



ST12. HISTÓRIA LOCAL E MEMÓRIAS PESQUISANDO EM ESCALA E ENSINANDO CONEXÕES

791

DA GRAMÁTICA TRANSGRESSORA: MEMÓRIAS DE REZADORES E REZADEIRAS DO CARIRI PARAIBANO (1940 – 1970)

Felipe Aires Ramos¹

Resumo: Pautando o presente trabalho numa intercessão temporal marcada pela emergência dos signos da modernidade na microrregião do Cariri paraibano, o recorte entre 1940 e 1970, nosso objetivo principal no decorrer deste texto é investigar as relações estabelecidas entre estes signos enunciadores do moderno, que começam a se disseminar na referida região, com destaque para as cidades de Taperoá e Serra Branca, e uma série de práticas de cunho religioso e curativo amplamente presentes nessa sociedade, as práticas de reza, que, em função desse contexto, começam a passar por uma ressignificação semântica. Para a realização desse percurso, trabalharemos com as memórias de representantes dessas práticas, leia-se rezadores e rezadeiras, principalmente das duas cidades citadas anteriormente. Dessa maneira, dialogaremos principalmente com Certeau (1994), Benjamin (1994) e Montenegro (2010).

Palavras-chave: Memória. Rezadeiras. Cariri paraibano.

O presente artigo tem como pretensão analisar a memória de rezadores e rezadeiras atuantes na microrregião do Cariri paraibano, mais especificamente no território dos atuais municípios de Taperoá e Serra Branca, no período circunscrito entre os anos de 1940 e 1970. Dessa maneira, nosso investimento será no sentido de compreender como eles arquitetam sua narração em articulação com as disputas, tensões e relações de poder vivenciadas cotidianamente nesse período demarcado, dando especial ênfase às lutas subterrâneas, travadas no nível da linguagem, que concorrem para a (re)invenção cotidiana de representações sobre esses atores e suas práticas. Nesse sentido é que articulamos essa memória, registrada através de entrevistas realizadas com rezadores dessa microrregião no decorrer do ano de 2013, ao contexto político ao qual elas referenciam, travando um debate também com a literatura de cordel do período delimitado, além dos embasamentos teóricos e historiográficos.

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco (PPGH / UFPE).

Sentado em seu banco, onde habitualmente permanece para “dar atenção” às pessoas que ali chegam para se rezar, “Seu Abel” rememora:

*Aí o rapaz disse assim:
-Esse menino também sabe rezar queimadura, rezar fogo, aí eles levaram eu, e botaram em cima do tonel. Aí eu fui rezando, no primeiro incêndio que eu apaguei, hoje eu conto mais de **milhão** que já rezei no mundo.²*

Mais que uma das várias histórias de suas rezas, Seu Abel elabora uma narrativa sobre seu *rito de fundação* enquanto rezador, sua primeira experiência de reza. Elaboração artesanal que, mais que lembrar, traz implícita uma identidade em questão, uma vontade de representação, de onde deriva sua autoridade em rezar mais de “milhão” no mundo. Uma tessitura que não tem simplesmente o objetivo de informar - quem é o “rapaz” a quem ele se refere? Em que lugar ocorreu esse incêndio? O que ocorreu após essa ação? - mas sim de estabelecer uma memória, um “mito (sobre o rito) de fundação” que funciona como “uma chave para o que veio antes e depois” (BENJAMIN, 1994, p.37), para o estabelecimento de uma pretensa *tradição da reza*.

É por esse motivo que, antes mesmo de focar em sua singularidade diante da configuração de praticantes, faz-se necessário problematizar o próprio conceito de tradição tal como vem a ser entendido no decorrer deste trabalho.

Hobsbawn³ entende a tradição como um conjunto de práticas, inventariadas a partir de uma conotação ritual e simbólica, que é balizada por regras, valores, normas comportamentais, variantes, entre uma miríade de fatores, segundo a hierarquia vigente nessa determinada configuração social. Sendo assim, elas têm a capacidade de interiorizar comportamentos, visões de mundo, hábitos através de sua força motriz, que é a repetição quase que obrigatória de um rito ou, em nosso caso, ritual.

Práticas que, como veremos, empregam o mecanismo da constante repetição ritual para artificializar uma continuidade com o passado, tratando o presente como uma extensão do que já aconteceu. Mas, afinal, que passado é este, que se torna quase mitificado?

Pensar como é arquitetada essa dimensão tradicional de práticas ou manifestações semióticas, notadamente daquelas construídas como pertencentes ao informe universo da *cultura popular nordestina*, como é o caso das práticas de reza, é identificar, antes de tudo, a grande rede política de condições e agentes atuantes nessa constituição semântica, que tem os rezadores, dentre muitos outros sujeitos, como importantes artífices. Para Albuquerque Junior, determinante para esse processo de construção de uma memória tradicional sobre estas práticas será o papel desempenhado pelos folcloristas, ao adotar, inclusive como central o conceito de cultura popular, que:

² Trecho de entrevista realizada com Abel Ananias dos Santos, rezador residente na cidade de Serra Branca, em 23 de janeiro de 2013. Atualmente, o depoente conta com 99 anos de idade.

³ É importante ressaltar que Hobsbawn elabora uma discussão a partir do conceito de “tradições inventadas” para problematizar um recorte diferente do nosso, o estabelecimento da legitimidade dos novos estados, a partir dessa construção tradicional como elemento coesivo socialmente falando. Ver HOBBSAWM, Eric. "Introdução: A Invenção das Tradições". In: HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p.9.

“está vinculado à emergência de uma nova ordem social burguesa, com o surgimento de uma sociedade de classes, em que o próprio âmbito do que se define como cultura se segmenta em diferentes universos simbólicos e os conflitos em torno da hegemonia cultural se acentuam de forma dramática” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 45)

A partir desse mote é que voltamos ao momento inicial deste texto, quando o rezador, conhecido por Seu Abel, está a narrar sua primeira reza, demarcando um ponto inicial em sua atividade e, mais que isso, instaurando um mito de fundação, que é a base para a existência de uma prática que se quer *tradicional*.

O passado que flui em sua narração é o peso de medida principal para a justificação do poder que exerce e do prestígio que goza junto à uma *comunidade de reza*⁴, afinal, só nesse trecho, ele une essas diferentes dimensões: de um lado o presente significado no “mais de milhão” de rezas que realizou junto aos crentes, e de outro o ponto originário desse presente, o inicial momento em que exerce o *dom* a ele concedido.

Ao analisar as *Artes de Fazer*, Certeau observa que as resistências cotidianas dos chamados sujeitos ordinários são elaboradas rotineiramente a partir de três categorias: uma estética trapaceira, que é gerada por uma ética da tenacidade, suscitando, assim, uma economia do dom, a possibilidade das pequenas transgressões, dessa maneira, numa economia do tempo, que sucateia a cronologia em proveito da elaboração de uma identidade própria.

Se o período ao qual eu me detenho na construção desse artigo é marcado pela interiorização de demandas alusivas à modernidade em determinadas cidades do Cariri paraibano, objetivadas, por exemplo, na instalação da linha férrea em Taperoá em 1958, ou no processo de emancipação política de Serra Branca⁵, operando rupturas sistemáticas nas práticas e estabelecendo novas mensurações do cotidiano, certamente que a concepção temporal cronológica é uma das mudanças que se fazem mais nítidas, a mudança do Tempo da Igreja para o Tempo do Mercador (REIS, 2005, p. 22), uma concepção mais secularizada do tempo. Mudança que é sentida por Abel– *Eu nasci no*

⁴ Utilizamos o conceito de comunidade de reza a partir da consideração de que essas práticas no recorte delimitado são realizadas a partir do pressuposto da atuação a partir de, pelo menos, duas significações vigentes: a do rezador ou rezadeira, e os dos rezados. Conceito construído não apenas por essa existência, mas principalmente pela compreensão de que comungam uma mesma percepção do sagrado que faz dialogar o dogma católico institucionalizado com as práticas de reza que estão presentes em seu cotidiano.

⁵ A partir de 1947, ano em que é pela primeira vez emancipada, são instaurados debates, a nível legislativo e local pelas elites políticas dos Cariris Velhos, notadamente a elite local, os Gaudêncio, de Serra Branca, em torno de uma modernização daquela localidade, como forma de atrair o progresso, em busca de obter uma gradativa independência das oligarquias de São João do Cariri, antiga sede da Comarca e do município, assim como na construção de uma cultura história para esse território recém-emancipado. Para mais, ver: MOREIRA, Márcio M. Cultura Política e Poder Familiar nos Cariris Velhos (1930-1960)/ Márcio Macêdo Moreira, Ano de Obtenção: 2012. Dissertação de Mestrado – UFPB. João Pessoa

dia três de Santana de 15⁶ – e ressignificada, apropriada para uma referência que é de seu universo e que estimula a elaboração de sua identidade de rezador, um trabalho de sucata que é operado no nível do imediato, mais especificamente da oralidade e estabelecendo uma transgressão, através da narrativa, do relato, no mapa da mensuração temporal, marca, de acordo com Certeau da trampolinagem que ele realiza sobre esse terreno.

A prática da reza assumida por Seu Abel representa para a população de baixa renda serra-branquense, assim como as de outras cidades dessa região no período estudado, desprovidas de uma assistência médica, seja pelas próprias condições socioeconômicas, seja pela precariedade do corpo médico no Cariri paraibano, tendo como polo hospitalar mais próximo a cidade de Campina Grande, uma das poucas saídas de combate a males comuns desse período. Esse é um dos fatores que justifica o grande número de rezadores(eiras) nessa microrregião, alguns, a saber, Joana Barbosa de Lima, Clara, Saturnino, Cícera de Genuíno, Custódio Petronilo, Prêta, Regina Félix, “Nêga”, Inácio Luzia, Josefa Catingueira, entre outros. A partir, principalmente, da década de 1950, contudo, o palco do domínio curativo começa a ser disputado com outras referências. Serra branca, por exemplo, passa a contar com um significativo número de farmacêuticos como João Lôpo e Araújo, estabelecido em 1956, Antônio Luiz de Souza, Horácio Lins, num ensaio do que vem a ser a gradativa inserção de um corpo médico nessa cidade, possivelmente iniciado a partir da chegada do Dr. Francisco Feitosa, quando da instalação da Unidade Sanitária de Serra Branca, em 1956⁷.

Investigando a produção literária dos folhetos de cordel desse período na Paraíba, encontramos narrativas também insertas nessa rede de significações que cada vez mais constrói/disputa representações para o rezador. É dessa forma que Francisco Sales Arêda, no folheto intitulado “Embolada da Velha Chica”, demarca um lugar de atuação para esses sujeitos através de um inventário dos males aos quais combate:

Rezava dor de estambo
 Dor de dente e junta inchada
 Rezava nervo e também ventre caído
 Quarto duro e dor de ouvido
 Queimadura e pá quebrada
 De enxaqueca
 De sol na cabeça e lua
 Gastura e barriga inchada
 Rezava erizipela
 Golpe, boubó e sete couros
 De picada de besouros
 E serpente envenenada⁸

⁶ O termo Sant’Ana, que Abel cita em seu discurso é uma referência ao mês de julho, no qual é comemorado o culto a Santa Ana, de acordo com a liturgia católica a mãe de Maria, portanto avó de Jesus Cristo. Institucionalizado pelo Papa Urbano IV em 1378, só vem a ser fixada uma data para seu culto com Gregório XIII em 1584, estabelecendo a data 26 de julho.

⁷ Para mais, ver SOUSA, Estelita Antonino. Fatos Históricos de Serra Branca. Serra Branca – PB: mimeo, 1995.

⁸ ARÊDA, Francisco Sales. Embolada da Velha Chica. O folheto apresenta uma característica comercial peculiar da produção desta época, a ausência de datas. Porém, esta é facilmente identificada dentro de nosso recorte cronológico através de um mapeamento do período em que seu autor esteve em atividade.

É rememorando esse passado, com suas tensões vivenciadas, que Seu Abel torna-se, também, um combatente na batalha em torno de significações, de representações, na qual sua maior arma é a palavra. É assim que ele continua a narrar:

Eu me lembro, vou ver se eu me lembro como foi. Apareceu a eu foi uma mulher [...] Ai, quando tava ali, deitado, num sei se dei um cochilo, ai uma mulherzinha na minha frente, deste tamanhinho, pequenininha, disse a eu assim: *quando você rezar uma pessoa, que não curar, deixar três cravos brancos*. Ela disse isso a eu, ai eu disse: *Minha Nossa Senhora, da onde saiu essa mulher daqui, que as portas trancadas, tudo trancada?*, ai foi que eu acreditei que foi uma visão que apareceu, foi do jeito que eu tô lhe contando⁹.

Uma cultura que, através da narração, cultiva o incompreensível, percebida por Benjamin enquanto opositora da informação, já que busca criar espaços para a interpretação por parte dos consumidores, mais especificamente em nosso caso, uma interpretação do sagrado, que é marcada pela incompreensão e pelo espanto do próprio narrador - *Minha Nossa Senhora, da onde saiu essa mulher daqui, que as portas tão trancadas, tudo trancada?* - num contexto em que o “extraordinário e o miraculoso são narrados com a maior exatidão, mas o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor” (BENJAMIN, p. 203, 1994).

É aqui que destaco a mensagem trazida pela suposta aparição, a qual discorre que “*Quando for rezar uma pessoa, que não curar, deixar três cravos brancos*”. Memória exposta, neste momento, não mais apenas como uma justificação de autoridade, visto que terá um papel operacional, quando muitas vezes em suas práticas de reza ele utiliza esse artifício, manuseando os cravos brancos; o senso prático, “umas das características de muitos narradores natos. Ela tem sempre em si, à vezes de forma latente, uma dimensão utilitária” (ibidem, p. 200). Utilidade pressuposta na carga conteudística da narração de seu Abel, quando são obscurecidas informações – deixar onde os cravos? – em prol de uma prática intimamente ligada ao seu ofício de rezador.

Até a presente fase da pesquisa, essa utilização de ervas em geral é percebida como bastante comum na atuação desses personagens nas demarcadas cidades do Cariri no período especificado. Uso passível de *dizibilidade*, sobretudo, pela já relatada precariedade de um corpo médico e/ou medidas sanitárias efetivas nessas cidades. Uma peculiaridade que as distingue, por exemplo, do que ocorre em Campina Grande nesse período, que já em 1932 contava com um Serviço de Higiene Municipal, responsável, através também da atuação de vários médicos, como João Arlindo Correia, pela perseguição, prisão e autuação¹⁰ de vários curandeiros como Joaquim Pontual de

De uma maneira geral, Francisco Sales Arêda inicia sua produção cordelista em 1946, com o folheto “O casamento e herança de Chica Pançuda”. Sendo até 1954 também cantador de viola, encerra suas atividades aproximadamente em 1963.

⁹ Entrevista realizada em 23 de janeiro de 2013. O depoente, neste momento do seu fluxo narrativo, ambienta o acontecimento desta visão em seu antigo trabalho, de guarda noturno.

¹⁰ Está sendo iniciada uma pesquisa nos arquivos do Fórum Nivaldo de Farias Brito, em São João do Cariri - PB, porém, até este momento não foi encontrada nenhuma referência processual a curandeiros ou rezadores.

Moura, José Cassimiro Barbosa, entre outros¹¹, numa *cruzada anti-curandeirista e anti-charlatanista* que fazia câno ao novo Código Penal¹², instituído em 1940.

A narrativa de Seu Abel, no entanto, se configura apenas como uma dentre as várias que, inseridas no universo das práticas de reza, elaboram significações para o cotidiano a partir das percepções e experiências das pessoas transitantes nessas *comunidades de crença*. Narrativas que estabelecem sua demarcação de vivência a partir do pressuposto da fé, que interpretam, a partir desse mote, desde uma indisposição infantil (mau-olhado), até a morte de animais.

Dessa maneira, a construção de uma representatividade para *quem reza* é presente também em meio a outro relato narrativo, desta vez o de Dona Nêga, rezadeira ainda atuante na cidade de Taperoá, também na região do Cariri paraibano, tendo 96 anos de idade e que inicia seu ofício entre os dezesseis e dezessete anos. Perguntada sobre o aprendizado dessa prática, imediatamente rechaça: “*Com Deus. Nunca ninguém me ensinou não. Quem me ensinou foi Deus viu. Aprendi com Deus*”, numa tentativa de destacar esse lugar de autoridade, porém, aos poucos revela as primeiras experiências da prática em sua família, quando perguntada sobre o início de suas atividades, ao responder que “*É com dezesseis, dezessete, que desde nova, desde nova que eu rezava num sabe. Porque minha mãe era rezadeira*”, conhecida na localidade como Prêta. Finalmente, reelabora sua linha narrativa ao afirmar que:

Era nova porque eu comecei rezar desde nova. Desde nova que eu venho rezando, porque Deus me ensinou, foi Deus, que me ensinou não é. Então é aquela experiência que ele dá, porque ele dá aquela experiência, a gente bota na cabeça.¹³

Discurso que visa a formalização de sua autoridade numa prática, fundada, finalmente, em uma economia de dons, recorrentemente lembrada pelo rezador entrevistado. O *dom* seria o marcador narrativo de predestinação e identificação desses agentes sociais nas respectivas configurações, afinal, “ou tem, ou não tem”¹⁴. Contudo, pensar historicamente essa prática requer uma operacionalização que rache os sentidos¹⁵ preestabelecidos, naturalizados por esses narradores no decorrer de sua fala a começar precisamente pelo dessa palavra, demanda que renunciemos a pensar as práticas populares enquanto manifestações de uma camada única e homogênea. Estudando o papel dos poetas de cordel enquanto mediadores culturais no processo de invenção do folclore e da cultura nordestina, Albuquerque Junior afirma que:

¹¹ SOUSA, Fabio Gutemberg Ramos Bezerra de. Cartografias de agricultores e curandeiros na cidade: Campina Grande – 1930 – 1945. Raizes, Vol. 22, n° 02, jul. – dez, 2003.

¹² O Código Penal de 1940 reatualiza do anterior, de 1890, os delitos de curandeirismo e charlatanismo, através dos artigos 283 e 284, que legitimaram juridicamente a perseguição a práticas curativas não inscritas no território da medicina.

¹³ Entrevista realizada em 10 de março de 2013, em Taperoá-PB.

¹⁴ Abel Ananias, em entrevista.

¹⁵ “a análise histórica tem como foco primordial as relações, os percursos, as práticas, porque através do seu estudo é que se poderão construir outras formas de compreensão, que desnaturalizem a relação ou a representação que procurava associar de forma unívoca o objeto ou a coisa à palavra”. Montenegro, Antonio Torres. Rachar as palavras: uma história a contrapelo. In: História, metodologia, memória / Antonio Torres Montenegro, - 1. Ed., 1° reimpressão – São Paulo: Contexto, 2010, p. 31.

Eles não são populares comuns, possuem atributos que os diferenciam e distinguem dos demais, nem que seja naquilo que chamarão de dom, que considerarão ser natural, ser congênito, dado pelo próprio Deus. Veremos, no entanto, que esse dom tem uma história, que foi a trajetória de cada um que possibilitou que desenvolvessem as habilidades que os vão destacar e distinguir nos meios populares. (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2013, p. 194)

Dessa reflexão, podemos também compreender esses rezadores enquanto mediadores culturais no sentido de uma diferenciação social em relação, por exemplo, aos consumidores mais imediatos de suas representações mais veiculadas, constantemente (re)construídas. Dessemelhanças que se revelam nos mais variados aspectos da trajetória desses sujeitos, como por exemplo, o fato de terem sido, mesmo que precariamente, alfabetizados: *“Que eu cresci, ela me deu estudo. Onde tinha um colégio botava eu, até eu aprender. Aprendi muito não, mas aprendi. Se eu aprendi, agradeço a ela, quem me botou no colégio de Gastão de Barros”*¹⁶. Através desses percursos individuais, percebemos que o dom é, na verdade, derivado de uma diferenciação social, a possibilidade de ter o domínio não só da palavra falada, mas também da escrita, no interior de uma sociedade majoritariamente iletrada, principalmente quando nos referimos às camadas economicamente menos favorecidas, o domínio da prática da linguagem. É esse domínio o que os permite disputar ativamente a batalha discursiva em torno da construção de representações para si e para sua prática.

No primeiro momento em que visitamos o folheto de Francisco Sales Arêda percebemos como ele constrói uma narrativa em torno da protagonista, Sá Chica, que a qualifica enquanto rezadeira, inclusive declarando vários dos males que ela combatia, numa aceitação construída pelo próprio tropo antitético, dominante no folheto de cordel entre bem e mal. No entanto, no decorrer da narrativa, o autor estabelece outro direcionamento e converte essa aceitação em rejeição no momento em que conta:

E além disso
Era forte macumbeira
Não houve catimbozeira
Pra dela tomar chegada¹⁷

O catimbó, segundo Roger Bastide¹⁸ é uma prática religiosa de descendência indígena em que, assim como na prática dos rezadores, está presente o uso de ervas, naquele caso a jurema, tida como erva sagrada, mas também outros elementos que não estão presentes nesta última, a saber, o canto, danças e o uso do tabaco. Nesse sentido, o estado da Paraíba estaria circunscrito como um território influenciado principalmente por duas práticas religiosas de descendência africana e/ou indígena, o Xangô e o Catimbó.

¹⁶ Rezadeira Dona Nêga em entrevista.

¹⁷ ARÊDA. Francisco Sales. A Embolada da Velha Chica. Sem data. p. 2.

¹⁸ BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: Pioneira da USP, vol. 1 e 2, 1971, p. 246.

Essa prática, contudo, sofrerá um processo de ressignificação que irá desaguar principalmente em perseguições a seus praticantes no século XX, tendo como pano de fundo não só demandas institucionais religiosas, mas também sob a influência da moralidade e dos bons costumes, que passa a ser legitimação de um Estado republicano cada vez mais intervencionista nas práticas e nas liberdades individuais. É nessa configuração que Carvalho (2011) investiga como essa e outras práticas religiosas vão passar por um processo de reinvenção representativa organizada em Campina Grande sob o signo da modernidade, notadamente nos governos estaduais de Pedro Gondim e João Agripino.

Ressignificada, a prática do catimbó assume exatamente uma representação evocada pela narrativa de Arêda, em que aparece ligada à magia, à feitiçaria. Este autor, em seu folheto, elabora o que seria uma tênue fronteira entre os ofícios de rezador e catimbozeiro, um representante do *bem*, outro do *mal*, um aceite socialmente, o outro não, embora praticado. Agora, ele enumera os *preparos* usados por ela para operar seus malefícios: *3 rabos de lacraia, uma coruja depenada, penas de um canção, três caroços de pinhão, uma unha de veada, couro dum quando, cururu com a boca costurada, uma cauã, sete cavalos do cão pendurados num cordão, Jurema preta e terra de cemitério.*

Essa denominação, além de operar uma deslegitimação na autoridade que esses rezadores cotidianamente construíram em sua narrativa perante seus consumidores, potencializa uma investida de outros grupos sociais no sentido do cerceamento de sua prática, afinal, já em 1945, José Gaudêncio Sobrinho denuncia no Jornal *A Voz do Dia* uma possível prática do catimbó na cidade de São João do Cariri¹⁹.

A resposta a essa ameaça, então, se dará no nível da linguagem. Nesse trajeto é que voltamos a dialogar com Dona Nêga. Quando indagada sobre os métodos de suas rezas, ela se preocupa logo no primeiro momento em estabelecer sua distinção com o outro:

Os rezador, muitos rezam de outras coisas, mas eu não. Eu num quero essa história de outras coisas não que eu, porque tem negócio mandado pelo bicho. Eu acho que tem, meu filho. Porque se eu fecho o olho, o que é que eu tô vendo? Porque muita gente fecha os olhos, diz que vê isso aquilo outro, é mentira. Você fecha o olho não vê nada. Se eu fecho os olhos, eu num tô vendo nada, vou pensar em que? Porque a gente tem que pensar em Deus. Mas muitos num quer. Muitos pensa em outras coisas. Eu sei que é que muitos pega, se agarra com o cabra, e, às vezes, bota no chão, isso tudo é má vontade. Porque se eu rezo engasgo, se eu rezo mordida de cobra, se eu rezo olhado, é pedindo a Deus, porque não é eu que curo, quem dá é Deus, a gente se humilha nos pés dele, pra poder receber.

A rezadeira entrevistada percebe a fragilidade territorial que a separa do campo de atuação do outro. Em sua resposta, ela rompe com a ambiguidade naturalizada por outros discursos, como o da narrativa cordelista, já tecendo uma narração que objetiva

¹⁹ *A Voz do Dia*. 7 de junho de 1945. Campina Grande – PB. In: CARVALHO, Amanda Peixoto de. As reinvenções das religiões afro-brasileiras em Campina Grande – PB (1920 – 1980) / Amanda Peixoto de Carvalho. – Campina Grande, 2011, p. 86.

sua identidade a partir da negação desse outro, isto é o que elucida ela iniciar sua explicação justamente por este, estabelecendo sua área de atuação no campo que aquele não alcança, o campo da intercessão junto ao Divino. Seu saber e sua função nega a atividade do outro e vice-versa; este representando o maléfico, ela representando os poderes de Deus – “*não é eu que curo, quem dá é Deus*”.

É apresentada nessa fala uma possibilidade de afirmação territorial, porém uma questão ainda obscurece a intelegibilidade dessa problemática. Quem é o *Outro* a quem ela tanto se refere? Quem é este que é usado como padrão contrasensual? Indefinição narrativa e identitária que tende a se mostrar mais transparente em um trecho da entrevista com o rezador “Seu Abel”, quando o mesmo, discorrendo sobre a religião reafirma, “*Eu vou lhe dizer qual é o religioso: o religioso bom é aquele que crê na Palavra de Deus e nos feito que Jesus deixou no mundo*”, acrescentando que:

Todo rezador que vier eu rezo ele com o maior prazer, se ele num curar, também não me ofende né, nem eu ofendo a ele [...] olhe, eu abraço crente que chega aqui, abraço rezador que chega aqui, abraço doente de qualquer doença que chegar aqui, a minha natureza não é de fazer mal.

Ou seja, aqui, o rezador se define a partir da semelhança com o que é igual, àquele que, “*se ele num curar, também não me ofende*”, que é de “*natureza*”, bom. Assim sendo, o lugar do *outro* evocado por Dona Nêga em seu discurso é definido enquanto o lugar da ofensa, do malefício, do que não reza; objetivações estas que nesse período começam a permear o signo do Catimbó. É através da *bricolagem*, desse redimensionamento de sentido a um significante naturalizado que esses rezadores disputam a hegemonia em torno da construção de sua representação e de suas práticas. Veredas de uma luta sub-reptícia que se aflora no domínio narrativo, na linguagem, constituída como um constante campo de lutas.

Enfim, acompanhar os percursos narrativos desses rezadores possibilitou desnovelar uma série de redes políticas sobre as quais vivem, realizam suas práticas e as dão significados. Mais que isso, nos permitiu visualizar zonas de tensão e limites impostos pelos agenciamentos de poder vigentes nesse recorte espaço-temporal, com os quais negociam espaços para a sua existência e atuação na sociedade, um jogo que implica astúcias para *naturalizar/desnaturalizar* o mundo ao seu redor, uma leitura que transgride.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR. Durval Muniz de. **A feira dos mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular (nordeste – 1920-1950)** / Durval Muniz de Albuquerque Júnior. Apresentação de Regina Horta Duarte. – São Paulo: Intermeios, 2013.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira da USP, vol. 1 e 2, 1971.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas* / vol. I. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

CÂMARA, Epaminondas. *A Evolução do Catolicismo na Paraíba*. Campina Grande: Edições Caravela, 2000.

CARVALHO, Amanda Peixoto de. **As reinvenções das religiões afro-brasileiras em Campina Grande – PB (1920 – 1980)** / Amanda Peixoto de Carvalho. – Campina Grande, 2011. 156 f: il. col. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade federal de Campina Grande, Centro de Humanidades.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. *A invenção do cotidiano: artes do fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice/ Revista dos Tribunais, 1990.

HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História Oral e Memória: a cultura popular revisitada*. – São Paulo; Contexto, 1992.

_____. **História, metodologia, memória** / Antonio Torres Montenegro. – 1. Ed. , 1º reimpressão – São Paulo: Contexto, 2010.

MOREIRA, Márcio M. **Cultura Política e Poder Familiar nos Cariris Velhos (1930-1960)**/ Márcio Macêdo Moreira, Ano de Obtenção: 2012. Dissertação de Mestrado – UFPB, João Pessoa.

REIS, José Carlos. **História & Teoria: Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade**. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

SLATER, Candace. *A Vida num Barbante: a literatura de cordel no Brasil* / Trad. Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

SOUSA, Estelita Antonino. **Fatos Históricos de Serra Branca**. Serra Branca – PB: mimeo, 1995.

SOUSA, Fabio Gutemberg Ramos Bezerra de. Cartografias de agricultores e curandeiros na cidade: Campina Grande – 1930 – 1945. **Raízes**, Vol. 22, nº 02, jul. – dez, 2003.

TERCEIRO NETO, Dorgival. *Taperoá: Crônica para sua História*/ Dorgival Terceiro Neto – João Pessoa: UNIPÊ, 2002.

THEOTONIO, Andrea Carla Rodrigues. *Entre Ramos de Poder: rezadeiras e práticas mágicas na zona rural de Areia – PB/* Andrea Carla Rodrigues Theotônio. – Campina Grande, 2010.