em maior ou menor intensidade privilegiam a dimensão coercitiva da autoridade da Igreja Católica e o pensamento conservador em relação aos costumes. Há um saudosismo relacionado aos *ensinamentos mais antigos* da Igreja e um reconhecimento da atuação de religiosos na propagação desses valores.

Os ensinamentos mais antigos da Igreja são muitos. Frei Alberto e os outros padres insistiam muito no modo da gente viver. De anticoncepcional, de roupa curta, tá entendendo? E então, ele foi um padre que marcou muito a vida da gente aqui. (INÊS, 2018)

As falas de Dona Inês expressam a síntese de um pensamento em que a modernidade aparece como marca da fragmentação do ser e do mundo, que agora diversamente do anterior, passa a ser um novo *ethos*, com múltiplas implicações. De fato, o século XX pode ser entendido como uma era de catástrofes, onde duas guerras mundiais solaparam como um todo o mundo, onde revoluções ocorreram em diversos lugares do globo e onde regimes de opressão criaram ambientes terríveis de condenação e perseguição de grupos étnicos ou políticos.

Essa era de catástrofes proporcionou aos indivíduos partícipes de determinados contextos históricos situações de perda, de mácula de sentimentos, de dor individual, familiar ou social. Experiências dessa natureza fizeram com que muitos agentes desses fatos tentassem dar vazão a seus sentimentos e impressões sobre o vivido, ora com o intuito de dar registro histórico real do acontecido, ora para expor a situação de sobrevivente, de quem atravessou um problema deste tipo.

No interior do catolicismo popular e sobre ele os efeitos da modernidade, onde a fragmentação trouxe uma realidade maior e mais perigosa ao homem, pode ser percebida com a introdução dos ideais ultramontanos que, motivados pelo receio das ideias modernas, se configurou numa reação ao chamado mundo moderno. O ultramontanismo se transformou ainda numa orientação política marcada pelo centralismo romano, coerção pontifícia, tendência a uma uniformização da disciplina, da liturgia e das diferentes formas de piedade. (CAES, 2002).

O discurso de Dona Inês reflete esse movimento que, embora surgido na Idade Média, ganha impulso e novos contornos nas primeiras décadas do século XIX. Um das principais

encíclicas que expressa esse pensamento foi publicada por Pio XI (1922-1939), uma prova de que, temporalmente, não estamos distantes desse contexto.

Por falar em contexto, a vida dos antigos rezadores, com raras exceções, é marcada por situações muito adversas. No caso de Dona Inês, a ocorrência de doenças e o cuidado que teve que dedicar à família, especialmente após o falecimento de sua mãe, marcam a sua trajetória pessoal e familiar por um longo período.

Anchieta: A sua mãe era também uma pessoa muito religiosa?

Dona Inês: Não. Minha mãe adoeceu do pulmão com vinte e oito anos de idade. Ela ia, passava três dias. Porque naquela época a doença do pulmão, era uma doença contagiosa. Hoje em dia ainda é. Pega, mas não era como antigamente. Você não podia se sentar. Colocava a cadeira no sol. Fiz muito isso com minha mãe aqui em Tavares. Tinha um homem aqui que aplicava injeção e quando ela vinha do Recife, que ela era internada no Dantas, acho que você nunca ouviu falar, acho que não existe mais nem esse hospital, tá com muito tempo, e então: “não, não vou aplicar injeção em sua mãe, porque se o povo ver não vem mais tomar injeção. E sua mãe ela tem uma doença contagiosa”. Ela morreu com trinta e três anos. [faz um longo silêncio]. Ela teve onze filhos. Se criaram seis. Foram nove mulheres e dois homens que foi João e Lucinaldo. Então morreram cinco e ficaram seis. O lado da minha infância não foi muito boa, porque minha mãe vivia pelos hospitais. Eu era a mais velha, tomava de conta deles. Depois ela morreu, morreu dia 12 de julho de 1964, eu era mocinha, assim de quatorze a quinze anos. Então fui cuidar daquelas irmãs que ficaram. Você sabe que os pais de antigamente eram rígidos, não eram? Pai tinha uma roça onde é o açude hoje, você sabe ali onde você passava, que ali era o açude. Ali pai plantava batata, macaxeira, feijão fogo-na-serra e então ele colocava Luiz pra trabalhar, e Luiz era muito preguiçoso. Aí vovó, a finada Alexandrina, tomou de conta dele. Aí ficou só cinco dentro de casa. Aí depois Lucinaldo foi pra São Paulo com dezessete anos, porque aqui não tinha onde viver. Então mãe já tinha morrido. E as dificuldades da vida. E então ele foi para o mundo com dezessete anos e passou quarenta anos em São Paulo. O mundo é uma lição. Cada dia que se passa, Anchieta, nós aprendemos uma lição nessa vida. Sabe quem é o mestre nosso? É o mundo. Também fui pra Sorocaba, passei lá noventa dias. Fui pra trabalhar. Fui com meus vinte anos. Mas não deu certo, fui para as casas dos outros, com uma irmã minha,

mas nunca é como a casa da gente. Lá tinha um cunhado de fora. Ele bebia e eu via aquilo e dizia: aqui eu não vou ficar. Justamente, eu ia trabalhar no dia quatorze de março de 1975. Mas não pude ficar lá, porque vi ele bebendo muito e eu não gostei do ambiente. Por essa bebedeira dele, você está entendendo? Era aquela cidade grande que me assustava também. Aguentei não. Eu voltei pra cá, pro meu canto. (INÊS, 2018).

Conhecer os valores e as referências dos entrevistados é importante porque nos auxiliam a compreender a pessoa que fala, naturalmente, e as tensões do indivíduo num contexto diverso, com outros códigos e valores, no caso os da cidade moderna e daqueles que vivem nela. Em toda a narrativa fica aparente o conflito entre esse mundo e a alma.

Anchieta: Dona Inês, como é que começou a relação da senhora com as almas, essa crença? Como é que isso começou?

Meu filho, eu vou lhe contar. Hoje eu não tenho mais. Eu tinha dentro de mim, quando eu ia adoecer, eu sonhava com minha mãe. Muito. Eu dizia: eu vou adoecer. E adoecia. E passou, passou, e tudo que eu pedia as almas, eu via. Quer dizer, não via, eu alcançava. Pedia sim, porque eu tenho uma oração, era a oração das almas, que eram muitas almas, que morreram queimadas, afogadas, enforcadas... se refere a muitas almas. E então é nove segunda-feira. Você reza, porque eu não faço mais essa oração, hoje eu deixei, faz uns oito... uns dez anos que eu deixei. Foi tia Angélica que me deu. A finada Angélica. Porque eu morei com ela dois anos, no Olho D'água Seco, porque eu fui ensinar lá, e naquela época a gente tinha que ir de pé. Hoje não, tem transporte. Naquela época a gente ia de pé. Eu saía muito cedo, na casa de Paulo Cazuzza. Aí quando foi um dia, ela disse: "oh Inês, tu queres vim morar comigo? Tu ensinas a tarde, e de manhã tu me ajuda". Nesse tempo, Neuza Jacinto era a diretora aí eu fui e disse: "oh tia Angélica, eu vou porque eu já estou cansada. Eu vou ficar aqui mais a senhora, se der certo tudo bem, se não der eu volto". Aí saía onze e meia, depois de onze e meia, meio dia em ponto. O [sítio] Olho D'água Seco era longe, hoje está perto, que já fizeram muita casa e fiquei. Quando foi um dia, toda segunda feira ela dizia: "Inês, tu vais ficar hoje em casa que tu não vais pra feira e eu vou rezar para as almas". Ela tinha uma devoção muito forte com as almas. Aí eu dizia: "como assim?" Ela dizia: "Não, minha filha é porque toda segunda feira eu rezo para as almas". Eu dizia:

“como?” Ela dizia: “olhe Inês, olhe aqui a oração. Já está velhinha. Na entrada do cemitério, na porta, a gente reza um terço. O segundo terço no cruzeiro, ascende uma vela e reza a oração. O terceiro terço a gente reza circulando todos os túmulos”. Eu disse: “vige Maria” (risos), ela foi e riu. Ela disse: “olhe minha filha, quem tem devoção com as almas, a gente alcança muita coisa”. Eu dizia: “E é tia Angélica?” Naquilo eu comecei a ter devoção com as almas. E no dia que eu não rezo, parece uma coisa, nada dá certo pra mim. Eu rezo o terço todos os dias pra elas. (INÊS, 2018).

Dona Inês é professora aposentada e possui um vasto acervo de livros religiosos e orações. É respeitada por ser uma das antigas professoras da cidade, mas também por esse conhecimento e domínio de uma infinidade de rezas. Assim, conversamos boa parte do tempo sobre as almas e a sua devoção. No fragmento da entrevista acima, chama a atenção um aspecto também evidenciado por outras rezadoras, o de que quando se reza para as almas, ou pelas almas, há um conjunto de obrigações para com elas que o devoto deverá assumir, sob pena de sofrer infortúnios. A esse respeito, Dona Inês relata,

Eu visitava o cemitério três vezes por dia quando eu morava na rua. Ia bem cedinho, ia doze horas e ia cinco horas da tarde. Todas as três vezes eu rezava. Eu não sei, ainda hoje, é uma pergunta sem resposta. Não sei se foi porque eu fiquei lá. Hoje eu não me sinto bem nem dia de finados. Vou lá como um relâmpago. Não me sinto bem como eu sentia. Eu me sentia feliz dentro do cemitério. Era uma coisa que me chamava. Hoje não. Eu não gosto mais. Hoje tem mais de dez anos. Não gosto de estar nem no cemitério. Agora rezo pra elas. Rezo o terço delas, rezo todo dia o terço, sem ser o terço das almas, rezo o terço mariano. Mas não sou mais de ir lá. Até hoje não sei o que foi. [faz um profundo silêncio]

Uma pergunta sem resposta porque rompe com uma prática comum entre os rezadores das almas. A visita ao cemitério é praticamente uma obrigação para estes, inclusive, algumas orações só podem ser rezadas no cemitério, em dias e horários específicos. O cemitério ocupa assim, uma posição de centralidade nesta devoção e é comparado em termos de sacralidade à igreja, capelas e cruzeiros. O espaço onde se localiza se diferencia do espaço da rua onde ele se encontra através de uma singularização humana ligada à religiosidade que o transforma num espaço sagrado.

A nossa abordagem sobre a constituição social do espaço sagrado tem como referência a perspectiva teórica de Mircea Eliade (1992a;1992b), que identifica o arcaico e o moderno como sendo duas formas de lidar com o tempo e o espaço. Dessa análise, decorrem dualismos e dicotomias que moldam a vida humana e indica o postulado central de Eliade, a distinção universal entre o que ele chama de *dois modos de ser no mundo* (ELIADE, 1992a, p. 14), o sagrado e o profano.

Conforme Eliade, o “homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (Op. cit. 1992a, p.13), numa indicação de que para o homem religioso o espaço não é homogêneo, ele apresenta roturas, quebras que ocasionam porções com diferenciações qualitativas que implicam, necessariamente em vivências igualmente diferenciadas.

Assim, o lócus onde o sagrado se manifesta através de uma hierofania é, por consequência, forte e significativo e constitui uma realidade oposta ao espaço não-sagrado ou profano do cotidiano, esse espaço *amorfo*, sem estrutura nem consistência. Em síntese, Eliade afirma que, “todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (ELIADE, 1992a, p. 20). No caso em estudo, o cemitério é identificado pelos devotos como sendo esse lugar sagrado, que deixa de ser apenas a referência dos vivos com o mundo dos mortos, para ser apontado como a morada das almas.

3.1 O cemitério como espaço sagrado

O cemitério cumpre, a meu ver, uma dupla função, a de se constituir num espaço sagrado e a de suprir a necessidade do devoto de viver o tempo sagrado.

Toda a minha família está aqui. Se você entrar pela outra porta [do cemitério antigo] você passa perto da cova do meu pai e da minha mãe. Os meus avós, esse povo mais velho, estão enterrados no Belém, então pra eles eu rezo aqui no cruzeiro. Minha irmã já era casada foi enterrada lá no pé da parede, ela e o marido. E os outros estão tudo espalhado. Tem um irmão perto do cruzeiro, esse eu rezo por derradeiro que é quando eu vou pro cruzeiro. Tenho uma sobrinha que morreu nova ainda, que é essa que está enterrada aqui. E tem uma madrinha minha também perto daquela cova

grande no meio do cemitério. E tem mais gente, eu sei a cova de todos eles. E toda vez que eu venho eu visito todos, rezo pra todos da minha família. Eu tenho pra mim que todo dia é dia de finados. Não tem um dia que eu não venha aqui. Eu aprendi assim. (MARQUES, Vicência, 2018).

A visita regular ao cemitério permite aos rezadores um contato frequente com o sagrado e, diferentemente do povo em geral, que realiza a visita apenas no dia de finados em 02 de novembro, o devoto das almas torna uma rotina cotidiana. Ao expressar que, para ela, o dia de finados é todos os dias, dona Vicência Marques está demarcando as diferenças com aqueles que visitam o cemitério de forma esporádica ou apenas nos finados. O compromisso da visita diária expressa a sua relação particular de devoção com as almas, no modo como aprendeu. O fato é que essas visitas possibilitam um vínculo mais duradouro e próximo da devoção.

A comunicação que se realiza com as almas é fortalecida na medida em que se estabelece um contato, quase que permanente, com a devoção. Para os devotos, o cemitério não apenas abriga os túmulos e as covas dos familiares, mas abriga essas e outras almas que pertencem ao outro mundo, e que podem transitar por este e prestar auxílio e proteção pessoal e familiar, própria e de terceiros, bem como o alcance de *graças*.

O cemitério de Tavares não possui um planejamento ou organização que permita transitar por entre as sepulturas sem pisar nas covas. Com a falta de espaço as pequenas e sinuosas trilhas que atravessavam de um lado a outro do cemitério foram ocupadas por novas covas, o que torna o acesso quase impossível a alguns locais. Num ponto central, entre os dois cemitérios, ao lado de grandes e frondosas árvores, se localiza um imponente cruzeiro de madeira, que é o local onde os devotos e visitantes rezam para todas as almas. O Santo Cruzeiro do Cemitério, como é chamado, irradia o simbolismo da *Cruz que sustenta o mundo*, conforme alguns devotos. Ao mesmo tempo em que consagra e atesta a sacralidade do lugar, a cruz destaca o território, sendo uma hierofania, uma ligação entre o céu e a terra.

O Santo Cruzeiro é a cruz de Jesus. Ele afasta o mal, afasta o demônio. Ao redor do Santo Cruzeiro você reza, você se ajoelha, você faz seus pedidos. Você faz tudo. Naquele canto ali tudo é santo. É aquele silêncio, você não escuta nada. É tudo calado. É o silêncio das almas. [faz uma longa pausa] A humanidade está aos pés da Cruz, porque é ela que sustenta o mundo. O madeiro da Cruz tem esse mistério. (REZADOR, Severino, 2019).

Conforme podemos depreender das palavras de Seu Severino Rezador, adentrar o cemitério, assim como uma igreja, implica na adoção de uma postura diferenciada que, de certa forma, legitima o acesso e permanência do devoto num espaço diferente e superior ao espaço da rua. É um lugar santo, da cruz que afasta o demônio e sustenta o mundo, lugar de reza e silêncio. Mas há ainda outras atitudes adotadas pelos fiéis que visitam o cemitério, além de respeitar o silêncio e adotar uma postura de contemplação. É preciso reverenciar os mortos com flores e velas, fazer o sinal da cruz, não sentar nas sepulturas, não comer ou beber água, não falar alto, não sujar o ambiente, não pisar nas covas, andar devagar e evitar cair, pois é um presságio ruim para a pessoa. Ao sair do cemitério deve-se trocar a roupa, lavar as sandálias e tomar banho.

Como se pode observar, o espaço ocupado pelo cemitério evidencia que essas manifestações do sagrado criaram um mundo heterogêneo, de espaços e tempos sagrados encerrados pelo profano, isto é, por espaços e tempos comuns. No entanto, a qualidade de estar ciente dos fenômenos sagrados depende do indivíduo, pois não é o homem como tal que é capaz de reconhecer a heterogeneidade cósmica entre as esferas sagrada e profana, mas apenas o homem religioso se mostra capaz de perceber o sagrado, no tempo e no espaço, que para ele não são homogêneos nem contínuos. Isso implica dizer que o homem religioso vivencia os dois universos temporais, mas se diferencia do homem não religioso porque conhece os intervalos que são “sagrados”, aqueles que não participam da duração temporal que os precede e os sucede. E quando está sufocado na lógica profana que impera no cotidiano, ele anseia pelo tempo sagrado, capaz de parar a duração temporal profana para inserir os ritos de um tempo sagrado, um tempo não histórico, no sentido de que não pertence ao presente histórico, mas que retoma um passado mítico.

Para o homem religioso, a retomada de um passado mítico ocorre, especialmente, no momento das festas religiosas, do tempo litúrgico, onde o tempo profano é rompido e o tempo sagrado recuperado e reatualizado pela própria festa. Conforme Eliade, (1992a), o tempo sagrado é indefinidamente recuperável e indefinidamente repetível. É um tempo ontológico por excelência.

É interessante notar aqui a figura da porta, utilizada simbolicamente por Eliade, para delimitar o que ele chama de limiar, a fronteira entre os mundos sagrado e profano. A porta seria o limite entre esses dois mundos opostos e, paradoxalmente, o lugar onde esses dois mundos se comunicam e onde se pode transitar do mundo profano para o mundo sagrado. A porta não apenas guarda o limiar entre os espaços interior e exterior, respectivamente sagrado

e profano, ela protege o sagrado e evita a desordem que decorreria da entrada da lógica profana no mundo sagrado. Conforme Eliade, (1992a), “o limiar tem os seus “guardiões”: deuses e espíritos que proíbem a entrada tanto aos adversários humanos como às potências demoníacas e pestilenciais”. (Op. cit. p. 19).

As visitas que fiz ao cemitério de Tavares eram oportunidades para encontrar os devotos e principalmente os rezadores. Num desses momentos, pude conversar com Dona Joana, uma rezadeira que se orgulha de ter aprendido o ofício da reza com um beato no Juazeiro do Padre Cícero. Esse local do seu aprendizado é um distintivo importante em relação às demais rezadeiras. Para ela, embora a fé de quem procura a reza seja importante, *o que faz a reza ser forte é a fé do rezador*. Nas suas palavras: *se você aprendeu com um rezador bom, a sua reza vai ser forte. A minha eu aprendi no Juazeiro do meu Padim. Foi um beato que me ensinou. Eu ainda era nova*.

A conversa começou no cemitério e se estendeu até sua casa, onde me contou um pouco da sua vida, “sempre ocupada”, da sua reza e da sua devoção às almas. Dona Joana se apresenta como uma rezadeira que reza de tudo, de um simples *mau-olhado* até um *sereno de lua*, doença bastante rara nos dias de hoje. Ela diz que sua reza é considerada forte pelas pessoas que a procuram. Esse poder está na sua fé no Padre Cícero do Juazeiro e Frei Damião e na atenção que dedica as Santas Almas.

Uma característica pessoal que gosta de evidenciar é a sua alegria, a esse respeito costuma dizer que não reza com raiva, só reza com alegria. Esse perfil alegre e extrovertido é um diferencial de Dona Joana, que organiza anualmente uma caravana de romeiros para o Juazeiro. Sua relação com essa cidade e tudo que lhe diz respeito no âmbito religioso se reflete na maneira de viver a religiosidade. Foi no Juazeiro que aprendeu a rezar e a cantar os benditos em louvor ao Padre Cícero. Foi lá também que aprendeu os cânticos fúnebres, chamados *incelenças de morte*. Para ela, o cântico tem uma função importante. Além de reavivar a memória familiar e as visitas ao Juazeiro, são louvores que renovam a fé. Os benditos estão na memória e ela costuma cantar em vários momentos do dia.

Eu sou uma pessoa feliz, eu canto e canto mesmo. Canto muito pra alegrar a vida. Eu canto e rezo. A minha vida é assim. Eu sou uma pessoa feliz e é por isso que eu canto. E o bendito você canta e se lembra das coisas. Eu tenho muita devoção com meu Padim Cícero e meu Frei Damião. E esses benditos é tudo de lá do Juazeiro. Aprendi lá. Tudo eu aprendi lá. O Juazeiro é um céu meu filho. (JOANA, 2018).

Os benditos de Juazeiro são composições que refletem narrativas criadas no calor da devoção (RAMOS, 2014). Nesse processo, estão envolvidas histórias que criam milagres e milagres que dão origem as histórias. O bendito, assim como os folhetos de cordel, é peça importante na propagação da devoção do Padre Cícero e na formulação da cidade de Juazeiro como uma cidade sagrada, a terra da mãe de Deus. Para dona Joana, a *mudança* do padre Cícero da terra para o céu e o seu retorno na pessoa de Frei Damião, demonstram que as almas são um plano de Deus. Para ela, as almas estão num caminho entre o céu e a terra, numa travessia de idas e vindas repleta de mistério. Nesse contexto, o cemitério assume uma importância tal qual a igreja, embora o primeiro seja o lugar das almas e, portanto, se deve maior reverência.

Eu vou na segunda-feira, toda segunda. E no domingo eu vou também. E se eu morasse mais perto eu ia todo dia, toda hora. Porque a gente tem compromisso com almas. Ali onde elas estão é um lugar santo. Eu gosto muito de ir no cemitério, que eu gosto muito de ter devoção com meus pais, dou benção a eles. Eu gosto muito de meus pais, pra mim quando eu chego lá eu dou benção, acho que eles gostam, tem a foto deles lá. (JOANA, 2018).

O lugar das almas, referido aqui como o cemitério, é também o lugar da família, ou melhor, das almas da família. É assim um ponto de encontro entre vivos e mortos. Aqui, a proximidade do parentesco não termina com a morte. É uma relação afetiva que permanece, em busca por uma comunicação que se tenta estabelecer de variadas formas. No dizer dos rezadores, as *almas primeiras* são as da família e é com elas que se têm um contato mais frequente, como será demonstrado adiante. O importante aqui é registrar que as portas do cemitério representam o limiar que separa os dois modos de ser, o profano e o religioso. Esse limiar que simboliza a fronteira que opõe os dois mundos é também o lugar da passagem do mundo profano para o mundo sagrado.

Em todo o município de Tavares existem quatro cemitérios, três em cada povoado, e o da cidade, que foi ampliado há quase 30 anos. O cemitério do Povoado Belém é o mais antigo do município e, assim como os outros da zona rural, atende a população local do respectivo vilarejo e dos sítios circunvizinhos. Um dado curioso é que pessoas mais antigas da cidade preferem ser sepultadas no Belém. Existe uma memória afetiva em relação a esse Povoado, conforme narrado por Adão Luiz da Silva. Com relação ao cemitério da cidade, está

localizado hoje numa área central. Devido a uma ampliação ocorrida há alguns anos, a população chama essa área de “parte nova” ou cemitério novo, para diferenciar do cemitério mais antigo que é demarcado por grandes catacumbas em forma de igreja. A “parte nova” fica em cima de um grande lajedo e por essa razão tem poucas sepulturas.

No centro da parte velha, há um grande cruzeiro onde são rezadas missas. Esse cruzeiro é dedicado às almas, especialmente aquelas que não têm família, e diariamente é possível encontrar pessoas ao pé da cruz rezando. Segundo a tradição, evocada pelos rezadores, é no cruzeiro do cemitério que as almas se reúnem, sendo este lugar um local de profunda piedade, com o chão bastante escuro pela chama das velas. Do lado direito da cruz, seguindo alguns metros, se encontra um pequeno cemitério construído para as famílias vítimas da peste, assunto que será abordado posteriormente. Neste, o acesso é restrito apenas aos familiares.

Visitar o cemitério, de modo geral, não é uma tarefa solitária, haja vista que no período da manhã encontramos as “aguadeiras de covas”, mulheres que trabalham regando as plantas e cuidando das sepulturas. É interessante observar que essas mulheres geralmente são filhas de outras “aguadeiras de covas” de quem foram herdando os mesmos túmulos que cuidam. Sobrevivem desse trabalho de zelo e recebem em média 10 a 15 reais mensais por cada cova. Embora cada uma cuide de mais ou menos 100 sepulturas, os pagamentos não tem uma data precisa para serem feitos, e o trabalho nem sempre é devidamente remunerado. Ressurge a figura do agrado. Para se evitar o não recebimento é preferível o agrado como moeda de troca pelo trabalho realizado. Embora demonstrem satisfação com o serviço que realizam, elas reconhecem que o pagamento é incerto e que por ser aleatório, sem data, dificulta a realização de um planejamento da economia familiar.

A água para aguar as covas era retirada de um poço chamado “poço das almas”, que agora pertence a um particular que vende a água. A Prefeitura, por outro lado, disponibiliza água encanada em várias torneiras distribuídas no interior do cemitério, mas apenas alguns dias da semana, o que faz com que as aguadeiras de covas recorram ao poço das almas.

O movimento começa às 4h:30min. da manhã e vai até as 10h. Em três momentos do dia há um número maior de pessoas rezando, às 7h, 12h e às 17h, especialmente nos dias de domingo, segunda, dia dedicado às almas, e sexta-feira. As orações são silenciosas e o devoto fica imensamente compenetrado. É possível observar algumas pessoas circulando por entre os túmulos enquanto reza. Visitar o cemitério regularmente cria um hábito que, para algumas pessoas, como Dona Inês, traz felicidade e é também um limiar de sentimentos de encontro e partida e de conflitos também.

Em Tavares, os cemitérios são verdadeiros repositórios do *fazer recordar*. E, nessa perspectiva, nos detemos sobre o pequeno cemitério das vítimas da peste. Essa análise é importante porque uma das nossas principais rezadoras se notabilizou na cidade pela atuação da sua família de rezadores durante esse evento catastrófico. Diante da epidemia que instaurou uma memória traumática, que perdura até os dias de hoje, houve a difusão de uma forte devoção a São Roque, responsável, na tradição local, pelo afastamento dessa doença, que as pessoas preferem não pronunciar o nome.

Por volta de 1914-1920, e pequenos surtos na década de 1940, a região de Princesa foi assolada por uma peste e as famílias tiveram que construir, por conta própria, cemitérios exclusivos para sepultar os parentes, vítimas da doença. Como se pode observar, as vítimas não são relacionadas individualmente, mas por família. Inclusive os cemitérios são nomeados como sendo da respectiva família cujos membros foram acometidos pela peste, uma doença considerada terrivelmente contagiosa e cercada de mistérios. Essas características provocaram o imaginário local a tal ponto que essas famílias foram cruelmente estigmatizadas por terem tido a infelicidade de serem as escolhidas pela peste. As palavras de Adão Luiz da Silva nos dão uma dimensão desse evento.

A tal da febre do rato matou muita gente e não podia enterrar dentro dos outros cemitérios. Era um assombro, uma tristeza. Não podia fazer velório não. Era assim, ia dormir aquela casa de família, que quando era bem cedo amanhecia morto. O povo vinha enterrar no Belém porque em Tavares ainda não tinha cemitério. (SILVA, Adão Luiz, 2017).

A peste humana na região de Princesa aconteceu justamente num período de grande seca e está documentada em diversos estudos epidemiológicos que a abordam sob o prisma de uma doença endêmica e cíclica causada por roedores silvestres e suas pulgas. De acordo com Mello (1970), os surtos na região mais oriental do Nordeste indicam que esta doença está ligada diretamente a situação do homem em seu ambiente, e que a mortalidade é maior em regiões pobres, a tal ponto que, de acordo com ele,

Seria irrelevante querer lutar contra o mal pensando-se em termos profiláticos de combater os roedores e suas pulgas, muito menos em apenas na terapêutica do indivíduo acometido da doença. Para finalizar, este conceito pode ser reforçado citando-se aqui literalmente Dubos, em 1966: “Os fatores sociais são de importância tão óbvia como causa e controle das doenças que muitos sociólogos e até médicos

estão inclinados a acreditar que as reformas políticas e sociais são a maneira mais acertada de melhorar a saúde das populações destituídas de recursos”. (MELLO, 1970, p. 16.)

O contexto de miséria era vivenciado por todos e todas dessas comunidades, mas a incidência da peste não era uniforme e apenas algumas famílias eram fatalmente escolhidas pela doença. Poucas pessoas que entrevistei aceitaram resgatar as memórias do período por receio de pronunciar o nome da doença. Alguns relatos, mais informais, dão conta da letalidade da peste que provocava fortes dores, queda de cabelo, manchas, inchaço no pescoço e caroços nas virilhas e axilas, além de fadiga ou esmorecimento. Outros relatos, como o de Adão Luiz da Silva, trazem a imagem da fumaça sobre o corpo falecido e a rapidez da morte, sempre repletas em mistério.

A palavra peste indica “qualquer doença com mortalidade elevada que acomete um grande número de pessoas ao mesmo tempo, sem indicar, obrigatoriamente, a doença em questão” (BARATA, 1987, p. 1). Outra definição considera como peste “toda doença muito temida, não só por ser fatal, mas também por transformar o corpo em algo repulsivo” (DINIZ, 2011, p. 25). A partir disso, o imaginário coletivo, articulado com uma atmosfera de desconhecimento das causas da doença e as noções de contágio, criou em torno de uma enfermidade um território fortemente simbólico.

Em Tavares, o cemitério das vítimas da epidemia foi construído fora da cidade, mas com o passar do tempo foi anexado ao cemitério municipal mantendo, contudo, a proibição de sepultamento de outras pessoas que não fossem da mesma família dos primeiros sepultados. A posição deste cemitério, localizado dentro de outro, bem maior, e a distribuição das catacumbas, permite compreender o olhar e o tratamento que foi dado às vítimas da peste. Embora o cemitério da cidade não fosse eclesiástico, como o do Povoado Belém, as vítimas só puderam ser sepultadas em cemitério isolado, e sob supervisão, orientação e proteção do Padre Floro.

Conforme Diniz (2011), é comum nas situações em que ocorrem as epidemias que os homens elaborem representações, conhecimentos, saberes e práticas, com o propósito de combater a doença. No caso em análise, em que imperava o desconhecimento sobre os mecanismos da doença e medidas terapêuticas a serem adotadas, a saída encontrada estava alicerçada na religião.

Dona Nena Vieira, é moradora do Sítio Açude, uma comunidade rural que hoje fica nas imediações da cidade. Aos 94 anos costuma lembrar que é filha e neta de rezadores, e que

aprendeu o ofício através dos ensinamentos do pai. A sua família é responsável pela propagação da devoção a São Roque, o santo das doenças infecciosas, tanto em pessoas quanto em animais. Para ela, a narrativa da história da peste se confunde com a devoção a São Roque, conforme relata.

A devoção a São Roque começou com meu pai. Um afilhado adoeceu da peste. Aí ele fez uma promessa pra São Roque, que é o santo protetor dessas doenças perigosas. O rapaz ficou bonzinho. E pagou a promessa, indo catorze vezes pro Juazeiro. Depois meu pai foi rezando pra São Roque porque o povo pedia. Ele rezava muito. Acabou as doenças. Aquele cemitério é a lembrança do que se passou. (VIEIRA, Nena, 2017).

Esse trecho da entrevista mostra que a promessa foi o último recurso encontrado para combater a doença e afastar a morte iminente. Aqui aparece a penitência, um dos sete sacramentos, que usualmente é uma combinação entre o jejum, a oração e a esmola, vinculados a um ato de contrição, de arrependimento. Na tradição católica, a penitência é uma virtude que faz com que a pessoa, através de um sacrifício penitencial, possa reparar os próprios pecados cometidos.

A penitência é uma prática religiosa muito antiga e foi uma maneira bem comum de atividade milenarista entre os séculos XIII e XIV. Nesses tempos medievais, a penitência era um ritual tradicional performado em procissões promovidas e organizadas pela Igreja Católica, que o prescrevia como uma forma de indulgência. No Brasil, esse tipo de ritual foi introduzido pelos primeiros missionários católicos, a quem se pode atribuir a inserção da forte tendência a crenças milenaristas e messiânicas entre os habitantes das regiões brasileiras mais isoladas e interiores, como ainda é, em certa medida, o sertão nordestino. (CAMPOS, 2008, p. 153)

Segundo essa autora, a penitência pode ser parte de um modo de vida, algo que se apresenta cotidianamente, ou apenas em tempo ritual. No caso em análise, os devotos infligem, a si mesmos sofrimento físico, em tempo ritual, mas no cotidiano a depender da necessidade de auxílio do sagrado. No caso de doenças pestilentas havia uma concepção de castigo, cujo tratamento estava baseado na expiação dos pecados para conseguir a redenção sobre a doença.

A devoção a São Roque começa com a promessa feita pelo pai de Dona Nena Vieira, que já era um rezador. A partir da promessa, a família e a comunidade se filiaram a devoção a

São Roque e passaram a difundir a novena ao santo protetor das doenças de pele e contagiosas. Na cidade, a Paróquia realiza, no mês de agosto, um tríduo ao Senhor São Roque, sendo este finalizado na noite de quarta-feira noite, dia 16, com a procissão e um tradicional leilão.

No sítio Serrinha dos Bezerras, Adão Luiz da Silva nos conta sobre outra devoção que se fortalecera igualmente num tempo de muita adversidade, o tempo da seca, como ele mesmo gosta de contar. Numa narrativa marcada pelo flagelo da estiagem, a morte é um acontecimento recorrente do início ao fim e envolve a todos e todas. A escuta dessa narrativa foi compartilhada por outras pessoas que chegaram à residência e passaram a acompanhar com atenção a história que ele contava. Em alguns momentos, pessoas da própria comunidade, vizinhos movidos pela curiosidade, faziam perguntas livremente. Os ouvintes se mostravam preocupados em saber quais os cuidados eram dispensados aos defuntos, considerando que não havia caixão, nem rede.

Não tinha cobertor não meu filho. Ninguém tinha roupa. Era tudo rasgada. Era aquele sofrimento. O único jeito era rezar e foi o que resolveu. Por isso que hoje está aparecendo certas doenças feias no povo, porque ninguém quer rezar. (SILVA, Adão Luiz, 2017).

As rezas aparecem como meios para suportar o sofrimento, elas dão sentido à vida e passam a fazer parte de rituais e narrativas em torno das forças do sagrado que aliviam os sofrimentos do viver. São ainda uma possibilidade para afugentar a doença, a fome, a miséria, a pobreza e a morte. Nesse contexto, existe ainda outra preocupação, o cuidado com as almas daqueles que já morreram. A relação com as almas exige sempre uma contrapartida do devoto. As almas precisam ser agradadas e nesse aspecto dona Inês é enfática ao afirmar que:

Tem que agradar as almas, Anchieta! Porque se você... eu não faço coisas pra elas. Não acendo vela como o povo tem de... eu não acendo vela para as almas, não. Não acendo não. Tá entendendo? Agora você tem que rezar pra ela. Se você não rezar, você não tem paz. Tem esse porém. Já procurei um padre e ele não respondeu nada a mim.

Anchieta: O que a senhora perguntou ao padre?

Dona Inês: Perguntei assim: por que era que a gente quando rezava para as almas, porque era que a gente ficava tão aflita. Ele não me respondeu. Não perguntei nem a esse padre Fábio. Foi a esses outros padres pra trás.

Anchieta: Alguma vez a senhora já falou com Frei Alberto sobre essa devoção com as almas?

Dona Inês: Não.

Anchieta: Frei Alberto sabia dessas...

Dona Inês: Das almas? Não. Sabia não. (INÊS, 2018)

As obrigações existem e Dona Inês, embora admita que não acenda velas ou faça outras coisas pelas almas, é enfática ao dizer que é necessário rezar por elas. É interessante notar que nos momentos da entrevista, em que as perguntas giram em torno da relação da rezadeira com as almas, fica evidenciado uma postura de misterioso, frente a esses assuntos quando tratados de forma mais específica. A narrativa se transforma e abre espaço para frequentes silêncios e poucas respostas.

Em um conjunto de entrevistas que apresentaremos adiante se percebe uma dinâmica de microresistências, diante de um contexto de dominação do líder da religião oficial sobre os dirigentes e devotos da religião popular. A própria Dona Inês é quem aborda, logo de início, essa questão,

Dona Inês: Uma vez, toda semana, eu botava um terço para as almas do purgatório e das treze almas benditas, sabidas e entendidas. Aí a menina disse: Padre João disse que não sabe onde foi que o povo achou essas treze almas. Eu disse: existe! Eu disse a ela. Por sinal eu tenho a oração delas. Ela disse, tu tens? Eu sei que existe as almas do Purgatório. É o estado que quando a gente morre, Deus vai dar lá o lugar certo, se a gente for pro Purgatório a gente tem que se purificar pra poder Deus colocar no lugar certo, nosso. Eu não sei, Anchieta, essa devoção não. Mas eu posso tá onde estiver se eu chamar por elas, elas me atendem. Graças a Deus. Agora não sei, não sei. Não sei se é porque eu rezo por elas, peço muito por elas. Sempre eu digo assim: “Meu Deus, Jesus, tens de misericórdia de todas as almas que padecem no Purgatório. Dais senhor, descanso eterno e luz perpétua seja o seu resplendor. Que pela misericórdia de Deus, descanse em paz”. Todas as almas que padecem no purgatório. Antes de rezar o pai nosso, pra depois rezar a Ave Maria. Sempre digo isso. E acho que elas se acostumaram. Não sei. Eu já perguntei: existe Purgatório? Eu já perguntei ao padre. O padre disse que existe. E lá, no além, só quem sabe é Deus. Nós não sabemos de nada. (INÊS, 2017).

A relação que se estabelece entre o padre, enquanto um especialista institucionalizado do sagrado e agente oficial da religião, não permite afirmar que houve uma quebra na hegemonia de dominação da Igreja, enquanto um sistema religioso e moral dentro da comunidade. Também não permite concluir que a Igreja tenha perdido o prestígio diante de práticas devocionais que não considera válida e alega desconhecer. Mas é interessante pontuar a persistência de um conhecimento repassado de geração a geração e que se relaciona com outros elementos, sobretudo, por seu caráter de proteção.

Igrejas, cemitérios, cruzeiros, túmulos e cruzes de beira de estrada e oratórios são protegidos pelas Santas Almas. O caso da Cruz do Deserto, objeto de estudo da minha dissertação de mestrado, aqui referenciada por MELO (2010), é uma tradição muito antiga e as narrativas colhidas, já apontavam para um castigo àqueles que desafiassem rezadores da Cruz e sendo também uma proteção para os devotos. O fato é que, à época, não imaginava que houvesse uma devoção a essas almas que se apresentam de múltiplas formas. Nas Queimadas eram as Almas Vaqueiras que protegiam a Cruz do Deserto, que está assentada no túmulo do Santo Vaqueiro.

No entanto, ao visitar outras localidades do município me deparei, durante a pesquisa, com esta instigante perspectiva analítica no âmbito da cultura religiosa e que, especificamente neste caso, está engendrado num trabalho de memória que passa de geração para geração. Em sua essência, a narrativa mantém as suas principais características,

São Treze almas benditas, sabidas e entendidas. Agora a gente tem que dizer as treze. E tem as almas aflitas, que são aquelas almas que estão em situação de muita aflição. Dizem que elas morreram com muita aflição na vida, em grande sofrimento. Quando eu rezo, eu rezo também para as almas do Purgatório, porque lá tem muitas almas aflitas também. O povo, às vezes, não se lembra, mas a gente tem que rezar pelas almas, por aquelas pessoas que já partiram. É por elas que a gente tem que rezar. E tem que rezar também por nós aqui na terra. Pela nossa conversão. Tá entendendo? A gente tem que se converter. (INÊS, 2017).

O depoimento de Dona Inês começa num ponto de difícil compreensão. As *Treze Almas Benditas, Sabidas e Entendidas*, são na verdade três, e a elas se somam as Almas Aflitas que tiveram morte trágica, em estado de grande aflição, e as que se encontram no Purgatório, ambas agrupadas nessa categoria. As três almas, são chamadas de treze, na

verdade compõem um grupo de quatro categorias e sintetizam um mistério para o próprio devoto.

A relação de piedade para com essas almas também pode ser traduzida na expressão *rezar pelas almas*, que tem um uso mais recorrente. Na verdade, se reza por elas e não para elas. Uma prática que revela um compromisso do devoto na oração pelas almas dos mortos que precisam da oração dos vivos. Se reza “para” os santos, todavia, quando se trata de rezar “para” as almas, a expressão assume um outro sentido, que indica em benefício delas. Os devotos narradores fazem uso das duas expressões, com um sentido semelhante, se reza *para* ou *pelas* almas porque elas precisam. Sobre as Almas Vaqueiras, se estabelece uma relação baseada na troca. Uma análise mais detalhada a esse respeito será realizada adiante.

3.2 As Almas Vaqueiras, as Treze Almas e o Mistério das Rezas

Um dos mecanismos que mais contribuiu na difusão da devoção às almas foi a propagação da chamada Poderosa Oração às Almas, uma invocação as chamadas Treze Almas, Benditas, Sabidas e Entendidas, que tive acesso através de manuscritos cedidos por moradores da zona rural de Tavares. Para transcrição e compreensão dos textos, contei com o apoio da professora aposentada Angelita. Assim como dona Inês, ela possui um grande acervo de orações que disponibiliza para qualquer pessoa, mas a oração das almas disse que guardava apenas na memória. Segundo ela, é uma antiga e extensa oração, difícil de memorizar, sendo considerada, por quem a conhece, uma *reza poderosa e piedosa, que só deve ser rezada em momentos de muita agonia*.

Eu estive com Dona Angelita por duas vezes durante a pesquisa. Ela foi tesoureira do Apostolado e, sendo professora de história e católica fervorosa, me auxiliou na busca de documentos sobre a história da cidade, no aspecto religioso. A sua fala expressava certa dose de preocupação quando eu relatava o meu interesse em estudar a devoção às almas. Embora a conversa fluísse com naturalidade sobre qualquer assunto, quando se tratava da devoção às almas, alegava apenas que era preciso ter cuidado ao abordar os rezadores.

De acordo com ela, as palavras de quem reza tem muita sabedoria, portanto, era preciso acompanhar com muito respeito, mas, sem buscar entender a pronúncia de tais palavras porque *elas não eram pra serem ouvidas*. Dona Angelita não era uma rezadeira, mas se assumia como uma devota das almas. Enfatizava que nunca quis ser uma rezadeira porque, para isso, teria que assumir muitas obrigações. Para ela, rezadeira e devota são coisas diferentes, em razão das obrigações assumidas.

Dona Inês também advertiu algo semelhante, ao falar das orações das almas e suas muitas obrigações para com elas. Disse que quem é devoto tem que assumir o compromisso com elas. Porque, segundo ela, as almas precisam de nossa reza, de nossas orações.

Em uma das muitas visitas que fiz ao sítio Queimadas, em Tavares, entrevistei um dos rezadores que me apresentou um antigo caderno com muitas anotações. Nele, constavam receitas, o dia de nascimento e o respectivo nome dos filhos, músicas religiosas, e nas últimas páginas, estavam registradas uma novena de natal, a *Ladainha da Boa Morte*, sete páginas de *Incelenças*, *Oração de recomendar* [a alma do defunto], *Ofício de Nossa Senhora*, *Oração das 13 Almas*, e a *Poderosa Oração às Almas*.

Embora não soubesse ler e escrever, ele guardava o caderno de anotações com cuidado, havia herdado da sua mãe. Disse que sabia tudo que ali estava escrito porque aprendeu com o tempo, vendo e ouvindo sua mãe rezar *olhando as folhas de papel*.

Apresento abaixo alguns trechos da Poderosa Oração às Almas, destacando partes específicas, importantes para o nosso estudo. Embora tenha conseguido o registro escrito dessa oração, é imperioso ressaltar que a sua preservação ao longo do tempo tem sido feita pela tradição oral, com o suporte da memória. A não publicação da íntegra do texto objetiva preservar a oração, que tem na oralidade e nas formas sutis de mistérios uma das suas maiores características. Leva ainda em consideração o fato de rezadores e devotos silenciarem, quando perguntados sobre esse assunto em específico. Isso me levou a refletir que ter conseguido a oração e a permissão para publicar não eram suficientes para fazê-lo, tendo em vista que ela não pertence a uma pessoa em particular, mas a uma coletividade, que por razões nem sempre reveladas preservam a seu modo esse conhecimento.

Poderosa Oração às Almas

Oh almas! Oh almas! Oh almas! Oh almas! almas santas, benditas, milagrosas e abençoadas das Três Pessoas da Santíssima Trindade, almas das pessoas que morreram queimadas, afogadas, enforcadas. Vós fostes como eu; Serei como Vós. Oh! almas santas dos cativos, almas dos pontífices, almas dos vigários, almas dos prelados, almas daqueles que estão mais perto de verem a Deus, rogai por mim e alcançai-me a graça que vos peço... pelo Amor de Deus Pai, pelo Poder de Deus Filho e pelo Poder de Deus Espírito. Oh! almas benditas fazei o meu pedido. Assim como Nosso Senhor Jesus Cristo desce à terra na hora da consagração da Hóstia, venham todos em meu socorro, sem demora em meu auxílio, para alcançar a graça que vos peço... Eu vos peço pela Força dos Três Poderes, Pai, Filho e Espírito Santo, reunidos nas Três Pessoas da Santíssima Trindade que formam grande

Mistério. Oh! almas aflitas do purgatório, rogai por mim e realizai o meu pedido...Almas das pessoas que morreram afogadas, enforcadas, queimadas, almas benditas que a Cristo adorais, glorificadas, bendizei e contemplai por nós e fazei-lhe preces por mim, para que eu seja livre de todos os perigos do corpo e da alma; seja feliz e obtenha bons resultados nos meus negócios, alcançai-me a graça que vos peço...Minhas almas benditas eu vos peço pela hora em que nascestes, pelo Senhor que adorais, pelas penas do purgatório em que estais, venham em meu socorro... valei-me na aflição em que me acho... Livrai-me de todos os perigos do corpo e da alma, de todas as calúnias, intrigas e perseguições, de todos os obstáculos e dificuldades que se opuserem às realizações de minha petição ou fizeram demorar mais tempo. Ajudai-me, oh almas benditas do purgatório, almas abandonadas, almas aflitas, almas dos afogados, enforcados e dos que morreram queimados, pedi e rogai ao Senhor Jesus Cristo por mim para que não me falte ao meu socorro o pão de cada dia... (...) Oh! almas benditas, santas, principalmente as que morreram afogadas, queimadas, enforcadas, abandonadas, aflitíssimas, eu vos peço pelas Dores e Amarguras que Maria Santíssima sofreu no mundo, desde o nascimento de Jesus até a morte, por todas as Lágrimas que ela derramou durante a Paixão e Morte de Seu Filho Adorado (...). Esclarecei minha consciência, iluminai-me com a luz celestial a fim de que conheça as faltas e suas malícias. Amém

(...) Quem quiser obter graça mediante a interseção às almas junto a Deus, deve rezar esta oração durante 9 segundas feiras no cemitério. (...).

Com aprovação eclesiástica. [grifo nosso].

Ao ler esta oração, com aprovação eclesiástica, e outras que fazem parte do repertório comum no sertão dos rezadores, como a *Ladainha da Boa Morte*, as *Incelenças*, *Oração de recomendar os mortos* e o *Ofício de Nossa Senhora*, é perceptível que a doutrina católica incentiva a prática da oração pelos defuntos. Em seu Catecismo, em que apresenta a fé católica e a sua doutrina desde os primeiros tempos, a Igreja honrou a memória dos defuntos, oferecendo sufrágios em seu favor, particularmente o Sacrifício Eucarístico para que, purificados, pudessem chegar à visão beatífica de Deus. Para isso, a Igreja recomenda também a esmola, as indulgências e as obras de penitência em favor dos defuntos.

Socorramo-los e façamos comemoração deles. Se os filhos de Job foram purificados pelo sacrifício do seu pai por que duvidar de que as nossas oferendas pelos defuntos lhes levam alguma consolação? [...] Não hesitemos em socorrer os que partiram e

em oferecer por eles as nossas orações. (IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA, 1992. p. 628).

Para os devotos do catolicismo popular a obrigação dos vivos para com os mortos não se encerra com o fim da existência, e isso vai ao encontro dos preceitos católicos. Nesse sentido, a oração das almas, é parte de um conjunto de recursos mágicos e rituais, para que a alma vá para o céu. No caso de Dona Inês, o início da sua devoção às almas ocorre a partir dos ensinamentos da sua tia Angélica. A oração, juntamente com o terço, é rezada em louvor às almas, em pontos específicos do cemitério, marcados com a colocação de velas, às segundas-feiras.

Os pontos de parada são cuidadosamente demarcados. O primeiro ocorre na entrada do cemitério, o segundo, é o cruzeiro, que fica no centro e, de acordo com a tradição, é o local onde as almas se reúnem. O terceiro ponto consiste em circundar os túmulos ao mesmo tempo em que se reza. Nesse compasso, o rezador se dirige à saída, pela mesma porta que entrou. Essas rezas e práticas são compartilhadas entre os rezadores e os rezados e é parte essencial no processo de transmissão desses saberes.

No caso em tela, a transmissão ocorre de mulher para mulher, da tia mais velha, que ensina a sobrinha, mais jovem. Ocorre na zona rural de Tavares, no Sítio Olho D'água Seco, exatamente a uma mulher da cidade, que é professora. É a curiosidade e o espanto que marcam esse encontro com as almas. E é o compromisso assumido com as almas que deve ser mantido. (...) *eu comecei a ter devoção com as almas faz muito tempo. No dia que eu não rezo, parece que é uma coisa que acontece, nada dá certo pra mim.* (INÊS, 2018).

Esse compromisso é assunto recorrente entre os rezadores e devotos e está presente na vivência religiosa de outras comunidades rurais do município. Nos sítios Boa Vista, Queimadas, Pau-D'arco, Domingos Ferreira, Casa Nova e em bairros periféricos da cidade, encontramos rezadores devotos das almas com visões de mundo muito parecidas, em torno dessa devoção. Para eles, a vida assume o caráter de um fardo e as rezas constantes indicam para as almas o caminho do céu.

Dona Inês costuma dizer que as orações pelas Santas Almas benditas, sabidas e entendidas devem fazer parte da memória cotidiana do devoto, pois a preocupação para com elas deve ser constante na vida. Nessa mesma perspectiva, Dona Joana aponta as virtudes e as graças para aqueles que colocam as almas em suas intenções e se afastam, do que ela chama, de *a vaidade do mundo*, sendo uma vida simples e humilde um valor moral: *A nossa vida é pedra e areia porque nosso lugar não é aqui. Aqui é só uma passagem. A vaidade do mundo*

se acaba na morte porque ela não vale nada. Nós não somos nada e por isso temos que nos apegar as coisas de Deus.

Essa preocupação com as almas encontra respaldo no cristianismo, que apresenta a salvação da alma como objetivo supremo de todos os homens. No catolicismo essa dimensão ganha força a ponto de privilegiar a vida do além-túmulo, em detrimento da deste mundo. Nessa perspectiva teológica, as concepções sobre a Morte, o Paraíso e o Inferno, estão entremeadas pela doutrina do Purgatório, intimamente relacionada à salvação dessas almas. Salvação que pode ser obtida através das orações e intercessões dos fiéis, sejam parentes, amigos e irmãos do morto, cuja alma se deseja salvar. A instituição do Purgatório pela Igreja teve por objetivo principal aperfeiçoar essa devoção às almas e, ao mesmo tempo, intervir na relação de “sociabilidade” estabelecida entre estas e o homem.

Uma contribuição importante a esse respeito pode ser encontrada no texto, *O entre-lugar: a representação do Purgatório na Baixa Idade Média*, de Nicomedes Rocha Neto, em que ele, recorrendo a uma vasta bibliografia sobre o tema, procura compreender o nascimento do Purgatório durante o século XII, a partir de concepções anteriores elaboradas por Santo Agostinho e a de alguns aspectos culturais da Baixa Idade Média. Argumenta que a introdução do Purgatório entre o céu e o inferno, difundida após o século XII, ampliou a possibilidade de salvação e o poder de intermediação da Igreja no contexto de transformações políticas, econômicas e sociais ocorridos na Baixa Idade Média.

Para Le Goff (1995), esse *entre-lugar* foi adotado no contexto do catolicismo pós-tridentino, e tinha como objetivo, eliminar ou controlar certos aspectos da religiosidade popular através da criação de canais formalizados. O Purgatório purifica as almas dos pecadores medíocres e ordinários, que antes vagavam por serem errantes ou terem penitências mal cumpridas, e encerra em definitivo a ideia expressa na fala de dona Preta, em que as almas suscitariam uma certa sociabilidade, ao estarem *soltas*, a vagar. Com o Purgatório, as almas ficam retidas aguardando o destino final reservado por Deus, o Céu (Paraíso) ou Inferno.

O terceiro lugar põe um fim nas divagações incertas. Com isso a população por saber de onde vêm os fantasmas, trazendo uma calma aos centros urbanos que viam crescer o número de mendicantes e isso trazia um grande medo que seus fantasmas pudessem voltar a terra, com seu lugar certo suas almas já não teriam destino infernal (SCHIMITT, 1999, p. 146-147.)

Retomando a discussão que paira sobre a memória da religião popular, transmitida através das gerações e compartilhada localmente, tive uma experiência muito curiosa com uma das entrevistadas, Dona Regina. Ela é nora de uma conhecida e respeitada rezadeira, já falecida. Toda a sua entrevista consistiu em narrar a vida e a devoção da sogra, dona Tereza. Havia uma preocupação em lembrar datas, nomes, lugares e acontecimentos específicos da vida do outro. Isso provocava, em certos momentos, um curioso sentimento de dúvida sobre quem, precisamente, eu estava entrevistando.

Eu tive o prazer, quando criança, de conhecer dona Tereza. Ela era cega e praticamente só saía de casa quando ia receber a aposentadoria. Era o sustentáculo da família em tempos difíceis. Sou amigo da família e, tendo saído da cidade para estudar num grande centro, fiquei afastado de tantas pessoas que convivi em minha cidade de origem. Esse encontro exigiu uma variação na condução da entrevista. A forma narrativa era diferente e exigia uma condução mais ativa da minha parte. E, a experiência a ser contada dizia respeito a outra pessoa: era alguém que pretendia compartilhara memória de um terceiro. Havia uma ansiedade presente, creio que de ambas as partes. Dona Regina sabia que eu estava entrevistando rezadeiras e me procurou porque, segundo ela, Dona Tereza, sua sogra, tinha que aparecer nesse *trabalho importante* que eu estava fazendo. Ela estava cumprindo uma missão, de informar e cobrar o merecido lugar da sua sogra.

Era a primeira vez que Dona Regina concedia uma entrevista. Tentei ser discreto no uso do gravador e adotei a postura mais natural possível. Iniciamos uma conversa sobre o cotidiano, mas havia uma nítida ansiedade. Ela havia conversado com a família e pontuado acontecimentos que julgava importantes de serem relatados, alguns traumáticos. A lembrança que eu tinha de Dona Tereza, era de uma mulher velha, rígida e muito séria. Era conhecida, de fato, por dominar a poderosa reza das almas e as pessoas que a procuravam tinham-lhe grande respeito. Pessoalmente, eu nunca a vi sorrindo e tinha uma postura muito austera. Passava o dia inteiro na cozinha, a maior parte do tempo em silêncio, sentada em uma cadeira, ao lado do fogão de lenha. Era a avó dos meus amigos e eu, quando criança, tinha certa convivência com aquela família, em que todos residiam na casa dela.

Em todo esse trabalho a oralidade constituiu, do começo ao fim, o elemento fundamental para a escrita. Cada entrevista possui particularidades e, nesse caso, para que a experiência pudesse ser valorizada, foi necessário formular muitas perguntas. Isso porque se trata da evocação de lembranças, de resgate da memória. As palavras não fluíam sem perguntas e isso fez com que eu tivesse que estimular, o tempo todo, as lembranças e a sua materialização na oralidade. Ao mesmo tempo em que aflora uma postura diferenciada da

minha parte, como entrevistador, também minhas poucas lembranças eram provocadas, alternando subliminarmente as posições de pesquisador e pesquisado.

Assim, utilizarei aqui um recurso da história oral, a *transcrição*, para transmitir a mensagem da entrevistada com maior clareza e precisão, apresentando abaixo um texto produzido em colaboração, suprimindo algumas perguntas e priorizando ideias. É importante ressaltar que a entrevistada era Dona Regina, mas o início da entrevista já define os objetivos da entrevistada.

DONA REGINA: O nome dela era Josefa Maria da Conceição, apelido era Dona Tereza. Ela nasceu em 1911. Eu não lembro o ano que ela morreu, mas tenho essa foto de 1994, e ela morreu mais ou menos um ou dois anos depois [mostra uma fotografia]. (...) Dona Tereza era sobrinha de Zé Cazuza [um rico proprietário de terras da região] e João Cazuza [ex-prefeito] era primo dela. Quando ela casou Seu João deu uma casinha pra ela. Com muito tempos depois ela se separou, os filhos já eram todos adultos. (...) um dia ela encontrou com o ex-marido e quando ela chegou em casa, ela disse, Ulisses vai morrer logo. Ela teve aquele aviso. E pouco tempo depois ele morreu.

Dona Tereza era cega. Ela perdeu a visão por causa de um resguardo quebrado. Mesmo assim ela fazia todo o serviço de casa.

ANCHIETA: Sobre a perda da visão, como foi que isso começou?

Ela disse que foi de um resguardo quebrado, que ela ficou com essa vista ruim. Ela disse que teve raiva, o finado Luiz fez raiva. A veia Amélia, sogra dela, fez raiva a ela, queria dar a filha pra adoção. Ela disse: eu vou levar, porque você não pode criar essas duas meninas, ela teve uma barriga gêmea. Você não pode criar essas duas meninas que você trabalha com trabalhador, e que não pode. Essa daqui vai ser minha, eu vou levar, aí carregou, sem ela dar. Disse que foi uma dor de cabeça muito grande. (...)

ANCHIETA – Dona Tereza era uma rezadeira?

REGINA – Não. Ela tinha uma devoção com as almas. Ela sabia quando sumia as coisas. Ela se pegava com as almas. Ela prendia as almas para as coisas aparecerem. Quando sumia uma coisa o povo ia pedir pra ela rezar, prender as almas, para aparecer. Ela dizia que era pra amarrar as almas. (REGINA, 2017).

Essa síntese da narrativa da vida de Dona Tereza é entrecortada por ligações familiares. O início é o casamento, seguido da doação da casa por um tio. As dificuldades inerentes aos longos períodos de estiagem no sertão, a ameaça da perda das filhas gêmeas, pela falta de condições, a perda da visão, a separação do esposo e a convivência com a nora, filho e netos, o perdão e a morte. A devoção às almas é o elemento da religiosidade mais presente e é também a característica definidora do sujeito na relação transcendental.

Dona Tereza era procurada por muitas pessoas para ajudar, por intermédio das almas, a encontrar coisas perdidas, animais ou qualquer objeto. Embora tivesse a prática regular de oração e lhe fosse pedido pra rezar, ela não era uma rezadeira, mas uma devota das almas. Dominava a complexa prática da amarração e tinha um canal de comunicação com as Almas Vaqueiras. Mas a própria nora, com quem convivia é categórica ao responder, ela não era uma rezadeira, era uma devota.

Os símbolos como o rosário e o terço aparecem como os instrumentos que possibilitam, junto com a reza, a amarração das almas, num processo cuidadoso em que os nós são feitos à medida que se pronunciam palavras num som praticamente inaudível. A esse respeito, pergunto sobre o que se rezava, o que se dizia, ou o que era possível ouvir ou saber, a partir do que supostamente se escutava durante a reza?

A essa indagação, dona Regina responde que, embora tivessem uma convivência de muitos anos, não sabia o que dona Tereza rezava, nem as palavras. Disse que às vezes parecia que ela estava falando sozinha, quando na verdade, acredita, ela estava rezando, e isso só era possível saber por causa do rosário nas mãos. Esses objetos para oração fazem parte da vida dos devotos, em especial de rezadores. Tradicionalmente, estão relacionados à devoção mariana, mas nos casos em que estudamos, o uso mais corrente é em louvor às almas.

A minha curiosidade era saber o destino que os familiares davam aos terços, rosários e escapulários dos falecidos. Percebi que, em geral, guardam como lembrança do ente querido, ou penduram na cruz da sepultura. No caso de Dona Tereza, as crianças, certamente brincando, jogaram alguns objetos e, dentro de uma pequena bolsa, estavam terços e rosários dela que, ao serem encontrados, foram pendurados numa árvore.

É interessante observar que a fala sobre a morte acontece no exato momento em que ela descreve as contas do rosário desfeitas pela ação do tempo e caídas no chão:

O rosário dela eu achei dentro de uma malinha dela, dentro de uma bolsinha amarrada. Como eu não sei rezar o rosário, eu deixei lá. Passou-se um tempo e eu achei depois jogado no mato, dentro da

bolsinha, que ela amarrou. Os meninos tinham jogado as coisas no mato. Quando eu vi eu me assustei, era o rosário de Dona Tereza. Então eu pendurei numa árvore e as continhas apodreceram com o tempo e caíram. [faz um longo silêncio]. E quando foi pra ela morrer, ela foi ficando fraca, assim... não queria mais comer... eu me lembro como hoje (REGINA, 2017).

A memória da entrevistada é acionada para o momento específico da morte da sogra, quando fala do encontro, do rosário e do terço, jogados ao relento. As contas soltas dos instrumentos religiosos remetem à transformação, à passagem do tempo, ao patrimônio que aquilo representava e que se perde e à memória que se pretende resgatar, em contraposição aquilo que foi perdido. Não é possível dissociar a memória do terço, rosário ou escapulário, que estão intimamente ligados a essa piedade popular. São instrumentos que acompanham o devoto no pescoço ou nas mãos, estão na cabeceira da cama e são marcadores dessa religiosidade. Quando o devoto falece, esses objetos são colocados no caixão e outros são pendurados na cruz da sepultura.

Outro aspecto que chama a atenção é que esse saber proporciona uma relação devocional com as almas que estimula uma sociabilidade com as demais pessoas da comunidade. O lugar social ocupado pelo indivíduo, a sua importância, está atrelado a essa condição. Para Dona Regina, a sogra não era propriamente uma rezadeira, como tipicamente conhecemos, mas uma devota das almas. Esse ponto é curiosamente importante e pode ser melhor compreendido a partir de outras entrevistas com rezadores e devotos das Santas Almas.

A relação entre rezadores e a devoção às almas não parece muito clara para algumas pessoas, mesmo aquelas mais religiosas. Os contornos da devoção às almas são envoltos no mistério. O que a devoção assegura é simplesmente que elas existem, independe de saber quem são. É o que se depreende da fala de Dona Nazaré Maia, de 87 anos, que quando perguntada sobre as Almas Vaqueiras diz: *eu rezo por elas, mas eu não sei quem elas são*. Ela que já ocupou a presidência de duas irmandades católicas, religiosa fervorosa, assume que reza *pelos almas*, mas não as conhece. Essa afirmação não é incomum.

Embora seja relativamente fácil constatar a referência às Almas Vaqueiras nas missas e celebrações católicas, ter uma dedicação íntima, um afeto, ou veneração, é uma particularidade que só algumas pessoas têm, em especial, as da zona rural. O conjunto de entrevistas que apresento adiante enfoca a devoção às Almas Vaqueiras e revelam nuances do

imaginário cristão sobre a morte e o além, um tema recorrente nessas discussões. Todavia não se trata de uma história da morte e do morrer, ou dos ritos funerários, mas da análise de uma devoção que, tal qual a morte, é envolta no mistério e na negociação. Os papéis do devoto e do sagrado estão imbricados num tipo de relação baseada no compromisso, onde a quebra dos acordos, implica para o devoto a ocorrência de perturbações de toda ordem. Ao mesmo tempo, essa devoção constitui uma rica possibilidade de compreender a religiosidade sob o aspecto da relação espontânea como sagrado, representado pelo mundo dos mortos e mediada ocasionalmente por intermédio de práticas e ritos mágicos. O mistério é um elemento muito presente nas entrevistas.

As almas são muito poderosas e estão num plano muito superior a nós todos. Elas estão abaixo dos santos e ficam entre esse mundo e o outro mundo. A gente aqui se pega com elas pra tudo. É por isso que a gente tem a devoção, mas isso é um mistério. Isso é uma coisa daqui, da gente. É uma coisa muito antiga. (BENEDITO, João. 2018).

As primeiras entrevistas sobre a devoção às Almas Vaqueiras foram realizadas com as rezadeiras mais antigas de Tavares, em razão das idades avançadas. Percorri diversos sítios da zona rural de Tavares e Princesa, buscando compreender o imaginário popular sobre essas almas que *vagam* ou transitam por diferentes espaços e gerações. Na zona urbana de Tavares e em diferentes sítios da zona rural encontrei narrativas singulares sobre as almas e suas aparições, descritas nesses relatos de maneira concreta, quase física. Em uma das narrativas, a rezadeira demonstra devoção de tal maneira, que elabora uma descrição dos aspectos físicos das almas, como se não houvesse distinção entre corpo e alma.

A pergunta em torno do que são e quem são as Santas Almas Vaqueiras, com pequenas variações, podem ser sintetizadas nos seguintes trechos:

São as almas dos vaqueiros que morreram no mato. Se você perder uma coisa e tiver muita dificuldade encontrar, você pode pedir que as Santas Almas Vaqueiras lhe mostrem. Depois você manda celebrar uma missa e reza um pai nosso, é ligeirinho. (BEZERRA, Sandra, 2017).

As Almas Vaqueiras pertencem aos vaqueiros que morriam perdidos pelas matas procurando gado. Morriam em sofrimento. (INÊS, 2018).

Dizem os mais velhos que elas moram no mato e que elas fazem igual um vaqueiro, quando vai pegar uma rês ou um boi. Vão atrás do que você pedir. Eu mesmo nunca pedi uma coisa pra eu não ver. Nunca perdi um garrote pra não achar. (CIRILO, João, 2017).

Você pode fazer essa experiência. Isso vem dos mais velhos, de gente mais velha do que eu. E olhe que eu já sou muito velha. Eu mesma peguei essa crença por causa da minha avó do Sítio Catolé, que ela gostava muito de se pegar com essas almas. (BENTO, Rita, 2017).

As Almas Vaqueiras são aquelas que sofrem muito. Elas vivem vagando porque elas vaquejava [correr atrás do gado] muito. Aí andavam sofridas, passaram fome e por isso a gente chama Almas Vaqueiras. (BERNARDINO, Graça, 2017).

Sobre as Santas Almas Vaqueiras eu lhe conto de verdade, porque eu entendo e sinto. Elas existem. Eu assisto a missa e tem muitos pedidos para as Almas Vaqueiras. Por que certamente tem muita gente que sabe dessa história e tem essa crença. (VIEIRA, Antônia, 2018)

Quem reza para as Almas Vaqueiras fica mais tranquilo, não entra em depressão. Se você tiver devoção elas mostram alguma coisa que você perdeu. (MENDES, Francisco, 2017).

Essas entrevistas evidenciam uma distinção entre corpo e alma que ocorre com a morte. O primeiro se acaba, mas o segundo possui a imortalidade que constitui um dos pilares do cristianismo. Na ótica do catolicismo popular sertanejo, a morte sofrida e trágica, sem sepultura e sem preparação, é considerada a pior das mortes e a que desperta um sentimento de piedade e devoção. A identificação e o sentimento de compaixão pelas almas dos vaqueiros que vagueiam pelas matas também podem ser compreendidos a partir da representação social do vaqueiro nessa região. Um indivíduo que é relacionado com a natureza da caatinga e que simboliza a força, o trabalho e a coragem.

A imagem de almas que correm livremente pelas matas, semelhante à corrida do vaqueiro em busca de animais perdidos em meio à vegetação espinhenta da caatinga, significa ainda a superação da morte, haja vista que continua a vagar prestando serviços aqueles que as evocarem. Nesse universo das Almas Vaqueiras ocorre a passagem de uma vida de sofrimento

e amargura para uma vida de bonança e fartura, no céu. Foram almas que sofreram, mas não sofrem mais. As narrativas em torno das Almas Vaqueiras não as limitam apenas a localização de coisas perdidas. Há relatos em torno do milagre e do maravilhoso em questões muito diversas.

Tem duas pessoas que eu confio muito nelas e elas nunca me deixaram pra trás que são as Santas Almas Vaqueiras e Santo Expedito. Eu nunca pedi nada a elas pra não ser valida [atendida]. Pode ser uma agulha no meio do terreiro. Que eu uma vez eu trouxe uma agulha de uma casa de uma vizinha. E meu menino era pequeno, pegou essa agulha e perdeu. Repare bem. E eu me peguei com as Santas Almas Vaqueiras pra entregar a agulha da mulher. Eu preocupada, sem saber como é que eu ia dizer a mulher que eu não tive cuidado na agulha dela. Uma agulha de costurar. Pois eu achei a agulha. Eu digo de verdade, que tu sabes que eu não sou de mentira. Estava dentro da terra, nesse terreiro, com folha e tudo por cima. Foram as Santas Almas Vaqueiras. (BEZERRA, Sandra, 2017).

Minha madrasta era parteira e trabalhava na maternidade. Um dia de noite ela teve que sair pra chamar o motorista pra levar uma mulher pra ganhar menino em Princesa. Quando chegou ali no beco do cemitério, vinha uma senhora com um pano na cabeça, um tipo de manto na cabeça. Aí disse: “Pra onde tu vai mulher? Isso não é hora de você andar não. Isso é a hora de gente como eu andar. Quando ela olhou pra mulher, ela sumiu da vista dela. (BERNARDINO, Graça, 2017).

Meu pai viu essa história acontecer. Dois amigos estavam viajando e foram presos numa cidade desconhecida no Brasil. Eles tinham medo de nunca mais serem soltos porque não tinham nenhum conhecido ali. Meu pai contava que eles se pegaram com as Almas Vaqueiras pra aparecer um advogado. Fizeram uma promessa pra pagar no Juazeiro. De repente surgiu um advogado e tirou eles da cadeia. Só que antes de irem no Juazeiro um deles veio falecer. O que ficou disse, meu colega morreu, mas eu vou pagar essa promessa no Juazeiro. Quando estava a caminho, ele via o outro colega o tempo todo aparecendo e dizendo pra ele não ir que ele já tinha pagado a promessa. Ele dizia, rapaz num vai não que eu já paguei a promessa. E mesmo assim ele continuou. Foi teimoso, mas não conseguiu,

esmoreceu, foi obrigado levarem ele pelos braços, colocaram num carro pra chegar ao Juazeiro. O amigo que morreu, ele pagou a promessa. E o exemplo dessa história quer dizer que quem morre paga a promessa. (FEITOSA, Luiz, 2017).

Por outro lado, os devotos não poupam esforços para lembrar que essas almas bondosas devem ser agradadas, ou presenteadas, pelas graças que concedem aqueles que as procuram. A não retribuição acarreta uma série de infortúnios e até a morte. As *histórias exemplares* cumprem o papel de lembrar às pessoas aquilo que jamais deve ser repetido sob pena de sofrer o mesmo castigo da história contada e servir de *exemplo* para os outros.

Tem que agradar elas com alguma coisa, qualquer coisa. Porque se a pessoa não agradar fica sonhando de noite aperreado. (FEITOSA, Luiz, 2017).

Você agrada elas rezando um pai nosso pra intenção delas. Oferece alguma coisa pela graça que ela mostrou. Eu não uso vela, porque é no mato que você chama elas. E lá eu não uso vela não. Eu nunca me pego com vela. Eu não gosto de acender vela não. Só em casa se faltar energia. Eu não sou muito de acender vela. Eu não gosto não. (BEZERRA, Sandra, 2017).

Tinha um homem aqui do sítio que era experiente, ele sabia mexer com as almas, mas não sei o que foi que ele fez que morreu numa situação muito ruim. Dizem que foi válido num pedido que fez e não pagou. Não deu importância. Morreu enforcado. Ele caiu de um pé de coco, adoeceu, depois foi pra São Paulo, e lá se enforcou. Ele se matou enforcado na casa dos filhos. Você nunca pode desafiar as coisas do outro mundo. (MENDES, Francisco, 2017).

A devoção às Santas Almas Vaqueiras e as Treze Almas indicam uma convivência pacífica e por vezes solidária entre os vivos e os mortos — representados pelas almas — e ocorre sem a mediação da Igreja. Essa questão não parece incomodar os devotos que acreditam estarem fazendo coisas da Igreja, como nos disse Francisco Mendes, de 51 anos: *O padre nunca falou nelas, mas quando ele diz na intenção da missa, para todas as almas, então ele está oferecendo pra elas também.*

Outra questão não menos importante diz respeito ao lugar onde as almas podem ser encontradas. No caso das Almas Vaqueiras, o seu lócus está naturalmente nas matas, onde, conforme Sandra Bezerra, não se pode acender velas. Quanto às *Treze Almas Benditas, Sabidas e Entendidas*, e as Almas Aflitas, podem ser igualmente invocadas de qualquer lugar, mas é o cemitério o espaço de maior expressão dessa religiosidade e onde seus túmulos se tornam sagrados. O cemitério representa o ambiente ideal, onde os vivos podem manter contato com os mortos, numa dupla relação de interação entre vivos e não vivos, um lugar em que o sagrado se manifesta.

Abro aqui um parêntese para analisar o espaço da mata, mencionado pelos rezadores como o local de moradia das Almas Vaqueiras. Nas entrevistas, é comum a referência ao mato e à mata, sendo a primeira uma designação a vegetação mais rasteira, enquanto a segunda é utilizada para se referir às áreas com presença de árvores e de acesso mais difícil. A mata representa para os rezadores um lugar de silêncio, cores, sombra, mistério e vida. Na mata, os animais não apenas vivem, mas também se escondem. A mata oferece alimento, mas é também lugar de perigo, de presença do sobrenatural, do indescritível. Para alguns rezadores, as Almas Vaqueiras vivem nas matas, para outros, elas se escondem nas matas, mas há ainda os que dizem que elas estão soltas no mundo, percorrendo todos os lugares, e só a noite retornam para as matas. O que há em comum entre essas duas percepções é o fato de que essas almas estão em movimento, no dizer dos rezadores e devotos, assim como os vaqueiros, *elas correm*. De um modo ou de outro, é nas matas que se deve agradar essas almas, após uma graça alcançada. Segundo os devotos, embora elas percorram o espaço num eterno *vaquejar pelo mundo*, as matas constituem a sua morada ou um lugar onde é possível encontrá-las.

A majestade, o mistério, o encanto das matas, e mesmo a sua capacidade de regeneração e renovação em pleno semiárido sertanejo, são elementos que reforçam certa positividade, inerente aos espaços sagrados, ocasionando, por consequência, uma hierarquização deste espaço em relação aos outros espaços sociais. Nesse sentido, os devotos das Almas Vaqueiras estabelecem uma relação especial com as matas, na medida em que as percebem como veículos de irrupção do sagrado, uma *hierofania*., no sentido proposto por Eliade (1992a).

Pensar as matas como uma hierofania, ou seja, um lugar onde ocorrem as manifestações de uma realidade sagrada, implica pensar que a ocupação do espaço sagrado, sejam espaços construídos como templos ou espaços abertos como as matas, é considerada equivalente à criação do mundo e, portanto, requer certos rituais. Da mesma forma, a descoberta e ocupação de territórios desconhecidos, por exemplo, também é sempre investida

de valor cosmogônico que implica rituais especiais. E, novamente, os rituais associados à construção do espaço sagrado, bem como a própria construção, implicam a atividade humana original apenas na medida em que molda o reino terrestre seguindo um modelo celestial. Assim, o espaço sagrado é considerado *eficiente à medida que ele reproduz a obra dos deuses*. (ELIADE, 1992a, p. 21)

A devoção às almas não é comum a todos os rezadores. Por isso é importante esclarecer que dentre os rezadores há os que são devotos das almas. Estes, que são o nosso tema de estudo se sobressaem em relação aos demais rezadores por serem reconhecidos como rezadores-devotos-das-almas ou simplesmente rezadores das almas. Enquanto os rezadores em geral estão focados somente na cura de doenças, algumas inclusive não possuem cura pela medicina científica, os rezadores das almas, além do ofício próprio de rezador, estão envolvidos numa mística devocional que envolve uma série de compromissos com rezas e rituais religiosos numa profunda relação com o sagrado representado pelas Santas Almas.

Dona Celina, agricultora aposentada de 87 anos, é rezadeira e devota fiel das almas. Quando instada a falar sobre o começo da sua devoção ela relaciona imediatamente a vida como um todo, marcada por ações voltadas *sempre para o bem e nunca para o mal*. Ela ressalta que a sua vida foi dedicada às almas e a reza, numa entrega quase sacerdotal que começou na infância.

Eu nunca fui pra escola e só aprendi rezar porque tinha capacidade, tinha o dom pra aprender. Meu pai só nos ensinou a trabalhar na roça e a minha sorte era minha avó que ensinava as rezas mais bonitas que existia. Ela sabia muitas rezas. Tinha uma reza que tirava o pai, a mãe e toda família do inferno. (CELINA, 2017).

Essa entrevista apresentou algumas particularidades na sua realização. Logo no início, Dona Celina explica sua dificuldade em falar, porque é analfabeta e nunca frequentou uma escola. Afirmava que *não sabia conversar* e por essa razão hesitava em conceder entrevista. Outro ponto é que ela insistia que tudo o que eu iria perguntar para ela, eu já sabia as respostas e por isso, segundo ela, não fazia sentido a entrevista, já que eu iria buscar outras rezadeiras e ela era só mais uma entre tantas.

Houve uma negociação bem sucedida para ambos. Esclareci os objetivos da pesquisa e os seus desafios. Expliquei que a entrevista era apenas uma etapa do estudo. Disse que teria que consultar livros também, mas que ouvir era fundamental para o que eu pretendia.

Demonstrei o interesse em ouvir as histórias e a fala da rezadeira. Falei da singularidade de cada entrevista e de cada pessoa. Também expliquei, de uma forma clara e objetiva, que a pesquisa não fazia comparações hierárquicas no material coletado e que tudo seria tratado com muito cuidado e respeito ao que está sendo dito. Ela poderia falar livremente sobre as coisas que ela julgasse mais importantes e não precisava responder a todas as perguntas, se não desejasse. Nessa negociação, passei a condução da entrevista para a rezadeira, de forma que a conversa fluiu com poucas intervenções da minha parte, não havendo qualquer prejuízo para o trabalho.

A primeira abordagem que Dona Celina faz é sobre a infância. Ela resgata a lembrança de dois acontecimentos que definiram a sua escolha em aprender a rezar: teve a visão de que o mundo iria escurecer e, segundo ela, o fato ocorreu por duas vezes. A imagem dos pais e dos irmãos rezando diante do oratório cheio de velas, nunca saiu da sua memória.

Eu ainda me lembro que a primeira vez era perto do meio dia e na segunda vez o galo estava cantando, de manhã, e de repente tudo escureceu. Os galos cantavam no poleiro e as mulheres do sítio choravam. A gente pensava que o mundo ia se acabar, como diziam o povo mais velho. (CELINA, 2017).

As visões de fantasmas também fizeram parte de sua infância. Embora o pai fosse rezador, ela conta que passou muito tempo atormentada com sonhos e visões. A convivência com a avó, que também era rezadeira, possibilitou o aprendizado de algumas rezas, principalmente dos movimentos executados pela rezadeira com o ramo na mão. Após receber os ensinamentos do pai— pois o homem é que ensina a mulher e vice-versa— ela se especializou nas rezas de doenças da região da barriga. Além disso, é muito procurada para evocar as almas para encontrar coisas perdidas, obtendo reconhecimento na comunidade por esse dom.

Dona Celina foi a primeira rezadeira a mencionar a técnica da amarração das almas. Embora não tenha dado muitos detalhes, ela se referiu a uma laçada feita no próprio rosário, que só poderia ser desfeito, ou desatado, na hora em que a coisa procurada fosse encontrada. Para amarrar ou desamarrar é preciso rezar constantemente e no tempo certo. Essas almas invocadas são as *Treze Almas Benditas, Sabidas e Entendidas*. Segundo ela, as *Santas Almas Vaqueiras* estão nas matas e não se pode dizer um local preciso onde ficam porque vivem em movimento. É por causa da liberdade dessas almas que elas não podem ser aprisionadas.

Segundo Dona Celina as Almas Vaqueiras são iguais ao vento, estão assim, portanto, num movimento constante. E por viverem nas matas, os rezadores afirmam que não podem ser invocadas no espaço urbano da cidade, porque têm relação com a natureza e o mundo rural.

É importante registrar que ao fazer uma invocação às almas ocorre a celebração de um acordo que começa antes do pedido. Ao fazê-lo, e, posteriormente ser atendido, há uma contrapartida, uma resposta que deve ser dada pelo rezador. Nessa “relação contratual” com as almas, o fiel se compromete a pagar a promessa, caso a graça seja alcançada. Algo semelhante acontece na devoção aos santos canonizados ou não. O fiel assume sua parte na aliança de acordo com a particularidade de cada santo, seja o santo casamenteiro, o das causas urgentes e impossíveis, o da cabeça ou de engasgo. No caso das almas, se recorre, geralmente, para encontrar objetos perdidos e pedir auxílio em momentos de dificuldades extremas, porque, conforme Melo (2010) se recorre às almas quando se tem pressa.

O “contrato” estabelecido entre o fiel e o santo, no caso as almas, deve ser rigorosamente cumprido caso a promessa seja válida. Do contrário, as almas, tidas como sujeitos benéficos para com os vivos, podem castigar de forma exemplar o devoto infiel. Nesse sentido, são comuns as histórias relacionadas às loucuras provocadas pelas almas contra aqueles que alcançaram graças, mas deixaram de pagar e, como castigo, receberam perigosas doenças ou enlouqueceram, um fato bastante recorrente. A proximidade de Dona Celina com as almas é tamanha que ela é capaz de descrever as características físicas de cada uma delas.

Eu posso contar sobre as almas porque eu já vielas. São treze almas, as Benditas, as Sabidas e as Entendidas. Elas chegavam onde eu estava com uns paninhos muito brancos amarrados na cabeça e rezando com o terço nas mãos. Chegavam onde eu estava e diziam, “Não se assombre que eu sou as Almas Vaqueiras. Elas são benditas, sabidas e entendidas, e você só deve falar com elas quando estiver com muita precisão [necessidade]. (CELINA, 2017)

Em certos momentos se percebe que não há uma diferenciação entre as almas, exceto quando se contextualiza o seu lugar, a mata, a cidade, o rural, o espaço público e o privado, o quarto e a sala. O pedido de auxílio às almas vagueiras, ou vaqueiras, ou as almas das pessoas que morreram queimadas, afogadas, enforcadas, abandonadas, almas aflitíssimas, e as benditas, sabias e entendidas, revelam a dupla tarefa dos vivos para com os mortos, tarefa essa

que não se encerra com o fim da existência, mas permanece até a condução da alma para o céu. Para isso, a oração e a penitência constituem o recurso utilizado pelos devotos, para a salvação da alma. Assim, os que rezam *pelas almas* expressam no seu cotidiano uma vida de piedade e devoção, onde o sofrimento e a amargura da vida possuem o mesmo sentido de uma vida de bonança e fartura porque a vida na terra é transitória e o céu é uma promessa de Deus para os simples e justos.

Este capítulo foi construído tomando a voz dos narradores-devotos-rezadores como fio condutor do debate. Procurei analisar as vivências dos rezadores e sua relação devocional com as Santas Almas, as invocações às Almas Vaqueiras e a prática das rezas, na confluência de gerações, permeadas por um conhecimento que transita por diferentes espaços e idades.

CAPÍTULO IV – DE REZADO A REZADOR



Figura 6 - Casa de um rezador no Sítio Serrinha dos Bezerras, Princesa Isabel - PB, 2017.

Fonte: Acervo do autor.

Quando era mais nova, às vezes eu pensava, pra que tanta devoção meu Deus? Mas tem gente que tem fé. Nós somos assim.

(Vicência Marques, 71 anos)

O exercício da reflexão e o desejo de conhecer o nosso lugar no mundo conferem aos seres humanos uma diferenciação em relação às outras espécies. Nessa contemplação em torno da vida, do que somos, como nos tornamos o que somos, ou de onde viemos e para onde vamos, a religião, de múltiplas formas, está presente desde o surgimento das sociedades humanas, oferecendo uma explicação singular para esses e outros dilemas e constituindo um elemento indispensável para compreender uma cultura ou examinar questões diversas na sociedade.

O termo religião, do latim *religio* (respeito pelo sagrado) e *religare* (vincular, no sentido de uma obrigação), abrange vários sistemas de crenças e práticas sobre o que as pessoas determinam ser sagrado ou espiritualmente significativo (DURKHEIM, 1996). O sagrado significa o extraordinário, algo que inspira admiração, conectado ao conceito de "divino". Na definição de Durkheim (1996) *a religião acontece* na sociedade quando há uma separação entre o profano, vida comum, e o sagrado. Este último definido em relação ao profano, visto que possuem naturezas opostas.

Considerado um dos pensadores que mais contribuiu para a consolidação da Sociologia como ciência empírica e para sua instauração no meio acadêmico, Durkheim foi o primeiro sociólogo a descrever a religião, em termos de impacto social. Na definição sua clássica, a religião é conceituada como "um sistema unificado de crenças e práticas relativas às coisas sagradas, isto é, separadas e proibidas, crenças e práticas que unem em uma única comunidade moral, chamada de igreja, todos aqueles que aderem a eles" (DURKHEIM, 1996, p. 49).

Como se pode perceber, a religião é identificada com o campo do *sagrado*, no sentido de que é um conjunto de práticas e crenças que mantêm uma comunidade ligada. É interessante registrar que ao longo da história e em sociedades de todo o mundo o processo de construção da religião está imbuído de narrativas, símbolos e tradições religiosas utilizadas por seus líderes na tentativa de dar mais sentido à vida e compreender o universo. Para as Ciências Sociais, de um modo geral, a religião adquire o sentido de um conjunto organizado e integrado de crenças, comportamentos e normas centradas nas necessidades e valores sociais básicos que podem assumir uma dimensão ora individualizada, ora universal, tendo em vista

que como uma instituição social há presença universal e culturalmente encontrada em todos os grupos sociais. Exemplo disto, é que embora haja variações entre as culturas e dentro das filiações religiosas, os ritos funerários e as cerimônias que marcam a morte e o morrer possuem elementos comuns nas diversas sociedades e são uma demonstração da universalidade e diversidade que caracterizam o modo como estas mesmas sociedades e os indivíduos vivenciam a religião fornecendo um rico material para o estudo sociológico.

A ideia de religião proposta por Durkheim (1996), indica que o sagrado está presente no mundo, circunscrito no cotidiano, numa relação dualística com o profano. Nesse aspecto, a religiosidade popular, enquanto expressão de vida, traduz num modesto discurso essa dimensão da união entre santos e homens, através de códigos próprios, metáforas e linguagem. Esta “exige uma análise profunda, pois as imagens e os significados populares se escondem em forma alegórica” (PASSOS, 2011, p. 07). Assim, podemos pensar a religiosidade popular brasileira para além de um mero repositório histórico-cultural, ou seja, como algo que conserva códigos próprios, metáforas e linguagem de um modo dinâmico, metafórico e performativo, engendrados num processo de produção de sentidos tantas vezes silenciados e de difícil compreensão dos significados.

A partir dessa perspectiva, pretendemos discutir, a partir das narrativas e rituais dos entrevistados, alguns aspectos desse catolicismo popular sertanejo e os modos como os sujeitos conferem significados, criam e recriam sua cultura, construindo identidades como rezadores e rezadeiras, muitas vezes, entrelaçadas com suas vivências do sagrado. O cerne da discussão está na busca por compreender a transmissão desse conhecimento privilegiado às novas gerações a partir de questões-chaves como quando, como e de que forma ocorre o compartilhamento desse saber a um pretendente a novo rezador ou rezadeira. Para isso, o esforço de análise das narrativas objetivou compreender como se deu esse processo de compartilhamento das suas próprias experiências de aprendizado e, se há mudanças dos conhecimentos antepassados na atualidade.

A motivação para esse capítulo surgiu durante a realização do meu primeiro ciclo de entrevistas com as rezadeiras e rezadores de Tavares. Naquele momento, priorizei a pesquisa com os mais idosos, tanto da cidade, quanto da zona rural. Percebia nos entrevistados uma satisfação em participar da pesquisa e falar da própria vida. Eram momentos também de uma inquietação, sobretudo ao falarem da violência dos grandes centros que chegara ao interior. Nos rezadores mais velhos havia um interesse em falar da época que aprenderam a rezar. Esse momento era muito relacionado à família, uma memória valiosa para o rezador. Ao rememorar as lembranças, faziam uma interessante conexão do passado com o tempo

presente, frequentemente refletindo sobre a brevidade da vida e o futuro da tradição da reza que tanto se dedicaram a preservar. Os primeiros rezadores que possuíam idades entre 87 e 97 anos — Dona Zeza, Nena Vieira e Luiz Vieira — se mostravam ansiosos e, ao mesmo tempo, receosos com relação ao futuro. Para Luiz Vieira o presente é caracterizado pela falta de solidariedade e por uma religião que se afasta dos pobres. Para dona Zeza, o passado fundamenta as incertezas do presente, enquanto para Dona Bia, o presente oferece uma explicação para o futuro, seja essa explicação boa ou ruim.

O que se percebe nesses discursos é o ecoar de vozes que se insurgem contra um tempo cujas nuances ameaçam a tradição que representam. As vozes repletas de memória e sabedoria são marcos de resistência e o registro de uma história individual e coletiva que assegura a sobrevivência e a importância desses sujeitos na contemporaneidade, que impulsiona uma reflexão acerca da tradição e a continuidade da reza.

Cada narrativa constitui uma concretização e externalização da memória, que por sua vez é única e, conforme Walter Benjamin (1994), *construída artesanalmente* na relação entre o narrador e sua matéria, a vida humana. Tentarei demonstrar a importância da memória na dinâmica de construção de significados e como ela se transforma nas relações que estabelece nos diferentes grupos do qual participa. Para isso, os dados foram analisados tomando como referência a abordagem qualitativa que têm primordialmente como objeto de investigação, “os significados, motivos, aspirações, atitudes, crenças e valores” (MINAYO, 1993, p. 245). Assim, para a análise e interpretação do material proveniente da pesquisa de campo, objetivando uma precisão descritiva, utilizei, neste capítulo, a análise temática de conteúdo na perspectiva apresentada por Gomes (2013), Minayo (2014), e contribuições de Álvaro Pires (2008).

Com base na análise temática de conteúdo, realizei a identificação de sentidos e significados para compreender o pensamento dos sujeitos através do conteúdo expresso nas narrativas (MINAYO, 2014; GOMES, 2013). Fiz a decomposição do material em partes, a visualização em núcleos de sentido e categorias temáticas e inferência sobre os resultados com suporte nos referenciais teóricos das Ciências Sociais.

Os materiais de análise para escrita deste capítulo foram narrativas gravadas em áudio com os sujeitos participantes da pesquisa no ano de 2017 e 2018. Este grupo de entrevistados foi composto de cinco pessoas do sexo masculino e dez do sexo feminino, com idades entre 72 e 97 anos.

Os materiais de análise para escrita deste capítulo foram treze narrativas gravadas em áudio com os sujeitos participantes da pesquisa no ano de 2017 e 2018. Este grupo de entrevistados foi composto de três pessoas do sexo masculino e dez do sexo feminino, com idades entre 72 e 97 anos. No ano de 2017 foram entrevistadas, Iracema (72), Adão Luiz da Silva, (82), Dona Celina (87), Luiz Vieira (97), Dona Zeza (95), Dona Bia (88), Geraldo Brito (87), e Dona Nena Vieira (94). No ano de 2018, Antônia Vieira, Vicência Marques, Dona Joana, Dona Inês e Dona Dora. Em sua maioria, são homens e mulheres com um perfil marcado pela origem rural e detentores de um conhecimento privilegiado, que mescla o saber religioso, histórico e geracional.

Os resultados desta análise são apresentados em três categorias temáticas que foram constituídas a partir de núcleos de sentido (aprendizado, transmissão/ensino), produto de uma análise minuciosa de cada uma das entrevistas. Esses núcleos de sentido pretendem dar conta de uma série de questões em torno da trajetória dos rezadores. O objetivo é apresentar e discutir o processo de formação de um rezador em diferentes etapas. Para isso, analisaremos na primeira categoria, *Ofício da Reza*, a forma como se deu o aprendizado do próprio rezador, como se dá o aprendizado e o momento em que este ocorreu, incluindo nessa etapa o tempo e os laços de afinidade com o rezador-mestre, responsável pelo ensinamento. A segunda categoria, *Ensinamento da Reza*, tem foco na relação entre os sujeitos envolvidos nesse processo de ensinamento e interroga o quando, como e para quem se ensina. Aqui estão envolvidos necessariamente os critérios para a escolha do iniciado, permitindo a observação da ocorrência de variações a partir dos contextos que se apresentam. E, finalmente, *Caminho da Reza*. Essa última categoria, articulada com as demais, permite observar as particularidades que colaboram para a manutenção e continuidade dessas práticas inseridas no espaço urbano e rural.

4.1 Ofício da Reza

Nesta primeira categoria trazemos narrativas que revelam os aprendizados que possibilitaram a esses sujeitos tornarem-se rezadores. Ao mesmo tempo articula essa questão a uma temporalidade específica na busca por situar o momento em que ocorre esse compartilhamento e quem foi o responsável pela transmissão desses saberes.

Eu aprendi rezar faz muito tempo. E eu não tenho reza forte porque foi

minha mãe que me ensinou. Eu rezo pouco, rezo de um olhado, de coisas assim, mas de doença grande eu não rezo. Já a minha mãe rezava de tudo. (...) Ela me ensinou porque em casa era só filha mulher e ela já estava velha, muito doente. Ela teve aquela vontade de me ensinar. Eu era a filha mais nova, era mais interessada. (ZEZA, 2017).

Foi meu pai que me ensinou, eu via ele rezando e fui aprendendo. No dia que ele adoeceu e não podia mais, aí eu comecei a rezar no lugar dele. (...) Eu acho que rezar é um dom que a pessoa tem. Se ela tiver o dom, ligeiro ela aprende e alcança as graças. É desse jeito. Veio uma neta querendo aprender, perguntando se eu ensinava e eu disse que não ensinava não. Porque eu aprendi que a mulher ensina pro homem e ela não era homem, como é que eu ia ensinar? (VIEIRA, Nena, 2017).

Aprendi rezar faz muitos anos. Aqui nesse sítio que eu moro tinha uma velhinha que morava aqui do outro lado e eu andava muito por lá. Eu conversava muito e um dia eu pedi pra ela me ensinar e ela disse: “pois eu vou lhe ensinar”. E ali eu comecei. Ela já morreu e eu fiquei até hoje. (BRITO, Geraldo, 2017).

É quase um mistério isso porque a minha mãe era analfabeta, não sabia ler nem escrever, mas aquele conhecimento ela tinha na cabeça. É uma sabedoria difícil. Eu aprendi rezar com a minha mãe. Ela era rezadeira. Eu tinha um irmão que morreu e ela ficou muito consternada e rezava dia e noite pela alma dele. Peguei rezar com ela, fazendo companhia e ela foi me ensinando. Mas veja, eu tinha dezoito irmãos, contando tudo. Entre todos os filhos ela só quis ensinar a mim. Isso também é um mistério. Eu não sei dizer o porquê. (VIEIRA, Luiz, 2017).

Eu não me lembro quando eu comecei a rezar, eu era nova, mas sei que eu aprendi com meu pai. Toda reza que meu pai sabia, eu me interessei pra aprender. Ele rezava muito e sabia curar até de cobra, mas essa eu não perguntei. Se eu tivesse perguntado ele tinha me ensinado. (IRACEMA, 2017).

A minha mãe era rezadeira, mas quem me ensinou foi um irmão da minha mãe. Quando ele me ensinou eu ainda era uma menina. Ele sentava e

ensinava. Ele era sabido. Ele ensinava todas as orações. Eu me interessei e tenho guardado no coração, na cabeça e na memória. (BIA, 2017)

Os depoimentos aqui apresentados ampliam nossos olhares sobre a complexidade que envolve a construção ou formação de um rezador. A busca pelo exato momento em que a religiosidade e o seu conjunto de saberes são transmitidos remete, inevitavelmente, a um tempo sagrado que passa a fazer parte da vida do sujeito, no *coração, na cabeça e na memória*. Nesse sentido, estão intrinsecamente relacionados o tempo, o modo, e com quem se aprendeu, a uma explicação sobre a sacralidade desse conhecimento, o sentido da reza em si. Por isso, a meu ver, sobressaem do discurso dos narradores, qualidades que os singularizam e os tornam especiais, seja pela capacidade e pelo interesse para aprender, o dom, e a iluminação que para alguns explica o fato de serem os escolhidos pelo rezador-mestre, que é aquele que ensina. Não menos importante é o fato de que compartilham de contextos sociais e familiares em que a reza e a penitência surge e ressurgem como meio de sobrevivência diante de um mundo hostil. A fé propicia ao devoto suportar o cansaço de quem procura o sagrado. Todavia para o rezador existe uma dimensão coletiva muito profunda, que contrasta com a fé individualizada da religião. Ao receberem o chamado para aprender esse ofício, os escolhidos demonstram ter consciência de que receberam um encargo para toda a vida. Importante ressaltar que essa missão obedece a alguns parâmetros.

Para Dona Nena Vieira, a capacidade para aprender a rezar depende de um dom, mas há outros fatores, como o de que o homem só pode ensinar a mulher, e a mulher ao homem. Essa máxima está presente em todas as entrevistas, mesmo daquelas pessoas que foram aprendizes de rezadores-mestres do mesmo gênero. Tomemos como exemplo o caso de Dona Zeza e Dona Bia. A primeira admite que aprendeu a rezar com sua mãe, no entanto, descreve com precisão o seu contexto social e familiar, era a única com capacidade e disponibilidade para aprender, numa família composta unicamente por mulheres. A ausência de homens para receber a tradição significou o rompimento com os princípios até então vigentes, tornando-a a única opção da sua mãe, mas não apenas isso. Há outro indicador que fez parte da escolha, e que é sutilmente apontado por ela, o desejo que despertou em sua mãe para lhe ensinar, e o seu interesse em aprender.

É perceptível uma preocupação da sua mãe em ensinar a reza à filha, enquanto ainda podia, devido a sua idade avançada. A ausência de um homem implicou na quebra de uma

tradição que se configura num recorte de gênero teve como consequência, segundo a própria entrevistada, uma reza *mais fraca*.

A escolha que mescla subjetividades e interesses de quem ensina e de quem é escolhido a aprendiz, é definida por Luiz Vieira como um mistério. Ele, assim como Dona Zeza, é membro de família numerosa, e ressalta que essa escolha para o ofício ocorre devido à presença de algo inexplicável que os privilegia na escolha. É corrente entre os entrevistados que a reza é um conhecimento difícil de aprender, não apenas pela sua extensão, mas pela variedade e eficácia, que dependem não só de quem é rezado, mas, principalmente, daquele que reza. Assim, exige um tipo de inteligência que está além da leitura, da escrita e educação formal. Sua mãe era analfabeta, ele ressalta, não sabia ler, nem escrever, mas tinha um conhecimento que ele valoriza todo o tempo. O interesse também aparece aqui, quando acompanha a sua mãe durante a reza pela alma do irmão falecido demonstra comprometimento, mas para ele, dentre tantos filhos, a sua escolha ainda é um mistério, num sentido que, em alguma medida, se aproxima do dom apontado por Dona Bia.

Para Dona Bia, temos uma situação que não é incomum, ela é filha de rezadeira, mas foi o tio que a iniciou no aprendizado da reza. Essa é uma das entrevistadas que mais explica o ensinamento sob o recorte de gênero e geração. O conhecimento que é transmitido do mais velho para o mais jovem, do homem para a mulher e da mulher para o homem. Quando interrogo mais sobre essa questão ela diz apenas que se trata de coisas antigas, de ensinamentos de pessoas que já morreram há muito tempo. Na entrevista ela ressalta, por diversas vezes, que o tio que a ensinou a rezar era um homem muito inteligente e que tudo que ela sabe aprendeu com ele.

Por fim, Seu Geraldo Britto e Iracema trazem elementos que, de um modo ou de outro, também estão presente nas outras entrevistas, a capacidade e o interesse demonstrados diante de um rezador-mestre, que pode ser um familiar ou não. Em ambos os casos, pudemos perceber que o processo de iniciação ocorreu pela curiosidade e motivação de cada um. Seu Geraldo visita uma rezadeira e demonstra interesse que, aparentemente, é um fator que fez com que a velha rezadeira se dispusesse a ensiná-lo. A transcrição não traduz a força das palavras, mas no dizer de Seu Geraldo, a postura da senhora foi de disposição pela provocação que ele fez, é nesse momento que ela diz, segundo ele, com entonação firme: “você quer aprender, pois eu vou lhe ensinar!”. A vida do aprendiz a rezador, a partir dali, toma outro sentido, novas atribuições farão parte do seu cotidiano, da sua vida propriamente, e isso fica evidenciado quando ele diz que ela já morreu e que ele ficou em seu lugar. Aqui subjaz a ideia de continuidade. Podemos depreender que ao escolher a quem vai ensinar,

parece, a princípio, que há uma busca do rezador-mestre por quem possa dar continuidade a aquele ofício, com o mesmo estilo de rezar.

O caso de Dona Iracema, que aprende do pai, a quem costumava perguntar as rezas, reforça essa característica do interesse e de uma capacidade. O pai era especialista em rezar para muitas doenças, inclusive picada de cobras, justamente a única reza que ela não aprendeu porque não perguntou ao pai, que foi o seu rezador-mestre. Todavia sempre que faz essa referência, de não saber essa reza que o pai era reconhecido pelo domínio, ela ressalta que se tornou uma especialista num outro tipo de reza, a que *apara sangue* em pessoas e animais. Por causa dessa reza tão peculiar, que combate hemorragias, ela é constantemente chamada por pessoas da zona rural e da cidade para rezar em circunstâncias em que a sua reza é necessária. Em uma das ocasiões, foi solicitada a sua presença no hospital da cidade para rezar para um paciente que se encontrava em estado grave de saúde em razão de uma hemorragia, provocada por um acidente de moto. Ela rezou e o paciente teve uma ligeira melhora, dando tempo de ser levado para um hospital de referência em outra cidade. Este assunto será abordado no próximo capítulo.

Em síntese, o aprendizado está em grande parte associado às relações familiares. Ocorre porque alguém da família já era rezador ou alguém das proximidades com quem a pessoa já possuía algum contato. Em relação à temporalidade as narrativas remetem a juventude e até mesmo a infância, no limiar para a adolescência, como no caso de Dona Bia. A observação é parte essencial nesse processo que inclui uma duração não definida com precisão pelos entrevistados.

4.2 Ensino da Reza

Nesta segunda categoria, reencontramos alguns elementos presentes na categoria anterior, mas ao focar o pretense aprendiz, podemos analisar se as experiências de aprendizado dos rezadores-mestres em sua época de aprendizes serão reproduzidas quando da sua transmissão para o novo rezador. Assim, temos uma categoria temática cujos núcleos de sentido evidenciam a valorização do aprendizado a partir da experiência relacional entre as gerações, que é o que Larrosa Bondia (2002) chama de *saber da experiência*.

Esta categoria indica que os muros, tanto físicos como simbólicos, que delimitam um espaço do sagrado em que os sujeitos estão submetidos a uma dinâmica interna, podem ser

rompidos a partir de como, quando e, sobretudo, quem será escolhido para suceder um rezador ou rezadeira, ou mesmo para compartilhar esse conhecimento. Neste último caso, é importante considerar que o rezador-mestre e o rezador-aprendiz podem conviver no mesmo espaço-tempo, exercendo cada um o mesmo papel numa mesma comunidade.

Quem se interessar pode aprender a rezar e ser rezadeira. Mas tem toda uma devoção. E o povo diz assim, que homem não ensina homem e mulher não ensina a mulher. O povo tem essa história, não sei. [risos]. (...) Eu tenho muitos netos, se algum se interessar eu ensino, mas o povo hoje em dia não é muito interessado, não. (BIA, 2017)

(...) Quando eu podia [ensinar] não tinha gente com interesse, agora não posso mais [ensinar]. Aconteceu do mesmo jeito da minha mãe, [que ficou doente] só que eu não tenho filho perto e a minha voz é pouca, cansada. Os outros é que tem que aprender e continuar, os outros. [gesticula com a mão em minha direção]. (ZEZA, 2017).

Eu rezo de doença de bicho bruto e de doença feia, que é doença que a gente não pode nem dizer o nome. Eu rezo dessas coisas. Todo mundo aqui vem pra eu rezar. Mas olhe, eu velha desse jeito, como você está vendo, não tem um filho de Deus que queira aprender. O povo de hoje não reza mais como antigamente, mas os castigos vêm, porque a gente precisa rezar. (...) Veio uma neta querendo aprender, perguntando se eu ensinava, eu disse que não ensinava não. Porque a mulher ensina pro homem e ela não era homem, como é que eu ia ensinar? (VIEIRA, Nena, 2017).

A reza só faz sentido na comunidade. Ela une as pessoas num mesmo plano, na mesma devoção. A pessoa que quer aprender ela tem que viver a espiritualidade comum. Senão a reza não faz sentido, porque pra ter efeito depende da fé da pessoa. Se ela não acredita, não tem cura de nada. (VIEIRA, Luiz, 2017).

Ensinar eu ensino, mas só se eu ver que a pessoa tem aquele dom. Porque eu sou uma pessoa que vive cercada pelos santos. Aí o povo diz: mas você é um besta de queimar vela todos os dias. Ninguém deve se importar não. Cada um tem sua devoção. (SILVA, Adão Luiz, 2017).

Antigamente a reza passava pros filhos, sobrinhos e netos. Hoje não tem mais isso, porque os jovens só querem a vaidade do mundo, só querem festa. É uma geração muito desenfreada que não sabe pra onde vai. Na realidade eles não querem esse negócio de reza não. Não sabem os mandamentos da igreja, não sabem o catecismo, não conhecem os sacramentos. O povo de antigamente sabia o dom do Espírito Santo. Hoje ninguém sabe. (INÊS, 2018).

Como se pode perceber, as questões em torno do como, quando e para quem se vai ensinar as rezas, são respondidas pelos experientes rezadores de modos distintos, porém com algumas semelhanças. Os depoimentos indicam critérios que tornam o indivíduo apto a se tornar um rezador. Para facilitar essa compreensão em seu conjunto, podemos ressaltar algumas características apontadas pelos rezadores entrevistados que conferem precisão na elaboração de um perfil desejado do pretendente a rezador.

A fala de Dona Bia sintetiza boa parte das demais narrativas. Ela diz que qualquer pessoa pode aprender a ser um rezador, porém, em breves palavras faz algumas ressalvas, primeiramente é necessário que se demonstre interesse. Essa é uma característica recorrente nestas e em outras narrativas. Uma segunda ressalva trata da dimensão do sagrado que envolve o ofício do rezador. O critério trata da compreensão de que há devoção envolvida, o que sugere um longo caminho de formação. Por fim, e não menos importante, *que homem não ensina homem e mulher não ensina a mulher.*

Ao analisar as particularidades das outras falas, percebemos que elas tratam de um *dom* que a pessoa deve possuir e que seja percebido pelo rezador-mestre. Adão Luiz da Silva trata dessa questão, inclusive delimitando o seu espaço da devoção e, assim como Dona Bia, aponta o desinteresse das pessoas pelo ofício da reza. Ao se referir ao desdém de alguns pelo fato de acender velas todos os dias para os seus santos, Seu Adão está implicitamente dizendo que é uma prática a ser adotada por aquele que se propõe a rezar como ele. Viver cercado pelos santos, como gosta de dizer, implica numa postura em relação a estes mesmos santos que cultua, o acendimento das velas são um indicativo de uma prática ritual.

A dimensão da devoção está presente ainda nas falas de Luiz Vieira e Dona Inês. No primeiro temos a perspectiva do sagrado que molda a vida social, unindo os indivíduos. Para ele, quem pretende ser um rezador deve estar inserido numa comunidade que compartilhe valores e crenças comuns. A reza é parte de um sagrado compartilhado coletivamente e a sua

eficácia depende da vivência de uma espiritualidade comum. Nesse sentido, o pretendente a rezador precisa estar inserido física e espiritualmente nesse contexto.

A fala de Dona Inês também expressa uma preocupação com o desinteresse das pessoas pela reza. Ela se mostra descrente com as novas gerações, e sua fala traduz a dogmática oficial católica. É a única, dentre os rezadores entrevistados, que faz referências ao catecismo e aos sacramentos católicos como indispensável para ser um rezador, mas demonstra, tal qual os demais, a mesma preocupação com uma geração desenfreada no seu tempo que se afasta do sagrado, representado pela Igreja.

O perfil de um rezador está imerso numa dimensão individual e social. São referências em suas comunidades e respeitados por diferentes gerações, fazendo parte da dinâmica social. Atuam não apenas em questões de saúde e doença, mas na proteção de lavouras e criações, aconselhamento, relações familiares e amorosas, visões do futuro, através de sonhos, acesso ao mundo dos mortos por intermédio das almas, indicação de remédios à base de plantas, e exercícios espirituais, em forma de penitências, e até de questões climáticas para pedir chuva. Esse conhecimento privilegiado assegura aos rezadores um tipo de *status* que confere respeitabilidade dentro da comunidade.

Ao levarmos em consideração esses fatores relacionados a vivência dos rezadores podemos compreender a dimensão exata dos depoimentos apresentadas aqui. Não é qualquer pessoa que pode rezar, é preciso a junção de algumas características como, capacidade, dom, interesse, devoção e vivência junto ao rezador experiente. Tais requisitos credenciam o sujeito ao aprendizado da reza junto a um rezador-mestre. Tem-se a partir daí a adoção de outro ritmo de vida que começa a partir do momento em que aprendeu o ofício e será procurado por aqueles que precisam de reza. Verifica-se ainda que há uma constante reverência a memória do rezador-mestre. Ao que parece, quando rezadores e rezadeiras se dispõem a ensinar seus conhecimentos, eternizam-se na existência do outro. O novo rezador é semelhante ao velho rezador. Cada vez que se pratica o que lhe foi ensinado, ele reaviva e atualiza a tradição fazendo um novo começo em cada reza.

4.3 Caminho da Reza

Esta categoria analisa o porquê de ensinar alguém o ofício da reza. Nesta questão os narradores demonstram, cada um a seu modo, certa preocupação com o futuro da tradição e reconhecem as dificuldades da permanência dessas práticas num mundo em permanente e

acelerada mudança. Dona Inês aborda essa questão em maior profundidade demonstrando grande pessimismo com relação as gerações mais jovens que, para ela, se diferenciam demais dos ensinamentos dos mais antigos. Para Luiz Vieira é a reconfiguração social que altera a dinâmica do sagrado que, para ele, só se realiza num modo de vida comunitário. Adão Luiz da Silva traz um simbolismo que mistura os santos e a natureza numa temporalidade do universo rural, apresentando um discurso que se assemelha a outros rezadores. Embora demonstrem essa preocupação com a transmissão das rezas para outras pessoas, os rezadores, curiosamente, não abrem mão dos critérios acima mencionados.

Você faz perguntas, mas nem tudo que a gente sabe a gente diz. (CELINA, 2017)

Se a reza vai acabar um dia eu não sei. Sei que a minha pessoa reza. Já as outras pessoas, eu não sei. (VIEIRA, Antônia, 2018).

A gente deve ensinar as rezas a quem quer aprender e seguir no caminho, mas se não tiver uma pessoa que queira aprender, não tem nada. Acho que as escrituras antigamente falavam que tudo que teve um começo tem um fim. O nosso tempo é esse, o que vem depois ninguém sabe. (DORA, 2018).

A gente só pode ensinar a quem tem aquela devoção. Como aconteceu com a minha mãe. Meu avô era rezador e ensinou a ela e depois a mim. E rezava muito para as almas e ela dizia, “olhe, se a gente fizer devoção com as almas, todo dia tem que rezar”. Eu rezo, mas ainda acho que eu rezo pouco. Eu peço todos os dias, meu Deus, eu queria rezar mais. (MARQUES, Vicência, 2018).

Eu rezo baixo, porque não é a palavra quem fala, é a fé da pessoa. Se ela tiver a capacidade, o dom, ela escuta e aprende. Não precisa eu ensinar. (JOANA, 2018).

Nessas narrativas que ilustram essa categoria, é perceptível uma preocupação com a conservação deste saber que envolve a reza e que faz parte da dimensão do sagrado, talvez por isso, é também envolvido no mistério. É preciso observar que os depoimentos dos rezadores evocam uma memória de geração, no sentido proposto por Paul Ricoeur (2007) onde a

memória, de forma ambivalente, é transmitida de uma geração a outra e é compartilhada por contemporâneos. No caso em análise, as histórias relativas ao aprendizado da reza constituem um legado pessoal e familiar e enaltece as qualidades do rezador. Os depoimentos conduzem as histórias em torno da devoção às Almas e contribuem para reforçar o *status* conferido aos rezadores e seus descendentes.

O sigilo, naturalmente, impede a revelação e a violação. Ele aparece aqui como um elemento que perpassa as relações sociais nos mais diversos contextos e indica quem exerce o domínio desse saber que é, para os rezadores, um exercício de poder. Ao mesmo tempo é revelador de que não basta querer ser um rezador, é preciso demonstrar disposição e possuir as virtudes que os rezadores e rezadeiras consideram necessárias a um aprendiz do ofício.

Considerando as falas no conjunto das três categorias, pode-se concluir que os rezadores e rezadeiras participam da dinâmica geracional e na transmissão cultural como também estão inseridos de forma muito particular no tempo histórico. No universo desses velhos, podemos identificar uma temporalidade específica construída por esses narradores e com a qual procuram se vincular a uma tradição de vivências coletivas ligadas à condição de rezadores. Ao mesmo tempo exercem o papel social de guardiões da memória do sagrado demarcando fortemente suas identidades.

Um guardião da memória é o indivíduo responsável por centralizar os conhecimentos da tradição e transmiti-los às gerações mais jovens, (VON SIMSON, 2000). Mas no caso dos rezadores e rezadeiras a transmissão ocorre de geração a geração num processo cotidiano, com critérios muito bem definidos que mesmo reconhecendo serem os únicos detentores de um saber tradicional e que essa continuidade em grande medida depende deles, optam por não compartilhar esse conhecimento com qualquer pessoa.

Esses velhos rezadores trazem consigo seu universo social e cultural atuando numa dinâmica simbólica que configura um processo onde a velhice, a memória, a narrativa e a vivência leiga do sagrado foram a todo instante articuladas e (re)construídas como categorias de identidade. Eles compartilham de uma história religiosa comum com as devidas particularidades, uma história contada não só com as palavras, mas com gestos, expressões e objetos. São possuidores de um saber que confere sentido as suas próprias existências e finitudes. É importante destacar que, ao tomar a memória como uma garantia contra a morte, os velhos rezadores entrevistados nos fazem pensar a perda como o processo pelo qual os indivíduos tomam consciência da necessidade de construir algo que está se acabando. A esse respeito, e avançando para o campo cultural, Durval Muniz (2011), aponta que, a manutenção de tradições é, na verdade, sua invenção para novos fins, ou seja, a garantia da perpetuação de

privilégios de lugares sociais ameaçados. Assim, o equilíbrio para que tal processo ocorra é estabelecido na medida em que a nova ordem e à anterior conciliam a nova territorialidade com antigos territórios sociais e existenciais.

CAPÍTULO V - A SERVENTIA DA REZA

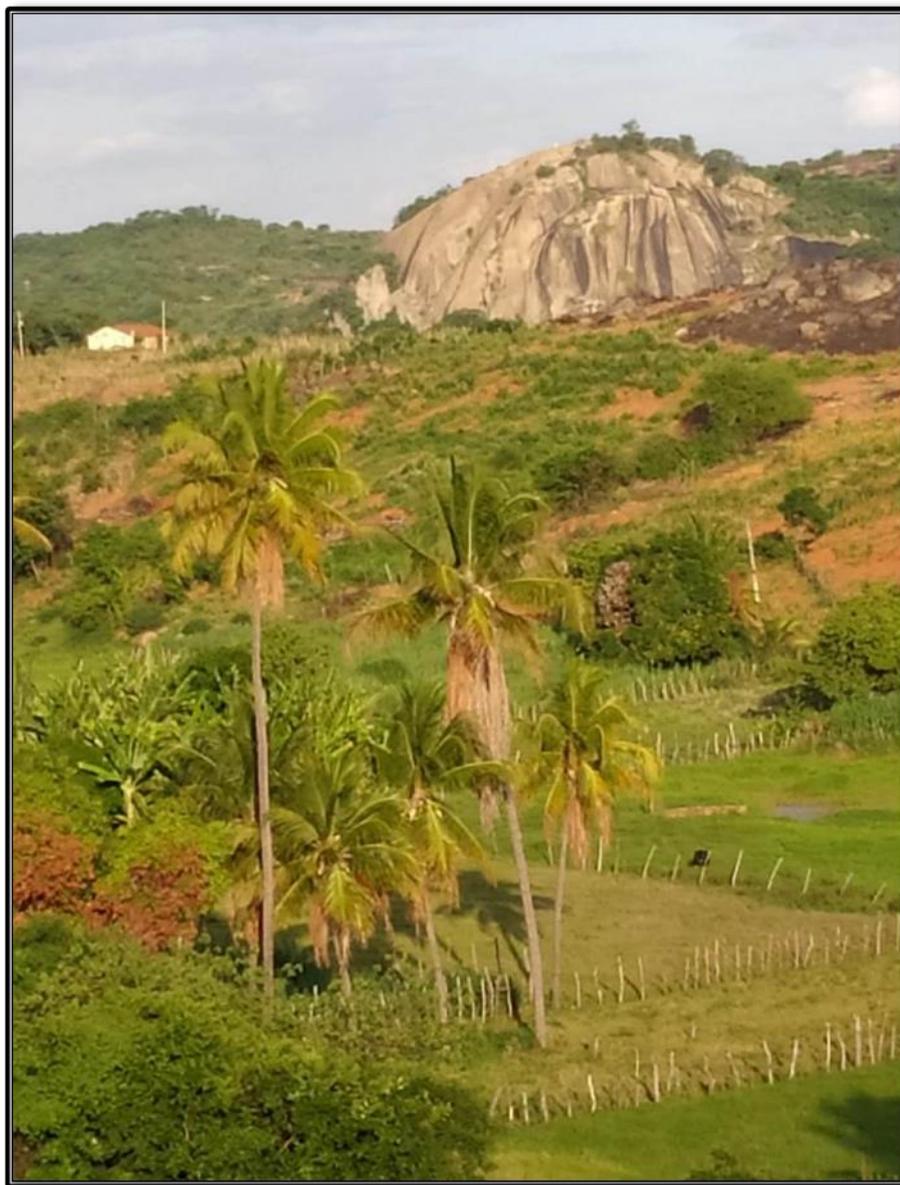


Figura 7 - Sítio Curisco, Tavares - PB, 2020.

Fonte: Acervo do autor.

Você quer que eu reze em você também, ou é só a entrevista mesmo?

(Antônia Vieira, 94 anos)

Dona Antônia Vieira, de 94 anos, é a rezadeira do Sítio Riacho do Meio. Perdeu a visão depois de adulta e casada, mas essa condição não a impediu de trabalhar, como gosta de ressaltar. A tristeza é ter deixado de ir para a roça como fazia. Ela diz que com o avanço da idade está perdendo um pouco de tudo, perdeu os pais, o esposo, uma filha, a visão, e agora a audição também está parcialmente comprometida, mas se alegra em dizer que a memória permanece boa e a fé também.

Vivendo na companhia de uma cuidadora, Dona Antônia nunca está completamente sozinha. É constante a visita de pessoas para ela rezar, sendo a minha também interpretada dessa forma, o que indica que estas visitas são uma prática rotineira. Logo que cheguei, me pediu que pegasse um galho de mato no terreiro porque, segundo ela, eu quem deveria escolher se ela rezava em mim antes ou depois da entrevista. Gentilmente eu disse que ela podia decidir, mas a mesma alegou que como eu estou de passagem, submetido a horários, a decisão ficaria por minha conta, destaca: *eu não faço outra coisa. Eu sou cega e eu só sei rezar, meu filho*. E pergunta, *você veio aqui pra eu rezar, não foi?*

Essa negociação inicial demarca bem o papel de cada um, o que entrevista e, naturalmente faz as perguntas, e o entrevistado, que detém as informações e as respostas. A entrevista gira em torno de alguns temas centrais, o trabalho aparece primeiro, o casamento, a primeira visita ao Juazeiro para pagar uma promessa, a morte dos pais, a perda da visão, o falecimento da filha e do esposo, um acidente doméstico em que fraturou o fêmur, e a fase dos sonhos, que lhe permite realizar aquilo que já não é mais possível: *Sonho fazendo aqueles trabalhos que eu fazia na roça e, às vezes, em que eu lavava roupas em cima daquelas lajes com as minhas amigas*.

Em todos esses momentos da sua narrativa, a reza e a devoção às Almas perpassam cada detalhe. Em alguns momentos, as Santas Almas lhe anteciparam os acontecimentos preparando-a para suportar as perdas. E, em outros momentos, possibilitaram a visão dos familiares mortos, propiciando uma despedida.

A entrevista de Dona Antônia chama a atenção pela prodigiosa memória que traz o passado e as histórias, repletas de detalhes, que possibilitam conhecer a dinâmica da vida de senhoras rezadeiras de mais idade. Por realizarem simultaneamente trabalhos muito diversos, a perda de certas capacidades em função da idade, ou outros fatores, parece ter um impacto

maior em suas vidas. Ao deixar de trabalhar na roça, após a perda da visão, por exemplo, conseguiu se manter realizando outras atividades do cotidiano, como boa parte das tarefas domésticas: criação de galinhas, porcos e bodes. Ainda assim, a perda da capacidade de trabalhar na roça causou-lhe uma tristeza que nunca passou. Segundo ela, a falta da visão a impediu de ver o rosto do esposo e da filha. Para diminuir tal sofrimento, pediu a intervenção de todas as almas.

Eu estava muito aperreada, muito triste. E eu rezei muitas noites, pedi para as Almas Vaqueiras, pedi para as Treze Almas e nada delas me atenderem. Quando foi um dia eu pedi para todas as almas que me mostrassem a minha família, os que eu perdi. Eu fiz uma reza muito forte e amarrei as almas. Com pouco tempo eu caí naquele sono e de repente a minha vista ficou limpa e eu vi a minha filha e o meu esposo. E aí eu me despedi dos dois. E nunca mais eu os vi. [Faz um longo silêncio e se emociona]. (VIEIRA, Antônia, 2018).

Esse foi o momento de maior dificuldade para a condução da entrevista, porque a rezadeira e eu nos emocionamos. Era o compartilhamento de uma narrativa pessoal em que o sagrado foi evocado para dar concretude ao imaterial e transcendente. O ausente gerou uma profunda presença.

A própria evocação de todas as almas, de forma indefinida e inominada, indica o desejo exacerbado do encontro com os familiares mortos para concretizar não uma despedida, mas o encontro para se despedir. Tal acontecimento miraculoso foi o início de uma relação muito mais próxima com as almas, que fez com que Dona Antônia se identificasse não somente como uma rezadeira-devota, mas, como uma legítima rezadeira de todas as almas: das Almas Vaqueiras, Treze Almas Benditas, Sabidas e Entendidas; Almas Aflitas e Almas Apressadas.

Dona Antônia atribui as provações pelas quais passou, a exemplo da perda da visão, um significado de graça, de uma convocação para a devoção as almas. A revelação por meio do encontro no sonho, seria o que Mircea Eliade (1992a) chama de hierofania. O dom aparece aqui como um despertar para a reza e indica o exercício de uma missão que, para os rezadores, não tem fim.

Por morar na zona rural Dona Antônia afirma que o silêncio e as matas facilitam a devoção e permitem um contato mais próximo com as almas durante as rezas. Graças a sua memória, consegue realizar o ritual de amarração das almas, sem esquecer a hora exata em que deve desamarar o rosário. Sobre a sua devoção, há uma recomendação constante, a de que a *primeira devoção que a gente tem que ter é com as almas, porque elas estão em todo canto e precisam de reza.*

Outras rezadeiras, a exemplo de Dona Antônia, já haviam feito referência a uma *devoção primeira* com as almas, em razão da necessária mediação das rezas para que estas alcancem a graça de Deus. Se reza pelas almas, e se pede favores para almas, numa relação de compromisso. Num dado momento, dona Antônia me pergunta sobre a minha família, quem são meus pais e se mostra curiosa em saber se sou católico e quais são as devoções que eu tenho. Nesse momento, ela faz um longo silêncio, ouvindo atentamente. Quando concluo a minha história, vejo nela a expressão de quem está tentando se lembrar de algo. Após alguns minutos, ela diz que conhecia os meus avós, materno e paterno, e que eram compadres. Nominou cada um deles e passou a descrever esses familiares que, infelizmente, não conheci a todos.

Essa experiência de mutualidade na entrevista possuía uma singularidade que muito me impressionava, porque se voltava para um passado muito distante, em que ela rememorava histórias de quando era muito jovem, reconstituindo o cotidiano com todas as suas cores e nuances. Ao lembrar das festas de casamento e das pessoas que estavam presentes, conseguia resgatar, inclusive, o aroma das comidas. A entrevista revelava um momento de alegria muito espontânea. Depois de uma longa rememoração desses eventos, ela passa a recordar dos velórios, não somente dos meus avós, mas também dos meus bisavôs, materno e paterno. Segue uma descrição minuciosa do rito funerário, lembrando os aromas das flores de jasmim e do chá que foi servido. Aqui o depoimento se transforma e se reveste numa aura de austeridade e reverência constante às almas.

Eu tenho uma memória muito boa e eu me lembro desse povo. Lembro de tudo. Eu sonho com todo mundo. Eram meus compadres. Aqui você está em casa. Porque o seu povo era meu povo também. (VIEIRA, Antônia, 2018)

A dualidade do sagrado e do profano, representados pela festa e pelo velório e seu rito fúnebre, são vivenciados em seus respectivos contextos de forma intensa, como se pode perceber no depoimento. Nele, temos uma memória que alivia a perplexidade diante da morte,

explicando-a numa ótica de fé que se afasta da dogmática oficial católica professada por ela. Nessa configuração devocional, a alma, em alguma medida, permanece submetida às leis do tempo e do espaço. Para além de céu, inferno e purgatório, lugares bem delimitados na doutrina católica, e que estão localizados em planos distintos. Aqui, há uma religiosidade que permite a comunicação com as almas. Neste contexto, é possível conversar, evocar, pedir auxílio, e até mesmo obrigá-las, através da amarração, a atender algum pedido.

É um território em que as vivências religiosas estão permeadas pelo mistério, pela dúvida, pela certeza, pelos segredos e por uma mística, que nem sempre parte de uma crença oficialmente instituída. A vivência religiosa do devoto e o encontro com o sagrado fazem parte de uma dinâmica religiosa da qual o rezador faz parte. A oração das Almas pode nos ajudar a compreender essa relação.

Oh minhas almas santas. Vós que já fostes como eu, e eu que serei como vós, mostra-me a mim, que pedirei a Deus por vós. Esteja presa que eu rogarei a Deus por vós. Todas três, todas seis, todas nove, estejam presas nas ordens de Deus. Eu quero ver isso...

(Oração das Almas, pronunciada por rezadeira)

A devoção às Almas Vaqueiras é popularmente associada à sua principal característica, a de deparadora, ou seja, a capacidade para encontrar ou reaver objetos ou coisas perdidas. A lista de graças alcançadas pela intercessão dessas almas inclui a localização de animais perdidos ou furtados e, comumente, objetos como chaves, remédios, joias e dinheiro. As almas podem operar o maravilhoso, são capazes de encontrar até mesmo uma agulha perdida num vasto terreiro, como mencionado por uma entrevistada.

Entre devotos e rezadores, a devoção às almas é referenciada como a *devoção primeira*, por ser considerada a mais importante, é prioridade entre as outras devoções. Apontam que as almas têm *merecimento* ou preferência porque são necessitadas de oração. Duplamente se reza “pelas” almas e “para” as almas, porque ao mesmo tempo em que elas necessitam da oração do devoto, em seu favor, elas podem retribuir essas orações prestando algum tipo de auxílio. Assim, rezar em sufrágio das Almas do Purgatório, Almas Aflitas, Esquecidas, Apressadas, Vaqueiras, e por aquelas que morreram em estado de agonia, abandonadas, enforcadas, queimadas, degoladas ou afogadas, ou rezar pelas Almas, Benditas, Sabidas e Entendidas, cria um tipo de relação em que o devoto, através de determinadas rezas,

passa a dispor de um meio de agir sobre os seres sagrados. A ação das almas repercute no cotidiano, impactando a vida dos devotos.

A relação dos rezadores com as almas ocorre mediada pela oração, um *fenômeno central da vida religiosa*. Conforme Marcel Mauss, (1979), por ser uma forma religiosa em que a representação, em particular a fala, está intimamente ligada à ação e, devido ao papel da fala, sua inter-relação pode ser investigada com maior precisão. Na definição de Mauss, (1979), a centralidade da oração/prece se revela como um indicador do estágio de avanço de uma religião. Para este autor, a prece é *um rito religioso, oral, diretamente relacionada com as coisas sagradas* (Op. cit. p. 143). Portanto, a palavra prece é, para ele, simplesmente um substantivo pelo qual um conjunto de fenômenos é designado. E por comparação, uma vez que o termo é geral, é possível abstrair certas características particulares que vários conjuntos de atividades humanas compartilham.

Sobre a definição de prece, fica evidenciado que Mauss (1979) se posiciona contra uma perspectiva individualista, focada na comunicação de uma pessoa com Deus, ou psicológica, centrada na satisfação de alguma necessidade mental. Por esta razão, propõe uma definição que busca esclarecer e distinguir para evitar ambiguidades. Assim, Mauss (1979) identifica a prece como uma *instituição*, uma realidade social comparável a fatos coletivos como a linguagem, as práticas econômicas ou a família. Segundo ele, uma única instituição pode cumprir as mais diversas funções e assumir múltiplas formas, embora seja ela mesma e sem mudar sua natureza. Essa concepção vai de encontro a dois outros objetivos, de um lado a redução das práticas humanas a um conceito acessível à razão, e de outro, a noção de que as realidades humanas são incapazes de serem compreendidas devido a sua complexidade. A chave para compreender a natureza positiva da prece como instituição, está exatamente na formulação inicial de que a prece é um *fenômeno social*, (MAUSS, 1979, p. 116), e para sustentar esse argumento, Mauss apresenta cinco provas de que a prece é um fenômeno coletivo.

Em primeiro lugar, a prece está cheia de elementos cuja origem e natureza nos escapam, como mito e rito. É também um *fragmento de religião, produto do* esforço acumulado dos homens e das gerações. O conteúdo da prece, de acordo com Mauss (1979), mostra todos os sinais de sua origem social, na linguagem que é usada, os temas que aborda, as ideias que emprega e os sentimentos que expressa. E não apenas isso, a prece é social não somente no conteúdo, mas na forma. Ela não existe fora do ritualístico. As circunstâncias, horários e lugares onde as orações devem ser feitas, bem como a postura a ser adotada, estão todos estabelecidos. A forma das palavras, seu significado e ordem, são determinados

conforme é apropriado pela comunidade. Em quarto lugar, Mauss (1979) chama a atenção para as proibições e outras ordenações que demonstram a natureza social da oração, quais formas de falar e cantar são autorizadas e quais não são, quem pode e quem não pode dizer ou exercer o direito de falar, se velhos, jovens, mulheres.

Finalmente, Mauss (1979) indica as relações da prece com outros fenômenos coletivos, especialmente fórmulas legais e morais, em formas como o juramento, o contrato solene e as expressões exigidas pela etiqueta. Ele aponta que a prece tem, sobretudo, uma *existência social fora do indivíduo, na esfera do ritual, da convenção religiosa*. (Op. cit. p. 122). Assim, ressalta ele, as possibilidades do indivíduo para a oração pessoal, por exemplo, derivam dessa realidade social. Algumas dessas possibilidades podem, de fato, cumprir uma função social, como no lugar da oração gratuita em um ritual estabelecido ou atender à necessidade de inovação.

É importante considerar que, mais do que qualquer outro sistema de fatos, a prece, aqui nomeada como reza ou oração, é, conforme Mauss (1979), um fenômeno central da vida religiosa. É o ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. *Ela participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença* (Op. cit. p. 103). Nesse sentido, se toma como exemplo a Oração do Rosário Apressado, uma reza forte, nas palavras dos devotos, e que simboliza a prece enquanto palavra, linguagem e movimento que conduz e constitui ela mesma a ação. Isso porque, no dizer de Mauss (1979), a prece exprime ideias, sentimentos que as palavras se encarregam de traduzir para o exterior e substantificam. Agir e pensar estão representados no falar e este é, ao mesmo tempo, o próprio agir e o pensar. É aqui o ponto fulcral da intrínseca relação prece e rito.

5.1 O Rosário Apressado e a Amarração das Almas: prece, linguagem e movimento

Na oração do Rosário Apressado as almas são invocadas e *amarradas* até que atendam ao pedido formulado pelo rezador. O poder desta oração, considerada uma reza forte, e a ritualística que possibilita castigar essas almas com o seu aprisionamento, tornam o seu uso restrito a situações de extrema necessidade, que requererem o auxílio urgente das almas.

Se você tiver o merecimento você chama as almas e de onde elas estiverem elas vêm. Agora você só reza em grande aflição, porque você fica muito apressado. Eu só rezo quando estou precisando muito de uma coisa. Essa é das orações mais fortes que existem. (INÊS, 2018).

Ave-Maria, eu tenho medo! Não vou dizer que não tenho, porque eu sou uma pessoa muito medrosa. Eu já rezei muito, mas teve um tempo que eu já não sabia mais era de nada. Por que você olhe, você tem que ter muito cuidado com elas. Elas amostram o que você quiser, onde estiver, mas é uma coisa que eu não sei dizer direito. Que você só pode fazer isso se for uma coisa assim, uma coisa muito grande. É isso, só se for uma coisa muito grande. Eu sou muito medrosa. Só faço numa precisão muito grande, porque, eu tenho pra mim, que a pessoa está judiando delas. (MARQUES, Vicência, 2018).

A fala das entrevistadas é representativa de outras falas, em relação ao uso restrito dessa prece a situações excepcionais e do receio de consequências negativas causadas por um erro na prática da oração que configure desrespeito ou maltrato para com as almas. Por esta razão, os entrevistados sugerem que, ao lançar mão desse recurso, o devoto deve ter clareza das obrigações envolvidas na execução da reza e do rito envolvido, respeitando o tempo de cada momento.

Durante a reza do rosário, o rezador pronuncia em voz baixa, quase sussurrando uma invocação das *Treze* Almas Benditas, Sabidas e Entendidas, e das almas Aflitas. Alguns rezadores, a depender do que se pede, também invocam as almas das pessoas que morreram queimadas, afogadas, enforcadas e degoladas. Em dado momento, durante a oração, o rezador inicia a execução de uma sequência de nós, no próprio rosário, mas há quem utilize uma linha para *laçar* algumas contas do rosário. A cada nó, se faz uma pequena pausa e quase murmurando segue a reza e a elaboração dos nós, de forma vagarosa. Ao concluir a reza e um número específico de nós, o rezador se mantém por um tempo em silêncio e compenetrado. Por fim, o rosário é cuidadosamente guardado e só quando o objeto aparece é que uma oração de agradecimento é realizada e os nós são desfeitos. É nesse momento que as almas, que haviam sido amarradas, são libertadas pelo rezador. O pagamento às almas pela graça alcançada ocorre num momento posterior, em forma de orações em favor das almas, velas e, em alguns casos, cânticos e oferta de água. Ao rezador pode ser oferecido um agrado, após a graça alcançada.

Nossa análise aponta que o Rosário Apressado simboliza uma íntima relação entre as almas e os devotos. Esta relação não se encerra com a graça alcançada e o consequente pagamento da promessa. A devoção que possibilita o contato com o sagrado é fortalecida com recebimento da graça, o que enseja mais orações pelas almas que, no contexto em que se

encontram, necessitam dos sufrágios dos vivos. Estes, por sua vez, se valem das almas nas suas mais variadas necessidades, instando os rezadores a usarem o recurso da amarração para as causas mais urgentes. Aqui se evidencia uma relação mútua de dependência, entre vivos e mortos. A própria oração e a fala dos entrevistados nos dão uma dimensão do significado da amarração das almas, ao mesmo tempo em que, sutilmente, indicam as restrições, cuidados e advertências a quem não possui intimidade com essa devoção.

Abaixo transcrevo quatro depoimentos, divididos em dois blocos, que tratam da amarração das almas e realizo uma breve análise de cada uma delas, observando as variações da prece e as particularidades inerentes a cada rezador.

No Rosário Apressado é a única reza que eu não me ajoelho. Eu digo, “oh minhas almas santas, oh minhas almas santas, oh minhas almas santas. Vós que já fostes como eu, e eu que serei como vós, mostra-me a mim, que pedirei a Deus por vós. Esteja presa que eu rogarei a Deus por vós. Todas três, todas seis, todas nove, estejam presas nas ordens de Deus. Eu quero ver isso”. (...) Você se mantém naquela intenção e vai amarrando os nós e andando. Você vai dizendo e amarrando no rosário. Todas elas. Você só solta elas quando você for atendido. Quando você conseguir o que você pediu. Isso é prender almas, que a gente chama amarrar. É exatamente isso, mas é uma coisa muito delicada. (VIEIRA, Antônia, 2018)

Tem o Rosário Apressado de Santa Terezinha, tem o de Santa Rita e tem o de Nossa Senhora da Conceição. Eu conheço todos. Olhe aqui [segurando o rosário]. Primeiro a gente reza o “creio em Deus pai” e três Ave-Maria. Aí quando chega no Pai Nosso, no rosário, aí diz: “Oh minha Virgem da Conceição, vós sois àquela senhora que subiste ao céu, no seu empíreo de ouro, calçada na lua, coroada de estrelas. Viesse e dissesse que na maior aflição que eu me viste, eu vos chamaria cento e cinquenta vezes. O dia que vós me valeria, pois é chegada a ocasião. Valei-me minha Virgem da Conceição, valei-me minha Virgem da Conceição, valei-me minha Virgem da Conceição”, até quando chegar no Pai Nosso. Se você tiver o merecimento você chama as almas e de onde elas estiverem elas vêm. Agora você só reza em grande aflição, porque você fica muito apressado. Eu só rezo quando estou precisando

muito de uma coisa. Essa é das orações mais fortes que existem. (INÊS, 2018).

No primeiro caso, um trecho da Oração das Treze Almas é recitado como uma invocação das almas no Rosário Apressado. Nela se pode perceber, já no início, que se dirige as almas por três vezes em forma de súplica para, em seguida, evocar uma lembrança, a de que os mortos passaram pela experiência da vida. Ao mesmo tempo, num gesto de identificação, se reconhece que os vivos um dia estarão mortos e, portanto, serão também almas. Ao dizer, *vós que já fostes como eu, e eu que serei como vós*, se busca na relação de vivos e mortos resgatar aquilo que se teve em comum. É também uma forma de lembrar as almas que elas já passaram por essas aflições que os vivos se socorrem junto a elas. Por serem almas com características tão diversas, cumpre o apelo dos vivos para que estas, benditas, sabidas e entendidas, mas também aflitas, concedam a graça de atender ao pedido dos irmãos que, como elas, se encontram necessitados.

No segundo depoimento, a rezadeira nos informa das muitas orações que integram o Rosário Apressado e recita um trecho do de Nossa Senhora da Conceição, de quem tem mais devoção. O momento e o trecho da prece em que se faz a invocação das almas não são revelados. Ela pontua que, para que as almas *escutem* o chamado, é necessário que aquele que reza tenha o devido *merecimento*, algo essencial nessa relação. O merecimento está ligado a uma relação prévia com as almas. Ao que parece, a parte inicial da oração cumpre introduzir o contato com o sagrado para, num segundo momento, se este contato for bem sucedido, se invocar a presença das almas. A observação quanto ao *apressado* do rosário diz respeito, segundo ela, ao estado de espírito de quem se encontra em aflição.

Os outros dois depoimentos fornecem mais elementos para se compreender essa devoção,

Qualquer coisa que tiver desaparecida a pessoa amarra as almas e as coisas aparecem, mas tem que ter o rosário, não é? Aí pega as três Almas Vaqueiras, as três que morreram queimadas, as três que morreram afogadas e as três que morreram degoladas. Eu quero que faça com que qualquer objeto vivo apareça. Aí vai e amarra e fica aquela cruzinha, aí a pessoa pendura ali e promete quantos Pai Nosso vai oferecer quando aquele bicho aparecer. Aí quando aparece a pessoa vai e reza aquele Pai Nosso que prometeu as nove almas e tem outras coisas também. Mas olhe, é muito ruim se você não pagar. Você tem que fazer

aquilo que você prometeu a elas. É um sacrifício grande que você tem que fazer. E depois tem que desatar o nó pra soltar elas. Pois é assim. Você tem que se lembrar de soltar elas. Não pode esquecer não. (IRACEMA, 2017).

Minha mãe rezava no rosário, mas ela não disse como era a oração, porque só ela sabia e ela não podia me ensinar, porque eu era mulher também e não podia. Quando a minha mãe rezava, ela via tudo e ela sabia com quem a pessoa casava e quando ia separar, mas ela não me ensinou. Ela tinha aquele medo de ensinar pras pessoas e é uma coisa que eu preciso, que as vezes o povo vem pedir e eu não sei. A reza que eu faço eu aprendi no Juazeiro. Aprendi com um beato, na terra do meu Padim Cícero. É assim, tem umas palavras que a gente diz, que é pras almas benditas e sabidas. Eu sou uma pessoa sem estudo e elas é que me dão instrução. Então eu rezo três Ave Maria e três Salve Rainha. Quando eu rezo as três Salve Rainha aí eu vejo. Eu sonho com alguma coisa que perdeu, ou qualquer coisa assim, uma coisa que foi roubada. Aí eu digo onde aquela coisa está. Agora tem noite que eu não durmo com elas aperreando como se quisesse mostrar alguma coisa e eu não sei dizer, porque isso tudo é um mistério. (JOANA, 2018).

A fala de Dona Iracema evidencia uma devoção às Almas Vaqueiras que na sua reza são invocadas e amarradas. Essas almas que vagueiam ou vaquejam são incluídas no cálculo das três, seis e nove almas. Conforme dissemos anteriormente, essa rezadeira é uma especialista das rezas que curam hemorragias em pessoas e animais, especialmente. Ela ressalta que a reza para as almas se limita a localizar coisas vivas. O final da sua fala é marcado pela observação de que é necessário retribuir a graça alcançada pelas almas. Esse pagamento ocorre não somente com as orações prometidas em favor das almas, mas através de *outras coisas*, que a rezadeira não revelou. A advertência maior seria para não esquecer de desatar o nó e soltar as almas amarradas.

O último depoimento fala do aprendizado, uma questão sensível aos rezadores e que envolve uma complexa regra proibitiva, em que o homem não pode ensinar a mulher, nem a mulher pode ensinar ao homem. Conforme discutimos anteriormente, a quebra dessa regra tornaria a reza fraca ou ineficaz. Para Joana o fato de ter aprendido as rezas na terra do Padre Cícero, de quem é devota é um aspecto que confere distinção em relação aos outros rezadores.

Em sua fala, se observa todo um cuidado em relação a esta prece, cujo ensinamento é cercado de restrições. Neste caso, a relação com as almas foi obtida através de outras orações e outros aprendizados que possibilitaram uma proximidade a ponto de receber, segundo ela, *instrução* das almas. A revelação de onde está a coisa perdida, ocorre por meio de sonhos e visões. As palavras sagradas que a conecta com as almas não são informadas e, ao final, ela resume a tensão de um “incomodo” provocado pelas almas com um argumento muito presente entre os rezadores, o de que tudo é um mistério.

O conjunto de entrevistas sobre a amarração das almas, que envolve a Oração das 13 Almas e o Rosário Apressado, indica uma sistemática que se inicia a partir do momento em que o rezador é procurado pelo devoto em busca de auxílio para os mais diversos problemas. Em se tratando de causas urgentes e que estejam relacionadas à perda, roubo ou furto de algum objeto ou animal, e mesmo para indicar quem praticou o roubo ou furto, a invocação das almas se faz necessária. O sofrimento da vítima causado pela perda de um bem é considerado uma causa urgente, tendo em vista que são, conforme os rezadores, pessoas boas, pobres, que estão aflitas por algum prejuízo, cabendo às almas humildemente vir em seu favor.

É interessante observar a plasticidade dessas almas, que não se limitam a recuperar objetos ou animais perdidos. Essa questão foi abordada, de forma sutil, por alguns rezadores. Segundo eles, as almas podem comunicar previamente o dia da morte e a ocorrência de acidentes com pessoas conhecidas. Podem ser invocadas em desfavor de alguém que, de alguma forma, tenha causado algum mal a outra pessoa e podem ainda proteger pessoas e locais sagrados, como no caso do Sítio Queimadas, uma comunidade rural de Tavares, onde as almas são responsáveis por guardar e proteger a Santa Cruz do Deserto e os seus rezadores, conforme Melo (2010). É oportuno analisar que os chamados *exemplos* possuem um ideal moralizador e comportamental que ocorrem por meio do enredo das narrativas fantásticas, pela repreensão e pelo temor dos castigos revelados. São histórias trágicas ocorridas na própria comunidade e cujos mais velhos são os responsáveis pela guarda dessa memória que, na maior parte, está relacionada a um *castigo das almas* contra os descrentes.

Nesse sentido, essas histórias exemplares reproduzem valores e transmitem conhecimentos, ao mesmo tempo em que delimitam modos de pensar e agir em relação às práticas religiosas tradicionais de seus principais adeptos, como os rezadores. Aqueles que assumirem posturas em desacordo com essas práticas e crenças tradicionais podem sofrer sérios infortúnios, ou até a morte. Em grande medida, os exemplos conferem aos rezadores capacidades extraordinárias, como um tipo de poder para evocar o castigo das almas, a visão

de acontecimentos trágicos, além de reforçar a importância e conferir *status* aos conhecedores das rezas que curam e das *rezas brabas*, orações fortes que resultam num auxílio imediato ao rezador.

Em nossa pesquisa, foram encontradas referências significativas aos chamados *exemplos*, histórias de castigo ou lição, todas relacionadas a algum tipo de desrespeito praticado contra um rezador. Os *exemplos* sugerem que não se deve fazer pouco caso dos rezadores e das suas práticas. No dizer local, *you pode não acreditar, mas jamais desacreditar* um rezador, o poder das almas ou a sua devoção. Os próprios rezadores difundem que as almas devem ser amadas, respeitadas, mas igualmente temidas. É também por essa razão que algumas rezas são consideradas *brabas* ou fortes, não somente pelo poder de cura que oferecem, mas principalmente pela íntima relação que estabelecem com o sagrado, representado pelas almas. Qualquer erro na condução da reza pode acarretar o descontrole das almas e consequências inimagináveis para aquele que reza.

Aqui é oportuno discutir o *Rosário Apressado* e a *amarração das almas*, que se inserem numa relação delicada entre o rezador e o sagrado. Considerada reza forte, esta oração exige perícia de quem se dispõe a fazê-la porque, para além da execução da reza e do rito correspondente, é necessário retribuir as almas pelas graças que concedem a quem as procura. O rezador está mais suscetível de punição por ter a confiança das almas, por esta razão, só se reza em quem acredita, em quem expressa algum respeito ou veneração às almas. Aqui as *histórias exemplares* cumprem ainda outro papel, o de lembrar as pessoas que o não pagamento de uma graça alcançada pelas almas acarreta uma série de castigos, seja em doenças, fatalidades, ou prejuízos maiores do que aquilo que se tentou reaver. Portanto, a punição de alguém serve de *exemplo* para os demais, porque um pedido feito tem que ser pago.

Essas histórias são contadas com maior riqueza de detalhes pelos devotos que, embora não tenham testemunhado os fatos, contam de tal forma como se eles mesmos tivessem participado dos acontecimentos.

Meu filho, uma pessoa de juízo nunca devem duvidar dos poderes de Deus. A gente tem que ter muito cuidado com essas coisas. Você veja, uma pessoa nunca pode se desfazer das coisas de Deus. Eu sei de muitos exemplos. Olhe, o finado Cordeiro teve uma morte muito feia. Diz o povo, que um dia ele disse uma piada com a finada Luzia, que era uma rezadeira muito conhecida. Dizem que ela fumava um cachimbo e dizem

que o finado Cordeiro disse que não tinha coragem de beber água da casa dela, que ela fumava e os copos fediam a fumo. Ele queria dizer que ela não era limpa. Aí diz que ela soube que ele tava fazendo piada com ela, aí dizem que ela rezou e desde aquele dia que ele não conseguiu mais beber água. A goela dele não passava nada. Sentia sede e não podia beber água. Você quer uma morte mais triste do que essa? Morreu de sede, seco que nem uma vara. Sofreu muito. Tem o exemplo do finado Marco que morreu afogado. Eu me lembro também do rapaz que se enforcou, tem da moça que levou o choque. Eu conto todos esses exemplos. Da minha família mesmo eu conto. Um primo meu, fizeram um pedido às almas, ele foi válido e ele não pagou. Tinha perdido uma rês e prometeu umas coisas, e fizeram o pedido e depois ele não chegou. O gado dele morreu todo, um por um. Ficou sem nada. Isso num espaço assim de um ano. Morreu pobre, sem nada. Todo bicho que ele criava morria. Quando ele veio se lembrar já era tarde. (BARROS, Paulo, 2018).

A obrigatoriedade de pagar uma promessa ou pedido, o dever de agradecer o rezador quando solicitado e o aspecto do sigilo de algumas rezas, fazem parte das estratégias utilizadas pelos rezadores para assegurar a respeitabilidade e manutenção de suas práticas e saberes. Representam ainda restrições ou condições para quem deseja aprender o ofício da reza, como também expressa uma relação de poder, considerando que os rezadores são os únicos que detém o conhecimento da reza e suas práticas.

Sendo um segredo, a transmissão desse saber fica restrita a uma decisão do rezador que pode ensinar apenas a quem ele desejar, com base exclusivamente nos critérios que possui e na livre vontade. O fato é que o aprendizado da reza não está acessível a qualquer pessoa. Este constitui um saber do rezador, considerado o especialista e a referência na comunidade, a quem as pessoas recorrem quando precisam.

5.2 A espiritualização da troca: agrado, merecimento, proteção e sabedoria das almas

Os rezadores entrevistados não cobram qualquer tipo de pagamento pela reza, considerando uma ofensa qualquer oferta nesse sentido. Todavia o agrado é aceito, desde que seja oferecido espontaneamente e com bastante cautela porque, se entendido como um pagamento, no sentido estrito do termo, representaria, para o rezador, uma venda da reza o que pode torná-la fraca ou ineficaz.

Olhe, eu não tenho história de rezar por pagamento. Eu rezo é por amor, que as palavras de Deus ninguém vende. E eu também não escolho branco nem preto, rico nem pobre. Eu rezo em toda pessoa que disser que está precisando. Eu rezo na mesma hora! Não tem essa história de escolher, fulano e cicrano pra rezar, ou dizer, se não pagar não serve. Eu rezo de graça, por amor. Agora se a pessoa tiver aquele amor também de dizer assim: eu vou te dar esse agrado, aí eu digo logo: mas é se você quiser me dar, se você quiser dar. Agora um pagamento porque eu estou rezando na pessoa eu não aceito. Porque a gente não pode receber pela reza. (BIA, 2017).

Um agrado é um coco, uma batata, um quilo de arroz, é isso. É um costume daqui, não é a gente que pede não. A pessoa vem pra eu rezar e depois ela dá um agrado, é assim. Mas, é ela que quer dar. Porque a reza é uma coisa que a pessoa não pode exigir nada, não pode receber dinheiro. É um dom de Deus. Ave Maria, Deus me livre e guarde de receber alguma coisa. (ZEZA, 2017).

Não aceito, não. Nem presente, nem dinheiro, nada! Nunca, nunca, nunca... a pessoa pedir pra eu rezar e perguntar quanto é, eu digo: não minha filha, as palavras de Deus ninguém vende, não. Tem gente que vem aqui e me leva pra rezar nos sítios, longe e eu vou. Olhe, colocaram um olhado no bezerro de Seu Benedito, e o bezerro não podia nem se levantar. Ele disse: Maria, minha filha, colocaram um olhado lá e faz dois dias que o bicho não se levanta. Eu dei umas três viagens, mas quando eu rezei a primeira vez ele já se levantou. Não andou, mas se levantou. Aí no outro dia ele veio pra eu

rezar de novo, eu fui. Rezei dois dias. Rezei nesse bezerro, depois fui rezar nas vacas, ele perguntou quanto era, e eu disse: Deus me livre de cobrar. Meu pai graças a Deus rezava de boa vontade e não cobrava, então por que eu vou cobrar? Cobro não, não cobro nada. (IRACEMA, 2017).

Nas falas acima é perceptível a maneira enfática como as rezadeiras se posicionam em relação ao pagamento pela reza, que é considerada um dom e que, por esta razão, não pode ser explorada comercialmente. Neste sentido, qualquer pergunta que faça referência a uma forma de remuneração pela reza é rechaçada pelos entrevistados, que consideram uma cobrança financeira pelo ato de rezar incompatível com o sagrado, visto que tal ato não é uma obrigação, mas um ato espontâneo do rezador.

As três entrevistas citadas são representativas dos pontos de vista dos demais rezadores, em relação a aceitação de uma retribuição monetária pela reza. Para a primeira e segunda entrevistadas, não há necessidade de pagamento, embora o agrado seja admitido. Neste caso, a oferta do *agrado* só será aceita se realizada de modo habitual, como um gesto espontâneo da pessoa rezada para o rezador e dentro da lógica cultural que o *agrado* está inserido. Cabe aqui ressaltar que, conforme discutimos anteriormente, o agrado difere material e simbolicamente do pagamento porque é dado de forma espontânea, sem caracterização monetária, ou valor estipulado.

A ideia de um dom divino que promove a cura de pessoas doentes resulta num compromisso do rezador em não cobrar pela reza. A segunda entrevista é bastante elucidativa quanto a essa questão, ao descartar a possibilidade de pagamento de qualquer natureza. Embora não tenha feito referência ao agrado, creio que este é uma possibilidade pelas razões já expostas e levando em consideração a vivência comunitária no cotidiano, as redes de cooperação, os laços de parentesco e as relações de compadrio e confiança. O contexto dos rezadores permite perceber que a relação entre o rezador e aquele que o procura para rezar se expressa num constante dar, receber e retribuir.

Esses três elementos incluem tanto a criação de reconhecimento de *status* para os rezadores dentro da comunidade, quanto o relacionamento entre estes e os rezados. Marcel Mauss (2003), já apontava algo semelhante em seu texto clássico, Ensaio sobre a dádiva, originalmente publicado em 1925. Também conhecido como Ensaio sobre o dom, essa obra é central para a teoria antropológica. Nela o autor analisa a tríplice obrigação de dar-receber-retribuir, enquanto essência da reciprocidade, e mesmo da constituição existencial humana. Para Mauss (2003) cada uma dessas obrigações reveste a forma de dádiva e estabelece uma

espécie de vínculo de almas entre os atores envolvidos na dinâmica do dom que anima e reencanta o mundo. Para ele,

Se coisas são dadas e retribuídas, é porque *se* dão e *se* retribuem "respeitos" - podemos dizer igualmente "cortesias". Mas é também porque **as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se "devem" - elas e seus bens - aos outros.** (MAUSS, (2003, p. 263). [grifo nosso]

Mauss entende que o sistema de dádiva se estabelece de maneira mítica, imaginária, simbólica e coletiva, uma vez que as coisas trocadas nunca se separam completamente de quem as troca. A expressão simbólica ligada a uma ação ou transação, Mauss dá o nome polinésio de *mana*.

Em seu estudo, Mauss (2003) afirmou ainda que a distribuição de bens é o ato fundamental que dá reconhecimento em todos os contextos. Dar demonstra *status* e prestígio, isso significa o mesmo na oferta da reza para quem precisa, considerando que os rezadores dão para receber *status* e prestígio. Honra, prestígio ou reconhecimento é a base do capital simbólico e serve como o valor que alguém possui dentro de uma cultura (BOURDIEU, 2007). Como afirma Mauss, os presentes são parte do sistema de serviços totais e incorporam uma ampla gama de significados, devem ser vistos não apenas economicamente, mas também no âmbito religioso, político e social ao mesmo tempo, criando e transformando as relações sociais (MAUSS, 2003).

No relacionamento entre quem dá e quem recebe, o ato de receber também é de suma importância, essa troca não é algo simples, é revestida de uma série de intenções e obrigações que se conectam. Ao aceitar o presente, se aceita a relação que está se formando, por outro lado, se recusar a receber um presente é mostrar medo de não poder retribuir. Conforme o próprio Mauss, *a recusa em dar ou receber é recusar a aliança e a comunhão entre homens-homens e homens-deuses* (MAUSS, 2003, p. 206). Isso significa que a troca de presentes é sobre a renovação das relações sociais, incluindo aquelas que são baseadas nas disparidades de poder, como por exemplo, entre o rezador e o receptor da reza, este último fragilizado na sua necessidade. Enquanto o presente da reza é indiscutivelmente dado para mudar as diferenças entre o rezador e o receptor doente, necessitado e frágil, na prática, a reza poderia reforçar ou reinventar essas diferenças a partir do prestígio obtido pelo rezador. Isso porque, conforme Mauss (2003), no sistema de dádiva, reina a nobreza e a honra, no qual o doador ganha prestígio, diferentemente do *potlach* e da dádiva agonística, ou da troca mercantil baseada no interesse. É preciso ressaltar, contudo, que a dádiva é também uma relação de

poder, simultaneamente interessada e desinteressada. As histórias exemplares cumprem, em certa medida, a missão de lembrar essas posições.

Outra observação importante, que se depreende das falas das entrevistadas, diz respeito ao uso que se faz da reza. Na tradição local, a principal finalidade da reza é ajudar as pessoas e não pode ser utilizada em benefício próprio, porque tudo deve ocorrer para o bem da pessoa rezada e não para quem reza. Se o rezador adoece e precisa ser rezado ele deve procurar outro rezador para pedir ajuda, porque a sua reza não funciona em si. Essa questão é complexa na medida em que o contexto social em que os rezadores vivem está interligado, direto ou indiretamente, e o benefício da reza em pessoas da comunidade de alguma forma retorna para os próprios rezadores.

A discussão em torno da retribuição dada aos rezadores pelas pessoas rezadas, envolve a análise de uma outra retribuição que se insere nos chamados benefícios espirituais, uma espécie de recompensa oferecida pelas Santas Almas aos rezadores pelo exercício do ofício sagrado e pela fervorosa devoção. Essa questão está atrelada a um dom dado por Deus aos rezadores, considerados os escolhidos. Por esta condição, os rezadores gozam de um *merecimento*, e é através dele que recebem benefícios espirituais como recompensa, a exemplo da *sabedoria das almas*. Esta, além de possibilitar ao rezador um discernimento e maturidade para lidar com questões cotidianas como doenças, angústias e aflições pessoais e da própria comunidade, permite ainda ao rezador o conhecimento antecipado do dia da própria morte. Outro benefício seria uma *defesa* ou *proteção espiritual* dada pelas almas aos rezadores.

A *sabedoria das almas* consiste num conhecimento cercado de mistérios que só os rezadores teriam acesso, e que se revelam num grau de maturidade e discernimento para aconselhar e opinar em questões que envolvem a própria comunidade. Este saber se revela de formas diversas por meio de premonições, toques, presságios, pressentimentos e avisos. O rezador teria uma visão do seu futuro e de pessoas próximas, além de ser avisado pelas almas do dia da própria morte. Pode ainda pressentir a ocorrência de acontecimentos trágicos, podendo, inclusive, evitá-los. No caso do aviso da própria morte, os entrevistados abordam a questão sutilmente, e consideram um assunto delicado e sigiloso. As falas evidenciam que esse conhecimento, para as pessoas em geral, ao invés de um benefício, poderia se converter em algo prejudicial. Para alguém desprovido de sabedoria, ter ciência do dia da própria morte pode reduzir os dias da própria vida, seja pelo medo, ansiedade, ou angústia diante desse conhecimento. Contudo, para o rezador que tem o *merecimento*, a *sabedoria das almas* viabiliza uma compreensão que passa longe da ideia de perda de sentido da vida, ao

possibilitar ao rezador uma preparação para a morte num contexto de serviço e dedicação em favor do outro e do sagrado. Se tem uma espécie de contrato com a divindade onde as partes realizam trocas para suprir as necessidades de deuses e humanos.

Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca. (MAUSS, 2003, p. 212).

O que se observa é que entre os rezadores das almas encontramos um sentido ontológico do paradigma da dádiva no que chamamos de espiritualização da troca, tal qual Mauss verificou em seus estudos, ao observar que as trocas de dádivas entre os vivos “incitam os espíritos dos mortos e os deuses a serem generosos para com eles, os vivos. Assim temos os beneficiários celestes e os beneficiários terrestres, que assim como estes, estão dispostos a recompensar” (MAUSS, 2003, p 204). Assim, o rezador serve aos homens, mas também aos deuses, numa espécie de contrato em que as partes envolvidas trocam serviços e cada um tem a sua parte, pois os deuses têm necessidade dos humanos e os humanos também dependem dos deuses.

Inegavelmente, o dom institui um limite entre as pessoas e o rezador se distingue porque possui o merecimento divino de dispor de proteção espiritual, além de uma sabedoria dada pelas almas e do dom de curar através da reza. É natural que ocorra um processo de diferenciação no interior da comunidade a qual pertença, tendo como consequência para o rezador a dádiva e a dívida, na medida em que é “alguém que se sente fortalecido por ter recebido uma dádiva divina distribuída desigualmente entre os homens” (OLIVEIRA, 1992, p. 06).

Durante as entrevistas, sempre que abordei a questão dos benefícios espirituais relacionados à *sabedoria das almas*, me deparei com o mistério de um conhecimento que *não é pra saber* ou que *não se pode dizer*. As falas abaixo fornecem alguns elementos para tal compreensão.

Quem tem devoção com as almas, morre sempre num dia de sexta-feira. E a minha sogra morreu numa sexta. Quando passou da meia noite, de doze pra uma da madrugada, foi a hora que ela morreu. Ela morreu da quinta pra amanhecer na sexta e se enterrou na sexta mesmo. Porque olhe, quem tem devoção com as almas sabe o dia que morre. Ela dizia

assim, meu filho você está perdendo sua mãe. Ela se pegava com as almas pra tudo nessa vida. Ela tinha aquela devoção muito grande. Tinha dia que ela tava boa de saúde e ela tinha aquele aviso, de repente ela dizia: eita meu filho, você vai ficar sem sua mãe, foi desse jeito. Ela não dizia, mas ela sabia, eu sei que ela sabia o dia que ia morrer. (REGINA, 2017).

Os rezadores têm uma sabedoria que eles morrem e não contam pra ninguém. Eles sabem o dia que morre. Se pega com as almas e elas avisam. A pessoa tem aquela revelação. A minha sogra se despediu de todo mundo antes de morrer. Visitou todo mundo aqui no sítio. Foi na rua [cidade] comprou uma roupa branca e passou aqui em casa e disse, esse mês eu não recebo a minha aposentadoria, aí eu disse, oxente! por quê? Aí nisso ela disse, nem tudo a gente deve dizer. E ela veio só dizer isso. Quando foi com poucos dias ela morreu. E morreu dormindo. Quem tem devoção com as almas tem uma boa morte. Dizem que é um presente que elas dão. Eu sei meu filho que minha sogra era uma pessoa muito boa. Era uma pessoa de Deus. Ela se enterrou com a roupa branca nova que ela tinha comprado e com a fita do Apostolado. (BARROS, Paulo, 2018).

É uma virtude que a gente recebe. Eu acredito e é só o que eu posso dizer. Eu rezo e eu sei. Deus não dá esse poder a todos porque é um conhecimento muito profundo de saber o dia que a gente morre. Mas é verdade, é uma fé da gente. Aqui pra nós é assim. (INÊS, 2018).

O povo fala que são três dias antes de morrer que a gente tem um aviso, mas eu não posso dizer. Olhe que o final da reza já é um aviso, que diz: 'Quem ouvir não aprender, quem souber não ensinar, dia de juízo se arrependerá'. (CELINA, 2017).

Tem muita coisa que a gente sabe, que é assunto de gente velha como eu. Eu sei que dizem que a gente tem esse merecimento de saber o dia que morre. Como eu não morri, eu não posso nem garantir a você se isso é verdade [risos]. Mas a gente se pega nas experiências dos mais velhos. Eles quem sabiam dessas coisas e a gente só aprendeu e foi fazendo do jeito que eles ensinaram, com aquele cuidado, com aquele respeito. Porque a vida da gente é rezar, então é como um presente que a gente

recebe. E assim você se prepara pro outro mundo. Mas é que nem uma sabedoria. Dizem que é assim, eu não sei explicar direito. (BENTO, Rita, 2017).

Os depoimentos acima trazem o olhar de devotos e rezadores e é possível analisar a forma como cada deles lida com a questão do saber privilegiado da própria morte. A fala de Dona Regina e Seu Paulo Barros configuram um depoimento testemunhal de situações em que rezadeiras, no caso suas sogras, transpareceram que sabiam que a própria vida estava chegando ao fim. Essa impressão surge a partir de um conjunto de ações que, segundo os depoentes, revelam o que seria uma preparação para a morte: a intensidade da reza, a maior frequência a missa, a aquisição de uma roupa branca, visitas aos familiares e amigos, recomendações sobre herança e partilha de bens, conselhos aos mais jovens. Em alguns casos, a escolha do local da sepultura, a resolução de conflitos, pessoas com pedidos de perdão, seriam elementos que comprovariam, na visão dessas pessoas, que os rezadores recebem avisos do dia da própria morte e se preparam com sabedoria para tal acontecimento, tomando de decisões para assegurar a salvação de sua alma.

Nas entrevistas, os próprios rezadores abordam essa questão com bastante discrição, mas evidenciam que não temem a própria morte, demonstrando certa resignação. Tal postura é diferente em relação ao outro, tais como amigos e familiares, devido ao sentimento de solidão e perda. Os trechos apresentados acima são representativos a esse respeito e indicam a existência de um conhecimento privilegiado, que só os rezadores, devotos das almas, têm acesso. Para estes, se trata de um merecimento, uma virtude ou sabedoria que é, ao mesmo tempo, uma verdade de fé, conforme Dona Inês. Todavia é a experiência dos mais velhos que assegura essa verdade que engendra relações sociais. Foram os mais antigos que transmitiram esse conhecimento aos que hoje o detém. E o povo, numa referência à comunidade, é o elemento central no qual reside a confiança no rezador. A linha tênue entre o dizer e o silenciar é representada por uma sabedoria que não se explica, mas que é transmitida pelos mais velhos às novas gerações.

Entre os muitos elementos que remetem a um *status* e conferem prestígio ao rezador na comunidade há situações que aludem a uma proteção das almas aos seus devotos especiais. Em um dos casos, as almas foram invocadas para tal, mas em outro, um castigo foi realizado, sem o conhecimento do rezador ofendido. Dentre as histórias ouvidas, alguns casos emblemáticos ajudam a compreender um pouco desse aspecto do benefício espiritual que envolve a proteção aos rezadores.

Uma vizinha veio trocar uma casa com o meu genro, era dia de crisma na igreja, eu estava fazendo janta. Eu ia ser madrinha de um monte de meninas e eu estava naquela correria. Aí chegou uma mulher, que mora na outra rua aqui de cima, pra eu mostrar uma casa pra ela olhar. Fui lá e mostrei, e ela ficou doida pela casa, dizendo eu quero, eu quero a casa. Isso foi numa quarta-feira, quando foi na quinta eles trocaram a casa e passaram a escritura. Quando foi no domingo que eu vinha do cemitério, todo domingo eu gosto muito de ir ao cemitério (...) aí quando eu ia passando ela disse que tinha uma conversa comigo, aí eu disse: fale logo que eu não gosto de coisa errada não, o que foi? Aí ela disse que era pra desmanchar o negócio da casa. Eu digo: bom, eu não fiz negócio, apenas eu fui mostrar a casa. Aí ela disse que era pra desmanchar, que ela não tinha gostado. Aí eu disse, eu não fiz negócio de vender casa ou trocar casa, não. Meu genro não quis desfazer o negócio. Aí ela ficou com raiva de mim. Toda vez que eu passava na rua dela que ela me via, o povo dizia que ela se benzia. Aí quando foi um dia eu ia passando por ela e vi quando ela se benzeu aí eu me benzi também. Nisso ela se zangou e disse: vá embora sua aleijada sem vergonha. Eu tive tanta raiva que a primeira coisa que fiz foi entregar às almas, que eu não rogo praga não. Chamei as almas Apressadas e do Purgatório, que eu tenho devoção com elas e disse que elas só se sentissem livres e salvas quando fizessem com que aquela mulher pagasse a piada que ela disse comigo. Essa história tem mais de cinco anos e ela é quem está aleijada. Deu um AVC nela. Já mandaram me chamar lá e eu não fui e nem vou, porque ela me feriu. É como eu disse, eu não rogo praga não, mas eu entrego às almas. (JOANA, 2018).

Meu filho eu respeito todo mundo, nunca tive desavença com ninguém aqui. Agora você sabe que a língua da pessoa é uma arma feroz, daquelas grandes. Quem quiser ter uma arma, é a língua da pessoa. Que pela língua a pessoa cura, a pessoa morre, a pessoa mata. Aí fiquei muito aperreada com um falso que levantaram comigo. Foi um crente que veio morar aqui e nesse tempo eu já rezava, já sabia de toda oração forte. E o povo dizia que ele ficava com piada, dizendo que a gente fazia macumba, feitiço essas coisas. Menino isso me incomodava de um jeito que você nem sabe. Um dia eu tava com raiva e eu rezei pra ele ir embora daqui. Fosse do jeito que

fosse. Não sei o que se passou que depressa esse homem adoeceu e foi embora se tratar. Sei que vendeu a casa e sumiu no mundo. E assim aconteceu. Fiz a reza e chamei pelas almas cento e cinquenta vezes. Porque, olhe, a gente reza pra muitas coisas, que quando a gente tiver na maior aflição você chama pelas almas. Eu não quis nem saber o que deu nele, porque a gente reza pra se defender de gente ruim também. (BENTO, Rita, 2017).

Em ambas as situações as rezadeiras relatam que foram desrespeitadas, ofendidas e vítimas de calúnia e difamação. Recorreram às almas na busca de punição para o agressor. Aqui, a justiça é feita pelas almas que socorrem os devotos que pedem a sua intereferência em situações do cotidiano. No primeiro caso, a pessoa que ofendeu a rezadeira foi vítima de um AVC, enquanto no segundo, uma rápida doença acomete o agressor que é forçado a se mudar da localidade, tal qual o desejo da rezadeira.

Essas e outras histórias são amplamente difundidas pelos próprios rezadores no cotidiano e, especialmente nas conversas com aqueles que procuram a reza. A advertência de que as almas devem ser amadas, respeitadas, mas igualmente temidas é, em certa medida, aplicada também aos rezadores, que devem ser amados, respeitados e temidos pelas capacidades que possuem através dessa estreita relação com as almas.

De acordo com a tradição católica, as almas, assim como os santos, não têm merecimento para si, mas elas mesmas podem fazer súplicas a Deus e este se digna em atendê-las, sobretudo quando pedem o que é necessário. Para alguns teólogos católicos, as almas que pensam são santas, oram como os Santos e são escutadas em razão de seus méritos em vida (PEREIRA, 1943). Nessa visão, os mortos podem vir em auxílio dos vivos, num gesto de reciprocidade. Assim, os vivos devem socorrer os mortos e os mortos devem socorrer os vivos, cada um a seu modo.

5.3 A práticas da reza: segredo, conhecimento e poder

No caso em análise, as almas permanecem como deparadoras, ao recuperar aquilo que foi perdido, mas há uma reconfiguração de significado à medida que assumem outras causas, como a proteção de pessoas, lugares e coisas sagradas, a cura de infortúnios de natureza espiritual e a localização de pessoas desaparecidas.

Retomando a discussão em torno das práticas de reza, que congrega rezadores e devotos, é preciso ressaltar que a reza exige não apenas a fé daqueles que procuram o rezador, mas a presença e, a partir dela e da escuta, se traçam objetivos baseados naquilo que se necessita. Em relação à devoção às almas e o seu miraculoso poder deparador, um dos casos mais emblemáticos ocorreu ainda na fase inicial da pesquisa. Naquele período, a região de Princesa vivia um clima de tensão e insegurança diante do aumento da violência, materializados em inúmeros casos de homicídios e assaltos a bancos e residências. Investigações policiais em andamento apontavam a existência de tráfico de drogas na região de divisa entre os estados da Paraíba e Pernambuco e havia a suspeita de que alguns crimes estivessem relacionados à queima de arquivo.

Em Tavares, num curto espaço de tempo, ocorreram oito assassinatos, quatro deles envolvendo jovens com idades entre 15 e 17 anos. Todos os crimes foram praticados com requintes de crueldade e os corpos de três dessas vítimas só foram encontrados com o auxílio dos rezadores. Esse momento coincidiu com o início da nossa pesquisa de campo e as preocupações da população com o desaparecimento desses jovens se refletiram nas entrevistas. Eram frequentes as referências ao sofrimento dos pais e familiares diante desses fatos que não eram comuns na região.

O primeiro caso que pudemos acompanhar foi o desaparecimento de dois adolescentes, vistos pela última vez na saída de uma danceteria no centro da cidade. Havia mais de uma semana que as famílias buscavam, sem sucesso, notícias do paradeiro deles. Ambos eram estudantes e muito populares. O noticiário local, rádios, blogs e portais na internet, informavam o sumiço e cobravam das autoridades uma investigação sobre o caso, mas, ao mesmo tempo, provocavam medo e ansiedade na população, já bastante assustada com os últimos acontecimentos. Se comentava a existência de uma suposta lista da morte, em que várias pessoas seriam as próximas vítimas. Os crimes ocorridos eram elencados em ordem cronológica, a partir do assassinato de um comerciante, o que seria o indicativo de que outras pessoas corriam o mesmo risco.⁸

Foi nesse período que pude acompanhar o trabalho de quatro rezadeiras que, de maneiras distintas, invocaram o auxílio das almas para localizar pessoas desaparecidas, algo que elas consideram raro. Tal fato, somado a outros tão diversos, nos quais as almas são solicitadas, demonstra certa plasticidade ou maleabilidade frente às necessidades do devoto e

⁸ Famílias procuram jovens desaparecidos em Tavares: Duas famílias estão à procura de dois jovens que desapareceram misteriosamente na noite do último sábado (26/08), na cidade de Tavares, no Sertão da Paraíba. In: <http://www.blogdocasusa.com.br/2017/08/familias-procuram-jovens-desaparecidos.html> Acesso em 07/10/2020.

que perpassam a cura de problemas físicos e espirituais, proteção pessoal e mesmo a identificação de pessoas que causaram o mal a outrem.

A primeira entrevista realizada na cidade foi justamente com uma rezadeira e devota das almas. Dona Celina é conhecedora da reza forte que amarra as almas. Esse recurso, diz ela, só pode ser usado em situação de *muita precisão*, ou seja, de necessidade extrema, por ser uma reza cuja condução exige toda uma ritualística. Reza que pôde ser acompanhada de perto.

O caso que se apresentava para ela era o do desaparecimento dos dois adolescentes mencionados. Desaparecidos há mais de uma semana, todas as buscas não lograram êxito e os pais, num último recurso, resolveram pedir a ajuda da rezadeira. Era uma tarde de sexta-feira, angustiados por não saberem mais onde procurar, chegaram à casa de Dona Celina. A fala da entrevistada oferece um registro dramático desse encontro trazendo a precisão dos diálogos realizados, com toda a riqueza discursiva típica da oralidade.

Olhe, esses rapazes que foram achados aí, quem descobriu fui eu. O pai e a mãe deles chegaram aqui muito aperreados e chorando e disseram, 'Dona Neném diga como está o meu filho, diga que eles estão vivos'. Aí eu disse, 'se você quer saber eu digo, mas eu nem sei se estão vivos nem sei se estão mortos'. Eu vou rezar pra saber. E eu rezei. Mandeí eles esperarem e fui rezar. Peguei meu rosário e depressa eu amarrei as almas. Eles estavam mortos, os dois. Tinha um assim caído pra esse lado [lado esquerdo] e o outro assim [caído pro lado direito]. Estavam com os pés descalço. Eu vi que eram muito jovens. Tem um com uma correntinha brilhosa no pescoço. Eles estavam com o rosto caído na terra. E o canto que eles estavam era escuro, um canto muito escuro. Tinha uma pedra e tinha água perto, uma água bem limpa. Eles morrem numa agonia muito grande, mas eu não disse aos pais deles não. Eu vi, mas eu não disse, não. Aí a mãe de um deles tornou a perguntar pra mim, Dona Neném será que meu filho está vivo? Aí eu disse, não sei! Hoje eu não digo, só vou dizer a partir de segunda-feira! Nisso ela estava aperreada aí perguntava, por que a senhora só vai dizer segunda-feira? É o dia que eles vão aparecer? Aí eu disse: É Não. E ela dizia, Dona Neném me diga por Nossa Senhora, e eu dizia, 'Digo: Não é tempo, não'. Aí eles foram embora e quando foi no domingo de tardezinha a mãe dele chegou chorando: "Oh mulher, diga, se meu filho está vivo." Eu tornei a dizer, eu digo: "Olhe, venha amanhã que é segunda. Pode chegar de noite, pode chegar de madrugada, pode bater na minha porta que eu abro a porta e digo, mas antes de segunda eu não posso dizer. Aí ela foi

embora. Aí eu disse ao meu neto como era o lugar. Eu disse a ele que tinha umas pedras, como se fosse uma laje, tinha água perto e eles estavam caídos num canto meio escuro. Esse meu neto é caçador acostumado a andar por esses matos, aí ele se lembrou onde é que podia ser. Quando ele chegou lá ele achou, perto de uma loca escura. E estava os dois. Ele não veio nem aqui. De lá ele já foi chamar a polícia. Foi pra Princesa, chegou lá foi contar que tinha achado os dois rapazes. Aí veio a polícia e o povo tudo correu pra lá pra olhar. Aí depressa eu desamarrei as almas e fiz as oração pra elas. Quando foi depois os pais deles passaram aqui em casa e eu disse: ‘Seu filho foi achado. Eu falei que dava a resposta hoje, pois está aí, seu filho estava morto’. (CELINA, 2017).

Os corpos foram encontrados em avançado estado de decomposição num matagal perto da lagoa do Cruzeiro, nas imediações da cidade. A identificação só foi possível graças a um boné e um cordão de prata que as vítimas usavam. A atuação da rezadeira nesse caso foi fundamental, chama a atenção a rapidez com que localizou e identificou os corpos, a descrição das suas posições, a indicação de que estavam caídos na terra e descalços e a presença de um cordão de prata, confirmado pelas testemunhas. Tudo isso demonstra a precisão da sua visão e a sua proximidade com as almas, que só prestam esse tipo de auxílio, segundo ela, aqueles que possuem grande devoção.

É importante ressaltar que os detalhes da amarração das almas é um assunto cujos rezadores falam com bastante reserva. Isso porque, para além de um compromisso eterno de gratidão para com as almas e de incontáveis sufrágios em sua memória que devem ser realizados, a amarração, para alguns rezadores, inclui as almas dos familiares já falecidos.

*Quando a pessoa perde um objeto, a gente reza pra Almas Vaqueiras. Se perdeu uma coisa e está numa aflição muito grande aí pra encontrar aquele objeto, a gente amarra as almas. Elas ficam presas, sufocadas até elas adquirirem aquele objeto. Elas vão pedir a Deus pra pessoa encontrar aquele abjeto. Na hora que você encontra, você solta elas. **Da última vez que eu fiz eu me arrependi, porque eu já tenho muita família que já faleceu, quer dizer que os meus também estavam ali naquele momento. Aí eu peguei e parei.** (BENTO, Rita, 2017). [grifo nosso]*

A fala de Rita Bento expressa uma preocupação que é também encontrada na fala de outros rezadores, a de que “entre” as almas amarradas estariam as dos familiares, de maneira geral, enquanto para outros, apenas o pai e a mãe. O que se observa é que essa informação é dada por alguns rezadores com certa tristeza, constrangimento ou remorso, porque, acreditam, estar torturando as almas dos próprios pais e demais familiares já falecidos, submetendo-os, pela força da amarração, a atender a uma vontade própria. Esse discurso é difundido por padres que proíbem essa prática e procuram responsabilizar o rezador por um “sofrimento” causado às almas, durante o período em que ficam aprisionadas. Uma das rezadeiras reproduz um diálogo com um padre no Juazeiro do Norte.

Tem a reza pra gente rezar pras almas e tem a oração pra amarrar as almas. Deus me perdoe, eu só amarrava porque eu estava inocente. Eu não sabia de nada. Quem me ensinou não me disse que era pecado, tanto que ele me dizia: Não é pecado não, por isso que eu amarro! Mas eu fui me confessar no Juazeiro [do Norte] e o padre disse: É pecado! Aí ele perguntou o que era que eu fazia, aí eu disse: Eu rezo muito pras almas. Rezo para as Almas Vaqueiras, as Almas Benditas, Sabidas e Entendidas. E eu sou valida em tudo que eu peço. Aí ele foi e falou assim: Como é que você reza pras almas que é valida desse jeito? Aí eu disse: Olhe, eu rezo nas conta. Eu pego três contas e enrolo uma linha de carretel e peço a elas que pra dar conta daquela coisa. E elas respondem! Ligeiro elas dão conta do que eu estiver precisando. Eu não sei se ele entendeu direito eu sei que nisso ele respondeu: Minha filha não faça isso não pelo amor de Deus! Por que padre? Ele disse: “Minha filha é pecado! Porque você gostaria de ser amarrada? Eu digo: “Deus me livre! Queria não. Ele disse: “Pois as almas não podem ser amarradas não, minha filha. Peça perdão a Deus. Aí eu disse a ele: Pois nunca mais eu vou amarrar as almas! Pode chegar uma pessoa, eu rezo, eu digo onde está, mas deixei de amarrar as almas. Nunca mais amarrei e pedi perdão a Deus. (CELINA, 2017).

Conforme fica evidenciado no trecho da entrevista acima, o padre desconhece a amarração das almas e ao perguntar como ela reza, a resposta é sucinta e objetiva. A rezadeira conta que amarra as três contas do rosário com uma linha e faz um pedido às almas, mas não dá detalhes da oração do Rosário Apressado, nem da devoção que configura o antes, o durante e o depois nesta relação com o sagrado. Aqui também é importante ressaltar que o padre, ao lidar com uma prática religiosa da qual não tem o domínio ou lhe escapa a compreensão, aponta o desvio, representado no pecado, e sugere a reparação através da interrupção da prática e a busca do perdão junto a Deus.

É nítida a preocupação do sacerdote com a ausência da linguagem formal e do rito que ele utiliza para expressar o relacionamento com o sagrado, num contexto religioso em que o padre é o autor e o único autorizado a executá-lo. O diálogo demonstra, implicitamente, a existência de um tipo de regra que proíbe a qualquer outro rezar de modo diverso daquele que é ensinado pela religião oficial, do qual o padre é a autoridade. Assim, o combate a oração que possibilita a comunicação com as almas, e que foi expressa na proibição do padre, significa não apenas uma simples preocupação individual, mas age, ele próprio, inspirado nas forças sociais.

Essa discussão em torno do caráter social da oração é proposta por Mauss (1979), ao afirmar que a oração é social, não apenas no conteúdo, mas também na forma, indica que suas formas são de origem social e não existem à parte de algum tipo de ritual ou formulário. Mauss (1979) chama a atenção justamente para as proibições e outras ordenações que demonstram a natureza social da oração como as circunstâncias, horários e lugares onde devem ser realizadas, a postura a ser adotada, as formas de falar e cantar autorizadas, e quem está autorizado a falar.

No contexto em análise, é interessante observar também que a rezadeira se mostra em dúvida, ao lembrar que quem a ensinou a reza disse que não era pecado e, por isso, a praticava. Ou seja, a preocupação em torno da amarração como um pecado, ou não, já estava presente desde quando ocorreu o aprendizado. A repreensão do padre não a fez refletir sobre a situação das almas aprisionadas, apenas reforçou todos os cuidados que já se tinha em torno dessa oração. Algo já demonstrado por outros entrevistados.

O princípio de que esta oração só deve ser realizada em momentos de muita aflição e necessidade, visando ajudar alguém, configura uma espécie de escudo ético que protege o rezador de um possível remorso em razão da amarração das almas. Em se tratando de uma *reza forte* e com um rito bastante *delicado*, é também um atenuante, porque para se fazer uso desse recurso é preciso estar convencido da necessidade do caso. Tomemos como exemplo o

fato de os rezadores continuarem a amarrar as almas, porém, em situações que consideram justas e necessárias. Soma-se a essa ideia de escudo ético a crença dos rezadores na bondade das almas e na prodigiosa oração que possibilita uma comunicação com o sagrado que, segundo eles, só ocorre mediante a permissão divina.

As almas são boas e tudo que elas fazem tem permissão de Deus. Se elas aparecem pra mim ou pra qualquer outra pessoa que reza é porque Deus permite. A pessoa que morre não se acaba. A gente ama elas e elas nos amam. (JOANA, 2018).

A nossa Igreja ensina que as almas estão juntas de nós. Quando a gente pede uma graça e que é alcançada a gente retribui com toda oração que a gente puder oferecer a elas. Eu sinto a presença delas aqui. Eu amarro porque eu ajudo as pessoas. É uma fé que a gente tem. Então não é um benefício pra mim. A gente faz como uma solidariedade. (VIEIRA, Luiz, 2018).

Antes do rosário você já começa com sinal da cruz e oferece em louvor das almas do Purgatório. Meu Deus, eu vos ofereço as indulgências que puder ganhar, e rogo-vos que as apliqueis às almas benditas, sabidas e entendidas e as almas aflitas e todas as almas do Purgatório. Que todas elas venham em meu favor nessa hora de tanta aflição. Nessa hora todas almas vem pra lhe ajudar. Você diz as palavras e amarra elas com delicadeza porque elas são santas. Você está fazendo um benefício para uma pessoa, não é pra você. A pessoa que lhe procurou para rezar é quem vai receber a graça. (VIEIRA, Antônia, 2018).

Nas palavras dos rezadores, a *amarração* deve ser feita apenas quando há uma situação de urgência, de pressa, de grande sofrimento em que *as almas aflitas e apressadas* devem ser *as primeiras a chegarem em nosso socorro*. Um detalhe que chama a atenção é o cuidado no fazer e desfazer a amarração, bem como o agradecimento subsequente, o que evidencia uma relação amistosa entre o rezador e as Santas Almas. Essa relação não começa ou termina com a amarração. Ela se traduz numa rotina diária voltada para o culto a essas almas, o que inclui orações, penitências e intenções em favor das

No âmbito dessa discussão é importante destacar que a graça não é uma dádiva gratuita aos rezadores. Pelo contrário, implica numa vida de devoção as almas e doação a comunidade na qual reside. A reza é o veículo que possibilita ao rezador o contato e o estabelecimento de uma aliança com as almas, conformando uma visão de mundo, valores e crença articuladas numa relação simultânea entre as almas, a comunidade e o rezador.

As práticas relacionadas as orações do Rosário Apressado, Oração das 13 Almas, Oração das Almas Aflitas e a Poderosa Oração às Almas quando executadas e validas em seu pedido, requer do rezador uma retribuição. Esta pode ocorrer na forma de celebração de missas em louvor às almas e a reza de 13 Pai Nosso e 13 Ave-Maria em 13 dias seguidos. No caso da Oração das Almas Aflitas, o devoto só consegue obter a graça que pediu quando fizer a distribuição de 09 cópias da oração, durante nove missas. Em relação à Oração das 13 Almas esta deve ser rezada obrigatoriamente durante 9 segundas-feiras seguidas no cemitério, de forma intercalada, seguida por 03 terços, que representa um rosário.

As cópias manuscritas com as orações eram distribuídas de forma avulsa nas portas da Igreja Matriz e nas capelas da zona rural pelos próprios devotos que alcançaram uma graça mediante o auxílio das almas. Além da própria oração, o panfleto distribuído contém orientações acerca da devoção e do modo de rezar, pedir e pagar uma graça. Cada orientação é dada com a máxima clareza, pois, conforme o texto, ignorar a oração ou a retribuição de uma graça alcançada pode ocasionar desgraças a pessoa desatenta e a sua família. Aqui as histórias exemplares cumprem o papel de lembrar as consequências a quem ignora o poder das Almas.

Alguns rezadores mais antigos recomendam penitências fortes para graças alcançadas em casos de grande suplício, como a localização de pessoas desaparecidas. Se for para as Almas Vaqueiras deve-se rezar no mato ao meio dia e ofertar água fria para elas. Esta seria, de acordo com os rezadores, uma forma de retribuição por alguma ajuda prestada. O que se percebe é que há uma relação de reciprocidade que ocorre a partir do momento em que o rezador tem consciência de que as almas tem necessidade dos sufrágios dos vivos. Por essa perspectiva, o rezador atua tanto na construção quanto no reconhecimento da santidade das almas.

Neste contexto cabe analisar o papel da oração ou reza no sentido proposto por Mauss (1979), que considera a oração um *fragmento de religião*. Inegavelmente as orações estão entre os ritos da religião e, nesse sentido, Mauss (1979) nos ajuda de forma dialética a compreender o que é um rito. Para ele, ritos são ações, mas ações tradicionais, na medida em que assumem uma forma adotada pelo grupo ou reconhecida por uma autoridade. Os ritos são

eficazes na medida em que alcançam fins materiais, como por exemplo, fazer as plantações crescerem, aumentar a quantidade de alimento ou localizar coisas perdidas, como o caso em análise. Em síntese, *um rito é, pois, uma ação tradicional eficaz* (Mauss, 1979, p. 138).

A eficácia atribuída aos ritos, de acordo com Mauss (1979), não pode ser avaliada pela observação da natureza das ações e seus efeitos reais. Em vez disso, a diferença está na maneira como a eficácia é concebida, ou seja, os efeitos não são mecânicos, mas de sua própria espécie, *sui generis*. Assim, os efeitos procedem inteiramente de poderes especiais que os ritos têm a habilidade de colocar em movimento. De acordo com Mauss, (1979), o rito deve agir sobre os poderes sagrados ou religiosos, deuses pessoais, almas, etc. e agir, através delas, sobre as coisas.

Durante a pesquisa de campo, pude acompanhar outro caso de desaparecimento semelhante ao que analisamos anteriormente, mas, dessa vez, envolvendo um único jovem com idade de 15 anos. Havia mais de uma semana que familiares e amigos procuravam o garoto que sumiu após um jogo de futebol. Havia a esperança de que estivesse vivo, em alguma cidade da região, porque ele costumava viajar sozinho. Parentes e amigos confeccionaram cartazes, publicaram fotos na internet e divulgaram avisos em emissoras de rádio da região. Muitas pessoas se mobilizaram nas buscas que não lograram êxito.

Diante disso, a família recorreu ao auxílio dos rezadores, mas, este caso, possui algumas particularidades. Diferentemente do anterior, neste, ao menos três rezadeiras foram acionadas por familiares e amigos. Todas elas fazem parte desta pesquisa e pudemos ouvir o relato de cada uma a respeito do caso, que envolveu a devoção às Santas Almas Vaqueiras e às Treze Almas.

Pelas características do caso, as rezadeiras utilizaram todos os recursos aplicáveis a casos urgentes. A amarração das almas foi realizada por apenas uma das rezadeiras, que conseguiu enxergar, através da sua reza, que o jovem estava morto e em lugar distante da cidade, mas não soube precisar onde. A segunda rezadeira também não soube informar o local, mas, na sua reza, visualizou as Almas Aflitas que indicavam um lugar ermo com muito pranto ao redor. Essa rezadeira confirmava o que foi dito pela anterior, acrescentava, porém, que o corpo estaria num lugar alto, que havia uma estrada vicinal de terra, em local distante da cidade. Embora afirmasse que não era possível obter mais detalhes, essa última informação motivou os familiares a continuarem as buscas especialmente na zona rural. E foi lá que outra rezadeira deu a informação que faltava. Numa reza para as Santas Almas Vaqueiras, estas localizaram o corpo e apontaram para a rezadeira um caminho de fácil acesso para chegar até o local onde o jovem se encontrava.

Meu filho a minha devoção é só com as Almas Vaqueiras. Eu mesma nunca pedi uma coisa pra eu não ver. Fui eu que pedi pra elas mostrarem aquele menino que sumiu lá na rua [cidade]. Ele estava morto e fui eu que vi. Eu vi a serra, eu vi estrada, eu vi os matos, eu vi tudo, meu filho. Eu disse direitinho por onde o povo devia ir, porque o canto que ele estava não tinha quem chegasse não. Eu não sei como colocaram aquele meinino alí não. Eu acho que judiaram dele num canto e levaram ele pra lá depois, porque eu via que só cabia uma pessoa ali, um cantinho assim, apertado. (...) Eu fui na quinta-feira pra rua [cidade] aí quando eu estava lá o povo só falava nesse menino. E eu perguntando:

“O menino já apareceu minha gente?”

Não. Apareceu não. Ninguém sabe de notícia.

Aí eu eu vinha no carro e o povo no carro só falava nisso. Aí o povo dizia: Mulher tu reza pra ele aparecer. Aí eu pegava e dizia: vocês mesmas pode pedir, peça no coração. Aí o povo dizia, mas mulher só quem sabe rezar é tu. Aí eu dizia, peçam vocês. Se peguem com as Almas Vaqueiras porque não tem nada no mundo que elas não encontrem. Agora eu digo assim, mas não é assim também não. A pessoa tem que ter aquela fé, aquele apego. E eu me lembro que eu senti uma coisa me dizendo pra ajudar a achar esse rapaz. Um menino, meu Deus! Ja pensou no sofrimento dessa mãe? Aí quando foi um horinha que eu estava mais desocupada, peguei fui nos matos e já fui pensando, eu vou fazer isso pra essa família dele saber e para o povo saber onde ele está, ou vivo ou morto. Tinha gente que dizia que ele estava vivo, que tinha pegado um carro e ido embora no rumo de Afogados da Ingazeira. Outros diziam que ele estava era morto, eram muitas conversas. Fui nos matos, fiz minhas orações e pedi para as minhas Santas Almas Vaqueiras. Isso foi numa sexta-feira, quando foi no sábado ele apareceu. Eu mandei Ciço [esposo] na rua só dizer. Eu sonhei direitinho. Pode perguntar a família dele. Quando foi no domingo foi o enterro. Olha aí, já acharam o menino, o menino morto. Quando apareceu, quando acharam, na mesma hora eu rezei o Pai Nosso e fui levar água pra elas [Almas Vaqueiras]. Só basta você rezar um Pai Nosso no pinga da meio dia. Faça essa experiência pra você ver! Essa crença é muito antiga. Eu

peguei essa crença da minha avó, que gostava muito de se pegar com elas [Almas Vaqueiras]. (BEZERRA, Sandra, 2017).

Essa entrevista nos ajuda a compreender alguns elementos da devoção às Almas Vaqueiras. De início fica evidenciado que a comunidade reconhece a rezadeira e as suas capacidades sobrenaturais. Exemplo disso, é a insistência das pessoas para que ela, com a sua reza, ajude a localizar o jovem desaparecido. O fato de ser um garoto, a identificação com a mãe que procura um filho perdido, o sentimento de empatia, o espírito comunitário e o desejo de ajudar o próximo, mobiliza o rezador e a sua reza. Esse ponto é fundamental para entender porque se reza.

A comunicação com as Almas Vaqueiras ocorre através de oração específica no lugar sagrado da mata ou do mato, no tempo sagrado do meio dia, onde repousam na sombra das árvores, de onde são evocadas. A oração cumpre o seu objetivo em mediar a busca de uma graça. O desfecho dos acontecimentos não se encerra com o encontro daquilo que se procura. É necessário a retribuição com orações e água. Se estabelece uma relação de dependência mútua entre o devoto e o sagrado. A devoção se prolonga no tempo, se aprende, se ensina, e não possui caráter temporário ou utilitarista. Esses aspectos ficam demonstrados ao longo da fala de uma das entrevistadas. Ela, logo no início, justifica a sua posição privilegiada de devota e rezadeira das almas. O modo de falar é sutil, em alguns momentos, mas transparece com clareza uma mensagem importante, conforme podemos depreender a partir do excerto abaixo:

*Aí o povo dizia: Mulher tu reza pra ele aparecer. Aí eu pegava e dizia: **vocês mesmas podem pedir, peçam no coração.** Aí o povo dizia, mas mulher só quem sabe rezar é tu. Aí eu dizia, **peçam vocês. Se peguem com as Almas Vaqueiras** porque não tem nada no mundo que elas não encontrem. **Agora eu digo assim, mas não é assim também não.** A pessoa tem que ter aquela fé, aquele apego. (BEZERRA, Sandra, 2017). [grifo nosso].*

Ao sugerir que as demais pessoas podem, elas mesmas, *se pegarem* ou *se apegarem* as Almas Vaqueiras bastando apenas pedir com o coração, a sua fala é entrecortada por uma frase adversativa, que não apenas opõe a ideia anterior, mas adverte que não é exatamente como ela havia falado. As condições seriam a fé e o apego, apontados como elementos indispensáveis para que se tenha êxito naquilo que se pede.

Moradora da zona rural, Sandra Bezerra possui grande envolvimento com a comunidade do qual o seu esposo é o presidente da associação de moradores. Conhecida por sua devoção às Almas, em especial as Almas Vaqueiras, ela ocupou o lugar da sua avó auxiliando pessoas da comunidade, por intermédio dessas Almas, a encontrar coisas perdidas, sejam animais ou qualquer objeto.

O caso do jovem, em que diferentes rezadeiras são articuladas para colaborarem nas buscas, mostra que as diferentes rezas para as respectivas almas, tiveram respostas diferentes, embora complementares. As duas primeiras rezadeiras evocaram as Treze Almas e uma delas rezou o Rosário Apressado pela urgência que o caso requeria, amarrando as almas. Ao analisar as características de cada resposta dada ao caso podemos perceber que as Treze Almas Benditas, Sabidas e Entendidas, e as Almas Aflitas, indicaram que o corpo do jovem estaria em um local ermo, distante e elevado. As almas indicaram ainda que houve o uso de violência provocando sofrimento a vítima. Os momentos de agonia foram relatados por ambas as rezadeiras. Para elas não haviam dúvidas de que ocorrera um assassinato com requintes de crueldade.

A visão oferecida pelas almas possibilitou a uma das rezadeiras enxergar a estatura do assassino, ouvir palavras que foram pronunciadas durante o crime, e identificar os instrumentos de tortura. As demais também não conseguiram visualizar o rosto do assassino, que usava um boné, mas descreveram a compleição do sujeito. O crime havia ocorrido no final da tarde, quando o sol estava se pondo. As rezadeiras, com o auxílio das Almas, descreveram os últimos momentos de vida do adolescente, marcados por muita aflição. As almas informaram que agora ele estava morto, e era necessário procurar longe da cidade. O lugar preciso onde os fatos ocorreram era descrito com muito pesar em razão do sofrimento e agonia que o jovem rapaz fora submetido.

O que podemos perceber, a partir dos depoimentos coletados é que as Almas Aflitas encontram almas aflitas, enquanto as Almas Vaqueiras apenas mostram aquilo que se procura, sem detalhar as circunstâncias. O rezador através da sua prece é quem faz a mediação com o sagrado. Assim, se as almas dependem das orações dos vivos para mitigar sua dor e sofrimento, neste caso os vivos invocam as almas pedindo o seu auxílio, como retribuição, ao rezador, pelos sufrágios destinados a estas mesmas almas. Ocorre aqui a configuração de uma relação em que a reza é o elemento estruturador da devoção, ao exprimir uma fala que é ação, que encadeia ideias, que pertencem, ao mesmo tempo, à crença e ao culto.

Observei que alguns rezadores desenvolvem a capacidade, através das orações, de não apenas localizar um objeto perdido, mas também identificar as características físicas do

ladrão. A depender da reza e da proximidade do rezador com as almas, é possível apontar sua estatura, traços fisionômicos, gênero, cor da pele, e inclusive a roupa que usava no momento do furto e o modo como se deu a ação.

Foi o caso de um anel de casamento furtado da casa de um primo de uma das rezadeiras. Esse fato ocorreu há mais de 02 anos e até hoje a rezadeira consegue visualizar com precisão o local em que o anel está. A cada vez que reza para achar o objeto, consegue visualizar os movimentos do ladrão, tentando esconder o objeto em lugares diferentes da própria casa. A última vez em que rezou para o objeto aparecer, conseguia enxergar uma arma na mesma gaveta, a cor da cômoda em que estava escondido e os detalhes do boné que o acusado estaria usando. O rosto, porém, não é revelado pelo rezador ao interessado.

Num caso como este, em que o ladrão não se propõe a devolver o objeto de roubo ou furto, e em que a vítima não se dispõe a buscar o que lhe pertence no lugar indicado, é possível ao rezador impedir que o objeto seja vendido. Para isso, utiliza uma *reza braba* para fazer as Almas *pesarem na consciência* do ladrão impedindo-o de vender aquilo que não lhe pertence.

Eu achei, eu sei onde está. A pessoa sabe que pegou o que é alheio e ele nem vai vender, nem vai usar, nem vai dar a ninguém. Ele não vai fazer nada, nada, nada, porque eu rezei. E não tem um dia que ele não se lembre que fez uma coisa errada. [faz uma longa pausa] E ele vai entregar. Vai ter um dia que ele vai entregar porque não é dele. Eu sei que ele vai entregar ao dono. (CELINA, 2017).

A atuação do rezador como mediador entre os seres humanos e o sagrado o coloca, por vezes, numa posição de representante da divindade. É considerado pela comunidade como alguém que age de acordo com a vontade de Deus e distribui graças aos que necessitam. O rezador atua na mediação de vivos e de mortos, rezando e clamando pelas almas cotidianamente. Um exemplo é que a reza para localizar coisas perdidas pode ser feita por várias vezes até que o objeto seja encontrado. Tal qual rezas de cura, em que o rezador abre, mexe e fecha a doença, em um período de tempo, que pode durar até três encontros, a reza para coisas perdidas pode ser repetida inúmeras vezes, ao longo do tempo, até que o objeto seja encontrado.

5.4 A reza no cuidado do corpo e da alma

Antigamente tinha umas doenças que matavam muitas crianças por aqui, era o sarampo e um tal de gastro. A gente não sabia a cura e nem os médicos. Naquele tempo não tinha cura, nem reza e nem vacina, hoje tem. A criança que tinha gastro morria do dia pra noite. Dava um negócio na boca, na língua, descia pra garganta, passava pro intestino e depressa ela morria.

Dona Bia

A citação acima ilustra bem a ideia de que nem a reza nem a biomedicina são coisas do passado ou do presente. Ambos pertencem aos dois tempos. Habitualmente a gente pensa que no passado não tinha remédio e por isso rezava. Todavia nem sempre havia reza para todas as enfermidades. O que a fala evidencia é que foi preciso criar uma reza, tal qual a vacina. Isso mostra que a reza não é algo inerente, espontânea, mas construído pela cultura humana. Os rezadores conhecem as palavras sagradas e fazem uso da reza através da linguagem oral e gestual para diferentes necessidades, inclusive como uma terapêutica capaz de curar doenças e outras enfermidades, não apenas de ordem física, mas também espiritual.

Quando a pessoa vem pra eu rezar nela, essa reza vai preencher um vazio espiritual daquela pessoa. Não é depressão, não é tristeza. A pessoa pensa que é mal olhado e é outra coisa, as vezes é solidão. A vida exige espírito de comunidade, quando a gente se desgarrar do rebanho a pessoa adoecer, cai no vazio. E a reza tem o artifício de juntar as coisas. O corpo e o espírito. Remédio nenhum faz isso. Quando vem pra rezar a gente tira aquele mal que a pessoa tem, ela volta pra casa e segue a vida dela. (VIEIRA, Luiz, 2018)

A reza é uma coisa profunda porque ela vai na alma da pessoa. É uma resposta de Deus. A gente sabe que o corpo adoecer, mas a alma também adoecer. Então no meu entender a reza é uma coisa muito forte é uma ciência poderosa. (INÊS, 2018)

Eu rezo pouco, porque estou muito velha e minha reza é fraquinha também. Mas eu rezo de agitação, cansaço, preocupação e olhado, mas se for

pouco. Se for muito olhado eu não rezo não. Tem gente que vem pra rezar e é mais pra se acalmar de alguma aflição na vida dela. Aí eu rezo e a pessoa pega a conversar das coisas da vida dela, eu dou um conselho, converso, aí a pessoa vai melhorando e volta pra casa boazinha. (ZEZA, 2017).

Aqui, a reza objetiva não apenas estabelecer a saúde e afastar o mal, mas assegurar um bem estar mais amplo que considera, para além do paradigma biológico, um corpo livre e protegido de doenças. Mas não só isso, a reza protege contra todo o mal, o que inclui outras questões que se impõem sobre a vida das pessoas causando infortúnios de toda sorte.

O saber dos rezadores é baseado na experiência cotidiana, possuindo uma lógica própria relacionada ao universo sociocultural em que vivem. É nesse sentido que cada rezador possui uma maneira própria de rezar. O dom de curar foi dado a cada um individualmente, através de um processo de ensinamento. Este, na maioria dos casos, contou com a colaboração dos antepassados, numa relação intergeracional que se fundamenta na crença da comunidade onde vivem e com quem estabelecem um sistema próprio de comunicação.

E nesse aspecto que, ao analisar as práticas de cura dos rezadores, podemos perceber que estas se realizam na junção de quatro elementos essenciais: o rezador, aquele que é rezado, a prece, enquanto palavra portadora da cura, e a confiança da comunidade naquele que reza. Este último elemento evidencia a forte relação entre legitimação e eficácia do ofício de rezador.

Os depoimentos abaixo nos ajudam a compreender essa questão.

Quando a pessoa chega aqui eu boto o olho nela e já sei o que ela tem. Se ela estiver com os olhos vermelhos, coçando, às vezes ela pensa que caiu um aigueiro no olho, mas não é isso. Ela está com “ramo”. A gente reza na pessoa e pronto, num instante passa. Essa reza eu aprendi com meu pai. Eu rezo de tudo, rezo de peito aberto, de olhado, de triadura, de sol e sereno, de sangue, de ferida de boca, de aranha, que é quando fica assim uns carocinhos na pessoa, e de vento caído. Eu também rezo de enzipa que é quando a pessoa tem uma 'perebinha'. Se ela estiver vermelha, coçando já sabe, tem que rezar de enzipa. Já o vento mal é uma doença que dá muito por aqui. É quando a pessoa se levanta cedo pra trabalhar e pega aquele vento direto nos olhos. Meu pai sempre dizia, que quando a gente abrir a porta de manhã deve olhar logo pro chão pra evitar o primeiro vento nos

olhos. Se rezar num instante passa. De tudo no mundo eu rezo, toda hora, de dia e de noite. Se a pessoa não tiver tempo de vir de dia, venha de noite, qualquer hora eu rezo. Agora só tem uma reza que não pode rezar de noite, é de sol e sereno, porque precisa do sol. Pode de manhã, ou então de tardezinha, umas 17hs, porque ainda tem o sol. Tem que está com uma garrafa branca com água, numa resta dentro de casa, pra rezar na cabeça da pessoa. E quando não tem resta, vai ali perto da porta pra ficar com a frente pro lado do sol. Essa não pode rezar de noite, porque tem que ir rezando e falando pro sol, mas a não ser, toda reza você reza de dia e reza de noite. E é assim, cada doença é uma. Toda reza se reza de dia, tem gente que diz que não pode rezar de noite. Mas não existe isso. Toda hora eu rezo. E pra rezar tem que ter um mato. Toda reza que vai rezar se usa um mato, menos a de peito aberto. Peito aberto tem que ser uma toalha pra apertar. Agora reza de enzipa, de ferida de boca, querendo rezar sem mato pode rezar, mas eu gosto de usar um mato. Olhe aqui em casa é cheio de gente, pode olhar que tem gente esperando pra eu rezar. (IRACEMA, 2017).

Eu aprendi um bocado de reza com um beato no Juazeiro do meu Padim Cícero. Ele me ensinou rezar de olhado, curar de aranha e de cobreiro brabo, de dor de cabeça. Aí meu tio me ensinou de peito aberto e de sol e sereno de lua, de espremedeira, quando a criança nasce, e de dor de cólica de criança também eu rezo. E graças a Deus eu rezo e o povo fica bom. Outro dia eu rezei num menino, e o pai dele veio me agradecer, porque era uma espremedeira tão grande, que o umbigo dele ficou muito inchado e comprido, mais grosso que um dedo de um homem. Aí eu fiz a experiência, rezei de espremedeira e rezei de cólica. Depois peguei a imagem do Senhor e encarquei durante três sextas-feiras. Graças a Deus o menino ficou normal. Ele ficou tão bom que quando foi no domingo ele veio se batizar. O pai dele veio aqui me chamar pra festa e eu disse: vou não meu filho. Se você tivesse me chamado ontem, eu podia até ir, mas eu estava na missa em outro batizado. Aí eu disse: qualquer dia eu posso ir na sua casa, comer qualquer coisa. Só não como preá, mas fava, feijão de corda, o que tiver eu como. Mas se for festa eu não vou não, que eu sou pobre eu só posso comer um feijãozinho com farinha ou um anguzinho, sem leite. E se tiver uma galinha de capoeira eu também como. (JOANA, 2018).

O ventre caído é quando a criança tem aquela diarreia com as fezes verde ou talvez amarela. Aí fica chorando com a barriga doendo. A gente diz que é quando a criança teve um susto. Peito aberto a gente mede do dedo mindinho pro cotovelo, aí no final pega a toalha com força aí torce a toalha e vai medindo. Se tiver desigual a gente faz a reza. E na mesma que reza, já fecha. Ontem eu rezei num menino aqui que estava demais. O caso dele era sério. Estava sem poder trabalhar. Aí quando a pessoa tem a fé ela se cura. Quem cura não sou eu, é Deus. Se a gente tiver fé, a reza serve, pode ser do tamanho de um grão de mostarda, se tiver fé a reza serve, mas se não tiver fé, você pode fazer rios de reza que não serve. (BENTO, Rita, 2017).

Como podemos perceber, a ação terapêutica que os rezadores desenvolvem está baseada na criação de um processo de diagnóstico redefinido e ressignificado quanto mais complexos forem os elementos envolvidos no processo de adoecimento. São esses elementos que vão permitir ao rezador, a partir da experiência do mundo sensível, formular as hipóteses para o diagnóstico. Aqui o corpo humano é tomado de diferentes formas, o que inclui a mediação entre o homem, o mundo e o sobrenatural, conformando um trabalho terapêutico e ritual que se refere também a uma dimensão cosmológica. Para Sônia Weidner Maluf, o trabalho terapêutico *é um operador simbólico de valores e modos comuns de existência, em que contém ao mesmo tempo uma teoria da terapia, uma teoria dos processos de adoecimento e cura* (MALUF, 2013. p. 32). Nesta perspectiva, ao considerar o corpo como inserido numa rede de relações simbólicas que se dão entre o homem com o organismo, homens com outros homens e relações dos homens com o sagrado, o sofrimento e as doenças, conforme Oliveira (1992), podem operar uma mudança do estado ontológico do indivíduo na busca de um sentido para os dissabores da vida.

Para compreender os dispositivos que operam numa situação terapêutica ou ritual de cura, ou alívio da aflição e do sofrimento humano, neste universo, recorreremos à noção de eficácia simbólica desenvolvida por Lévi-Strauss (1996; 1975). Tomaremos este conceito não apenas como uma ação especialmente voltada para a cura, o que escaparia à causalidade orgânica ou mecânica da lógica biomédica e científica, mas também como modo de subjetivação, relacionada a transformação e emergência do sujeito.

Isso difere, por exemplo, da eficácia e da cura dos tratamentos no campo da biomedicina, medida pelo sucesso da relação entre causa e efeito, ação mecânica, orgânica e

química. *A eficácia simbólica remeteria a outra dimensão dos efeitos de um determinado tipo de ação e de experiência.* (MALUF, 2013. p. 29)

Para compreender as práticas rituais desenvolvidas pelos rezadores e o correspondente sentido terapêutico destas práticas é necessário partir dos sentidos atribuídos em seu contexto social específico. Isso porque a influência dos rezadores e suas práticas ultrapassam os limites intramuros e se reflete nas relações da comunidade e fora dela. É preciso considerar ainda que a legitimação e revelação do dom dos rezadores ocorrem num contexto em que se articulam pessoas e diferentes gerações da família, comunidade e vizinhança.

A força do rezador não é uma qualidade intrínseca, mas uma atribuição social que lhe foi imputada. Essa é também uma das características da magia, conforme Mauss e Hubert (2003). Talvez por isso seja comum ouvir nas entrevistas referências ao povo como legitimador do rezador e da eficácia da sua reza. Se tornar um rezador é ser reconhecido publicamente pelas pessoas de dentro e de fora da comunidade e por outros rezadores. É ainda ter aprendido de um rezador experiente e conhecido, ou em um lugar considerado sagrado como o Juazeiro do Norte.

A vivência dessa prática, contudo, ocorre dentro do seu grupo social, onde se inicia e se efetiva sua especialização em determinadas rezas, ritos e doenças. A legitimação do rezador no exercício do seu ofício ocorre nesse deslocamento de fronteiras e se consolida no cotidiano com a elaboração de um *status* especial, baseado no dom, na credibilidade que adquire junto as pessoas rezadas e na proximidade com a comunidade.

Em *O feiticeiro e sua magia*, de Lévi-Straus (1975), podemos encontrar uma relação de semelhança entre a trajetória do feiticeiro Quesalid, analisada no texto, com os rezadores do presente estudo. Tal qual o feiticeiro, um rezador não se torna um grande rezador porque cura seus doentes, no sentido de uma operacionalidade funcional, mas é porque cura seus doentes que se torna um grande rezador. Esta perspectiva se fundamenta na legitimidade social produzida a partir de relações simbólicas construídas e disputadas, politicamente, com outros rezadores, fora do seu grupo social, pressupondo o consenso (LÉVI-STRAUSS, 1975). A simulação do mágico, conforme Mauss e Hubert (2003), só é possível com a crença pública.

A análise das entrevistas revela ainda um universo terapêutico marcado por uma pluralidade que envolve o somático e o mágico-religioso. Conforme os entrevistados, existem rezas específicas para determinadas doenças. Em alguns casos, os horários também podem variar de acordo com a posição do sol. A duração necessária para a cura está baseada no tempo e na repetição, que pode ser de até três vezes. As entrevistas evidenciam ainda que os

rezadores são conhecedores de uma grande variedade de rezas para doenças conhecidas e outras de identificação mais complexa.

O conjunto dos ritos desenvolvidos pelo rezador evoca uma força, um *mana*, como diria Mauss (2003), através do qual o rezador, que acredita na força e eficácia da sua prece, sobrepõe essa mesma força à doença, cujo portador também acredita no poder da reza. Nesse momento os recursos sobrenaturais são acionados pelo rezador por meio das palavras sagradas da oração e acompanhados por gestos eficazes que compõem uma nova força simbólica.

O sinal da cruz é o marcador inicial da oração destinada a combater o mal, representado na doença. Em uma das mãos, o rezador segura três ramos de folhas verdes, movimentado durante a reza sobre o corpo da pessoa rezada. Os movimentos são repetidos inúmeras vezes e lembram o sinal da cruz. Geralmente ao final da reza os galhos ficam bastante murcha, com aspecto seco. Não há exigência quanto a espécie de planta a ser utilizada, contanto que os ramos sejam verdes e de uma planta não leitosa. O ramo é utilizado na maioria das rezas, com exceção da reza feita à distância e para as enfermidades de “sol e sereno” e peito aberto.

A identificação das doenças é um processo baseado na experiência e sensibilidade do rezador que se atém aos sintomas, a queixa, ou reclamação, apresentados por quem o procura. Algumas doenças exigem um complexo ritual para sua cura, é o caso de “sol e sereno”, peito aberto e gastro de lagarta.

O portador de sol e sereno sente um incômodo na cabeça em forma de um peso acompanhado de fortes e enjoos. Para este caso o rezador utiliza uma garrafa transparente com água e uma toalha branca dobrada. A toalha é colocada na boca da garrafa e esta é emborcada e segurada apoiada pelo rezador sobre a cabeça da pessoa doente. O rezador inicia a prece e com a outra mão faz inúmeros movimentos com o dedo indicador sobre a garrafa com água. Em dado momento a água borbulha e a sua intensidade indica o nível da doença. Quanto mais dor, mais a água borbulha. Os rezadores costumam dizer que, “quanto mais bolha, mais carregada e doente a pessoa está”. Nesta reza a água da garrafa não derrama e não molha a toalha branca. Como a maioria das rezas, esta não pode ser rezada depois que o sol se põe. Outra particularidade diz respeito ao fato de não necessitar do ramo verde. De acordo com os rezadores, esta doença não possui outra forma de cura além da reza.

O gastro é uma doença que possui duas variações, o gastro branco, que acomete crianças, e o gastro de lagarta que afeta adolescentes e adultos. A identificação da doença e o tratamento junto aos rezadores podem ser compreendidas nos depoimentos abaixo.

Meu menino tinha gastro de lagarta e eu não sabia. Comia, comia e não engordava, era tão magro que eu não sabia o que fazer. Ele ficou muito ruim. Levei no médico e ele passou remédios e muitas vitaminas. Nada deu certo, nada. Eu já estava com medo pensando que eram outras doenças. E eu só comprando remédio e levando no médico. Quando ele estava com onze pra doze anos, já grande, aí eu levei ele pra rezar. Quando cheguei lá, Seu Lula olhou nas costas dele e disse, esse menino tem uma lagarta. Aí ela mandou levar noutra rezadeira porque ela não tirava, tinha que ser outra. Aí eu levei. Foram três vezes, com a mesma roupa no corpo, porque não podia tirar. Tinha que ser com a mesma roupa. Ele ficou bonzinho. Aí eu parei de comprar remédio. Aí depois eu fui lá e dei uma caixa de sabonete a ela, de agrado. Ela nem queria receber, disse minha filha, eu não recebo não, aí eu disse, sou eu que estou lhe dando, receba, aí ela recebeu. O menino pegou a engordar, pegou corpo, pode reparar como ele está agora, ficou bom, graças a Deus. É porque tem o gastro de criança e tem o de gente grande e eu não sabia era de nada. (SUZANA, 2017).

O gastro de lagarta tem que ser duas pessoas, porque quem reza não olha e quem olha não reza. É assim, tem quem olha e tem quem reza. Existe a rezadeira que olha se tem a lagarta e a outra rezadeira é quem tira, mas essa não consegue ver. No meu caso eu só rezo. Então por isso que a gente diz que tem que ser duas pessoas pra rezar. E tem outra coisa, o gastro de lagarta e o gastro branco só quem sabe olhar e saber a doença é quem reza. Se for criança pequena ela fica sem apetite, com fraqueza no corpo. Se for num menino grande, num adulto, a pessoa sente queimar por dentro igual fogo de munturo. A lagarta fica nas costas da pessoa. Eu só rezo, eu não vejo não. Sei que passa o dedo nas costas e acha a lagarta. Tudo que a pessoa come vai pra ela e a pessoa fica fraca. Pode até morrer. (VIEIRA, Nena, 2017).

O gastro branco a gente olha no céu da boca da criança. Aquilo contamina tudo. É visível no céu da boca, na língua. Só cura com reza. Antigamente a gente mesmo rezava e colocava violeta na boca da criança que chega ficava azul. Aquilo ajudava, mas é a reza quem tira. A pessoa que tem o gastro de lagarta fica magra, a comida não tem efeito, o que come não sustenta. E

pode morrer, porque vai ficando cada vez mais magro. É porque tem uma lagarta por dentro, ela dá fastio, a pessoa não come e se comer também não serve. Essa eu não rezo não. É a que dá em gente grande. Tem que ser outras pessoas pra rezar. Se você quiser eu digo quem reza e você vai lá. (BIA, 2017).

Como pudemos perceber nas entrevistas, o gastro é uma doença que só os rezadores conseguem identificar e tratar. Na criança os sinais são visíveis na boca e na língua, mas é o rezador quem examina. A reza deve ser realizada três vezes em dias diferentes. No caso do gastro branco, existe um procedimento muito específico que exige o trabalho complementar de dois rezadores, o que examina e identifica o mal, e o que cura, retirando a lagarta do corpo. Este último é indicado pelo primeiro. Não há hierarquia entre eles, tanto o que identifica, quanto o que retira a lagarta possuem saberes que necessariamente se complementam, considerando que *quem reza não olha e quem olha não reza*. A camisa usada pela pessoa rezada durante as três vezes em que visitar o rezador deve ser a mesma, e ao final do período deve ser queimada. Por esta razão se recomenda que pessoa use já na primeira reza uma camisa velha.

Alguns entrevistados mencionaram que antigamente os rezadores utilizavam azeite de mamona nas costas da pessoa rezada. A reza era feita durava sete dias e neste período a pessoa não podia trocar a roupa e nem tomar banho. Hoje em dia a duração da reza limita-se a três dias, o banho é permitido e apenas a camisa não pode ser trocada.

A reza de gastro, antigamente, eram sete dias sem a pessoa poder tomar banho e sem mudar a roupa do corpo. Agora o banho pode e a roupa é só três dias. Só a camisa mesmo. A pessoa veste a mesma camisa toda vez que vier pra rezar. (...) E tinha que passar azeite de mamona nas costas da pessoa. Hoje não usa mais. (SILVA, Tereza, 2018).

O depoimento acima evidencia as mudanças inerentes ao processo de ensinamento e exercício dos saberes tradicionais. A reza de antes é a mesma de hoje, contudo, o ritual de tratamento mudou. O banho e a troca da roupa, que deveriam ser evitados por sete dias, é visto pelas próprias rezadeiras como algo desnecessário, que *hoje não precisa mais*, porque *não faz mais sentido*. Essa nova compreensão aponta também para novas sensibilidades como a de perceber as necessidades do outro para que se possa cuidar. Assim, o banho e a higiene de modo geral, passam a serem vistos como fundamentalmente importante para o bem estar do indivíduo enfermo. Quanto a roupa, apenas a camisa usada na primeira reza deve ser

vestida durante as outras rezas. O restante da prática permanece a mesma e a camisa, ao término desse período de três encontros deve ser queimada.

A lembrança da rezadeira quanto a aplicação do corante violeta na boca da criança com gastro, como parte do tratamento complementar a reza, me levou a pesquisar a respeito, para entender esse uso. Descobri que se trata da violeta genciana uma substância ativa de um medicamento antifúngico normalmente utilizado no tratamento da candidíase⁹. Ocorre aqui uma apropriação de uma estratégia de uma outra racionalidade. Não é incomum que rezadores perguntem se a pessoa rezada já foi ao médico.

Os rezadores mais antigos fazem referências às pequenas pílulas que combatiam febres em crianças e eram entregues a eles por médicos que passavam esporadicamente pela região. Estes ensinavam, dentre outras coisas, manobras para combater engasgo em crianças e formas de prevenir infecções em cortes e feridas. É interessante observar que essa possível apropriação de recursos, ou mesmo técnicas de outras racionalidades, não prejudica a imagem dos rezadores, considerando que estes mantêm a hegemonia da sua forma de curar como a mais confiável ainda que, em alguns casos, sejam utilizadas essas outras estratégias

Outros pontos que chamam a atenção nas falas acima são os trechos em que as rezadeiras falam da exclusividade para identificar e tratar o gastro. Isso também se aplica a outras doenças como, mau olhado, sol e sereno, espinhela caída, peito aberto, quebrante e argueiro ou aigueiro. No caso de processos inflamatórios como terçol, caroço cego ou dor de dente e manifestações dermatológicas como verrugas, cobreiro, impingem ou erisipela, chamada pelos rezadores de zipa e mal de monte, as pessoas procuram tanto o médico quando o rezador.

Essa mistura é evidenciada na entrevista de Dona Suzana. Ela relata que procurou um médico com o filho doente. Ele foi atendido e medicado, mas os remédios e vitaminas que foram prescritos, segundo ela, não surtiram efeito desejado. Durante esse processo de tratamento, ela procurou os rezadores em busca de auxílio. É com esse especialista que ela descobre que aquela era uma doença tratada exclusivamente por rezadores. Nesse período tem início o processo de reza, embora ela continuasse utilizando a medicação prescrita pelo médico. Esse caminho ou itinerário, percorrido pelas pessoas em busca de cuidados terapêuticos não obedece a um fluxo pré-determinado e depende de fatores e contextos diversos. Estes contextos traduzem subjetividades individuais e coletivas sobre o processo de adoecimento e suas formas de tratamento.

⁹ In: <https://consultaremedios.com.br/violeta-genciana/bula>. Acesso em 18 de dez. de 2020.

Nos estudos socioantropológicos da saúde este percurso é chamado de itinerário terapêutico e designa os movimentos desenvolvidos pelos indivíduos na preservação ou recuperação da saúde (CABRAL, 2011). Para isso podem articular diferentes recursos como as práticas religiosas, a chamada medicina popular e os dispositivos biomédicos. É a sucessão de acontecimentos e a respectiva tomada de decisão para o tratamento da enfermidade que constrói uma determinada trajetória (ALVES, 2015). Nesse campo de análise, dos fatores culturais que intervêm no campo da saúde, destacam-se as contribuições do professor Arthur Kleinman. Para ele, todas as atividades de cuidados em saúde são respostas socialmente organizadas frente às doenças e podem ser estudadas como um sistema cultural: *health care system* (UCHÔA; VIDAL, 1994, p. 500).

Segundo este autor todos os sistemas de cuidado em saúde são constituídos por três setores que definem práticas de cuidado diferentes, o profissional, que inclui as práticas formais de exercício da medicina, como a biomedicina e a homeopatia; o popular baseado nos cuidados caseiros e autocuidado; e o folk, que seriam os cuidados que envolvem as práticas místicas e religiosas. Conforme Cabral (2011) e Uchôa e Vidal (1994), cada setor está relacionado a crenças e normas de conduta e legitimam diferentes alternativas terapêuticas que serão acionadas no processo de cuidado.

Num campo marcado pela circularidade dos saberes tradicionais e médicos, esses instrumentos analíticos possibilitam o entendimento dos aspectos dinâmico e plural de valores, crenças e normas de conduta predominantes no campo da saúde e contribui, conforme Langdon (2014), para a compreensão da saúde e da doença como um processo amplo e contextual.

Inegavelmente a prática religiosa dos rezadores está intimamente relacionada com o seu modo de vida, mais especificamente com os valores morais que dão sentido a este mesmo modo de ser, pensar e estar no mundo. Nesta perspectiva abordamos a religiosidade popular sertaneja enquanto uma manifestação cultural e interrogamos como a prática da reza permeia o cotidiano e como resolve problemas tão particulares e diferenciados da cultura dominante pelo viés do saber popular.

O que se observa é que os rezadores das Almas possuem um vasto repertório de conhecimentos e práticas para reparar não apenas as coisas perdidas, tragédias, aflições, angústias e infortúnios, mas também auxiliar as pessoas nas suas enfermidades físicas e espirituais. Neste último caso, o objetivo da reza é a cura.

Os rezadores entrevistados não fazem a prescrição de chás ou raízes, apenas executam a reza, não obtendo qualquer ganho material por isso. Tal qual um rito, a reza, enquanto uma

elaboração coletiva, só pode ser compreendida nas relações estabelecidas entre ela e os outros ritos, crenças e mitos que compõem um sistema simbólico religioso. As rezas, técnicas, ensinamentos e segredos são respostas a situações concretas do cotidiano no interior da construção de um fato social total, no sentido maussiano. Isso porque, simultaneamente articulam uma multiplicidade de relações de naturezas diversas, seja religiosa, política, moral, econômica ou jurídica. Dentre outros aspectos, conforme (MAUSS, 1974), os fatos sociais totais expressam o conjunto de relações que une os atores sociais no interior de uma sociedade.

Tomando como exemplo os rezadores devotos das almas percebemos que estes constroem e manipulam toda uma rede de coesão e significações do cosmo, a partir da lógica e dos símbolos do catolicismo. É nesta estrutura dinâmica que identificamos uma lógica de construção de alteridades através da percepção de desamparo diante da condição humana e suas inconstâncias como o medo do pecado e da morte, da doença, da dor, da fome, e mesmo do desemprego, da solidão e do desamparo.

É em meio as adversidades que os devotos recorrem ao poder das rezas que estão nas mãos dos rezadores. É na realidade da vida cotidiana que a reza acontece enquanto uma ação mágica que incita a ação da divindade e, neste sentido, por definição, toda prece é uma ação mágica (MAUSS, 1979). A palavra assume aqui um papel importante, ela é como um dom da divindade a qual os rezadores tiveram acesso. Estes são apontados e reconhecidos como pessoas que levam uma vida exemplar de resignação, fé e dedicação ao próximo e a comunidade. A ação dos rezadores está intimamente relacionada a um benefício destinado a pessoa nas vicissitudes da vida cotidiana ou, mais especificamente, na cura das mais diferentes enfermidades. Gestos repletos de simbolismo e palavras sagradas envoltas no mistério e de significados desconhecidos são utilizadas na prática da reza, cuja eficácia só pode ocorrer pela mediação do rezador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese se propôs a realizar uma leitura da devoção sertaneja às Almas Vaqueiras e às Treze Almas Benditas, Sabidas e Entendidas. A pesquisa adotou como tema de estudo um grupo de homens e mulheres, rezadores das Almas e as suas vivências religiosas em relação a essa devoção. O campo de análise foi o Sertão de Princesa, uma região na divisa entre os estados da Paraíba e de Pernambuco, onde se verifica a ocorrência dessa devoção. Essa região é formada atualmente por seis municípios desmembrados da cidade de Princesa Isabel, e que apresentam forte integração regional e laços de parentesco entre os seus habitantes. Dentre os municípios da região tomei como lócus principal da pesquisa a cidade de Tavares, como parte de um espaço territorial e simbólico cuidadosamente delimitado pelos rezadores.

Para dar suporte ao argumento da tese este trabalho fundamentou-se na construção de uma etnografia e para complementar informações documentais utilizou-se como recurso adicional a metodologia da História Oral. A pesquisa etnográfica foi realizada nos anos de 2017 a 2019. No ano de 2020 devido à incidência da pandemia do Coronavírus/COVID-19, realizei algumas entrevistas por telefone e videochamadas. Ao todo foram 48 pessoas entrevistadas, dentre elas 19 rezadores. As primeiras entrevistas sobre a devoção as Almas Vaqueiras e as Treze Almas Benditas, Sabidas e Entendidas, foram realizadas com os rezadores mais velhos residentes na zona urbana de Tavares e em diferentes Sítios da zona rural de Tavares, onde a pesquisa se concentrou.

Logo no início do trabalho de campo emergiu a minha condição de pesquisador nativo. Eu era constantemente lembrado pelos interlocutores do meu pertencimento àquele universo cultural que eu pesquisava. A questão de ser um *antropólogo nativo*, com todas as imprecisões que o termo possui, conforme Narayan (1993), me levou a refletir sobre as complexidades inerentes a essa condição, que traz em si mesma as tensões presentes no estudo da própria comunidade.

Embora esta tese não apresente uma autobiografia e as minhas experiências não tenham definido os rumos da investigação é possível que, em dado momento, o contorno metodológico aqui presente se assemelhe a uma autoetnografia, na medida em que proporciona uma reflexão sobre a questão da minha proximidade com os sujeitos da pesquisa e outras interações em campo.

Em síntese, dois momentos do trabalho refletem a minha experiência pessoal no campo de pesquisa. O primeiro quando a minha história familiar emerge durante uma das

primeiras entrevistas com um rezador das Almas Vaqueiras e devoto de Santo Antônio. Este santo, assim como as Almas Vaqueiras, é considerado um santo com a qualidade de deparador ou “achador” no dizer popular. É durante a entrevista com esse rezador que a desconhecida história do meu bisavô é *achada*. Tratava-se do poeta cearense João Mendes de Oliveira, cantor e um dos precursores da literatura de cordel. Para os meus familiares, devotos das almas, foram elas, em alguma medida, que possibilitaram esse encontro.

Durante a fase de entrevistas da pesquisa, foram incontáveis as referências à minha história pessoal e familiar por boa parte dos rezadores. Em um dos casos, a lembrança do velório dos meus avós e bisavós, maternos e paternos, foi evocada de tal forma, que era possível sentir o aroma das flores utilizadas no funeral e do chá servido aos presentes. Contudo foi a percepção da minha sensibilidade para a reza, e a capacidade para aprendê-la, o que mais evidenciou essa minha presença e participação no campo de pesquisa. Sem me dar conta, eu estava me tornando um rezador.

O meu percurso para um aprendizado da reza foi involuntariamente construído. Em cada uma das visitas aos rezadores para as entrevistas era comum eu ser rezado, mesmo que não pedisse ou apresentasse qualquer necessidade. Na comunidade quilombola de Domingos Ferreira fui rezado quatro vezes num único dia. Em outra ocasião fui simultaneamente rezado por duas rezadeiras. Nesse caso a intenção, segundo elas, era de que eu retornasse à cidade protegido, pois naquele dia faria o percurso a pé.

Até então nenhum rezador havia aventado a possibilidade de me ensinar qualquer reza ou rito sagrado. Mas, ao longo da pesquisa, as barreiras da desconfiança foram se rompendo. À medida que ampliava o número de entrevistados os rezadores foram demonstrando cada vez mais interesse em participar. Um rezador sugeria outro a ser entrevistado, cada um indicando a respectiva especialidade, em comum apenas a devoção às almas. Nesse sentido, foi se formando uma grande rede de participantes que compartilharam comigo suas vivências devocionais e outros aspectos de suas vidas pessoais.

O meu aprendizado da reza seguia o ritmo da observação. Acompanhei inúmeras pessoas sendo rezadas e me foram ensinadas as rezas de olhado, quebrante e vento mal, que são as mais frequentes. Foram três rezadores que se ofereceram para me ensinar, mas fui aconselhado a escolher apenas um, porque embora o repertório de doenças seja praticamente o mesmo, as rezas variam. Com o passar do tempo o rezador se torna especialista em determinada reza para uma doença ou enfermidade. Então passei pelos três rezadores em períodos distintos. Cada um tinha uma particularidade. Dona Bia me ensinou as rezas de olhado, quebrante e vento mal. Dona Rita Bento me ensinou a reza de engasgo e mau olhado.

Seu Luiz Vieira me falava da reza como um meio de unir as pessoas e me ensinou uma oração que deve ser cantada para afugentar pesadelos e pessoas más.

O processo de formação de um rezador está inserido num conjunto de relações cuja compreensão amplia o nosso olhar sobre a complexidade que envolve essa questão. A busca pelo exato momento em que o ofício da reza é transmitido remete, inevitavelmente, a um tempo sagrado que passa a fazer parte da vida do interessado. Nesse sentido, o tempo, o modo e com quem se aprendeu a reza estão intrinsecamente relacionados com uma explicação sobre a sacralidade. As falas abaixo sintetizam bem a questão da transmissão dos saberes relativos à devoção às Santas Almas e às rezas de cura.

O povo diz que a gente guarda essa devoção [às almas], mas eu tenho pra mim que guardar não é esconder. Guardar é zelar as coisas. A gente reza, tem aquele respeito, aquele cuidado. Eu acho que é isso. Se você quiser aprender eu ensino. Eu não ensino tudo, porque também eu não sei tudo, mas eu ensino. Se você tiver tempo, sente aí. (BENTO, Rita, 2017)

Eu rezo de muitas coisas, até de mordida de cobra. E é de cobra venenosa. Veja que não é uma coisa muito fácil. A cobra tem um veneno perigoso, o camarada morre ligeiro. Mas se eu rezar ele fica bom. Isso é um mistério. E a devoção às almas é a mesma coisa. É tudo um mistério. Você se pega com elas e elas atende o que você precisar. Agora isso você só aprende com o tempo. (BENEDITO, João. 2018).

Para o rezador devoto, o significado de guardar está ligado a um cuidado, zelo. A pesquisa demonstra que esse discurso está presente na fala de outros interlocutores. O que há em comum entre eles é a possibilidade de ensinar esses saberes. Isso, contudo, sob a condição de um *tempo* necessário para que o iniciante possa adentrar nesse universo devocional. O tempo está duplamente vinculado a esse guardar, proteger, cuidar e, ao mesmo tempo, a uma preparação relacionada ao desenvolvimento de uma vivência religiosa que será acompanhada pelo rezador mais experiente e pela comunidade.

A ideia de mistério que percorre toda a devoção às Almas é superada pela condicionante tempo, necessariamente vinculada a um amadurecimento advindo da vivência da devoção. Nesse sentido, podemos tomar como exemplo a *amarração* das almas, que só

pode ser realizada por um rezador experiente. Se tomarmos a classificação das coisas sagradas feitas por Eliade (1992a), encontraremos não apenas pedras, árvores ou outros objetos, mas também os ritos. Estes, por sua vez, só podem ser realizados por alguém consagrado, aqui representado pelo rezador, única pessoa apta, pois consagrada, a exercer o poder da palavra e os gestos que compõem o ritual.

Para o aprendizado da reza a pesquisa demonstrou os critérios que o interessado deve preencher para se tornar rezador, critérios estes que, a princípio, eu não preenchia. Todavia com o passar do tempo, a minha curiosidade e interesse para entender o ofício dos rezadores e a devoção às Santas Almas foram interpretados por alguns rezadores, com quem tive mais contato, como sendo a tal *capacidade* que eles julgam necessária a quem deseja ser um rezador.

A palavra capacidade tem um sentido polissêmico e varia conforme o rezador, mas, de modo geral, se refere a um potencial que o interessado em aprender a rezar deve demonstrar ao rezador experiente. Essa capacidade deve ser percebida pelo rezador que a compreende como uma disponibilidade e interesse genuíno. É ainda necessário que o interessado esteja inserido numa comunidade que compartilha valores e crenças comuns ao rezador experiente. A pesquisa demonstra que a reza é parte de um sagrado compartilhado coletivamente e a sua eficácia depende da vivência de uma devoção comum. Nesse sentido, o pretendente a rezador precisa estar inserido física e espiritualmente nesse contexto.

A capacidade pode significar ainda um *dom*. Esse é, talvez, a sua principal definição. O dom é, conforme Mauss (2003), uma dádiva divina distribuída desigualmente entre os homens. O dom se manifesta no início da formação de um rezador, porque o dom, impõe a missão, que é a prática da reza. Dito de outra forma, a vida se transforma para o recém rezador e se firma um contrato com os deuses, no sobrenatural, e com os homens no social a partir de estreitas relações de reciprocidade.

O aprendizado ocorre através da oralidade e está em grande parte associado às relações familiares, pais avós e tios. O ensinamento obedece ao que os rezadores chamam de linhagem de homem e de mulher que devem ser cruzadas. Homem ensina a mulher e mulher ensina a homem. Quando ocorre a quebra dessa norma, a reza perde força e tem sua eficácia reduzida ou nula.

Ao analisarmos o ensinamento da reza percebemos que este constitui um processo de longa duração que exige certa convivência entre o interessado e o rezador experiente para que a observação aconteça. Essas relações ocorrem num contexto marcado pela experiência

relacional entre as gerações, que é o que Larrosa Bondía (2002) chama de *saber da experiência*.

A pesquisa indicou que alguns rezadores enfatizam uma crítica ao mundo e aos seus aspectos ditos “modernos”, ao mesmo tempo em que evocam uma memória da tradição enraizada a uma genealogia. Para esses rezadores, o conhecimento tradicional é visto como herança dos antepassados. Nessa perspectiva, o interessado, em tese, aprenderia a reza e os ritos no mesmo modelo tal qual exercido pelos seus antecedentes genealógicos. Todavia, ao analisar a prática de cura do gastro branco, uma variação que atinge adultos, percebem-se as mudanças inerentes ao processo de ensinamento e exercício dos saberes tradicionais. A reza é a mesma, contudo, o ritual de tratamento a que o doente era submetido pelo rezador mudou. O banho e a troca das roupas, que deveria ser evitada por sete dias, são vistos pelas próprias rezadeiras como algo desnecessário nos dias de hoje. Essa compreensão aponta também para novas sensibilidades em relação ao outro.

O que ficou evidenciado, na pesquisa de campo, é que a relação desses rezadores com o legado da tradição não é tautológica. As diferenças desse conhecimento, que passa de geração a geração, se relacionam com outros elementos que estão presentes no cotidiano e esse processo resulta na geração de um outro conhecimento baseado nas vivências, nos olhares e nas necessidades atuais e modos de vida em comum.

Neste sentido, pode-se concluir que o ensinamento da reza ocorre de forma gradual e só adquire legitimidade social quando a sua eficácia é comprovada e começa a ser difundida na comunidade. Esse conhecimento privilegiado assegura ao rezador um tipo de *status* que confere respeitabilidade dentro da comunidade e o coloca numa posição de poder. O dom aparece aqui como legitimação do ofício de rezador.

A pesquisa apontou que a vivência do dom é o meio pelo qual os rezadores transcendem o individualismo e atuam num campo de mediação através do ofício da reza e da vivência da devoção às Santas Almas buscando combater esse abismo. Nesta perspectiva, a dádiva de rezar confere sentido às relações sociais cotidianas da comunidade de devotos, à medida em que reconfigura os seus dilemas. Aqui recorreremos novamente a Mauss (2003), que afirma que são as misturas em que cada qual sai da sua esfera que conforma um contrato e a troca.

Nas entrevistas com os rezadores, a reciprocidade é um dos assuntos mais recorrentes, sendo apontada como uma necessidade vital para a comunidade. Ela aparece relacionada ao pecado e à salvação da alma, e a valores como solidariedade, caridade, perdão e espírito de comunidade. Alguns entrevistados fazem uma crítica ao que chamam de *vaidade do mundo*,

apontando a necessidade de se buscar uma vida simples e humilde como um valor moral. Penso que essas categorias constituem formas de se referir à dádiva, porque, em certa medida, estão baseadas numa reciprocidade do dar, receber, retribuir.

É preciso considerar ainda que a legitimação e revelação do dom dos rezadores ocorrem num contexto em que se articulam família, comunidade e vizinhança. E que a força do rezador não é uma qualidade intrínseca, mas uma atribuição social que lhe foi imputada.

Se tomarmos como exemplo as práticas rituais desenvolvidas pelos rezadores e o correspondente sentido terapêutico destas práticas, perceberemos que elas só podem ser compreendidas a partir dos sentidos atribuídos em seu contexto social específico. No caso das rezas de cura das doenças, elas objetivam não apenas restabelecer a saúde e afastar o mal, mas assegurar um bem estar mais amplo, que considera, para além do paradigma puramente biológico, um corpo livre e protegido de doenças e outras questões que se impõem sobre a vida das pessoas causando infortúnios de toda sorte. O domínio desse saber privilegiado confere ao rezador um *status* especial, baseado no dom, na credibilidade que adquire junto as pessoas rezadas e na proximidade com a comunidade.

Para se tornar um rezador é preciso a junção de todos os critérios até agora mencionados, acrescentando que o dom será atestado pelo rezador experiente e pela coletividade de que ambos fazem parte. Contudo o dom implica uma contrapartida, que no caso dos rezadores das Almas, sugere a adoção de um estilo de vida diferenciado às demais pessoas da comunidade.

A pesquisa apontou que ser um rezador é ter o reconhecimento público de sua comunidade e exercer o ofício assegurando a eficácia da reza. Tal eficácia, ou serventia, depende mais da fé do rezador do que da pessoa rezada. Esta só procura o rezador se nele tiver alguma confiança e acreditar em sua reza. Neste âmbito, ser um rezador é exercer uma solidariedade cotidiana, auxiliando as pessoas nas suas mais variadas necessidades, suas aflições e sofrimentos de natureza física, material ou espiritual. A máxima presente entre os rezadores mais experientes é a de que, *quem procura o rezador é porque precisa*. Dizem ainda que *não se pode negar a reza, nem cobrar por ela, nem rezar de má vontade*.

Tomando mais especificamente a análise da devoção às Santas Almas, o cemitério assume uma posição de central. Para os devotos, em termos de sacralidade, ele é comparado à igreja, capelas e cruzeiros. O espaço do cemitério se diferencia do espaço da rua, onde ele se encontra, através de uma singularização humana ligada à religiosidade que o transforma num espaço sagrado, no sentido proposto por Eliade, (1992a). Para os rezadores o cemitério deixa

de ser apenas uma referência dos vivos com o mundo dos mortos, para ser apontado como a morada das almas.

A visita regular ao cemitério permite aos rezadores das Almas um contato frequente com o sagrado. Diferentemente do povo em geral, que realiza a visita apenas no dia de finados, em 02 de novembro, o devoto das almas torna a visita aos mortos uma rotina cotidiana. Em muitos casos, o rezador visita o cemitério três vezes ao dia. Além de uma obrigatoriedade aos domingos, segundas e terças-feiras.

A pesquisa apontou que um dos elementos que mais contribuiu na propagação da devoção às Almas foi a Poderosa Oração às Almas. Trata-se de uma evocação as chamadas Treze Almas, Benditas, Sabidas e Entendidas, cujos manuscritos são encontrados na zona rural e urbana de Tavares. Conforme demonstrado, esses papéis com orações manuscritas eram distribuídos na porta da Igreja Matriz e em capelas da zona rural como retribuição dos devotos por graças alcançadas. Ainda hoje a Poderosa Oração às Almas é considerada por rezadores e devotos mais antigos como uma *reza poderosa e piedosa, que só deve ser rezada em momentos de muita agonia*.

A investigação sobre a devoção às Santas Almas foi realizada sob muitas recomendações, especialmente na forma de abordagem aos rezadores devotos dessas almas. A orientação de pessoas religiosas ligadas à Igreja Católica era a de que eu não buscasse entender a pronúncia da reza, porque as palavras sagradas não podem ser ouvidas. E que os rezadores não costumam dar detalhes da devoção. Eles apenas rezam. Era preciso respeitar o mistério quando ele se apresentasse.

Uma análise pertinente a se fazer diz respeito à imagem das Santas Almas Vaqueiras, associada à figura do vaqueiro que corre pelas matas a procura de animais perdidos na vegetação espinhenta da caatinga. No dizer local estas almas vaquejam, ou seja, tal qual os vaqueiros, se propõem a procurar o que está perdido, seja uma rês embrenhada nos matos, ou um objeto. Estas almas representam ainda a superação da morte, haja vista que continuam a vagar prestando serviços àqueles que as evocarem. Nesse universo das Almas Vaqueiras ocorre a passagem de uma vida de sofrimento e amargura para uma vida de bonança e fartura no céu. As narrativas e depoimentos em torno das Almas Vaqueiras não as limitam apenas à localização de coisas perdidas. Há relatos presentes neste trabalho em que essas almas localizaram pessoas desaparecidas.

Outros recursos são utilizados pelos rezadores nas causas que exigem o auxílio ou mediação urgente das Santas Almas: a Oração do Rosário Apressado, Oração das 13 Almas, Oração das Almas Aflitas e a Poderosa Oração às Almas. Essas orações são consideradas *reza*

braba, ou rezas fortes. Algumas delas estão associadas à ritualística da *amarração* que possibilita pressionar ou forçar as Santas Almas a atenderem um pedido urgente do rezador. Valendo-se de uma espécie de *escudo ético*, o possível sofrimento causado a essas almas pelo seu aprisionamento é justificado por uma série de cuidados adotados pelo rezador, durante a prece e o ritual. A amarração traz algo de doloroso para o rezador, porque, de acordo com a tradição, as primeiras almas a serem amarradas são as do pai e da mãe de quem reza. Esse é um dos motivos utilizados para justificar o uso dessa prática apenas em situações que requerem o auxílio urgente das Santas Almas.

Todas essas rezas, quando executadas e validas em seu pedido, requerem do rezador uma retribuição. Em alguns casos o devoto deve colocar intenções em favor das Almas em treze celebrações da Santa Missa. Deve-se ainda rezar 13 Pai Nosso e 13 Ave-Maria em 13 dias seguidos. Uma retribuição à graça alcançada implica ainda na distribuição impressa da reza. Esta era feita de forma manuscrita e distribuída na porta da Igreja Matriz e das capelas. Hoje já é possível encontrar versões digitadas da oração, seguida de orientações de como rezar e advertências exemplares para quem ignorar a oração ou não cumprir o pagamento da promessa.

O estudo observou que a devoção às almas acontece a partir de um referencial católico, que se apresenta como uma condição para a comunicação com as almas. Os papéis dos rezadores e do sagrado estão imbricados num tipo de relação baseada no compromisso e envolta no mistério e no maravilhoso, que obedece a um princípio de troca de favores. A quebra dos acordos resulta num poderoso castigo que se manifesta em perturbações de toda ordem, retratadas nas histórias exemplares. A pesquisa apontou ainda que a devoção constitui uma rica possibilidade de compreender as religiosidades sob o aspecto das relações com o sagrado, representado pelas Santas Almas, e mediadas, ocasionalmente, por práticas e ritos mágicos.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3. Ed, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- ALBUQUERQUE JR., D. M. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo, Editora Cortez, 2011.
- ALMEIDA, Suzeli de. **Pacto do Silêncio - O Livramento dos Negros**. 106 f. 1992. Dissertação (Mestrado em História) Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1992.
- ALVES, Paulo César. Itinerário terapêutico e os nexos de significados da doença. **Revista de Ciências Sociais - Política e Trabalho**, v. 1, n. 42, p. 29-42, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/23308/14152>. Acesso em 25 de jan. de 2021.
- AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta (Orgs). **Usos e abusos da história oral**. 3ªed. Rio de Janeiro: FGV, 2000.
- AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-151, 1995. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1990/1129>. Acesso em 25 de jan. de 2021.
- ANDRADE, Joaquim Inojosa de. **A República de Princesa (José Pereira x João Pessoa-1930)**. Rio de Janeiro/Brasília: Civilização Brasileira/INL-MEC, 1980.
- ANDRADE, S. R. O Catolicismo Popular no Brasil: notas sobre um campo de estudos. **Revista Eletrônica Espaço Acadêmico**, v. 67, Ano VI, p. 1-15, 2006. ISSN 1519.6186.
- ARAGÃO, Gilbraz S. A Religiosidade Popular e a Fé Cristã.: **Revista de Teologia e Ciências da Religião**. Ano 1. n° 1, p. 38-64, 2002. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/4214/4214.PDF> Acesso em 25 de jan. de 2021.
- AUGRAS, M. História Oral e subjetividade. In: VON SIMSON, O. R. M. **Os desafios contemporâneos da História oral**. Campinas: UNICAMP, 1997. pp. 27-38.
- AZEVEDO, Vanessa; CARVALHO, Margarida; COSTA, Flávia Fernandes; MESQUITA, Soraia; SOARES, Joana; TEXEIRA, Filipa; MAIA, Ângela. **Transcrever entrevistas: questões conceituais, orientações práticas e desafios**. *Rev. Enf. Ref.* Coimbra, série IV - n.º 14 - p.159-168. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.12707/RIV17018>. Acesso em 25 de jan. de 2021.
- AZZI, Riolando; KLAUS, Van de Grijp. **História da Igreja no Brasil: terceira época 1930-1964**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- AZZI, R. **A Cristandade Colonial: um projeto autoritário**. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

BARATA, Rita de Cássia Barradas. Epidemias. **Caderno de Saúde Pública** [online]. vol.3, n.1, p.9-15,1987. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-311X1987000100002>. Acesso em 25 de jan. de 2021.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. **Juazeiro do Padre Cícero: A terra da mãe de Deus**. 3ª ed., Fortaleza: Editora IMEPH, 2014.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. **A derradeira gesta – Lampião e Nazarenos guerreando no sertão**. Rio de Janeiro: Mauad; FAPERJ, 2000.

BENJAMIN, Walter. O narrador. *In: **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BONDIA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Rev. Bras. Educ.**, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782002000100003>. Acesso em 28 de jan. de 2021.

BOSI, Ecléa. **O Tempo Vivo da Memória**. Ensaios de Psicologia Social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. 3ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BRASIL. **Ministério da Cidadania** - Secretaria Nacional de Renda e Cidadania. Bolsa Família e Cadastro Único no seu Município. Disponível em: <<https://aplicacoes.mds.gov.br/sagirms/bolsafamilia/relatorio-completo.html>> Aceso em 15/12/2020.

CABRAL, Ana Lucia Lobo Vianna; MARTINEZ-HEMAEZ, Angel; ANDRADE, Eli Iola Gurgel; CHERCHIGLIA, Mariangela Leal. Itinerários terapêuticos: o estudo da arte da produção científica no Brasil. **Ciência e Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 11, p. 4433-4442, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232011001200016> Acesso em 25 de jan. de 2021.

CABRAL, Benedita E. S. L. **Recriar Laços: Estudo Sobre Idosos e Grupos de Convivência nas Classes Populares Paraibanas**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. UNICAMP/Campinas, 2002.

CABRAL, Benedita E. S. L. Família e Idosos no Nordeste brasileiro. *In: Motta, Alda Britto da. (Org.). **Caderno CRH - Gênero e Família**, nº. 29*. Salvador: EDUFBA, 1998. p. 49 – 67

CAMPOS, R. B. C. Como Juazeiro do Norte se tornou a Terra da Mãe de Deus. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 28(1): 146-175, 2008.

CARVALHO, Reinaldo Forte. **Cordel, Almanques e Horóscopos: e(ru)dição dos folhetos populares em Juazeiro do Norte-CE (1940 – 1960)**. 2008, 127 f. Dissertação (Mestrado História e Cultura) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2008.

CASTRO, I.C. *Seca versus seca. Novos interesses, novos territórios e novos discursos no Nordeste brasileiro*. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs) **Brasil, questões atuais da reorganização do território**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1996.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **A influência das línguas africanas no português brasileiro**. Salvador: Secretária Municipal de Educação, 2005. Disponível em: <http://smec.salvador.ba.gov.br/documentos/linguas-africanas.pdf> Acesso em 25 de jan. de 2021.

CAES, André Luiz. **As portas do inferno não prevalecerão: a espiritualidade católica como estratégia política**. 218 f. 2002. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2002.

COFFEY, Amanda. **O Self Etnográfico: Trabalho de Campo e Representação da Identidade**. Londres: Sage, 1999.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituições – Decretos – Declarações - Documentos e Discursos Pontifícios**. São Paulo, Paulinas, 1967.

DAMATTA, Roberto A. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente 1300-1800**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvonna. Introduction: The discipline and practice of qualitative research. In: DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvonna (orgs.). **Handbook of qualitative research, Thousand Oaks**. Sage, 2000, p.1-28.

DINIZ, Ariosvaldo da Silva. **Medicinas e curandeirismo no Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2011.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1996.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992a.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Mercury, 1992b.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula de Siqueira Lopes. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263/54376> Acesso em 26 de jan. de 2021.

FERREIRA, Lorena de Mello. **São Miguel de Barreiros: uma aldeia indígena no Império**. Recife: (Dissertação Mestrado em História). UFPE, 2006.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. **Topoi**, Rio de Janeiro, dezembro 2002, pp. 314-332.

FLORENCIO, Francisco C. Princesa Isabel - A ocupação da região. **Blogspot.com**. Sexta-feira, 11 de novembro de 2011. Disponível em <http://www.historiadeprincesapb.blogspot.com>. Acesso em 10 de abr. de 2019.

FLORENCIO, Francisco C. **Processo Histórico da Emancipação Política, Administrativa e Judiciária do Município de Princesa Isabel (Paraíba)**. Instituto Histórico e Geográfico Paraibano (Livreto). Disponível em: <https://www.dropbox.com/s/g2u8nryapq9g5zd/LIVRETO%20HIST%C3%93RICO%20EMANCIPA%C3%87%C3%83O%20PRINCESA%20ISABEL.pdf?dl=0> Acesso em 26 de jan. de 2021.

GAETA, Maria Aparecida J. V. “Santos” que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. **Mimesis**, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999.

GIDDENS, Anthony. As mulheres e o trabalho. *In*: **Sociologia**. Artmed: 4ª Ed. Porto Alegre, 2005. p. 315-326.

GOMES, Ramonildes A.; MAIA, Kaliane de Freitas. Traços da Modernização no Sertão: o empresário rural como um novo ator. **Revista de Ciências Sociais: Política & Trabalho**, nº 45, p. 105-122, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/3069>. Acesso 26 de jan. de 2021.

GOMES, Romeu. Análise e Interpretação de dados em Pesquisa Qualitativa. *In*: DESLANDES, Suely; GOMES, Romeu; MINAYO, Maria Cecília de Souza; **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 31. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

IBGE. **Divisão Regional do Brasil**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/> Acesso em 20 de dezembro de 2017.

IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA. **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

JESUS, Alysson Luiz Freitas de. O sertão e sua historicidade: versões e representações para o cotidiano sertanejo - séculos XVIII e XIX. **História & Perspectivas**, Uberlândia, v. 35, p. 247-265, 2006. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/view/19067/10254> Acesso em 26 de jan. de 2021.

LANGDON, Esther Jean. Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas. **Ciênc. saúde coletiva** [online]. vol.19, n.4, p.1019-1029, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/1413-81232014194.22302013>. Acesso em 26 de jan. de 2021.

LAURINDO, José. **Histórias de Tavares em versos e prosas**. [Mimeo], 1976.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 7. ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2013.

LELIS, João. **A Campanha de Princesa – 1930**. João Pessoa: União, 1930.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua Magia. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

LEWIN, Linda. **Política e Parentela na Paraíba: Um Estudo de Caso da Oligarquia de Base Familiar**. Rio de Janeiro, Record, 1993.

LIMA, Aloysio Pereira. **Princesa 1884/1984: José Pereira, a chama ainda acesa**. Série IV Centenário. João Pessoa: A União, 1984.

LIMA, Marinalva Vilar de. **Narradores do Padre Cícero: do Auditório abancada**. Fortaleza: UFC, Casa de José de Alencar, Programa Editorial, 2000.

LOPES, Fátima Martins. As mazelas do Diretório dos índios: exploração e violência no início do século XIX. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 241-265.

LOURENÇO FILHO, Manuel Bergström. **Juazeiro do Padre Cícero: Scenas e quadros do fanatismo no Nordeste**. 4. ed. Brasília: Inep/Mec, 2002.

LUMEN GENTIUM. **Constituição Dogmática sobre a Igreja**. São Paulo, Paulinas, 1967, p. 127-200.

MALUF, S. Weidner. Eficácia simbólica. Dilemas teóricos e desafios etnográficos. *In*: TAVARES, F.; BASSI, F. (Orgs.). **Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde**. Salvador: Edufba, 2013. p. 29-60.

MARIANO, Serioja R. C. Em Favor da Hygiene Pública, da Polícia Sanitária e do Bem Geral": As Medidas de Combate à Variola na Parahyba no Século XIX. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 30, 2019, Recife. **Anais**. Recife: UFPE. 2019. p. 1-15

MANNHEIM, Karl. O problema das gerações. *In*: MANNHEIM, Karl. **Sociologia do conhecimento**. Porto, Portugal: Res Editora, 1952.

MARIANO, Paulo. **Princesa Antes e Depois de 30**. João Pessoa: Ideia, 2016.

MARIANO, Paulo. **Achados de Perdição**. João Pessoa: Idéia, 1994.

MARIANO, Serioja Rodrigues Cordeiro. **Signos em Confronto: o Arcaico e o Moderno na Cidade de Princesa (PB) na Década de 1920**. 2. Ed, v. 01. João Pessoa: Ideia, 2018. 241p.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva - Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *In: Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. *In: Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac e Naif, 2003.

MAUSS, Marcel. A Prece. *In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (Org.). Marcel Mauss: Antropologia*. Tradução de Regina Lúcia de Moraes Morel. São Paulo: Ática, 1979.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de; MUTZENBERG, Demétrio. Cartografia histórica das relocações indígenas nas ilhas do Submédio São Francisco no período pombalino (1759-1761). **Revista Ultramares**. Dossiê, nº 5, v. 1, p. 1-19, 2014.

MEDEIROS, Ricardo Pinto. Política indigenista do Período Pombalino e seus reflexos nas capitanias do norte da América Portuguesa. *In: OLIVEIRA, C.M.S; MEDEIROS, R.P.M. (Orgs.). Novos Olhares sobre as capitanias do Norte do Estado do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2007. p. 125-159.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **O Descobrimento dos Outros: Povos indígenas do sertão nordestino no período colonial**. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, Recife, 2000.

MELLO, Dalva A. Estudo Retrospectivo da Peste Humana no Nordeste Oriental do Brasil. **Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical** [online]. Uberaba, vol.4 n.1, 1970. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0037-86821970000100002> Disponível em: 26 de jan. de 2021.

MELO, José Anchieta Bezerra de. **Guardiões da Memória e do Esquecimento: o caso dos velhos narradores da Santa Cruz do Deserto**. 2011. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Centro de Ciências Humanas Letras e Artes-Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

MELO, José Anchieta Bezerra de; CABRAL, Benedita E. S. L. A Revolta de Princesa (1930): representações da guerra na memória dos velhos. *In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA – SOCIEDADE, NATUREZA E CULTURA*, 1, 2008. **Anais**. Campina Grande, Universidade Federal de Campina Grande, 2008.

MELO, Rosilene Alves de. **Arcanos do verso: trajetórias da literatura de cordel**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

MENESES, Janine Primo Carvalho de. Livramento, um quilombo entre fronteiras. **Cadernos Imbondeiro**. João Pessoa, v. 4, n.1, p. 43-50, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/ci/article/view/27677/14920> Acesso em 26 de jan. de 2021.

MENEZES, Marilda Aparecida; SILVA, Marcelo Saturnino. As Migrações Sazonais do Sertão Paraibano para as usinas canavieiras de São Paulo. *In: NOVAES, José Roberto;*

ALVES, F. J. C. (Orgs.). **Migrantes: Trabalho e trabalhadores no completo agroindustrial canavieiro (Os heróis do agronegócio brasileiro)**. São Carlos: UFSCAR, 2007, p. 233-256.

MENEZES, Marilda Aparecida; AIRES, Lídia M. Arnaud; SOUZA, M. R. Construindo Narrativas Oraís. *Cadernos de Campo*, São Paulo, p. 102-119, 2004.

MENEZES, Marilda Aparecida. O cotidiano camponês e a sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James C. Scott. **Raízes- Revista de Ciências Sociais e Econômica**, Campina Grande, vol. 21, n. 01, p. 32-44, 2002. DOI: <https://doi.org/10.37370/raizes.2002.v21.177> Acesso em 26 de jan. de 2021.

MINAYO, M. C. S. e SANCHES, O. Quantitativo-Qualitativo: Oposição ou Complementaridade? **Cadernos de Saúde Pública**. Rio de Janeiro, 9 (3): 239-262, jul/set, 1993.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento: Pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo: Hucitec, 2014.

MONTENEGRO, Antônio Torres. **História Oral e Memória: a cultura popular revisitada**. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 1994.

MOTA, Leonardo. **Cantadores**. Rio – São Paulo – Fortaleza: ABC Editora, 2002.

MOTTA, Alda Britto da. Solidariedade Intergeracional e Reforma da Previdência. “Dossiê Gênero e Velhice”. **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 169-181, 1997.

NEGÓCIO, Carla Daniela Leite. **De Escravos a Cidadãos: Os Caminhos das Políticas Públicas para os Remanescentes de Comunidades de Quilombos na Paraíba**. 2016. 195f. Dissertação (mestrado em Direitos Humanos) –Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, 2016.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Houry. **Projeto História- Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, n. 10.,1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763> Acesso em 26 de jan. de 2021.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **A Profanação do Sagrado e a Sacralização do Profano**. Araraquara: Coleção Textos-UNESP, 1992.

OLIVEIRA, João Mendes de. “Proteção da Mae de Deus”. Apud: MOTA, Leonardo. **Cantadores: poesia e linguagem no sertão cearense**. Rio – São Paulo – Fortaleza: ABC Editora, 2002, p. 127.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria, 2004, p.13-42.

OLIVEIRA, Tomas Paoliello Pacheco de. **Revitalização étnica e dinâmica territorial: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja**. Rio de Janeiro: 2012.

PASSOS, Mauro. A mística do catolicismo popular – a tradição e o sagrado. *In: SIMPÓSIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES-ABHR*, 12, 2011, Juiz de Fora – MG. **Anais**. Juiz de Fora, UFJF, 2011.

PEREIRA, Mons. José Basílio. **Mês das Almas do Purgatório**. 10^o ed. Salvador-BA: Editora Mensageiro da Fé Ltda, 1943.

PEREIRA, Lígia Maria Leite. Relatos orais em Ciências Sociais: limites e potencial. **Análise & Conjuntura**, v. 6, n. 3, p. 109-127, 1991.

PERNAMBUCO.CONDEPE. Agência Estadual de Planejamento e Pesquisas de Pernambuco. **Site do Governo do Estado de Pernambuco**. Disponível em: <http://www.condepefidem.pe.gov.br/web/condepe-fidem> Acesso em 10 de abril de 2019.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Verdadeiros contrários: guerras contra o gentio no Brasil colonial. **Sexta Feira**, São Paulo, n. 7, p. 24-34, 2002.

PIRES, Álvaro P. Sobre algumas questões epistemológicas de uma metodologia geral para as ciências sociais. *In: POUPART, Jean; DESLAURIERS, Jean-Pierre; GROULX, Lionel-H; LAPIERRIERE, Anne; MAYER, Robert; PIRES, Alvaro P. (Orgs). A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Tradução de Ana Cristina Nasser. Petrópolis: Vozes, 2008.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial**: legislação, conflito e negociação nas vilas pombalinas. 2004, 284f. Tese (Doutorado em História) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol.5, n.10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080> Acesso em 26 de jan. de 2021.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.2, n. 3, p.3-15 1989. Disponível em: http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf Acesso em 26 de jan. de 2021.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Projeto História**- Revista do Programa Pós -Graduados de História, São Paulo, n. 14, p. 25-39, 1997. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11233/8240> Acesso em 26 de jan. de 2021.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na história oral. **Projeto História**- Revista do Programa Pós -Graduados de História, São Paulo, n.15, p. 13-49, 1997. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11215/8223> Acesso em 26 de jan. de 2021.

- PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 59-72, 1996.
- PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec: Edusp: Fapesp, 2002.
- RAMOS, Francisco Régis Lopes. **O meio do mundo: território sagrado em Juazeiro do Padre Cícero**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.
- RICOEUR, Paul. **A memória, A história, O esquecimento**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.
- RODRIGUES, Inês Caminha Lopes. **A Revolta de Princesa – poder privado x poder instituído**. São Paulo: Editora brasiliense, 1981.
- RODRIGUES, Inês Caminha Lopes. **A Revolta de Princesa – Uma Contribuição ao Estudo do Mandonismo Local (Paraíba – 1930)**. João Pessoa: A União Editora, 1978.
- SAMPAIO, Y. **Livro de Vínculo do Morgado da Casa da Torre**. Centro de Estudos de História Municipal. Recife: CEPE, 2012.
- SANTOS JÚNIOR, Carlos Fernando dos. **Os índios nos vales do Pajeú e São Francisco: historiografia, legislação, política indígenas e os povos no Sertão de Pernambuco (1801-1845)**. 2015. 228f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, 2015.
- SANTOS, Myrian S. dos. O retorno do pesadelo: um estudo sobre a luta da memória contra o esquecimento. **Revista Crítica de Ciências Sociais** [online]. n.121, p.103-122. 2020. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.10324> Acesso em 26 de jan. de 2021.
- SANTOS, Myrian S. dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.13, n. 38. P. 1-16, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69091998000300010> Acesso em 26 de jan. de 2021.
- SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **PLURAL - Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP**, São Paulo, v.24.1, p.214-241, 2017. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs.2017.113972> Acesso em 26 de jan. de 2021.
- SCUDELER, Luiz Gonzaga. **Doutrina Social da Igreja e o Vaticano II**. São Paulo, SP: Paulus, 2014.
- SILVA, A. H. L. da. Proletarização Indígena no Alto Sertão de Alagoas. *In*: ALMEIDA, Luiz Sávio (et al.). (Org.). **Resistência, Memória, Etnografia**. 1ª ed. v. VIII. Maceió: EDUFAL, 2007. p. 97-134.
- SILVA, Cesar Augusto Tovar. **A plasticidade de Santo Antônio: devoção, imagens e cultura barroca no Rio de Janeiro colonial**. 2010. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) - Programa de Pós-Graduação em História Social e da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2010.

SILVA, Fr. Jociel João da. OFMcap.; FONTOURA, Fr. José Antônio de Pontes, OFMcap. **Necrológico Província Nossa Senhora da Penha do Nordeste do Brasil** (PRONEB). Recife, 2005.

SILVA, Marcelo Saturnino.; MENEZES, Marilda Aparecida de. Homens que migram, mulheres que ficam: o cotidiano das esposas, mães e namoradas dos migrantes sazonais do Município de Tavares. *In*: SCOTT, Parry; CORDEIRO, Rosineide; MENEZES, Marilda. (Orgs.). **Gênero e Geração em Contextos Rurais**. Ilha de Santa Catarina: Editora Mulheres, 2010.

SILVA, Marcelo Saturnino. **Entre o bagaço da cana e a doçura do mel: Migrações e as Identidades da Juventude rural**. 2006. 180f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, 2006.

SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes. Memória, cultura e poder na sociedade do esquecimento. **Augusto Guzzo** - Revista Acadêmica, São Paulo, n. 6, p. 14-18, 2003. DOI: <https://doi.org/10.22287/ag.v0i6.57> Acesso em 26 de jan. de 2021.

SOBRINHO, Reinaldo de Oliveira. **Anotações para a história da Paraíba**, Volume 1. [S.l.]: Idéia, 2002.

SOUZA NETO, Belarmino de. **Flores do Pajeú: história e tradições**. 2. ed. Recife: Printer, 2004.

SOUZA, Pedro Daniel dos Santos; LOBO, Tânia Conceição Freire. Da aplicação do Diretório Pombalino ao Estado do Brasil: povos indígenas e políticas linguísticas no século XVIII. **Revista A Cor das Letras**, v. 17, p. 46-59, 2016. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/acordasletras/article/view/1445/pdf> Acesso em 26 de jan. de 2021.

STEIL, C. A. Catolicismo e cultura. *In*: VALLA, V. V. (Org.). **Cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

THOMSON, Alistair. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. **Projeto História**- Revista do Programa Pós -Graduados de História nº 15. São Paulo, p. 51-84, 1997. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11216/8224> Acesso em 26 de jan. de 2021.

THOMSON, Alistair. Memória de Anzac: colocando em prática a teoria da memória popular na Austrália. **Revista História Oral**, São Paulo, nº 4, p. 85-101, 2001. Disponível em: <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=37> Acesso em 26 de jan. de 2021.

UCHÔA, Elizabeth.; VIDAL Jean Michel. Antropologia médica: elementos conceituais e metodológicos para uma abordagem da saúde e da doença. **Cadernos de Saúde Pública**[online]. v.10, n.4, p.497-504, 1994. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-311X1994000400010> Acesso em 26 de jan. de 2021.

VAUCHEZ, André. O Santo. *In*: LE GOFF, Jacques. **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989.

VEIGA, José Eli da. **Cidades Imaginárias**: o Brasil é menos urbano do que se calcula. Campinas-SP: Autores Associados, 2002.

VERSIANI, Flávio Rabelo; VERGOLINO, José Raimundo Oliveira. Posse de escravos e estrutura da riqueza no Agreste e Sertão de Pernambuco: 1777-1887. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 33, n. 2, p. 353-393, 2013. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-41612003000200005>. Acesso em 26 de jan. de 2021.

VON SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes. Memória, Cultura e Poder na Sociedade do Esquecimento: O Exemplo do Centro de Memória da Unicamp. *In*: FARIA FILHO, Luciano Mendes (org.). **Arquivos, Fontes e Novas Tecnologias: Questões para a História da Educação**. Campinas, SP: Editora Autores Associados, 2000.

FONTES ORAIS

(Por questões éticas os nomes dos entrevistados foram alterados)

ALCINDO, Fátima de. **Entrevista** [ago. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017.

ANGÉLICA. **Entrevista** [mai. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2018.

ANGELITA. **Entrevista** [set. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017.

ARAÚJO, Raimundo. **Entrevista** [jun. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Juazeiro do Norte-CE, 2018.

AUGUSTINHO, Andreia. **Entrevista** [abr. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Princesa Isabel-PB, 2017.

BARROS, Paulo. **Entrevista** [out. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2018.

BENEDITO, João. **Entrevista** [out. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2018.

BENTO, Rita. **Entrevista** [out. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Princesa Isabel-PB, 2017.

BERNARDINO, Graça. **Entrevista** [out. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017.

BEZERRA, Antônio. **Entrevista** [out. de 2018 e dez. de 2019]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2019.

BEZERRA, Sandra. **Entrevista** [out. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017.

BIA. **Entrevista** [nov. e dez. de 2017. out. e nov.; de 2019]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2019.

BRITO, Geraldo. **Entrevista** [mai. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017.

CELESTE. **Entrevista** [mai. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2018.

CELINA. **Entrevista** [out. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017.

CIRILO, João. **Entrevista** [nov. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017.

DORA. **Entrevista** [mai. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2018.

FEITOSA, Luiz. **Entrevista** [out. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Princesa Isabel-PB, 2017.

INÁCIA. **Entrevista** [fev. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017.

INÊS. **Entrevista** [set. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2018.

IRACEMA. **Entrevista** [ago. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017.

JOANA. **Entrevista** [out. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2018.

LIMA, Fátima. **Entrevista** [out. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2018.

MAIA, Nazaré. **Entrevista** [jan. de 2020]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2020.

MARCELO, João. **Entrevista** [out. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017.

MARIANA. **Entrevista** [jun. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Princesa Isabel-PB, 2018.

MARQUES, Vicência. **Entrevista** [abr. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Juru-PB, 2018.

MARTA. **Entrevista** [set. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2018.

MARTINS, Francisca. **Entrevista** [jul. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Juru-PB, 2018.

MEDALHA, Marcelino. **Entrevista** [nov. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2018.

MENDES, Anália. **Entrevista** [mai. de 2020]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Princesa Isabel-PB, 2020.

MENDES, Francisco. **Entrevista** [out. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Princesa Isabel-PB, 2017.

BATISTA, Jonas. **Entrevista** [out. de 2019]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2019.

NASCIMENTO, Rosália. **Entrevista** [maio. de 2020]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Juru-PB, 2020.

NICÁSSIO, Arlete. **Entrevista** [nov. de 2019]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2019.

PEDRO. **Entrevista** [ago. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2018.

PEREIRA, Raimundo. **Entrevista** [nov. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017.

REGINA. **Entrevista** [nov. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017.

SILVA, Adão Luiz da. **Entrevista** [out. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Princesa Isabel-PB, 2017.

SILVA, Tereza de. **Entrevista** [out. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2018.

SUZANA. **Entrevista** [out. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017

VICENTE. **Entrevista** [out. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2018.

VIEIRA, Antônia. **Entrevista** [dez. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2018.

VIEIRA, DAVI. **Entrevista** [mar. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017.

VIEIRA, Luiz. **Entrevista** [out. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2018.

VIEIRA, Nena. **Entrevista** [nov. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017.

WALKER, Daniel. **Entrevista** [jun. de 2018]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Juazeiro do Norte-CE, 2018

ZEZA. **Entrevista** [dez. de 2017]. Entrevista concedida a José Anchieta Bezerra de Melo. Tavares-PB, 2017.

APÊNDICE A – Imagens da Igreja Matriz de São Miguel Arcanjo



Figura 8 - Reforma e ampliação da Igreja, Tavares - PB, 2017.
Fonte: Acervo do autor.



Figura 9 - Igreja após reforma e ampliação, Tavares - PB, 2020.
Fonte: Acervo do autor.

ANEXO 1 – Imagens históricas da Guerra de Princesa



Figura 10 - Rua Central de Tavares, destruída na Guerra de Princesa. *In*: ALMEIDA, José Américo de. O ano do nego – memórias. João Pessoa: UFPB, 1978.p. 36.



Figura 11- Tanque blindado utilizado na Guerra de Princesa. Disponível em: <https://auniao.pb.gov.br/>
Acesso em 21/12/2020.



Figura 12 - Órgão Oficial do Território Livre de Princesa, com o Decreto de Independência do município. In: MARIANO, Paulo. Princesa Antes e Depois de 30. João Pessoa: Idéia, 2016.p. 98.



Figura 13 - Coronel José Pereira, com chapéu na mão, com seu Estado Maior. In: MARIANO, Paulo. Princesa Antes e Depois de 30. João Pessoa: Idéia, 2016. p. 118