



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I
CENTRO DE INTEGRAÇÃO ACADÊMICA
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA**

FELIPE AIRES RAMOS

**IDENTIDADES EM TRÂNSITO: práticas de reza no Cariri
paraibano (1945 – 1960)**

**CAMPINA GRANDE – PB
2013**

FELIPE AIRES RAMOS

**IDENTIDADES EM TRÂNSITO: práticas de reza no Cariri
paraibano (1945 – 1960)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Curso de Graduação em História da Universidade
Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência
para obtenção do grau de licenciado em História.

Orientadora: Profa. Dra. Maria do Socorro Cipriano

CAMPINA GRANDE – PB
2013

R175i

Ramos, Felipe Aires.

Identities em trânsito: práticas de reza no Cariri paraibano (1945 - 1960) [manuscrito] / Felipe Aires Ramos. – 2013.

26 f. il.: color.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2013.

“Orientação: Profa. Dra. Maria do Socorro Cipriano, Departamento de História”.

1. Identidade Cultural 2. História da Paraíba
3. Cultura Popular I. Título.

21. ed. CDD 306

FELIPE AIRES RAMOS

**IDENTIDADES EM TRÂNSITO: práticas de reza no Cariri
paraibano (1945 – 1960)**

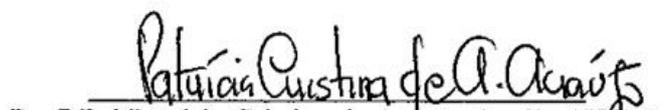
Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Curso de Graduação em História da Universidade
Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência
para obtenção do grau de licenciado em História.

Nota: 50,0

Aprovada em: 18/12/2013


Prof.^a Dr.^a Maria do Socorro Cipriano / UEPB
Orientadora


Prof.^a Me. Jefferson Nunes Ferreira / UEPB
Examinador


Prof.^a Dr.^a Patrícia Cristina de Araújo Araújo / UEPB
Examinadora

IDENTIDADES EM TRÂNSITO: práticas de reza no Cariri paraibano (1945 – 1960)

RAMOS, Felipe Aires¹

RESUMO

Inserindo-se nas discussões suscitadas pela Nova História Cultural, o presente trabalho tem como objetivo principal investigar como são elaboradas as identidades do rezador e da rezadeira, localizados territorialmente no espaço referente hoje a duas cidades situadas na microrregião do Cariri paraibano, leia-se Taperoá e Serra Branca, entre 1945 e 1960. Nesta perspectiva, traçar um diálogo entre estas práticas de reza e as representações que circulam no meio social dentre seus praticantes, concorrerá para uma possível caracterização da prática e a compreensão de como, a partir dessa construção, são formados valores e/ou normas de manutenção dessas rezas enquanto práticas tradicionais. Para tanto, utilizaremos como fontes de pesquisa as memórias dos rezadores e a literatura de cordel, tomando como aportes teóricos, especialmente, as proposições de Michel de Certeau e de Roger Chartier, com o propósito de problematizar a elaboração de representações sobre os rezadores a partir de uma operação de consumo, que irá constituir estas identidades, formadas por/sobre os rezadores e rezadeiras nas referidas comunidades.

PALAVRAS-CHAVE: Práticas de reza. Identidade Representações.

¹ Graduando em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual da Paraíba – UEPB. Email: feliperamospb@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

Elaborar na atualidade um debate que tenha como tema as práticas de reza é, antes de tudo, entender a emergência com que os sujeitos ordinários ganham visibilidade a partir da História Cultural, promotora de um novo olhar teórico metodológico que por anos passou despercebido² ou, mais ainda, percebido, mas inutilizado na operação historiográfica, dentro de um contexto de escrita de nuances metódicas, que dava um lugar demarcado na pesquisa histórica apenas à história das instituições religiosas oficiais³ e das doutrinas derivadas delas, como se no outro lado encontrassem crentes passivos e dispostos a aceitar todos esses projetos ideológicos, tais como foram planejados.

Hoje, ao contrário, promover um debate que tenha como enfoque este objeto, é, pressupor, já como ponto de partida da pesquisa, a consideração de um consumo que não é passivo, mas que, pelo contrário, estabelece um campo de debates e de lutas sub-reptícias entre os produtores e os consumidores, conforme indica a contribuição teórica de Michel de Certeau. O foco historiográfico se transfere da elaboração do projeto de dominação político pelos produtores culturais, para a percepção de como os grupos consumidores leem este determinado produto cultural, numa perspectiva em que “um uso [‘popular’] da religião modifica-lhe o funcionamento. Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade” (CERTEAU, 1994, p. 78).

É nesse contexto que delineamos os territórios pelos quais estabeleceremos nossa discussão ao longo deste trabalho: a investigação do processo de construção identitária de rezadores e rezadeiras, a partir de uma elaboração particular do tradicional compartilhada em dois municípios do Cariri paraibano, Taperoá e Serra Branca, no recorte cronológico situado entre os anos de 1945 e 1960. O recorte adotado para a realização deste trabalho assume uma singularidade pelo fato que, além deste ser um período marcado nesta região pela presença de um grande número de rezadores e rezadeiras, tais como Clara, Saturnino, Cícera de Genuíno,

² Para uma discussão sobre o processo de mudança paradigmática no olhar teórico-metodológico sobre os novos sujeitos históricos, ver PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural* / Sandra Jatahy Pesavento. – 2. ed. – Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

³ Esse modelo de escrita histórica alcançará representatividade na produção paraibana com Epaminondas Câmara quando este traça, num recorte de 500 anos, uma linha evolutiva do catolicismo na Paraíba, principalmente sob o ponto de vista institucional, dando enfoque ao processo de organização administrativa neste Estado. Para mais, ver CÂMARA, Epaminondas. *Municípios e Freguesias: a evolução do catolicismo na Paraíba*. Campina Grande: Edições Caravela, 1997.

Custódio Petronilo, Prêta, Seu Abel⁴, entre outros, será também um momento de interiorização dos ideais de modernidade⁵, sentida, por exemplo, com a chegada da linha férrea a Taperoá, em 1958. Além disso, é um debate que se localiza em um período anterior à realização do Concílio Vaticano II, quando a instituição católica dispunha de outro posicionamento e percepção sobre a existência desse catolicismo popular.

É, pois, nosso objetivo no decorrer desta produção problematizar o lugar “daquele que reza”, na sua relação com a comunidade de crentes. Disposição inicial que levanta algumas questões que podem servir de mote para o desenvolvimento desta análise: como se constrói a figura do rezador e quais as representações elaboradas no cotidiano de suas práticas? Quais destas representações concorrem para uma cristalização do *habitus* nestes praticantes? Como os rezadores justificam suas identidades frente às comunidades devocionais e à cultura escrita existente no seu entorno⁶?

Para responder, todavia, a esse universo de interrogações acerca da identidade do “rezador”, é necessário, em primeiro momento, considerar as redes de sociabilidades em que o personagem está imerso; malhas socioculturais que têm por tênue linha de costura as práticas cotidianas da reza. Será, nesse sentido, utilizado por nós, como marcador dessa rede de sociabilidades o conceito de *Comunidades de Reza*, isso porque falar em comunidade é já sobremaneira admitir o caráter coletivo destas práticas, coletividade que tem a vida orientada a partir do pressuposto da fé. Comunidades que tem por característica a transmissão e/ou prática de tradições através da oralidade e uma continuidade que se legitima na reprodução desses saberes dos mais velhos aos mais novos, sejam ou não estes integrantes familiares.

Assim sendo, conduziremos nossa discussão a partir de dois momentos principais, que tem como justificção a possibilidade de investigar essa construção identitária a partir de duas perspectivas diferentes. Destarte, em um primeiro momento questionamos essa identidade a partir do próprio ponto de vista do rezador, visto aqui não apenas enquanto tal, mas também

⁴ Neste período ainda fazem parte do território destas duas cidades o distrito de São José dos Cordeiros e de Pombas (atualmente município de Parari), que irão se desmembrar, respectivamente em 1961 e 1994. Com isso, esta região, até as emancipações, ficará muito ligada pela dependência política e econômica que ligará estas localidades, facilmente percebida, por exemplo, na existência das feiras livres.

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, os Brito e os Gaudêncio, 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. 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.

⁶ Michel de Certeau adverte para a existência de uma economia escriturística formalizada na relação entre o escrito e o oral, um princípio de hierarquização social que legaliza aquele a partir de uma concepção particular de progresso que tende a associar tudo o que é oral, ao descrédito, à imobilidade, à tradição. (CERTEAU, 1994, p. 224-232).

portador de um poder dentro dessa comunidade que está intimamente ligado à elaboração narrativa de uma memória, necessariamente visando a estabilização e à reprodução cultural dessa tradição comunitária.

Uma perspectiva inicial que tem como primeiro objetivo analisar essa atividade artesanal, a partir do viés experiencial de quem fala, do narrador, que, ao imprimir a marca em seu texto, assim como “a mão do oleiro na argila do vaso” (BENJAMIN, 1994, p. 205) elabora um discurso que cria uma memória sobre o passado, e, portanto, também sobre o presente, elaborando discursos que regem as práticas e organizam a reprodução cultural, inscritas no círculo grupal.

Utilizaremos, pois, como fontes importantes para este trabalho, os relatos orais. Nessa primeira etapa da pesquisa, iniciamos um mapeamento dos rezadores da região envolvida e tomamos como referências principais para este texto as memórias de dois rezadores deste período, ambos ainda vivos e atuantes: Seu Abel, hoje com 97 anos de idade, natural de Pernambuco, mas estabelecido desde criança no Cariri paraibano, mais especificamente na cidade de Serra Branca, e Dona Nêga, atualmente com 96 anos, residente e natural do município de Taperoá; memória colhida através de entrevistas realizadas com estes entre os meses de janeiro e março de 2013.

As fontes orais possibilitam problematizar a constituição da memória como objeto de contínua negociação, uma vez que a memória é essencial a um grupo porque está atrelada à construção de sua identidade (PINSKY, 2005, p. 167). O trato desta fonte é uma operação que envolve todo “um trabalho de reflexão e elaboração do historiador no sentido de, ao construir essa relação complexa entre os níveis, macro e micro, não se deixar seduzir pela reificação do individual ou do acontecimento excepcional” (MONTENEGRO, 2001, p.9). Neste sentido, entendemos os relatos orais como fontes cujas especificidades devem ser respeitadas e não como uma História à parte⁷ ou uma fonte mais legítima do que a escrita. Não se trata, pois, de trazer à tona as vozes dos excluídos, mas de problematizá-las neste campo mais amplo dessa história de crenças.

⁷ A partir das décadas de 1950 e 1960, principalmente com o advento do gravador, estabelece-se um debate sobre as possibilidades de uma História Oral independente, possuindo como palco os EUA e a Itália, que tivesse como perspectiva de ação a elaboração de uma história que desse voz aos sujeitos de “baixo”, que possibilitasse um resgate da cultura popular. Os anos 1980, respectivamente, marcam um momento de maturidade desse debate, quando são admitidos os limites metodológicos dessa fonte, que tem como argamassa a memória. Para mais sobre este debate, ver: JOUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, M. M.; AMADO, J. (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998; THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra, 1992; NABÃO, M. T. Algumas questões acerca da utilização de fontes orais no âmbito da pesquisa histórica. *Pós-História*, Assis/SP, v. 8, p. 121-143.

Num segundo momento, exploraremos a trilha dessa construção identitária⁸, a partir do diálogo entre essas memórias individuais dos “narradores” apresentados na primeira etapa e as representações coletivas que são formadas na sociedade da época acerca da existência desses personagens, presentes nos folhetos de literatura de cordel, produzidos no momento histórico delimitado. Um diálogo marcado não só pelo binômio individualidade/coletividade, mas que também abarcará discussões que têm como foco interioridade/exterioridade, cultura oral/cultura escrita.

Para a execução desse objetivo, nos utilizamos de dois títulos cordelísticos produzidos neste período, respectivamente *Embolada da Velha Chica*, de Francisco Sales Arêda e *Lampeão e a Feiticeira*, de autoria de Manoel Tomaz de Assis, partindo de uma perspectiva que enfoque qualitativamente no modo como eles descrevem e problematizam, de uma maneira mais ampla, as práticas de reza e, mais especificamente, como constroem essa identidade de quem reza. A utilização da literatura de cordel nos dá propriedade para instalar esse campo de debate com as memórias dos rezadores porque, apesar de ser uma cultura majoritariamente escrita, tem suas bases e a todo tempo dialoga com o espaço da oralidade⁹, seja através de seu conteúdo narrativo, seja pela circulação desses folhetos no mercado.

Enfim, uma temática e um objeto que ganha importância a partir do momento em que as práticas cotidianas, a cultura do homem ordinário, passou a assumir um papel de protagonismo na História. Nesse caso, a questão das práticas de reza em territórios do Cariri, percebendo-se os movimentos discursivos que remetem a um constante diálogo sobre suas formas, possibilidades de existência e de demarcação identitária frente à sociedade referente ao período abordado de 1945-1960.

⁸ Para um debate sobre identidade, ver OLIVEIRA, Roberto C. de. *Identidade, Etnia e Estrutura social*. São Paulo: ed. Pioneira, 1976; HALL, Stuart. *Uma Identidade cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 1997.

⁹ Slater problematiza que o surgimento da literatura de cordel na Paraíba, no final do século XIX, está intimamente ligado à cultura oral dos cantadores. Segundo ele, o começo dessa história está bastante ligado ao poeta Leandro Gomes de Barros que, estabelecendo estreitas relações com os cantadores, começa a publicar poemas a partir da década de 1890; nesse contexto também se destaca Silvino Pirauá de Lima como cantador que também realiza a ponte para a cultura escrita. Ver: SLATER, Candace. *A Vida num Barbante: a literatura de cordel no Brasil* / Trad. Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

A NARRAÇÃO E A TRADIÇÃO NA CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE

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 [grifo nosso]¹⁰.

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, 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 que 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 dessa *tradição da reza*.

É por esse motivo que, antes mesmo de discutir 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.

Hobsbawn¹¹ 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 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 ritual. Nesse momento da problematização cabe-nos a execução de uma pergunta: considerando as tradições enquanto práticas inventariadas no dia-a-dia, no cotidiano, em que direção elas convergem? Qual a acepção, ou até mesmo as intencionalidades que motivam a sua existência?

¹⁰ Trecho de entrevista realizada com “Seu Abel”, rezador residente na cidade de Serra Branca, em 23 de janeiro de 2013. Atualmente, Seu Abel conta com 97 anos de idade.

¹¹ É importante salientar 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 HOBBSBawn, Eric. "Introdução: A Invenção das Tradições". In: HOBBSBawn, Eric & RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 09.

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 quase se confunde com um mito?

A partir desse problema é que voltamos ao momento inicial deste capítulo, 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 uma mitologia de fundação, que é a base para a existência de uma cultura 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*¹², afinal, só nesse trecho, ele une essas diferentes realidades: 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 momento inicial em que exerce o *dom* a ele concedido.

Ao analisar as *Artes de Fazer*, CERTEAU(1994) 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 dos ideais de modernidade, 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 dia três de Santana de 15*¹³ – 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

¹² Utilizamos o conceito de comunidade de reza a partir da consideração de que essas práticas nesse momento delimitado são realizadas a partir do pressuposto da existência de dois lugares funcionais: o do rezador ou rezadeira, e os dos rezados. Conceito construído não apenas por essa existência, mas principalmente pela percepção de que comungam uma mesma percepção do sagrado, ótica que faz dialogar o dogma católico institucionalizado com as práticas de reza que estão presentes em seu cotidiano.

¹³ 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.

relato, no mapa da mensuração temporal, sinal, de acordo com Certeau, da trampolinagem que ele realiza sobre esse terreno.

É dessa maneira que o rezador continua sua narrativa, uma memória seletiva que evoca constantes reminiscências de um passado que reafirma sua autoridade em rezar:

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 contando¹⁴.

Além de contar sua primeira experiência de reza, o rezador exprime várias outras ocasiões em que sua existência e autoridade enquanto rezador é reafirmada; é o caso deste trecho, que narra uma das duas *visões* aparecidas a este personagem. Para reafirmar esta autoridade, a todo momento são inseridas referências que escapam ao mundo material e a explicações simplesmente racionais. Uma cultura que, através da narração, cultiva o incompreensível, percebida por Benjamin (1994, p. 203) 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”.

Porém, para esse foco inicial em nosso trabalho, um aspecto chama ainda mais atenção no citado trecho da narração do rezador entrevistado: depois do espanto pela aparição da “visão”, quando tudo estava trancado, uma pergunta se torna necessária: o que aconteceu nessa reminiscência? Qual o conteúdo principal desta aparição?

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 aspecto funcional, quando muitas vezes em suas práticas de reza ele utiliza esse artifício, manuseando os cravos brancos. Evidência de estabelecimento de uma tradição, se considerarmos que “o senso prático é umas das características de muitos narradores natos. Ela tem sempre em si, à vezes de forma latente, uma dimensão utilitária” (BENJAMIN, 1994, p.

¹⁴ 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.

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.

Identidade que, como podemos perceber, é construída a partir de trechos narrativos que a todo momento evocam uma autoridade pautada no ideal da predestinação, simbolizada no marco inaugural de sua atividade, sua primeira reza, um rito de passagem que o qualifica como rezador, afinal é desse jeito que Seu Abel, apesar de admitir a referência no aprendizado com uma mulher mais velha chamada Clara, enumera várias ocasiões em que sua vocação é justificada, em que um presente quase que predestinado é exposto em eventos ligados entre si.

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

Dessa maneira, a autoridade *de quem reza* é presente também em meio a outro relato narrativo, desta vez o de Dona Nêga, rezadeira ainda atuante na cidade de Taperoá, 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.¹⁵

Uma identificação que reverbera em autoridade para os consumidores finais, os rezados, 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”¹⁶.

¹⁵ Entrevista realizada em 10 de março de 2013, em Taperoá - PB.

¹⁶ Seu Abel, em entrevista.

Se nos foi possível discutir até esse momento a identidade desse sujeito central no contexto das comunidades de reza do Cariri paraibano, entre 1945 e 1960, a partir da elaboração de uma autoridade que é salientada no decorrer de seu discurso enquanto sujeito narrador, as regras e normas societárias dessa determinada configuração social também são evocadas, e dentre elas, as possibilidades da transmissão cultural dessas práticas entre as gerações, afinal, é um discurso que visa, como visto anteriormente, ter um fundo utilitário e, dentre essas série de utilidades a manutenção da ordem e a estabilização das tensões na *figuration*¹⁷, especificamente, nas comunidades de reza das quais fazem parte.

Reprodução cultural, que funda a cadeia da tradição, mas que é balizada por uma série de pressupostos normativos que, senão transformam essa comunidade de reza em instituição, justamente pela certa fluidez provocada pelo predomínio da oralidade enquanto mecanismo de transmissão e regência dessa cultura, traz a idéia de uma regência da reprodução pelo rezador e que tem a autoridade naquele grupo. É dessa maneira que são impostas arestas quanto a transmissão geracional, quando Seu Abel afirma que “Eu não posso ensinar a homem [...] ensino pra uma mulher e ela passa pra você, se você quiser”, trecho que deixa claro o conjunto de restrições e possibilidades. Torna-se mais evidente ainda no momento em que é identificada a rezadeira que lhe inicia neste ofício.

Apesar de, em sua narração, ele apresentar seu mito de fundação em um cenário de individualidade e autoridade, ele admite os ensinamentos de sua avó, Clara, como precursores desse evento. É dessa maneira que rememora:

A pessoa engasgado, com qualquer tipo de coisa engasgado, ela me ensinou a rezar em casa, a rezar olhado em menino, rezar queimadura de fogo, a pessoa queimado, aí essas coisinha ai foi a veinha que me ensinou. Rezar olhado em menino [...] Me ensinou a rezar queimadura de fogo, e rezar e cuspir na queimadura e botar cinza de caco de cuia, cinza de caco de cuia.

Importante salientar é que ele é ensinado justamente por uma mulher, que justifica sua definição em não ensinar a homem, obedecendo, dessa maneira a uma norma na questão da reprodução que segue o sentido *feminino – masculino – feminino*.

Se Seu Abel compreende a reprodução cultural dessa tradição a partir de normas bem particulares, Dona Nêga obedece a *outros pressupostos* que não são convergentes com os

¹⁷ Norbert Elias, procurando analisar a Sociedade de Corte no Antigo Regime, entende o conceito de *Figuration*, ou Configuração Social a partir do enfoque nas redes de interrelações, nas zonas de interdependência, o considerando enquanto uma formação social, pautada na existência de relações recíprocas entre os sujeitos inseridos nelas. Para mais, ver: ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte*. Nova História. Lisboa: Editorial Estampa 1995.

daquele. Um desencontro que, se à primeira vista se deixa aparecer caótico, ganha posteriormente uma inteligibilidade disposta a desconstruir visões sobre essas práticas ligadas à manifestação religiosa, muitas vezes rotuladas como homogêneas, assentadas sobre o conceito amorfo de cultura popular, concepção que vem do meio intelectual e que ganha sua forma mais agressiva na literatura folclorista, a título de exemplo, quando Cascudo procura uma continuidade entre as práticas de reza contemporâneas com as do Portugal Quinhentista, entre elas, por exemplo, a “Oração do Rio Jordão”. (CASCUDO, 2011)

Dessa maneira, ao ser perguntada sobre a questão da transmissão, a rezadeira afirma que “vai pra todo mundo. Passa pra todo mundo; pra filho, pra quem chegar”, numa atitude que marca uma descontinuidade com relação à prática de Seu Abel. Problema que é logo iluminado se forem percebidos os respectivos lugares sociais de ambos: ele, com 97 anos, aproximadamente aos dezessete se inicia na prática, com uma mulher, sua avó, na zona rural da cidade de Serra Branca; ela, com atualmente 96 anos, é ensinada por sua mãe no município de Taperoá. Localidades diferentes que, apesar de terem entre si diálogos sociopolíticos, econômicos e religiosos, marcam a existência de duas diferentes comunidades de reza, fato que é evidenciado no momento em que esta última é perguntada se conhece algum outro rezador ou rezadeira da região, ao que ela responde: “Conheço não. Deve ter muitos por ai, mas num conheço não”.

Dessa maneira, e entendendo estas práticas sob o ponto de vista da formação de tradições das práticas de reza, é perceptível o fato que para que haja a formação de cada comunidade de reza, é necessária uma coerência dos elementos tradicionais, tendo centralidade dentre estes, as ligações com os ascendentes, no nosso caso, especificamente, a avó e a mãe dos depoentes.

Enfim, se entendermos que o estabelecimento das tradições de reza pode legitimar determinados valores ao círculo societário que se está estudando, especificamente às comunidades de reza, compreendemos também que é formada uma identidade de *quem reza* a partir de vários elementos e, dentre estes, tem importância central o elemento oral, já que esta é uma cultura ambientada quase que completamente neste canal comunicativo. Não obstante, procurando as regularidades, percebemos que o lugar de rezador em determinada comunidade, lhe confere também a autoridade de ser também o narrador. Não que os demais indivíduos, e entre eles, os consumidores finais, os rezados, não se utilizem também da narração, mas que por gozar de um prestígio e de uma autoridade frente a eles, sua narratividade acumula justamente a função de conservação política dentro deste grupo, de equilíbrio de tensões, já

sua experiência lhe dá o *status* central de importância na existência dessa comunidade, ligada amplamente um ideal de sabedoria presente nas chamadas comunidades tradicionais.

Mas, em uma empreitada que tem como objetivo a escavação em busca dos caminhos e possibilidades identitárias desse sujeito singular nas práticas de reza, porque focar tanto na política da reprodução cultural? Porque centralizar no estabelecimento da tradição? Após, esse debate, a resposta se torna compreensível, se percebermos que é justamente a existência da necessidade dessa reprodução cultural que autoriza o lugar discursivo do rezador, enquanto também narrador das experiências de sua respectiva comunidade de reza. Narrativa que ao mesmo tempo em que elabora uma memória, cria um *habitus*, aqui compreendido como uma natureza interiorizada, que irá dialogar com as demais representações sociais da sua função, formando assim uma identidade do que é ser rezador/rezadeira neste determinado recorte espaço-temporal (BOURDIEU, 1998).

LINHAS TÊNUES, FRONTEIRAS FLUIDAS: representações cordelísticas sobre o rezador

Discutir sobre as possíveis identidades formadas nas práticas de reza e, mais especificamente sobre os rezadores no período recortado para a execução desta pesquisa, é uma atividade que tem a necessidade de dialogar diretamente com a produção literária, mais especificamente a cordelística, própria desse momento. Isso porque o período localizado entre os anos de 1918 e 1965 será marcado pela emergência de várias tipografias no Estado, tornando a Paraíba o maior produtor comercial¹⁸ de tal forma que Sobrinho localiza a efervescência dessa cultura editorial na Paraíba a partir de três pólos principais, sejam eles: Campina Grande, Guarabira e João Pessoa¹⁹.

Esta cartografia torna-se interessante para os propósitos deste trabalho, principalmente se percebermos a localização geográfica da região de enfoque, o Cariri paraibano, exatamente próximo geograficamente das cidades de Campina Grande e Guarabira, e também se admitirmos a grande dependência comercial neste momento da segunda em relação à

¹⁸ Foi possível definir essa importância central no comércio de cordéis do estado da Paraíba, a partir de minha participação, na condição de bolsista de iniciação científica PIBIC e PROPESQ, no projeto de pesquisa As Tipografias de Cordel no Estado da Paraíba (1918 – 1965), sob coordenação da profa. Dra. Maria do Socorro Cipriano. Nela foi possível estabelecer uma cartografia da produção e comercialização dos folhetos no referido Estado, atentando as formas de organização das principais editoras e tipografias do recorte.

¹⁹ José Alves Sobrinho localiza o eixo principal da produção e do comércio cordelístico no Brasil, principalmente na primeira metade do século XX no tripé Guarabira, Campina Grande, Recife, principalmente naquelas duas, haja vista o grande número de tipografias e tipógrafos, dos quais os mais conhecidos nesse período são: Manoel Camilo dos Santos, José Alves Sobrinho, Pedro Batista Guedes, dentre muitos outros. Para mais informações, cf.: SOBRINHO, José Alves. *Cantadores, Repentistas e Poetas populares*. Campina Grande: Bagagem, 2003.

primeira, assim como próxima à cidade de Patos, que se configura enquanto um pólo comercial regional, inclusive de cordéis²⁰.



IMAGEM 1- Mapa da Paraíba com a localização dos pólos cordelistas do período²¹

Para nossa análise, enfocaremos dois títulos produzidos nesse período²² respectivamente *Embolada da Velha Chica*, de Francisco Sales Arêda, e *Lampeão e a Feiticeira*, de autoria de Manoel Tomaz de Assis, como forma para pensar as representações lançadas sobre as práticas de reza por essa cultura escrita, fomentando uma identidade -- de quem reza -- que tem como medida principal a relação do rezador com o universo religioso exposto nessas narrativas.

Antes, porém, de analisá-los, é preciso salientar que, apesar desses títulos se inscreverem no universo do onírico e do religioso, não obrigatoriamente fazem parte da mesma linha temática, já que um deles aborda o tema do cangaço. Mostra, porém, como essa questão extrapola o campo do religioso para ocupar outras áreas; como as representações que se fazem das práticas de reza e de seus praticantes ocupam o imaginário do grande público que se envolve nessa cultura material dos cordéis.

Assim, o conceito de *representação* é aqui entendido não como o real, ou sua cópia, mas uma “construção feita a partir dele” (PESAVENTO, 2004, p. 40). Definição que ganha profundidade principalmente com o debate suscitado por Roger Chartier, quando desloca a

²⁰ A cultura comercial da literatura de cordel na cidade de Patos terá um grande impulso no momento da ligação férrea da Rede de Viação Cearense, que a ligará à cidade do Juazeiro, em 1944, mas principalmente à cidade de Campina Grande, no ano de 1958.

²¹ Fonte da imagem: <http://a-paraiba.net/diretorio/index.php?cat_id=601&cat_id_thm=3>.

²² Os cordéis apresentam uma característica comercial muito peculiar da produção desta época: a ausência de datas. Porém, são facilmente identificados dentre de nosso recorte cronológico através de um mapeamento de período em que seus autores estiveram em atividade. 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. O segundo cordel se insere uma linha temática muito recorrente nesse momento que tem por referência o cangaço, centrando-se, principalmente em *Lampeão*. Tudo indica que Manoel Tomaz da Silva era autor-proprietário, já também existem folhetos do mesmo cordel, anteriores, que circulam sob a autoria de José Pacheco.

chave da inteligibilidade histórica da produção, para o momento do consumo, a partir do conceito de *apropriação*, num debate íntimo com a Sociologia, principalmente a de Norbert Elias e de Pierre Bourdieu. Esta disposição teórica é explicitada quando ele afirma que “as maneiras como um indivíduo ou um grupo se apropria de um motivo intelectual ou de uma forma cultural são mais importantes do que a distribuição estatística desse motivo ou dessa forma” (CHARTIER, 1988, p.51).

O folheto denominado *A Embolada da Velha Chica* faz parte de um eixo temático que, numericamente falando, se configura enquanto a terceira preferência temática de seu autor, Francisco Sales Arêda, o eixo das religiosidades, sendo um folheto pequeno, de oito páginas. A narrativa centra seu enredo na personagem *Velha Chica*, uma rezadeira que habitava no sertão, sem referências precisas, porém: “na beira da estrada”, se estruturando a partir de três momentos diferentes, a exaltação ao ofício da reza, a crítica ferrenha de práticas estranhas a esse ofício e, por fim, a morte dela. Para nossas pretensões, a primeira e a segunda parte adquirem uma centralidade por que vão problematizar essas identidades opostas, quando o autor passa a caracterizar a prática de Chica.

São creditadas a ela, em um primeiro momento, o poder de cura e a reza de várias “enfermidades” recorrentes. Dentre as citadas no folheto se destacam: *dor de estambo, dor de dente, junta inchada, nervo, ventre caído, quarto duro, queimadura, dor de ouvido, pá quebrada, enxaqueca, sol na cabeça, doença de meio de rua, erisipela, gastura, barriga inchada, golpe, sete couros, boubá, serpente envenenada e picada de besouros*, uma exaltação das possibilidades curativas da velha caracterizando-a enquanto uma grande rezadeira. Caracterização, por exemplo, aceita por Seu Abel, já que ele afirma que reza “qualquer tipo de coisa na vida, qualquer coisa que eu quiser rezar eu rezo. Coisa difícil, num vou garantir nada, que Deus é quem cura”.

Porém essa aceitação se constitui em rejeição à personagem do folheto na segunda parte do enredo, quando se estabelece uma fronteira entre a aceitação do indivíduo em rezador ou rezadeira forte e a rejeição enquanto *macumbeira*. Fronteiras que se mostram muito mais que fluidas já que um indivíduo é passível das duas interpretações. Nesse contexto, é afirmado:

E além disso
Era forte macumbeira
Não houve catimbozeira
Pra dela tomar chegada²³.

²³ Folheto *A Embolada da Velha Chica*, autoria Francisco Sales Arêda, página 02.

Quando o autor demarca a posterior representação sobre a personagem Sá Chica - identidade que se constrói enquanto *macumbeira*, *catimbozeira* – são enumerados 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*. O autor ao deixar muito clara a diferença entre ser uma rezadeira e uma bruxa, comungava com os seus leitores o reconhecimento dessa cisão entre as práticas do bem e do mal.

Esta ambígua fronteira também é identificada no folheto intitulado *Lampeão e a Velha Feiticeira*²⁴, de autoria de Manoel Tomaz de Assis. Leitura que pode ser problematizada a partir do seguinte trecho:

Lampeão dentro dos crimes
Que tem de toda maneira
Também deflorou a filha
De uma velha feiticeira
A qual não quis ir da parte
Porque com a sua arte
Fazia melhor pesqueira.

O trecho assinala os poderes da velha, que emanam exclusivamente da sua arte. Que arte o autor se refere no sexto verso? As referências apontam, sobretudo para as artes de reza, uma vez que durante todo o cordel, o autor percebe-as enquanto artimanhas, fruto tanto do engajamento da rezadeira, como de suas capacidades individuais. É tanto que em um momento do cordel, a velha realiza uma auto crítica ao dizer que “Se eu não tomar vingança / Não sou mais catimbozeira / Rasgo os papéis de orações / Toco fogo na carteira”, ou seja, existem requisitos para a execução desse ofício de reza, independentemente em que sentido o mesmo for exercido.

Desse modo, o autor vai descrevendo a indignação da velha feiticeira, que não possui nome próprio na narrativa, contra Lampeão e seu bando, procurando uma realizar “arte” contra todos esses “malfeitores”. Interessante é notar que, como no outro folheto denominado *A Embolada da Velha Chica* apesar do lugar demarcado pelo autor para essa rezadeira ser o do mal, é visível ainda a fluidez que se opera nessa fronteira, provocando uma ambiguidade entre o bem e o mal, entre a *reza* e o *catimbó*, pois num determinado momento ela é apoiada, na narrativa, pelo próprio autor a destruir as forças de Lampeão, quando é afirmado que:

²⁴ De uma maneira geral, o enredo da narrativa se centra na história da tentativa de vingança de uma rezadeira e “catimbozeira” a Lampeão e todo seu grupo em virtude de um ato de defloração que este fez com sua filha.

Se eu ouvisse dizer
 Por pessoa verdadeira
 Lampeão foi preso agora
 Ele e sua cabrueira
 Contritto eu me ajoelhava
 Levantava as mãos e dava
 Graças a catimbozeira.

Admitindo a importância dos diferentes lugares do folheto de cordel e pensando especificamente a capa enquanto um lugar de memória da narrativa, é interessante notar como o cordelista Arêda articula o diálogo entre linguagem verbal e imagem²⁵, mais especificamente, entre a narrativa e a capa do cordel *A Embolada da Velha Chica*, procurando ilustrar a representação que é construída sobre esse personagem:

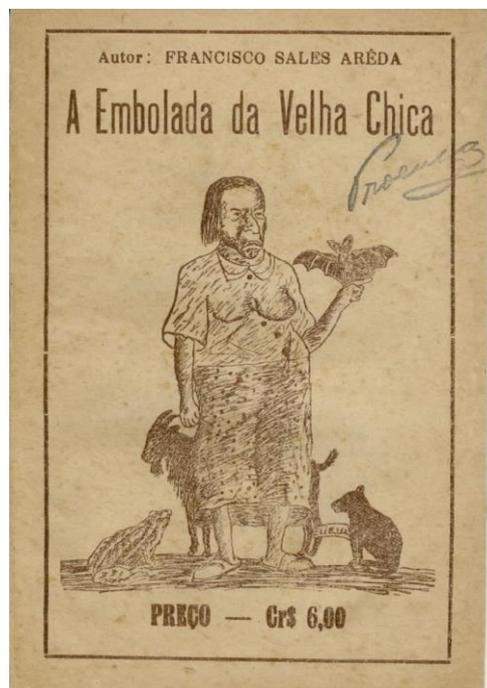


IMAGEM 2: Cordel *A Embolada da Velha Chica*, de autoria de Francisco Sales Arêda. Biblioteca de Obras Raras Átila de Almeida, Campus I, UEPB

O que se pode perceber a partir da leitura imagética dos elementos presentes na capa é a caracterização física que dela se faz enquanto velha, com a aparência que indica justamente uma inversão de valores, porém, o foco que o xilógrafo dá é à associação com os demais elementos da cena; animais que, geralmente, representam um mau presságio, que indicam a ligação dessa rezadeira a elementos também maus. Animais como o gato preto, o sapo, uma

²⁵ Dentre as três edições encontradas desse folheto, não foi encontrada nenhuma referência que remete à autoria da arte da capa.

cabra preta e um morcego. Aliás, esses animais se farão presentes a todo momento como forma de demarcar o “lugar de poder” de onde a rezadeira (e/ou bruxa) fala. Essa presença revela a ambiguidade que comparece nessa representação de um possível poder divino para a sociedade, uma vez que o que está em jogo é a caracterização, e, portanto, classificação da sociedade, acerca daquele indivíduo, justificando sua potência curativa, bem ou mal, rezador(a), feiticeiro(a).

Até o presente momento, o que é possível visualizar é a aparente, se não indefinição, mas pelo menos existência de uma fluida fronteira que define a identidade de quem reza. Uma identidade que navega entre o binômio representativo mais que léxico do rezador ou rezadeira frente ao *macumbeiro/catimbozeira*. Aí é que se revela uma pergunta que pode problematizar ainda mais o que está posto: existe um lugar definido de atuação para o ofício do Rezador? Até onde se é rezador(a), até onde se é macumbeiro(a)?

As presentes fontes analisadas são um material que, apesar de, na maioria das vezes, convergir com as concepções religiosas das pessoas insertas nas comunidades de reza, não são artefatos elaborados no interior delas. Desta maneira, não são capazes solitariamente de nos dar resposta às questões suscitadas. Porém, se criarmos um campo de diálogo entre estas e as experiências orais destes sujeitos, rezador e rezadeira, poderemos encontrar um caminho satisfatório para a solução deste problema.

Nesse trajeto é que voltamos a dialogar com Dona Nêga. Quando inquirida 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 inquirida percebe a fragilidade territorial que a separa do campo de atuação do outro. Em sua resposta, ela já pressupõe o contexto problematizado pela análise dos cordéis, um terreno de ambiguidade, já tecendo uma narração que cria sua identidade a partir da negação do outro, isto é o que explica 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, que dá é Deus”.

É apresentada nessa fala uma possibilidade de firmação territorial, porém uma questão ainda obscurece a inteligibilidade 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 e da fazer mal.

Ou seja, nesse outro trecho, o rezador se define a partir da semelhança com o que é igual, àquele que, “se ele num curar, também não me ofende”. Assim sendo, o lugar do *outro* evocado por Dona Nêga em seu discurso é diagnosticado enquanto o lugar da ofensa, do malefício, do que não reza.

Assim sendo, a partir da operação realizada de cruzamento de fontes é possível estabelecer uma relação entre a série de representações expostas nos títulos cordelísticos do período analisado com as memórias expostas desses sujeitos centrais nas práticas de reza. Sujeitos estes que percebem no determinado contexto histórico a ambiguidade, se não mesmo a ambivalência do terreno onde pisam, exposta, por exemplo, no conteúdo dos cordéis, substancialmente intérpretes de uma fronteira identitária que põe em cheque sua identidade, tão reforçada no tópico anterior, que muitas vezes tende a desautorizar seu “poder” frente à sociedade consumidora final, os rezados.

Nesse contexto, é elaborada uma estratégia, na condição de produtores de uma identidade de si próprios e, por consequência de toda a prática realizada, que tem como base a distinção maniqueísta entre seu poder, oriundo da causa divina e o do outro, do “catimbozeiro”, orientado pelas forças maléficas. Uma identidade que não é elaborada numa mão única, mas a partir de um movimento de provocações e respostas que tornou-se, pelo menos em parte nítido nessa relação entre cordéis/ memórias, cultura escrita/oralidade, memória coletiva/ memória individual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer das discussões suscitadas no desenvolvimento deste trabalho, realizamos uma empreitada que teve como eixo norteador principal a problematização da identidade desse personagem real no contexto de um recorte temporal localizado entre os anos de 1945 e 1960, enfocando como cenário principal de nossas discussões o território hoje referente a quatro cidades do cariri paraibano, sendo elas Taperoá, Serra Branca, São José dos Cordeiros e Parari.

Para tal realização, escolhemos como caminho metodológico balizar o debate a partir de duas margens concorrentes e complementares, dessa maneira, utilizando das experiências tradicionais de dois sujeitos rezadores, numa produção aparentemente interna à comunidade de reza, e as confrontando às diversas representações fabricadas sobre seu lugar funcional, por uma maquinaria que lhe é alheia, a rede comercial dos cordéis, elegendo como material de manuseio dois desta literatura produzidos no determinado contexto histórico. Uma trajetória que se mostrou problemática quando nos permitiu aliar à análise das experiências individuais desses sujeitos – o lugar do indivíduo - ao contexto mais geral de produção representacional, principalmente se admitirmos que os três títulos têm diferentes autorias, o que nos facilitou e ofereceu um campo seguro para identificar as regularidades presentes neste discurso sobre as práticas de reza e, logo, sobre o rezador(a).

Como saldo desse caminho pelo qual tomamos rumo, foi viável a elaboração de um problema que pensasse a questão da identidade formada de quem reza a partir de duas perspectivas ópticas, que, apesar de se constituírem de diferentes maneiras e se manifestarem por diferentes canais, o oral e o escrito, elaboram entre si diálogos que se tornam nítidos no momento em que outorgamos a palavra a cada perspectiva, em cada tópico. Uma identidade que é inventariada a partir de um conjunto de experiências comunitárias em diálogo com as representações externas, que elabora zonas de crise, de indecisão, mas também de conveniência, explicitados, por exemplo, na: a) zona de pertença do rezador à cristandade b) zona de diferenciação entre o rezador e o *catimbozeiro* que tem como linha (apesar de fluida) as referências religiosas e os métodos de reza.

Se, para a estabilidade social da comunidade de reza, é necessária a construção de uma tradição, para que esta exista, é necessária a formação de uma identidade do grupo. Identidade geral, porém, que é derivada da individual do rezador, que neste trabalho se mostra também como um produtor cultural, não apenas consumidor, já que em diálogo com essas representações externas, formula uma identidade sua que a todo tempo se destina a mitificar e

justificar sua posição social dentro do grupo; identidade formada dentro de um acontecimento simbólico, que é histórico, pois inventariado no debate entre os diferentes discursos e nitidamente visível no decorrer deste trabalho. Uma identidade que é influenciada por muitas outras referências deste período histórico, trabalhadas sobre o tênue, arriscado, estreito e escorregadio caminho das relações entre o macro e o micro, na concepção de que aquele é mais presente no individual do que se imagina.

ABSTRACT

Entering the discussions raised by the New Cultural History, the present work has as its main objective to investigate how identities are drawn up prayer and praying, located territorially in space for today the two cities located in the Northeast region of Brazil, read Taperoá and Serra Branca, between 1945 and 1960. In this perspective, a dialogue between these practices of prayer and the representations that circulate in the social environment among its practitioners, will compete for a possible characterisation of the practice and the understanding of how, from this building, are formed values and/or maintenance standards of these prayers while traditional practices. To this end, we use as sources of research the memories of prayer and the cordel literature, taking as theoretical, especially, the propositions of Michel de Certeau and Roger Chartier, for the purpose of discussing the development of representations about the prayer from a consumer operation, which will provide these identities, formed by/about the prayers and mourners in those communities.

KEYWORDS: Practices of prayer. Identity Representations.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; [Brasília]: Ed. da Universidade de Brasília, 1987.

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

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

CÂMARA, Epaminondas. *Municípios e Freguesias da Paraíba*. Campina Grande: Núcleo Cultural Português/Edições Caravela, 1997.

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

CASCUDO, Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro / 9º edição*. Rio de Janeiro: Ed. Ediouro Publicações S.A, 1998

_____. 1898 – 1986. *Religião no Povo / 2. ed.* – São Paulo: Global, 2011

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

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

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. São Paulo: Ed Vozes, 1986.

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

ELIAS, Nobert. *O Processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zarár, 1994.

_____. *A Sociedade de Corte*. Nova História. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

GINZBURG, Carlo. *Mitos Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

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

HALL, Stuart. *Uma Identidade cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 1997

HOBSBAWN, Eric. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

JOUTARD, Philippe. *História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos*. In: FERREIRA, M. M.; AMADO, J. (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998

MATA, SÉRGIO DA. *História e Religião / Sérgio da Mata*. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. – (História & ...Reflexões, 13).

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

_____. *Padres e Artesãos: narradores itinerantes*. *Revista História Oral*. N°4, 2001. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/geral/observanordeste/montenegro4.pdf>>. Acesso em: 07 set. 2013.

NABÃO, M. T. *Algumas questões acerca da utilização de fontes orais no âmbito da pesquisa histórica*. *Pós-História*, Assis/SP, v. 8, p. 121-143

OLIVEIRA, Roberto C. de. *Identidade, Etnia e Estrutura social*. São Paulo: ed. Pioneira, 1976

PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, 302 p.

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

SANTOS, Mons. Ednaldo Araújo dos. VELOSO, Ricardo Grisi. *Apontamentos Biográficos do Clero da Arquidiocese da Paraíba (1894-2004)*. João Pessoa: Idéia, 2005.

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

SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia das Letras, 1986, p.31.

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 prática mágicas na zona rural de Areia – PB/ Andrea Carla Rodrigues Theotônio. – Campina Grande, 2010.*

THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra, 1992

VATTIMO, G. _____. DERRIDA, J. *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.