

## O SERTÃO DO SABUGI PARAIBANO: PRÁTICAS DE SOCIABILIDADES E HIBRIDISMOS RELIGIOSOS A PARTIR DAS PRÁTICAS DE REZAS

The Sabugi sertão of Paraíba: Social practices and religious hybridism from prayer practices

Franciel dos Santos Rodrigues

Mestre em História

Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande-PB, Brasil

franciel.santos@estudante.ufcg.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-7799-2373> 

A lista completa com informações do autor está no final do artigo ●

### RESUMO

Ao olhar os espaços culturais e religiosos da região interiorana do estado da Paraíba, especialmente o sertão paraibano, vislumbramos para além da sua paisagem as práticas culturais e vivências religiosas de um povo sertanejo por meio das rezas de cura, buscando conviver com a modernidade do seu tempo e com essas crenças que possuem referência em seu passado colonial. Nesse sentido, o presente artigo possui como objetivo discutir historicamente as formas de sociabilidade de sujeitos sertanejos a partir da sua identidade religiosa e das atuações das práticas de rezas no sertão do Sabugi paraibano, buscando pensar a permanência dos seus ritos de sociabilidade e a construção do seu imaginário social que compreende a identidade religiosa e cultural desses sujeitos históricos através das práticas de rezas. Para esse estudo, nos voltamos para a documentação oral como fonte histórica juntamente com o diálogo teórico de historiadores como Azzi (1990) e Canclini (2019).

**PALAVRAS-CHAVE:** Religiosidades. Cultura. Rezas

### ABSTRACT

When looking at the cultural and religious spaces of the interior region of the state of Paraíba, especially the sertão of Paraíba, beyond its landscape we glimpse the cultural practices and religious experiences of a country people through healing prayers, seeking to live with the modernity of their time and with these beliefs that come from their colonial past. In this sense, the present article has the objective of historically discuss the forms of sociability of country men and women based on their religious identity and the performances of the practices of prayers in the sertão of Sabugi in Paraíba, thinking about the permanence of their sociability rites and the construction of their social imaginary that comprises the religious and cultural identity of these historical subjects through the practices of prayers. For this study, we turn to oral documentation as a historical source along with the theoretical dialogue of historians such as Azzi (1990) and Canclini (2019).

**KEYWORDS:** Sertão. Culture. Prayers.

# 1 INTRODUÇÃO

Ao adentrar na linha transamazônica – ou na famosa BR-230, como é conhecida – e ao iniciarmos nossa jornada na cidade Cabedelo-PB, seguindo o caminho por dentro dessa estrada e adentrado o sertão paraibano, iremos nos deparar com uma região geograficamente conhecida como Vale do Sabugi paraibano, região que abrange cidades pequenas como Junco do Seridó, Santa Luzia, Várzea e São Mamede, cidades estas que compõem o Vale. Apesar do seu pequeno espaço territorial, essa região é marcada por uma vasta tradição cultural e religiosa, dentre elas, destacamos as devoções de rezas e seus ritos promulgados por rezadeiras e rezadores.

As rezas e seus propagadores, por meio dos seus rituais, são nosso ponto de estudo histórico. A partir das suas experiências religiosas e sociais, compreendemos o quanto o imaginário religioso faz parte da identidade sertaneja de homens e mulheres que possuem crença no sagrado. Seus ritos, símbolos, palavras e memórias são emanadas através das suas vozes, ganhando forma de ritual, e da permanência dessas crenças mesmo com seu convívio com a modernidade.

As práticas de rezas envolvem o sertão como veremos e abraça uma diversidade de crenças que se mutam, hibridam-se como defende Canclini (2019), ou seja, a prática de reza é uma tradição cultural que sobrevive e busca formas de se adaptar ao longo do tempo. O Vale do Sabugi é um espaço que expõe bem essa relação, ao ser uma região historicamente povoada por índios das tribos potiguaras e tapuias, por cristãos novos e por negros forros, uma região marcada por uma diversidade étnica, que foi colonizada religiosamente pelo catolicismo e que abrange maioria dos adeptos até nessa contemporaneidade, visto que cerca de 80% da população é consideravelmente católica, segundo os dados do IBGE.

Todavia, o catolicismo presente nessa região se mescla para além das devoções institucionais promulgadas pela igreja, possuindo um contato maior com o povo que adapta as devoções do catolicismo de acordo com seu contexto social e cultural, tornando-se um catolicismo do povo, como defende Azzi (2011), ou seja, uma devoção na qual o povo sertanejo é protagonista, em que as referências com o catolicismo “oficial” permanecem, mas os ritos, crenças e práticas se distinguem a fim de atender uma crença social e uma necessidade mais ampla.

Como exemplo, veremos essa relação a partir das práticas de rezas de rezadeiras e rezadores, que nos foi permitido através das fontes orais, nas quais entrevistamos esses

sujeitos e mantivemos contato durante todo o percurso da pesquisa, especialmente da rezadeira Nazaré<sup>1</sup>, que expõe suas narrativas nesse trabalho. Mulher, sertaneja e rezadeira do Sabugi desde seus 10 anos, Nazaré nos ajuda a compreender essas relações sociais por meio do seu rito e da sua atuação.

Nesse trabalho, as fontes orais e sua metodologia estão interligados com todo o texto, mantendo o diálogo entre oralidade, memória e lembranças, como bem pontua Ecléa Bosi, em seu livro *Memória e Sociedade: Lembranças dos velhos* (1994). A fonte oral, nesse sentido, passa a ser pensada enquanto um documento histórico vivo que é realçado através das vozes das rezadeiras que compõe esse trabalho.

## 2 LUGAR DE REZA FORTE: TRAJETOS RELIGIOSOS DE UM POVO

Pensando sobre essa ótica, compreendemos os sertões sobre múltiplas faces que contemplam viveres e saberes cotidianos. Percebemos que, dentre os diversos aspectos que formam a identidade do homem sertanejo moderno, a religiosidade do povo talvez seja um dos que melhor define esse local de cultura, pois, através das tradições, ritos e práticas religiosas que permeiam a sociedade, conseguimos observar as formas de sobrevivência cotidiana do povo e o seu convívio com a modernidade entre esse hibridismo relacionado ao antigo e ao moderno.

É através da religiosidade promulgada, ritualizada e propagada pelo povo sertanejo, que encontramos as memórias e histórias cotidianas que expõem um lugar de cultura para além do que é enxergado enquanto selvageria ou sacrilégio, posto muitas vezes no que a sociedade define como folclórico e mítico, mas que na prática cotidiana é vivo e resistente. É nos ramos, nas palavras, nos gestos e no acolhimento do enfermo que encontramos as tradições que ligam o sujeito ao universo sagrado. Falamos aqui das rezadeiras e rezadores que, ao longo da formação da sociedade e em diversos espaços, atuam enquanto detentores de saberes sobre a cura do corpo doente para aqueles que possuem crença nessa prática, especificamente atentando para as singularidades das rezadeiras e rezadores que permeiam os sertões paraibanos. Encontramos um misto de histórias e relações sociais que ainda permeiam esse meio com suas práticas e tomando como ponto de partida as experiências, identificamos as formas de cultura produzidas pelo povo e seu local.

---

<sup>1</sup> A rezadeira Nazaré é a nossa entrevistada nesse trabalho, ressaltamos que suas narrativas foram autorizadas e aprovadas pelo comitê de ética.

Ao abordar esses sujeitos específicos, podemos adentrar historicamente na formação social e religiosa do povo, ou sobre o que academicamente denominamos como uma tradição da “cultura popular”, pois ao tratar das tradições e práticas relacionadas ao povo comum, deparamo-nos com diversas tradições, simbologias e ritos que se encontram na sociedade. O ato de rezar, no sertão, é visto enquanto uma prática viva e cheia de mistérios, relacionados a diversos saberes, mas agarrado fortemente ao catolicismo, às religiões indígenas e africanas sendo propagadas e organizadas pelo povo de forma híbrida<sup>2</sup>. Como veremos em seguida, essas tradições de reza se formam a partir de diversas mesclas étnicas e religiosas, que passam a ser praticadas muitas vezes de forma inconsciente, haja vista que, com o tempo, as diversas formas de pensar o sagrado enquanto agente de cura se misturam e ganham significados singulares a partir de seu contexto e suas memórias reproduzidas por meio da tradição oral.

Indivíduo com poder de proteger as pessoas contra as doenças e outros males pela reza. Usa água benta, galinhos de certas plantas, acende velas enquanto vai rezando, às vezes com expressões ou versos incompreensíveis. Muitas vezes, o rezador é benzedor e curandeiro, recomendando o uso de bebida, emplastos, purgantes e chás (Cascudo, 2000, p. 588).

Cascudo (2000) traduz bem o significado e a representação da figura do rezador e rezadeira que, ao mesmo tempo, se confunde ou até mesmo se apropria de tradições adversas, tornando-se também benzedor e curandeiro, dotado de saberes ligados ao universo religioso e natural. É assim que a figura desses sujeitos vai ganhando espaço, o ato de curar, a crença, o espaço privado do povo, sua relação com o sagrado e a carência dos espaços médicos e da religiosidade católica permitem que nos espaços menos povoados se organizem manifestações religiosas desse cunho.

A presença das práticas de rezas e dos seus detentores está fincada na nossa história desde antes do período colonial, como bem coloca Souza (1986), interligada com as tradições religiosas que se encontram no que mais tarde chamaríamos de Brasil. Sejam as tradições indígenas, africanas e/ou católicas, que dentro de um movimento sincrético se encontraram e se organizaram popularmente, indo de encontro especialmente nas regiões interioranas, como os sertões brasileiros, locais afastados da presença de párocos e dos saberes médicos que se faziam presentes nas regiões mais povoadas. Nesse cenário, o universo religioso adentra fortemente no cotidiano da colônia, sendo enraizado por

---

<sup>2</sup> Sobre o conceito de hibridismo, ver Canclini (2019) e sua obra *Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. A partir dessa configuração, nortearíamos a pesquisa sobre o ponto de entender essas relações étnicas e religiosas para além do sincretismo, mas de suas junções culturais.

tradições da Europa e carregado de mitos que agarram o imaginário dessa sociedade até a contemporaneidade, formando assim essa identidade múltipla em relação aos aspectos das religiosidades.

A religiosidade é um dos signos da formação da identidade não apenas do homem sertanejo, mas do povo brasileiro, no qual caminha em passos largos com a sociedade desde antes do período colonial, através de diversas formas e manifestações no sertão. Cascudo (2000) define as práticas e crendices religiosas como práticas ou lugares de reza forte, ou seja, espaço no qual os sujeitos se agarram às suas crenças diariamente, do amanhecer ao anoitecer. As tradições e práticas organizadas, sejam oficial ou cotidianamente, como as de reza, adentram no meio social a partir de diversos aspectos, sua crença, a carência de uma figura paterna ou divina ou até mesmo a necessidade de cura de uma enfermidade, tornando a religiosidade, ou melhor, as práticas religiosas, indissociáveis com o restante da sociedade.

Essa presença religiosa remonta a uma formação que deve ser observada, tendo em vista que a formação social brasileira parte da base teológica do catolicismo, especialmente em duas vertentes nas quais enxergamos enquanto a teologia da cristandade e a teologia do povo. De acordo com Azzi (2004), a formação da sociedade colonial brasileira partiu desses dois princípios: a primeira organizada e institucionalizada pela igreja através dos oficiais católicos que remontam ao pensamento religioso dentro da colônia, catequizando-o, colonizando-o e remontando à tradição Europeia nas terras por eles “civilizadas”; posteriormente, em contramão da teologia da cristandade, encontramos a religiosidade do povo, na qual compreende uma ramificação das tradições religiosas que se encontram na colônia e se organizam de acordo com a necessidade do sujeito e seu espaço, onde os ritos, as festas de santos, simpatias e as práticas cotidianas ligadas ao espaço rural e urbano se tornam representação dessa religiosidade, sendo promulgada e praticada de forma mais íntima ao comparar com o catolicismo “oficial”. A partir desse diálogo entre a teologia da cristandade e a religiosidade do povo, enquanto signos da formação da sociedade colonial, podemos vislumbrar as formações sociais, étnicas e culturais que passam a permear todo esse território: de um lado, a crença oficializada nos templos; no outro, as rezas que curam e as festas que adoram e encantam o sagrado na colônia.

O processo de colonização no Brasil é marcado por uma diversidade de povos e por miríade de processos socioculturais, entretanto, a concepção portuguesa de uma terra prometida e seu ideal de propagar o cristianismo para os povos gentílicos, a fim de trazê-

los à salvação, tornou-se um importante fator para a formação da colônia. Tal processo de catequização não se deu apenas para as tribos indígenas, com o foco de aculturá-los, ou para os negros, que serviam aos brancos na sua condição de escravos, mas como uma forma de controle social ultrajado pelo viés sagrado. Por meio dessa concepção cristã e do imaginário religioso medievo voltado para os medos, são crenças e mitos que vão organizando as crenças dos povos colonos; tais anseios, enfermidades e superstições são fatores que interagem condicionalmente para a necessidade de um apego maior, ou seja, para as crenças cristã no desejo de alcançar sua salvação.

Foi dentro dos lares a forma mais comum através do qual a fé foi transmitida na sociedade colonial. O catolicismo estava profundamente enraizado na nação portuguesa quando os conquistadores iniciaram a colonização da nova terra. Mediante aos ensinamentos dos pais, e sobretudo da mãe de família, a crença católica foi passada de geração em geração. Embora as verdades religiosas não fossem transmitidas de forma sistemática, podem ser destacados dois eixos básicos a respeito da doutrina da paternidade divina: o poder de Deus na criação do mundo por um lado, e por outro a pequenez e insignificância do homem (Azzi, 2004, p. 154).

Embora compreendamos que nossa sociedade possui uma base historicamente cristã, dificilmente notamos as miudezas que formam essa sociedade por meio da crença. Azzi (2004) chama atenção para como espaços privados e a formação familiar influenciam diretamente o ato de catequizar nos lares. A figura do divino, nesse momento, ganha um espaço singular na sociedade, atuando enquanto uma representação paterna, não apenas nos templos, mas a figura divina do “pai” passa também a ser representada nos lares pelo patriarca da família, tornando-se comum o ato da benção dos filhos e até mesmo dos negros escravizados.

Percebendo a nossa formação histórica ligada à identidade religiosa, compreendemos o quanto nossa cultura está conectada ao sagrado, seja para definir espaços, como discutido anteriormente sobre como o imaginário religioso enxergava o sertão, ou para compreender a condição frágil do homem que faz recorrer à proteção do divino cotidianamente. Esse sentimento está interligado inconscientemente em toda formação social brasileira, na qual o ato da proteção religiosa percorre diversas direções em busca de resultados que apenas o sagrado pode oferecer.

Nesse cotidiano que forma o povo, a partir de sua cultura religiosa, abre-se espaço para diversas interpretações ao longo da história, mas são naqueles que observam os ritos precedidos pela sociedade que conseguimos compreender a dimensão da ligação entre o

sujeito e a representação sagrada “marginal”<sup>3</sup>. A obra de Câmara Cascudo, intitulada *Religião do Povo* (2011), nos apresenta essa abordagem acerca dessas representações culturais que cercam o universo religioso, em especial a religiosidade popular interligada com as tradições que tentamos definir enquanto cultura popular, folclórica ou mística, que permeiam os espaços do homem sertanejo brasileiro.

Nesse sentido, o autor construiu sua obra a partir de uma contextualização que parte do processo colonial e adentra todo o universo contemporâneo, com as preservações dessas práticas ritualísticas que adentraram as terras brasileiras no início do século XVI, e que se misturaram com os mais variados povos, sejam eles indígenas, negros, cristãos novos e colonos, formando diversas tradições que expressam uma heterogeneidade cultural, na qual o próprio conceito de “popular” é incapaz de defini-lo.

Na esteira desse procedimento hermenêutico, termos como “identidade”, “catolicismo popular”, “religiosidade popular”, “religiosidade mágica”, “cultura popular” ou ainda “religião do povo” mostram determinados limites. Tais conceitos estão inclinados a uma construção de inferências generalizantes e abstratas em face a realidade estudada. Aqui, o uso desses termos não se move pelo desejo cientificista de metodologias que procuram enquadrar, em uma mesma definição, a heterogeneidade das experiências sociais. Desse modo, enfrenta-se o desafio de vislumbrar a religiosidade como prática cotidiana feita de várias possibilidades, que, de algum modo, sempre estão em conflito com outras posições (Ramos, 2000, p. 9).

A partir desses procedimentos teóricos e metodológicos que nós, enquanto historiadores, utilizamos para (re)construir um determinado fato histórico ou analisarmos as temáticas que percebemos a pertinência em discuti-las, nós nos deparamos com a necessidade de conceituar diversas questões a fim de encaixotá-las num único sentido. Mesmo diante dos avanços notórios de nossa escrita após a chamada Nova História Cultural, ainda encontramos diversas questões que devem ser repensadas dentro da escrita historiográfica justamente pela manutenção de determinados limites de análise; um deles é o que conceituamos como “cultura popular” ou de “religiosidade popular”, utilizada para rotular aquilo que é produzido e vivenciado pelo povo sob a pretensão de melhor compreender essas tradições ou de torná-las um símbolo de um projeto político identitário.

Assim, “No terreno das distinções entre o que pode ser chamado de popular e erudito, há uma gama de interpretações que têm como base de distinção a produção, o consumo e a apropriação” (Lima, 2020, p. 78). Partindo de Lima (2020) e da sua pesquisa

---

<sup>3</sup> Conceito utilizado por Pereira (2011) em sua obra intitulada *Interfaces do sagrado O catolicismo popular e o imaginário religioso nas devoções marginais*. Para ele, pensar as devoções marginais é introduzir um olhar mais crítico com relação as formas de devoção e de credos múltiplos praticados pelo povo, que muitas vezes passam a ser negligenciados pelas instituições religiosas.



sobre a morte na Literatura de Cordel, encontramos a problemática do conceito em questão, tendo em vista que, para a autora, o popular parte de diversas interpretações complexas. Dentre elas, podemos perceber duas em sua obra. A primeira, a partir das análises que Lima (2020) faz sobre a concepção de popular, em diálogo com Marilena Chauí, e, posteriormente, Ariano Suassuna, em que ambos apresentam definições limitadas sobre o termo. Chauí enxerga, segundo Lima (2020), o popular no espaço econômico produzido pelos sujeitos e vendido para sociedade; por outro lado, Ariano enxerga o popular como uma representação da identidade nacional brasileira que não pode ser esquecida, mas valorizada e reafirmada constantemente para não cair no esquecimento.

A ideia de popular nesse contexto surge como uma dualidade entre a cultura ultrapassada, silenciada e pertencente à tradição oral ou enquanto projeto político utilizado para classificar essas práticas em contraponto às culturas hegemônicas da elite. Dentro dessa polaridade, aquilo que se torna “popular” fora enxergado dentro da sociedade enquanto folclórico, arcaico ou até mesmo como sinônimo do atraso. É com Burke (2010) que podemos abraçar outro sentido sobre o “popular”: para ele, o que denominamos de cultura popular é enxergado a partir de uma dimensão heterogênea por abraçar diversas tradições, práticas e crenças dos mais diversos espaços, nos quais dialogam com sociedade, mostrando-se uma relação sociocultural. De todo modo, por mais que se encontre essa amplitude em Burke (2010), ainda existem determinados limites que enquadram essas tradições como a concepção de serem práticas ligadas apenas aos povos menos favorecidos, deixando de lado as relações de sociabilidade e o convívio cotidiano dessas práticas com toda sociedade. É preciso vislumbrar essas práticas a partir de suas experiências, como Ramos (2000) coloca, para, assim, compreendermos as histórias do povo. O sentido do popular enquanto sinônimo do atraso se faz tão forte que age enquanto conceito, para definir as tradições culturais de um espaço também desmerecido.

A busca pela compreensão das tradições dos homens e mulheres ao longo da história, especialmente aquelas menos hegemônicas na sociedade, partiu dessa definição de práticas primitivas; contudo, ao engavetar essas práticas nessas definições, fechamos os olhos para as formas de sobrevivências, readaptações de suas práticas ao longo do tempo; são nessas práticas que encontramos mais intimamente a face do povo e é no que chamamos de popular que a elite capitalista encontra signos para representar um lugar ocupado por eles; ao observamos a organização social, deparamo-nos sempre com tradições “populares” ocupadas pelo espaço da elite.



Portanto, o campo cultural não pode ser analisado com o olhar preso aos espaços estanques de separação usada para a análise social, pois esta seria, em si, uma contradição diante do interfluxo próprio que o direciona, constituindo-se enquanto uma perspectiva reducionista (Lima, 2020, p. 95).

Corroborando com Lima (2020), partimos do princípio de não pensar a cultura popular como conceito capaz de compreender essas tradições na sua totalidade, mas nos voltamos às tradições culturais diversas, sobre as múltiplas formas de representações como as tradições religiosas; afinal, ao retomarmos o nosso olhar para as tradições religiosas do povo, percebemos, além de sua organização, como essas tradições são praticadas não apenas pelo pobre, mas também por outros setores da sociedade no qual estão inseridas, circulando em diversos segmentos sociais e articulando formas de sobrevivência a partir das crenças de homens e mulheres junto ao sagrado.

Dentro dessa concepção que liga o sujeito ao divino, percebemos como historicamente as diversas formas de credos fortificam essa intimidade do homem com o sobrenatural; de certa forma, ainda olhando a colônia, identificamos dentro dessa perspectiva religiosa os diversos grupos étnicos que se encontram, se misturam e se cruzam a partir de sua crença, tendo em vista todo o processo de catequização católica entre os cristãos novos, antes judeus, os indígenas e os negros escravizados de diversos espaços do continente africano que se encontraram nesse território. O contato entre esses grupos étnicos formou diversas mesclas sociais e religiosas que ao mesmo tempo se mutaram<sup>4</sup> a partir de sua ideia de sagrado.

Eliade (1992) assevera bem essas questões ao tratar que, desde a nossa formação enquanto homens, encontramos a necessidade de uma representação sagrada a qual nos observe, vigie, puna, mas que também nos acalme e nos traga salvação. Essa necessidade histórica de uma figura paterna, também passa a ser explicado pela psicanálise. Segundo Freud (1976), a figura paterna é que permite que haja dentro da colônia esse diálogo entre as tradições não-hegemônicas no momento, pois o homem, dentro de seu inconsciente, encontra na figura divina um acalento sobre as adversidades as quais ele não consegue resolver, o que leva não apenas a busca pela crença, mas sua carência em estar perto do sagrado e que ganha força no espaço privado da sociedade, longe dos olhos da igreja católica, organização essa que não olhava para o povo de forma mais íntima, como as devoções vistas enquanto marginais.

---

<sup>4</sup> Conceito de mutação religiosa utilizado por Bastide em sua obra *O sagrado selvagem e outros ensaios*. Neste livro, o autor pensa as mutações religiosas como forma de sobrevivência utilizadas pelos credos ditos “selvagens”.

O que encontramos, ao longo dessa nossa jornada sobre a formação da nossa religiosidade e as crendices do povo dentro da sociedade, parte diretamente do que colocamos anteriormente, a necessidade de uma entidade sagrada para a sobrevivência humana, que, ao mesmo tempo, se enraíza em nosso imaginário, permitindo que esse pensamento persista e se renove. De acordo com Azzi (2004), essa necessidade de sobrevivência sobre as adaptações das crendices religiosas africanas e indígenas que se acolhem no catolicismo, muitas vezes disfarçadamente, sobre a necessidade de manter seu culto, esse acolhimento é utilizado enquanto táticas dessas tradições para preservar suas crenças nas sombras do catolicismo.

As formações de novos credos, a partir de seu vínculo com o catolicismo, são vistas, para Azzi (2004), enquanto um processo sincrético, porém, é importante olharmos para essa formação de credo a partir de Bastide (2006)<sup>5</sup>, que enxerga essas camuflagens enquanto mutações religiosas. Para ele, os motivos que levam esses sujeitos a se tornarem adeptos do catolicismo em busca de uma defesa de suas crenças influenciou na formação de novos credos que se interligaram com as crenças dos indivíduos ditos cristãos, nos quais a utilização dos signos de outras tradições passou a ganhar espaço nos rituais organizados pelo povo consideravelmente católicos, mesmo que de forma oculta.

As tradições como Umbanda, Candomblé, práticas de adivinhações, de curandeirismos e curas como as de rezadeiras e rezadores, partem dessas mutações religiosas ligadas à nossa formação social constituída por negros, brancos, indígenas e judeus. Os rituais de reza sertanejos, como veremos, se organizam a partir desse diálogo entre o catolicismo do povo, as religiões africanas, indígenas e judias, mesmo que de forma inconsciente, tendo em vista que essas mutações se tornaram tão fortes que aqueles que comungam dessas práticas não percebem seu núcleo, apenas as enxergam enquanto um ritual ligado ao sagrado.

A partir dessas práticas cotidianas, o espaço da religiosidade do povo não fora propagado dentro de um reconhecimento da elite da época, mas das brechas que essas tradições encontram dentro do catolicismo. Isso foi o que impulsionou as mutações e formações de novos credos com rituais únicos, além disso, chamo a atenção para como nessa ótica que pensamos a religiosidade, também encontramos no seio dessas práticas a formação de um mundo privado ligado ao sagrado, bem como conseguimos identificar a

---

<sup>5</sup> Sobre o conceito de mutação religiosa, ver: Bastide (2006).

formação de novos grupos étnicos sociais que fomentaram e enriqueceram os rituais produzidos e reproduzidos pelo povo.

Olhar para os rituais de reza, nesse momento, nos permite identificar esse caminho religioso percorrido não apenas pelos sujeitos consideravelmente católicos, mas por um nicho social diverso dentro do universo urbano e rural, pois o ato de curar pelo intermédio da reza e da experiência com a natureza por meio da produção dos remédios naturais, garrafadas e beberagens, permitiram um reconhecimento desses personagens enquanto detentores de saberes fortes capazes não apenas de curar, mas aconselhar e guiar o povo que os procuram.

Nos sertões de Pernambuco, dentro dos engenhos e das fazendas locais, encontramos esse lugar de autoridade a partir de Mott (1997), fazendo com que percebamos o quanto essa prática adentrou os locais mais íntimos da nossa sociedade por meio dessa devoção, com um sagrado cristão, bem como o sagrado “selvagem”, ligado as divindades da mata.

Eram variadas as práticas e a expertise desses humildes heterodoxos do agreste de Pernambuco, residentes nos engenhos do Anjo, Sibiró, Palma, Cavalcante, Caité e Ipojuca: João Preto, escravo, benzina panos de estancar sangue das feridas; os pardos Faustina e João Dias faziam quimbandos, enquanto Joana, também parda, mais 27 forra, benzina quebranto, olhado, carne-quebrada, ventre caído e bicheiro [...] (Mott, 1997, p. 194).

A formação étnica que marca a identidade do Brasil e adentra os sertões enquanto espaço se expressa a partir da colocação de Mott (1997); aqui, percebemos não apenas o preto escravo que benzina de triadura<sup>6</sup>, como também encontramos os pardos que de tudo rezam; para eles, as rezas são expressões fortes do mundo privado ligado ao âmbito rural, especialmente no nordeste brasileiro, espaço marcado mais fortemente por essa religiosidade e por esse encontro de raças e tradições sem um olhar vigilante, além de também percebermos os forros, na maioria pretos e pretas velhas, muito ligados às tradições de matrizes africanas que rezavam a favor da cura.

Assim, “Africanos, índios e mestiços foram os grandes curandeiros do Brasil colonial. O conhecimento que tinham das ervas e de procedimentos rituais específicos a seu universo cultural atrelou-se ao acervo europeu da medicina popular” (Souza, 1986, p. 166). As misturas que formaram essas identidades culturais não possuíam uma inocência iminente dos seus praticantes, mas há em sua essência uma cultura muito forte, seja

---

<sup>6</sup> Corte ou lesão corporal em alguma parte do corpo, onde no vocabulário da rezadeira e rezador se chama de triadura.

através das rezas como nos procedimentos terapêuticos, partindo sempre do princípio da cura nos tempos difíceis.

Recorria-se a curandeiros e feiticeiras para resolver questões amorosas e achaques; soluções mágicas encontradas variavam de magia invocativa de cunho mais acentuadamente europeu-onde os demônios eram soldados valorosos de sabor medieval- ao curandeirismo corrente entre populações africanas, passando por tradições populares extremamente antigas, como era o hábito de recolher o rastro dos pés da pessoa sobre quem as forças mágicas deveriam atuar (no caso, de forma positiva) (Souza, 1986, p. 171).

No universo colonial, o contato com essas tradições era mais evidente por essas práticas representarem toda essa autoridade e por abraçarem diversos rituais que vão além da cura, práticas nas quais vislumbram esse íntimo dos sujeitos. As buscas pelo amor, por vitórias e pela cura eram questões cotidianas nos momentos de desespero, fomentando o quanto essa relação entre o terreno profano e o sagrado se tornam fortes. Posteriormente, no período pós-abolição, essas relações influenciaram não apenas a formação étnica e religiosa, mas moldaram também esses espaços sociais, passando a ter uma ligação também com o sagrado selvagem, pois este possuía um contato maior com a natureza; de toda forma, a busca por reza se intensificou cada vez mais a partir do momento em que esses espaços passaram a se urbanizar, tornando-se rotineiro esse universo religioso no cotidiano desses sujeitos.

As práticas cotidianas voltadas para o universo do sagrado possuem proximidades físicas além da cura, uma delas é o ato de proteção a partir de elementos sagrados; para Wissenbach (1998), os sertanejos são habituados com esses objetos, sempre os carregando, não apenas seus signos, mas as simpatias, as crendices e suas histórias nas rodas de conversas são conservadas e mantidas sobre essa tradição com o sagrado, fomentando a sua identidade cultural.

Como colocado anteriormente, talvez seja por meio da sua religiosidade que podemos perceber as dimensões da identidade do povo dos sertões e por ela perceber os motivos que permitem ressignificar sua crença, mesmo convivendo com a modernidade; uma delas é justamente seu sentimento da proteção, que perpassa o mundo colonial, sendo preservada por esses sujeitos, especialmente os mais humildes, mesmo havendo essa circulação nas demais camadas da sociedade.

Dentro desse universo urbano que se forma, conseguimos identificar nos sertões, do final do século XIX ao início do século XX, o quanto essa realidade permaneceu, ao mesmo tempo levando ao fortalecimento das práticas mais populares a partir do povo, sem acolhimento dos espaços “elitizados”. Os movimentos milenaristas, por exemplo o de

Juazeiro, estudado por Cava (2014), expõem bastante isso, ou seja, movimentos enraizados nas tradições elegidas pelo povo, sobre óticas milenaristas e que acreditavam na salvação por meio do sagrado, tornaram-se iminentes perante a sociedade que se modernizava.

Teixeira (1993), ao analisar esses movimentos em Juazeiro, Canudos e Contestado, observa a forte presença desse “catolicismo popular” e o quanto essas tradições do povo se fortaleceram na identidade cultural do povo sertanejo: de um lado, os movimentos que se tornaram religiosos e políticos, arrastando multidões; do outro, o encontro do povo que se protege historicamente a partir da religiosidade, identificando espaços de salvação que marcam a sua história no início do século XX, expondo explicitamente as formas pelas quais a religiosidade do povo faz parte dessa identidade cultural.

Retomando nosso olhar para os sertões nordestinos nesse período e compreendendo os processos de migrações e as grandes secas que marcaram traumáticamente esses sujeitos, vislumbramos o quanto a religiosidade se perpetuou nesses momentos, remontando a novos significados: para os trabalhadores, a busca por plantio rico, para os adoecidos, a cura e para aqueles nos quais sentiam essa figura do maligno, recorriam às proteções do dia a dia. As devoções, nesse sentido, ganham significados diversos, por gerações diversas; afinal, a tradição oral reforça as experiências do seu povo, que, por sua vez, não se apagam com o tempo, mas se renovam a partir das suas táticas.

Tomar os sertanejos enquanto devotos que contribuem a partir de sua fé para essa organização social é um ponto chave para compreendermos as dimensões dessas crenças e as suas relações de sociabilidade com a sociedade e o universo sagrado, pois partimos de um caminho de histórias desde o espaço colonial e notamos essas práticas se perpetuando ao longo da história, atravessando os espaços que se modernizam e entrando em choque com o novo: os avanços científicos do século XX, o mundo que se industrializa com a força do trabalho, o sertão produtor e, ainda assim, um povo crente em práticas ditas “antigas”, mas que se tornam uma “cultura popular” do mundo moderno e que atuam em determinados espaços.

Podemos nos atentar sobre esses aspectos ao esmiuçarmos um pouco mais nosso olhar e percebermos, a partir das vozes dos sujeitos que fazem, promovem e promulgam as rezas nos sertões paraibanos, as tradições e a história que afloram através das memórias de rezadeiras e rezadores do Vale do Sabugi. Nelas, encontramos um misto de reza, rituais e crenças que reúne uma parcela do povo dessa região que vai de choque com

as rezadeiras como Nazaré, que, mesmo no apogeu da modernidade, a partir da década de 1980, essas autoridades locais conseguiram ir de encontro com a modernidade e dialogarem com seus signos enquanto rezadeiras sertanejas, representando não apenas uma identidade da cultura popular de um sertão seco e pobre, mas de um sertão moderno, contemporâneo e crente em suas tradições que lutam por sobrevivência.

### **3 “FAÇA TODA LIMPEZA NO CORPO DELA COM A FORÇA DE IEMANJÁ”: CULTURA DE REZAS E ESPAÇOS HÍBRIDOS NO SABUGI, A EXPERIÊNCIA DE NAZARÉ REZADEIRA**

Compreender a benzeção é penetrar na sua essência, é buscar o significado da sua prática social, entendendo de que modo esse lado da cultura popular, tão fragmentado, hostilizado, rejeitado e marginalizado, é recriado com força e autonomia. É buscar uma significação extraída de relações sociais definidas, que trazem consigo uma concepção de mundo, da benzedeira com o seu cliente, com o seu ofício e com a sua vida cotidiana (Oliveira, 1985, p. 70).

As rezas que fazem parte do Vale do Sabugi trazem uma representação da cultura popular nesses espaços, visto que, a partir delas, vemos que não existem sujeitos apenas marginalizados ou excluídos na história dessa região, mas pessoas com identidades autônomas, que compartilham de uma crença ou de um determinado saber. Voltar-se para as rezas é olhar para outra concepção de mundo, outra relação social ligada ao medo, às doenças e às crenças que os rodeiam.

Nesse sentido, memórias que expressam a história das práticas de rezas do Sabugi paraibano não se detêm apenas nos feitos dos rezadores e rezadeiras, mas o seu ritual também constrói uma dimensão histórica e simbólica. Através do seu espaço, identificamos no perfil do rezador os símbolos que estão presentes nas suas rezas e como eles entram em contato com essa comunidade. Para eles, o ato de rezar constrói laços que permeiam sua privacidade, como exemplo, tomemos as casas de rezadeiras e rezadores que se tornam verdadeiros templos de cura, pois é ali que eles trabalham com frequência, lugar em que há a maior procura. Seus terreiros são geralmente rodeados de plantas, suas salas de santos e oratórios, as imagens sagradas estão por todos os lados, para eles até o sal é objeto de cura, logo, também é lugar de memória, pois os símbolos trazem a atuação das rezadeiras e rezadores nesse espaço.

Por meio dos símbolos e das rezas desses oficiais, adentramos de forma ainda mais aprofundada no espaço sagrado que faz o sertão, tendo em vista que o trato da doença por

meio da reza é constituído por características rotineiras nessa região, todavia, antes de entrarmos nas formas de rezar estritamente, é necessário descrevermos os espaços de atuação na região, lugares de memórias e afetos: esses espaços saem do âmbito privado e se tornam públicos.

Nos espaços residenciais, como veremos, existe um campo de representações que apresentam e dialogam com as narrativas descritas pelos rezadores e rezadeiras. O ato de rezar, segundo Oliveira (1985), também é notado pelos seus símbolos, logo, seu espaço também se torna simbólico. As salas, a varanda ou até seu terreiro ganha forma de templo. Em Junco do Seridó, por exemplo, observamos o quanto esse cotidiano é presente, afinal, qualquer bocejo acompanhado de indisposição é visto como mau-olhado; simultaneamente, acompanha um ditado local: “Você está com olhado, melhor ir na Nazaré rezadeira”.

No conhecimento histórico, o passado está sujeito a interpretações, mas observar as narrativas para compreender aspectos sociais, culturais e até antropológicos como esses é de suma importância para podermos compreender essas práticas. No início do século XX, quando as cidades do Vale do Sabugi foram se emancipando, ainda mantendo algumas tradições rurais, o mundo do “mato” acompanhou o povo nesse sentido, assim como suas crenças. Mesmo no âmbito rural, as formas simbólicas estão presentes em todas as partes, tendo em vista que seus rituais adentram os centros urbanos.

As rezas possuem um valor simbólico e cada representação exposta nos cômodos dos rezadores traz esses significados, bem como os tipos de rezas e os tipos de doenças. O valor social está inclusive na doença que é espaço de consequência coletiva e causa desordem social. É nesse contexto que os espaços privados passam a se tornar espaços religiosos e clínicas de tratamentos espirituais; ao entrar na casa de um rezador ou rezadeira desse sertão, você encontrará um espaço de história e verdadeiros acervos religiosos.

Não há como ver os ramos, os usos de ervas plantadas no quintal das casas e recomendadas pelos rezadores, os gestos, como o vai e vem das mãos durante a benção e não voltar anos no tempo, diria séculos, e pensar nas referências no medievo e na América portuguesa haviam e que nomeavam de bruxaria e feitiçaria. (Santos, 2018, p. 14).

Segundo Santos (2018), os símbolos da prática de reza remontam um passado, mas também remontam seu presente, contam sua origem e seu lugar e remontam às memórias de um tempo presente através dessas referências às formas de permanência dessas práticas. Antes bruxaria, agora tradições cotidianas ligadas ao universo religioso nessa



região, especialmente do universo cristão. Nesse sentido, o símbolo também guarda memória e afetividade, pois se convertem em fontes históricas que nos ajudam a decifrar esse universo que agrega de forma tão intensa na sociedade.

Nos enredos que vamos constituindo em nossa discussão, alguns atores sociais ganham espaço dedicado a suas narrativas, tendo em vista que ao fazer os rezadores narrarem suas experiências, somos capazes de experienciar essas práticas na sociedade através das suas continuidades ritualísticas e sociais. É importante entender essa memória dos rezadores e compreender como esse lugar místico vai configurando um sertão repleto de cultura e tradições que circulam e se hibridizam na reza com outras tradições; essa multiplicidade cultural que faz as rezas também faz a sociedade, onde cada rezador traz aspectos distintos em suas práticas.

Sobre essa tese, nós nos voltamos para a rezadeira Nazaré, que inaugurou nossa discussão na introdução; ao voltarmos para sua narrativa e seus espaços de cura, podemos perceber não apenas o seu convívio com o moderno, mas como o sertão religioso abraça diversas tradições de rezas. Nazaré, rezadeira desde a infância, atua em toda região do Sabugi, convivendo num espaço repleto de símbolos, sua casa é um templo como também lugar de memória, mas além disso, as marcas que transformam sua casa advêm de diversos credos que compõem sua prática de reza. Os gestos, as formas, os traços do seu rito nos apresentam outra reza que circula em diversos espaços.

Ao retomar a obra de Luís da Câmara Cascudo (2012), observamos as características que fazem a religião do povo; dentre elas, nós nos atentamos sobre as múltiplas formas de credos que compõem o sertão e o sertanejo e que se hibridam com o Catolicismo. No universo da religiosidade, como vamos discutindo, o campo dos rituais de cura parte não apenas da ligação da rezadeira com um único tipo de sagrado, ou da crença do enfermo, mas de uma junção de intercessores que agem especificamente para cada doença; a reza, assim como os santos e imagens expostas na casa das rezadeiras, apresentam esse aspecto, pois trazem no viés simbólico uma representação cultural diversa.

Como exemplo, tomemos umas das rezas promulgadas por Nazaré, na qual a figura de Iemanjá que representa a mãe das águas dos mares se faz presente, água essa que é sagrada para as rezadeiras, como na reza de olhado da rezadeira Nazaré, em que, ao propagar tal reza, invoca Iemanjá para levar as enfermidades com as ondas do mar sagrado.

Andou curando de força de dente, de olhado, de quebrante que botaram, na tua gordura, na comida, na esperteza, na dormida, nas tuas carnes, nos teus ossos. Cura senhor com meus dois Guias de Luz, faça toda limpeza no corpo dela e com a força de lemanjá, faça toda limpeza no corpo dela, cura ela de olho mau, de olhado, quebrante, de rema de dente, de dor na gengiva, nos ossos. Com que tu curas, essa força de dente, esse olhado e esse quebrante que botaram, com dois botaram e com três eu tiro, com o poder de Deus pai, Deus filho e Deus Espírito Santo, amém! Esse olhado, se botaram pela frente eu tiro com São Vicente, se botaram por trás eu tiro com senhor São Brás, se botaram no coração eu tiro com senhor São João, olho vivo, olho morto, olho descomungado, quem te botou Maria, que leve para as ondas do mar sagrado, com o sol e a lua para nunca mais voltar (Depoimento concedido por Maria Nazaré dos Santos, no dia 28 de agosto de 2021).

Partindo dessa premissa e observando esse entrelaçado de memórias e símbolos, a partir dessa narrativa e do seu ritual de reza, podemos notar fortemente essa presença híbrida. Há um multiculturalismo iminente que faz a identidade cultural do homem sertanejo, assim como existe uma presença híbrida na forma de rezas e nas rezas propagadas pelas rezadeiras.

Segundo Hall (2000), a identidade é uma construção cultural e pode ser constituída a partir de diversas presenças e manifestações culturais; a narrativa acima é exemplo dessa colocação, pois ela é capaz de exprimir numa única reza, bem como numa única parede, a presença de tradições diversas que se hibridizam a partir da religiosidade sertaneja.

Retomando a Azzi (2010) e Cascudo (2011), havíamos observado que a formação da sociedade brasileira partiu da junção de credos como o católico, africano e indígena, porém não havíamos identificado como essas tradições são capazes de se mutarem parecendo uma só, tendo em vista que, através das religiões, ritos e práticas propagados pelo povo, somos capazes de perceber esse cruzamento de credos na região. É com Nazaré que vemos de forma muito clara essa união de credo, pois o ato de rezar e o ritual das rezadeiras, conseguem se apropriar de diversos credos para trazer a eficácia da sua cura.

Ao dialogar com as imagens expostas na sua casa e com sua narrativa, observamos de imediato o cruzamento de credos que reforça suas ações: em sua casa, as imagens de lemanjá e São Francisco das Chagas, uma ao lado da outra, uma representação da religião africana e outra católica; do mesmo modo, vemos no trecho “Cura senhor com meus dois Guias de Luz, faça toda limpeza no corpo dela e com a força de lemanjá, faça toda limpeza

no corpo dela”, tanto as representações africanas como do espiritismo kardecista<sup>7</sup>, em que os guias de luzes representam entidades espíritas que protegem o homem.

A partir desse conjunto de práticas, levanta-se uma questão: por meio de que ou quem ela teve o contato com esses outros credos? Como observamos, Nazaré rezadeira despertou um dom, segundo ela, foram os Guias de Luz que a ensinaram, logo, ela não consegue fazer distinção sobre a que religião pertence cada rito da sua prática, por outro lado, ao compreendermos o processo sincrético das religiões no Brasil, percebemos o quanto essa junção possibilitou a perda das origens desses credos para esses devotos populares, ou seja, o que nós enxergamos como outros ritos, para Nazaré rezadeira e outros rezadores são apenas práticas de seus rituais de reza voltadas para o seu Deus.

Essa união de credos que causa essa hibridação traz à tona a identidade religiosa do sertanejo e sua formação social de forma mais ligada ao povo, pois não está sendo tratada unicamente a presença do Catolicismo, mas de credos que acompanham essa sociedade. A rezadeira, nesse sentido, vem enquanto detentora desse saber que não é somente católico, africano, xamânico ou indígena, mas que pertence ao povo, que enxerga nessas práticas formas de cura para suas moléstias.

Essas diferentes religiões lhe oferecem novos modelos de ação, que serão recriados nos seus trabalhos. É nesse momento que começamos a presenciar uma ampla diferenciação do conteúdo do trabalho da benzedeira na cidade, uma preferência para trabalhar com males específicos e o exercício de uma prática que fundamenta a criação de uma medicina popular autenticamente urbana (Oliveira, 1985, p. 30).

De acordo com Oliveira (1985), as rezadeiras se apropriam dessas diferentes religiões com a intenção de recriar novas práticas para seu trabalho, haja vista que vamos observando ao longo da pesquisa que a prática do saber de cura passa por um aprendizado intergeracional, isto é, são ensinamentos que são passados de geração para geração, e que passam por mudança, pois rezadeiras e rezadores possuem autonomia e se utilizam de táticas para recriar suas formas de rezar. Ao observamos a reza de olhado, vemos que Lourdes, ao citá-la, traz uma abordagem diferente em que dialoga com santos católicos; Nazaré, com a mesma reza, aborda figuras espíritas, africanas e da natureza, ou seja, as rezas também mudam de acordo com o contexto e a necessidade dos seus oficiais.

Observar Nazaré, nesse sentido, permite com que identifiquemos essas mudanças ao longo da história, mesmo mantendo suas raízes fincadas no seu passado histórico. O

---

<sup>7</sup> Tradição religiosa instituída na França no século XIX que busca estudar as entidades espíritas bem como os processos de ancestralidades e reencarnação.

ato de atuar no espaço urbano, como coloca Oliveira (1985), complementa esse lugar de uma especificidade do rezador e da rezadeira, fazendo com que busquem em outros credos respostas para as enfermidades que outras tradições não trazem.

Retomando a narrativa acima, podemos observar o quanto um ritual é capaz de dialogar simultaneamente com diversos credos, buscando sua eficácia, ao mesmo tempo. No trecho “se botaram pela frente, eu tiro com São Vicente, se botaram por trás, eu tiro com senhor São Brás, se botaram no coração, eu tiro com senhor São João, olho vivo, olho morto, olho descomungado, quem te botou Maria, que leve para as ondas do mar sagrado, com o sol e a lua para nunca mais voltar”, é notório esse saber e o cruzamento dos credos com o desejo de uma eficácia da cura. Nazaré, por mais que não saiba o que seja hibridismo religioso, sincretismo ou qualquer outro conceito que utilizamos para compreender a dimensão desse saber, propaga seu rito com maestria.

Na reza de olhado, o enfermo é convocado para ser rezado de todos os males que o acompanham; Nazaré, a partir de seus Guias, lemanjá, e com os santos citados, faz a cura do corpo doente, além de manter traços de sociabilidade com a região por meio da sua reza, que dialoga com os aspectos culturais desse espaço; não apenas na reza de olhado, mas em outros dos seus ritos, ela esbanja esse saber multicultural, como vemos na oração de engasgo:

Eu ando curando, de dor de ouvido, dor de pontada, dor encasada, dor reumática, dor nas carnes, dor nos ossos, e de sol na cabeça. Com quem tu curas? Curando com água benta, água fria, e azeite do ar e essas três palavras que é nome do pai, nome do filho e do Espírito Santo amém. Aí reza um Pai Nosso, reza salve rainha e três Ave Maria (Depoimento concedido por Maria Nazaré dos Santos no dia 28 de agosto de 2021).

Nazaré, ao falar sobre a reza de engasgo, narra a oração e ao ouvirmos tal narrativa, observamos o quanto esse hibridismo cultural é abrangente; ela não se apropria apenas das entidades, como também dos símbolos culturais desses credos, porém, empregando outro significado; a água benta, utilizada no Catolicismo para purificar o corpo e lugares, também se torna um símbolo de cura, assim como a água e o azeite, que trazem representações de purificação. Segundo Eliade (1992), a presença da água está em diversas tradições, nas quais possui poder curativo; observa-se que Nazaré sempre mantém a água em seus ritos, assim como é devota de lemanjá, mãe das águas.

O ato de rezar não é apenas o único aspecto da hibridação da prática de reza, mas a tradição cultural aprendida por rezadores e rezadeiras também é híbrida; Nazaré se considera católica ferrenha, porém é devota de uma entidade africana, por exemplo. Ela

nos conta que por mais que se considere católica acima de tudo, é rezadeira. Por meio das memórias e histórias mostradas e contadas por Nazaré e seu ritual, faz-se necessário caminharmos pela sociologia e antropologia, pois a prática de reza sertaneja passa por espaços que nos fazem voltar para essas ciências. São histórias não apenas de um tempo passado, mas os rezadores e rezadeiras do sertão possuem saberes que devem ser analisados de forma ainda mais aprofundada. Segundo Canclini (2019, p. 221):

Os fenômenos culturais folk ou tradicionais são hoje produtos multideterminado de agentes populares e hegemônicos, rurais, urbanos, locais, nacionais e transnacionais. Por extensão, é possível pensar que o popular é constituído por processos híbridos e complexos, usando como signos de identificação elementos procedentes de diversas classes e nações.

Nesse aspecto, o ato de reza conta muito mais do que um exclusivo passado religioso, ou a pura identidade cultural; os rituais de rezas são constituídos de processos híbridos por manterem uma continuidade social na sua prática. Nazaré utiliza, em seu ritual, diversos símbolos para transformar o ato de cura enquanto atividade essencial nesse espaço, fazendo uso de signos de diversos elementos para constituir sua prática. Não apenas de tradições africanas, católicas ou espíritas, o ritual de reza também caminha pelos ensinamentos indígenas na região por meio de remédios, ramos ou das famosas “curas”, utilizados pelos rezadores.

Nazaré, assim como os outros rezadores, traz, dentro das suas práticas, esses signos, essas curas que buscam efeito não apenas pela reza, mas por um conjunto de signos que compõe o ritual. Ao ser entrevistada, ela nos presenteia ao mostrar seu atendimento durante a entrevista, assim como os outros rezadores, no qual conseguimos registrar o quanto a prática de reza circula em diversos espaços religiosos.

São suas atuações enquanto rezadeira que demonstram essa circularidade cultural; em sua reza, há um conjunto de signos que possibilita não apenas circular nesses espaços, como também lhe permite atuar. As rezas, os gestos e os ramos fazem parte do corpo de atuação de um rezador ou rezadeira, ao utilizarem esses símbolos dentro dos seus rituais, tornando-os sagrados. É normal, dentro deles, a utilização dos ramos em suas orações, pois, segundo eles, o ramo possui o poder de retirar a enfermidade do paciente; com as rezas e os gestos, os ramos, além de uma ferramenta também são sagrados, visto que, ao final de cada oração, murcham, provando, segundo os rezadores e rezadeiras, que retiram a enfermidade que assolava o paciente.

A concepção guinzburguiana de circularidade cultural nos ajuda a compreender essa dimensão, tendo em vista que compreende a possibilidade de tradições culturais ou sujeitos pertencentes a tradições distintas circularem em espaço diferente do seu. Observa-se que Nazaré, por mais que se considere cristã católica, consegue circular nos espaços culturais como o hospital. Ainda, com os credos religiosos que constituem sua prática, Nazaré consegue circular tanto nos espaços oficiais da igreja como nos espaços populares ou “subalternos”, pois seu lugar de rezadeira o permite. Rezar, nesse sentido, ganha significado para além da cura e do agir no corpo adoecido, o rezar nos ajuda a compreender como o imaginário religioso cultural é capaz de romper barreiras que os homens constroem com suas divergências culturais.

Assim, é vista a capacidade dos rezadores circularem em outros espaços e se apropriarem de outras práticas, formando lógica de saber que não permite atuar de forma desorganizada, mas, pelo contrário, os rituais, as narrativas e as experiências dos rezadores seguem uma lógica no pensamento social deles, pois cada signo cultural e cada gesto utilizado possui um sentido para cada ritual promulgado por esses sujeitos.

O próprio corpo também pode ser oração, assim como a voz, que aliás, em muitos sistemas religiosos africanos, algo corporal. O famoso dito de Pascal, “bestifiquem-se, ou seja, assumam a atitude corporal (genuflexão, olhos fechados, mãos unidas) da oração, e essa acabará brotando da postura que vocês terão assumido, distingue o ponto de vista cristão do ponto de vista pagão, pois pressupõe a distinção entre o corpo e a alma, entre a postura, que só pode ser um estímulo, e o impulso para Deus, que só pode se espiritual (Bastide, 2006, p. 156).

De acordo com Bastide (2006), até o próprio corpo pode ser uma oração por este ângulo, observamos o quanto a performance no geral possibilita que a reza se complete. Não é apenas a reza, os símbolos e os gestos, mas todo um conjunto que forma o ritual e traz a cura. Ao olharmos para narrativa de Nazaré, podemos perceber esses movimentos: ela vai passando o ramo no corpo do enfermo e, ao mesmo tempo, proclamando a reza; ao final de cada repetição, ela pega o ramo e joga para fora como se estivesse expulsando a doença; não apenas o ramo, mas o sal e a água também entram nesse aspecto de movimentação de um ritual completo para uma determinada doença.

Sobre esse aspecto, chamo atenção para como Nazaré organiza e prepara o ritual de cura para a mordida de aranha, uma junção entre medicina popular e reza; a partir desse ritual, vemos como os símbolos possuem significado para cada enfermidade. Nazaré preparava a cura para uma criança e nos narra todo o procedimento:

Eu vou fazer e ele vai levar para dá a criança, a criança bebe ai não passa pomada, num passa nada a reza que vai curar ele. Deus primeiramente que vai curar. Olha, disse que já está bem sequinho, vai tomando uma cura até agora. E diz assim: Mordesse a aranha, mordesse o bichinho venenoso, eu ando curando matando esse veneno, curando de mordedura de aranha, de cobreiro, de potó, de sete perna, besouro da chaga, eu ando curando com meus dois Guias de Luz e nosso senhor Jesus Cristo e São Francisco das Chagas, faça essa cura no corpo de Davi. Cura, de vermelhão, mar de muturo, de aranha, de cobreiro, de potó, de sete perna, eu ando curando e matando esse veneno de todos os insetos que mordeu. Eu ando curando com água fria, água benta e azeite do ar e essas três palavras que é pai, filho e espírito santo, amém! (Depoimento concedido por Maria Nazaré dos Santos no dia 28 de agosto de 2021).

A oralidade possui uma característica peculiar ao expor as expressões de quem está narrando. Nós que entrevistamos percebemos pela feição do entrevistado o quanto sua narrativa possui força, pois estamos de frente com aquele que propaga de fato a prática de cura explicando sobre seu trabalho. Assim é observado na narrativa de Nazaré rezadeira: no relato acima, ela prepara a cura com água e sal para a criança mordida por uma aranha, enquanto prepara a cura ela vai propagando a reza, trazendo mais uma vez os aspectos híbridos do seu ritual ao invocar os Guias de Luz, Jesus Cristo e São Francisco das Chagas. Ao organizar a cura, ela vai falando baixinho as palavras e finalizando o serviço para que a criança possa consumir o remédio.

Nesse momento, a cura com sal e água vai sendo feita e as palavras vão sendo propagadas semelhantes às poções de feitiçaria; em sua narrativa, ela vai provando o quanto esse cruzamento de culturas é organizado em seu ritual, pois ele reflete o cotidiano do sujeito, não apenas a mordida de aranha, mas todas as mordidas de insetos venenosos que podem ferir um indivíduo cotidianamente e que a reza consegue curar; nota-se que ela tenta abranger uma totalidade dentro da cura, buscando englobar todo um conjunto de enfermidades que poderia ter assolado o enfermo.

A cura que Nazaré relata, trata-se de um remédio caseiro produzido por ela juntamente com a reza de cura; ela prepara o remédio e vai propagando a palavra, são três curas, que devem ser tomadas três vezes ao dia durante três dias; no relato, Nazaré nos conta que a criança já tomou uma, faltava apenas duas. Dentro desse relato, o número de repetições, que foram três, chama atenção, pois o número simboliza a perfeição e eficácia da reza, assim como representa a santíssima Trindade do Catolicismo oficial.

Segundo Eliade (1992), o número três representa essa perfeição em diversas culturas, o que faz a repetição da reza em três vezes ganhar um sentido diante dessa simbologia mágica. Os rezadores e rezadeiras, sendo terapeutas naturais, buscam sempre



a harmonia, o equilíbrio social; buscar a perfeição e a cura perfeita também exige esforço, o que possibilita para Nazaré sempre buscar fazer o bem, trazer a reza enquanto sua ferramenta de atuação, em que por muitas vezes a enfraquece; afinal, de acordo com ela, rezar e lidar com energias negativas causam muito desgaste.

É preciso compreender o quanto essas práticas de cura são complexas e como elas fazem parte desse saber popular que se ressignifica, mantendo-se ao longo do tempo. São homens e mulheres sertanejos que buscam essas curas e ao buscarem, mantêm viva essa cultura imaterial. São os oficiais que estudam e aprendem com o Divino essas práticas que trazem para proteger os enfermos. O corpo é apenas uma ferramenta para esse saber milenar em que, através de suas experiências adquiridas, as rezadeiras e os rezadores não apenas propagam e organizam rituais, como aconselham e ensinam.

Ser possuidor do ofício de rezador e rezadeira não é uma tarefa fácil; são poucos os que possuem essa ligação com o sagrado a partir do imaginário social construído; os rezadores e rezadeiras entregam suas vidas ao ofício com o desejo de fazer o bem. Nazaré, como vemos, mesmo com sua idade de 70 anos, as mãos enrugadas e os cabelos brancos mostram que sua experiência permanece forte no ato da cura, a velhice não é uma inimiga nesse momento, mas uma amiga que expõe todo o aprendizado e toda uma história de entrega no seu ofício.

Podemos ter esse contato ao perceber a experiência de Nazaré no ato de preparação da cura para mordida de aranha; Nazaré rezadeira espalha o sal no prato e desenha o sinal da cruz no sal, logo após vai pegando o sal e colocando no copo com água fazendo sinal da cura, propagando a reza durante todo o processo. A água, o sal e a cruz são símbolos presentes no ritual da reza como ramo, apropriados pela rezadeira em sua prática ativa para ajudar no tratamento dos corpos adoecidos.

Os símbolos presentes nas práticas de rezas, apropriados pelos rezadores, são formas que eles encontram para enriquecer sua prática; rezadores e rezadeiras possuem essa maior liberdade e se utilizam de diversos credos, mesmo que não os conheçam ou percebam. Para Canclini (2019), essas práticas híbridas promovidas inconscientemente pelas classes populares são o que possibilita maior aceitação nessas camadas sociais. É notável essa referência ao retomarmos as narrativas de Nazaré, que se considera católica, devota de Iemanjá, mas não reconhece certas práticas das religiões africanas; podemos observar esse ponto ao questionarmos Nazaré sobre como ela enxerga os outros tipos de rezas, e ela nos responde:

Aqui chegou um homem que eu nunca vi essa reza não, disse que ele roda um santo. Não tem essa reza não! Disse que cheio de vela, vela a gente reza pra um santo, se a senhora fizer uma promessa e acender uma vela pra ela, a senhora pode acender. E outra coisa, soube que ele cobra 100, 200, 300, e não existe isso não, essa reza pagada não. O povo trás garrafa de feijão pra mim, o povo trás o do frango. E eu digo: Olhe não me dê em intenção da reza não. Quando você ver uma pessoa rezar e cobrar, aquela reza não serve não, Deus não recebe não (Depoimento concedido por Maria Nazaré dos Santos, no dia 28 de agosto de 2021).

Nazaré, ao ser questionada sobre as formas de reza, nos relata sobre um homem que chegou em sua casa falando de um ritual do qual participou, um ritual repleto de santos, músicas e tambores e que o rezador desse trabalho cobrava pelo serviço. Por mais que ela não explique com mais detalhes, podemos observar que o senhor falava sobre os trabalhos de pai e mãe de santo presentes nas religiões de matrizes africanas. Trabalhos semelhantes aos de reza aos olhos do homem que contou a história para Nazaré, mas que se voltam para ritos de simpatias, despachos, ao invocar entidades espirituais, trabalhos esses sendo cobrados, muitas vezes confundidos com charlatanismos, mas que são marginalizados na maioria das vezes pelo fator racial, tendo em vista que geralmente esses cultos são organizados por pretos e pretas.

Através dessa entrevista, um ponto nos chama atenção: Nazaré questiona quem cobra por seus trabalhos religiosos, mas fala que aceita ser presenteada por seus pacientes. Todavia, o presente que o enfermo a entrega não deve ser visto como uma forma de pagamento para a reza, mas como um gesto de educação, pois para que a reza traga a cura o pagamento é a fé na reza. Dentro desse relato, é possível observar que existe uma troca simbólica em ambos os rituais para alcançar algum desejo, mas com significados diferentes, pois para que a cura seja alcançada algo tem que ser entregue em troca do ritual.

De um lado temos o relato do senhor que falou sobre os trabalhos religiosos de outro homem, e que esse cobrou para o ato do serviço, do outro temos Nazaré que desconhece essas cobranças, não aceita pagamento, mas aceita ser presenteada pelos enfermos. A diferença de posicionamento está no que Pierre Bourdieu (2007), em sua obra intitulada *Economia das trocas simbólicas*, coloca. Segundo ele, a religiosidade é pensada enquanto um trabalho, logo, as religiões predominantes que possuem instituições são vistas como empresas que servem os fiéis. As práticas religiosas “populares”, por outro lado, podem atuar divergentemente e criando concorrências entre as práticas. Essa questão é percebida a partir do momento em que Nazaré rezadeira diz desconhecer desses ritos e questiona a cobrança pelo trabalho, mesmo recebendo presentes após as suas rezas. Nesse momento,

observamos o que Bourdieu (2007) coloca como apropriação e desapropriação, pois Nazaré desapropria a prática religiosa do outro nessa narrativa para reafirmar a sua prática e assim reafirmar sua autonomia e autoridade, ou seja, ao dizer que a prática desse senhor não é uma reza, ela afirma que apenas a reza dela é a correta.

Nesse relato, destaca-se como o saber de reza é amplo, mas como, ao mesmo tempo, eles divergem, pois rezadeiras e rezadores só se apropriam dos signos que podem os favorecer, e para eles a única reza correta são as deles, desconhecendo por muitas vezes seus próprios pares. Observe que, Nazaré nesse momento, por mais que se considere devota de Iemanjá, não consegue identificar no ritual relatado para ela a tradição religiosa de que a entidade faz parte, ou ela não aceita, ou desconhece tal tradição.

A partir desse questionamento, compreendemos no viés da cultura popular como esses processos de hibridação são fortes; eles se enraízam de tal forma que sua referência é esquecida, sejam estas entidades espíritas, africanas e/ou indígenas. Para ela, esses signos se tornam apenas parte do ritual de reza, não sendo identificadas como parte de outras práticas religiosas.

Aqui, podemos observar o quanto o aprendizado intergeracional modifica esses saberes; eles aprendem sobre os remédios do mato, despertam o dom da reza, adentram esse universo de conhecimento religioso, mas não identificam que seu rito abraça diversos credos; para a maioria deles, como Lourdes e Nazaré, o ritual de reza é genuinamente católico, por mais que seja um Catolicismo híbrido, construído pelo povo sertanejo, mas é nisso que eles acreditam, especialmente por fazerem parte de uma sociedade edificada no berço de uma religiosidade dominante como o catolicismo, que predomina desde a colônia até a contemporaneidade.

A prática de reza no Vale do Sabugi, a partir das narrativas dos rezadores, constitui um lugar de identidade que busca formas de sobreviver ao longo do tempo. A doença surge nesse contexto como motivo para essas práticas se ressignificarem, em que, por meio da crença, o enfermo se volta para essa tradição cultural em busca de cura. Os signos de reza e os símbolos utilizados são táticas que os rezadores utilizam para reforçar sua atuação. Sendo assim, ao longo da formação social e cultural do povo do sertão, voltar-se a essas práticas e se apropriar dos credos que estão presentes nesse espaço é expor os múltiplos sertões que existem nesse lugar, não apenas uma cultura, ou uma forma de rezar, mas diversas formas, ritos e saberes que têm como função primordial atender os pacientes e trazer-lhes a cura.

Dentro desse simbolismo, observamos que esses cruzamentos de credos nos rituais de cura existem como parte fundamental da prática de curandeirismo, ou seja, são formas de permanências se apropriarem dessas culturas e reutilizarem-nas em seu favor; Nazaré em especial, se apropria de táticas culturais, de expertises e artimanhas por meio do seu saber para propagar suas rezas, não apenas na reza de olhado, ou de engasgo, mas de diversas orações; ela se apropria mesmo sem conhecer as referências dos credos, característica das mutações religiosas ligadas ao saber popular que se misturaram de tal forma que, aos olhos de quem pratica, fica inacessível conhecerem-nas a fundo.

Os hibridismos desses credos, tanto na representação cultural do povo do Vale do Sabugi como das práticas das rezadeiras, estão em diversos locais e, por vezes, passam despercebidos, até pelos próprios rezadores. Mas a partir das narrativas, é possível perceber o quanto o simbolismo religioso atua no imaginário local enquanto uma prática cotidiana ativa; as enfermidades, as rezas e os tipos de rituais para cada enfermidade atuam enquanto meio para permanência das atividades dos sujeitos na região. Observamos que, nas narrativas, a cura sempre está em volta do cotidiano, ela que permite ao rezador e a rezadeira propagarem seu ofício.

Nesse sentido, explica-se o cruzamento desses credos como forma de suprir todas as necessidades do povo, no qual a reza talvez não chegasse apenas com um único rito, assim, as adversidades do cotidiano, sejam de corpos adoecidos ou do espírito, são sanadas a partir da busca de saberes das rezadeiras e rezadores, ou seja, a reza, como vimos em diversas ocasiões nesse texto, se transforma conforme a necessidade do povo, ela se cruza com outros credos, ela adentra aos saberes médicos, ela utiliza o telefone. Isto posto, a reza e o rezador se adaptam a necessidade do paciente.

Nazaré, ao ser entrevistada, rememora, conta e reconta sobre seu cotidiano, a atuação diária revela a presença híbrida, são católicos, evangélicos ou apenas crentes da prática de reza que procuram seu trabalho, os pais com seus filhos, as mães grávidas, todos com suas enfermidades do corpo ou do espírito são levados pelas ondas do mar sagrado através das rezas de Nazaré.

Não basta apenas que a própria benzedeira reconheça sua existência de um dom na sua vida. É necessário também que a própria comunidade onde ela mora, onde atua, seus vizinhos, sua família, as pessoas que lhe são chegados partilhem com ela desse momento tão singular (Oliveira, 1985, p. 39).

A reza é uma ação social, portanto, a atuação da rezadeira só é ativa por ter quem partilhe com ela de sua crença, dessa forma, é preciso que a comunidade reconheça seu

lugar e compreenda como a prática de reza faz parte do seu lugar. Nesse sentido, a hibridação das práticas de cura também ocorre como forma de partilha que visa abraçar toda uma comunidade; por mais que rezadores e rezadeiras como Nazaré não reconheçam as referências dos cruzamentos de credos, sua junção é movida de forma intencional para atingir sua comunidade.

A partir de Nazaré, observamos o lugar da identidade do homem sertanejo e como os símbolos fazem parte de seu cotidiano; uma mulher, rezadeira, parteira que conversa com diversos credos e que dialoga com a medicina acadêmica, corporifica esses espaços híbridos que constroem a identidade do homem sertanejo do Sabugi.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho é apenas um recorte de uma pesquisa mais ampla, todavia, esse artigo aborda o assunto historiograficamente, problematizando as reações de sociabilidade dos sujeitos a partir de diversos contatos religiosos que se unem num único rito, o da reza. É pela reza que as memórias vão se encontrando. Sujeitos que ouviram falar dessas histórias, pacientes que as procuram e sua própria memória se estreitam ao expor essas relações sociais e culturais através das devoções religiosas.

As rezas buscam nesse texto constituir uma história de uma identidade nacional de sujeitos históricos interioranos, emanados de religiosidades complexa, que desenvolvem seus ritos nas mais diversas formas, a fim de contemplar uma relação íntima com o sagrado e amenizar seu sofrimento seja do corpo ou da alma. Formas de pensar, viver e compreender os sertões e as religiosidades sobre a ótica do povo, a isso nos expõem essas rezas e esses rituais.

#### REFERÊNCIAS

ANDRADE, Maristela Oliveira de. A Religiosidade Brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, João Pessoa, n. 14, p. 106-118, set., 2009.

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 5. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2011.

ANDRADE, Mário de. **Música de feitiçaria no Brasil**. São Paulo: Global, 2011.



AZZI, Riolando. **A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais**. 7. ed. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BONATO, Tiago. **Viagens do olhar: relatos de viajantes e a construção do sertão brasileiro (1783-1822)**. Guarapuava: Unicentro, 2014.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças dos velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp, 2019.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Vaqueiros e cantadores**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 2012.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Religião do Povo**. São Paulo: Global Editora, 2011.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 9. ed. São Paulo: Global Editora, 2000.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

CERTEAU, Michel de. A beleza do morto. *In*: CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Campinas: Papirus, 2001.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

DECCA, Edgar Salvadori de. **O nascimento das fábricas**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tania Maria; ALBERTI, Verena (Orgs.). **História oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1976 [1929].

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras 2010.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais LTDA., 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

LIMA, Marinalva Vilar de. **Loas que carpem**: a morte na literatura de cordel. João Pessoa: Editora CCTA, 2020.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. *In*: NOVAIS, Fernando A.; SOUZA, Laura de Mello e. **História da vida privada – v. 1**: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 155-220.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é benzeção**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PEREIRA, José Carlos. **Interfaces do sagrado**: catolicismo popular o imaginário religioso nas devoções marginais. Aparecida: Editora Santuário, 2011.

PIMENTEL, Cristiane Maria Sales. **Rezadeiras–uma fé popular**. OPIS, v. 7, n. 8, p. 267-279, jan.-jun., 2007.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a História Oral diferente. **Projeto História** – Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC/SP, São Paulo, n. 14, p. 25-39, fev., 1997.

QUINTANA, Alberto Manuel. **A ciência da benzedura**: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise. 2. ed. Bauru: EDUSC, 1999.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **O meio do mundo**: territórios do sagrado em Juazeiro do Padre Cícero. 2000. 260 f. Tese (Doutorado) – Curso de Doutorado em História, PUC-SP, São Paulo, 2000.

RODRIGUES, Franciel dos Santos. **Entre o dito e o escrito: histórias e memórias das rezadeiras e da comunidade de Junco do Seridó - PB**. 2019. 70 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2019.

ROSA, Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SANTOS, Sergiana Vieira dos. **“Para as ondas do mar sagrado”**: uma etnografia dos rituais de rezadeiras e rezadores de Delmiro Gouveia, sertão de Alagoas. 2018. 109 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2018.





THEOTHONIO Andrea Carla Rodrigues. **Entre ramos de poder: rezadeiras e práticas mágicas na zona rural de Areia-PB**. 2010. 124 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, Brasil, 2010.

TEIXEIRA, Douglas. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. *In*: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Dir.). **História Geral da Civilização Brasileira – vol. 2: a época colonial: administração, economia, sociedade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1993. p. 42-92.

THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros em São Paulo (1850-1888)**. São Paulo: Hucitec/USP, 1998.

## NOTAS

### TÍTULO DA OBRA

O SERTÃO DO SABUGI PARAIBANO: PRÁTICAS DE SOCIABILIDADES E HIBRIDISMOS RELIGIOSOS A PARTIR DAS PRÁTICAS DE REZAS

### Franciel dos Santos Rodrigues

Mestre em História

Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande-PB, Brasil

franciel.santos@estudante.ufcg.edu.br

 <https://orcid.org/0000-0002-7799-2373>

### Endereço de correspondência do principal autor

Rua Augusto Pinto, 125, Santo Antonio, Junco do Seridó-PB, Brasil.

### CONFLITO DE INTERESSES

Não há conflito de interesses.

### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Pesquisa aprovada pelo comitê de ética da Universidade Federal de Campina Grande – número do parecer 5.057.433

Data de aprovação: 24/10/2021

### LICENÇA DE USO

Os autores cedem à **Em Tese** os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a [Licença Creative Commons Attribution 4.0 Internacional \(CC BY\)](#). Esta licença permite que **terceiros** remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial neste periódico. Os **autores** têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (ex.: publicar em repositório institucional, em site pessoal, publicar uma tradução, ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial neste periódico.

### PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Publicado no [Portal de Periódicos UFSC](#). As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

### HISTÓRICO

Recebido em: 02/05/2023

Aprovado em: 27/11/2023

